

João José Reis (org.)

# ESCRAVIDÃO E INVENÇÃO DA LIBERDADE

Estudos sobre o negro no Brasil

*Fotografias*  
Holanda Cavalcanti

EM CO-EDIÇÃO COM O  
**CNPq**  
CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO  
CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO

**editora brasiliense**  
**1988**

## Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras

*J. Lorand Matory*

Antropólogos e médicos vêm há muito tempo chamando a atenção para a proeminência dos homossexuais entre os sacerdotes das religiões afro-brasileiras. Embora todos esses cultos de possessão e sacrifício, exceto os mais influenciados por elementos europeus, tenham sido referidos pela mesma razão, os estudos sobre religiões semelhantes do chamado complexo "atlântico-iorubá" (Robert Faris) — que inclui Trinidad, Porto Rico, Cuba, Haiti e Estados Unidos — não mencionam tal associação. Ainda assim, minha pesquisa de campo na Nigéria e entre os grupos hispânicos dos Estados Unidos revela padrões simbólicos parecidos, que podem explicar este fenômeno melhor do que referências etnocêntricas a noções de "desvio", regularmente invocadas na bibliografia brasileira sobre o tema.

Espero poder demonstrar que o caso brasileiro é não apenas normal frente aos conceitos iorubás de relações cósmicas, mas que sua divergência de outros exemplos do Novo e do Velho Mundo esclarece a estrutura conceitual da possessão do orixá no país iorubá. Em segundo lugar, espero demonstrar com exemplos que os materiais culturais afro-americanos podem ser usados para se entender as estruturas profundas e as tendências mutáveis dos fenômenos sociais e conceituais africanos. Pretendo evitar o que Ruth Landes

chamou de "preconceito africano",<sup>1</sup> que representa as religiões afro-brasileiras simplesmente como sobrevivências de formas africanas e nada busca nessas religiões além do que é africano. Pelo contrário, a singularidade empírica do Brasil no conjunto das casas de culto atlântico-iorubás convida a explicações singularmente brasileiras em termos conceituais e sociológicos. As religiões brasileiras são um exemplo historicamente específico do que Bastide chamou de "interpretação de civilizações". Quer dizer, na articulação de conceitos peculiarmente brasileiros com uma semiótica da possessão evidentemente iorubá, um certo tipo de homossexualidade torna-se vantajoso no serviço aos deuses.

### Homossexualidade brasileira e o complexo atlântico-iorubá

Durante o tempo do tráfico de escravos, e em um século e meio de subsequente intercâmbio transatlântico, os deuses dos iorubás se tornaram uma característica estabelecida de expressão religiosa por toda a América Latina. No Brasil os cultos são conhecidos como candomblé, xangô, macumba, batuque e umbanda. Em Porto Rico, Cuba e nas comunidades de imigrantes latino-caribenhos dos Estados Unidos, são conhecidos como Santería, e os iniciados são chamados *santeros*. Assim, dezenas de milhões de negros, mestiços e brancos, através do Atlântico Sul, sacrificam em homenagem, e testemunham a encarnação de deuses conhecidos como *orixá*, em iorubá, *oricha*, em espanhol, e *orixá*, em português.

Em termos de papéis sexuais, só a predominância numérica e hierárquica das mulheres ultrapassa a preocupação dos etnógrafos do candomblé, xangô e batuque pela abundância de "homossexuais" e "afeminados". Entretanto, um peculiar grau de desdém etnocêntrico tem acompanhado essa preocupação. Nos anos 40, Landes afirmou pela primeira vez que, embora os homens fossem sistematicamente excluídos dos terreiros mais "tradicionais", os dirigentes masculinos de outros terreiros eram na sua maioria "notórios homossexuais passivos". Mantinha-se assim o "princípio fundamental" de que "só a feminilidade podia alimentar os deuses".<sup>2</sup>

(1) Ruth Landes, *The City of Women*, Nova York, Macmillan, 1947, p. 200.

(2) Landes, "A Cult Matriarchate and Male Homosexuality", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 35, nº 3 (1940), p. 393.

Landes declarou destrutiva a participação masculina no sacerdócio e responsabilizou a fixação materna pelo comportamento sexual "anormal" dos homens. Roger Bastide confirmou a predominância das mulheres nas "seitas nagôs tradicionais" da Bahia, vistas no Brasil como os grupos religiosos mais "puramente" africanos e iorubás. Também ele observou a circunstância "patológica" de ser a "pederastia passiva" muito comum em certos terreiros.<sup>3</sup>

As mulheres também predominam entre os dirigentes de terreiros em Recife, onde muitos praticantes do xangô acreditam que os deuses preferem as mulheres e que as mulheres são "peculiarmente sensíveis e propensas à possessão".<sup>4</sup> Aqui, novamente, alega-se que entre os pais-de-santo predominam os homossexuais. Em sua amostra de 60 homens, René Ribeiro diagnosticou através de técnicas de projeção que 57% "mostravam vários graus de desequilíbrio emocional e comportamentos desviantes, desde homossexualismo aberto ou encoberto até problemas de inadequação sexual".<sup>5</sup> Compartilhando a opinião freudiana de Landes, ele especula que homossexuais masculinos da classe baixa, tendo sido criados por "mães solitárias, independentes, freqüentemente autoritárias e frustadas", encontram nos cultos afro-brasileiros uma oportunidade para se associarem e se identificarem com as mulheres. Seth e Ruth Leacock também discutem a associação entre homossexuais e terreiros em Belém, onde observaram "uma difundida crença, tanto dentro como fora do Batuque, de que os homens que usam roupas rituais e dançam em cerimônias públicas são ou afeminados ou, na maioria dos casos, ativos homossexuais".<sup>6</sup> Ribeiro e os Leacock argumentam que os terreiros representam um nicho social onde os "homossexuais", do contrário desprezados, podem vir a ter *status* e prestígio como pais-de-santo. Peter Fry acrescenta que a combinação classificação de homossexualidade e terreiro como "desvian-

309. (3) Roger Bastide, *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Nacional, 1961, p.

(4) René Ribeiro, "Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian Cult Members", *Journal de la Société des Américanistes*, nº 58 (1969), p. 111.

(5) *Ibidem*, p. 113.

(6) Seth e Ruth Leacock, *Spirits of the Deep*, Garden City, N. Y., Anchor Books, 1975, p. 104. Por "ativos" os Leacocks provavelmente querem dizer homossexuais "praticantes". Pois, como veremos, os brasileiros não classificam absolutamente como homossexuais homens que penetram outros homens.

tes" faz do sacerdócio um nicho apropriado para os homossexuais, e que seu *status* fronteiriço na sociedade os adequa, na imaginação popular brasileira, a profissões relacionadas com "poderes mágicos".<sup>7</sup>

A maioria dos estudos representa a homossexualidade como "patológica" e como "desviante" em relação aos valores brasileiros hegemônicos. Essa patologia e a rejeição de homossexuais em outras áreas de atividade são então entendidas como a causa da presença dos homossexuais nos cultos. Com efeito, os cultos afro-brasileiros e espíritas têm mostrado mais tolerância do que a Igreja católica.<sup>8</sup> Entretanto, este fator só é uma explicação suficiente se ele puder explicar as percentagens de homossexuais serem em certos cultos tão altas quanto 57%, na ambígua estimativa de Ribeiro. Os homossexuais que se sentiram rejeitados pela Igreja, correram todos precipitadamente para os templos afro-brasileiros? Poderíamos pensar assim caso as duas tradições fossem mais semelhantes do que são, e se a Igreja fosse mais insensível para com os homossexuais do que é. Landes e Ribeiro invocam o questionável postulado de que a homossexualidade masculina resulta da identificação com as mulheres e do desejo de estar com elas. Mesmo que essa visão fosse verdadeira, ela só explicaria, ainda que parcialmente, a atração dos homossexuais por alguns cultos, e não a *popularmente concebida superioridade* dos homossexuais enquanto sacerdotes. Se, como Fry argumenta, desvio e marginalidade aumentam de tal modo a qualificação sacerdotal, o que torna a mulher tão qualificada? Sendo todas as outras características as mesmas, não deveriam elas ser consideravelmente menos qualificadas do que os homossexuais, masoquistas, esquizofrênicos e viciados em drogas? O conceito de desvio social é muito vago para explicar importantes aspectos dos materiais culturais afro-brasileiros. Além disso, a normalidade do travestismo masculino nos cultos de orixás da África Ocidental sugere que os fiéis afro-brasileiros participam de uma tradição que classifica alguns aspectos da homossexualidade como verdadeiras não-desviantes.

Uma fonte indica que homossexuais masculinos e femininos são geralmente considerados excelentes médiuns potenciasais, e as

mulheres, que também predominam entre os clientes dos terreiros, freqüentemente preferem consultar pais-de-santo homossexuais.<sup>9</sup> Contudo, Fry e fontes anteriores apoiam esmagadoramente a perspectiva de que aqueles especificamente classificados como "bichas" — homens que preferem ser penetrados no intercuro sexual — predominam em tais papéis.<sup>10</sup> A proeminência de bichas, ao invés de homossexuais em geral, realça uma consistência até agora não discutida na literatura africana ou brasileira: as categorias de pessoas comumente associadas com a incorporação dos orixás partilham, simbolicamente, a disposição de serem penetradas ou montadas. O exame das tradições atlântico-iorubás sugere que tal disposição é quintessencial ao conceito iorubá de possessão espiritual. Um modelo explicativo iorubacêntrico explica melhor a presença combinada de mulheres, travestis e bichas, do que noções sobremodo generalizadas de desvio social. Os brasileiros não consideram as mulheres como categoricamente desviantes, e os homossexuais, no Brasil, não parecem ser menos desviantes do que no Haiti, por exemplo, onde não se observa uma preponderância de homossexuais masculinos entre os sacerdotes.

### A possessão entre os iorubás

Na discussão que segue do simbolismo entre os iorubás da África, espero demonstrar que o papel das "bichas" nos cultos brasileiros é logicamente antecedido e que, no simbolismo comum de um complexo religioso transatlântico, a bicha representa metonimicamente um conjunto de relações cósmicas muito mais complexas do que a preferência sexual.

A possessão espiritual ocorre regularmente entre os iorubás da África e nas religiões relacionadas com a matriz iorubá no Novo Mundo. Enquanto a maioria das pessoas daquele complexo cultural nunca experimenta a possessão, esta desempenha um papel central na ativação das relações sociais e no discurso sobre estas relações, representando um meio pelo qual alguns seres controlam a consciência e a ação de outros. O treinamento e a possessão de médiuns

(7) Peter Fry, "Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil", *Journal of Homosexuality*, n.ºs 3/4 (1986), p. 138.

(8) Délcio Monteiro de Lima, *Os Homossexuais*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983, pp. 167 e segs.

(9) *Ibidem*, pp. 180-182.

(10) Fry, "Male Homosexuality", p. 38.

representam uma de uma série de apropriações da cabeça, concebida como um recipiente um vaso, por várias entidades socialmente constituídas. Um espírito ancestral conhecido como *ori* (literalmente "cabeça"), originário de um ancestral, pode ser partilhado por diversas pessoas vivas e, ainda assim, ser o conteúdo definitivo de cada pessoa — sua vontade, destino, personalidade, consciência e capacidade. Durante a possessão, um *orixá* desce do céu e substitui aquele espírito. Da mesma forma que o corpo se ajoelha num gesto altamente alusivo de submissão votiva, para receber seu *ori* no céu o iniciando deve aprender a receber a divindade pelo abandono da vontade e da consciência pessoais. A divindade se apropria do corpo individual e a partir daí não só personifica, mas corporifica as tradições e os padrões da comunidade humana. A divindade, na pessoa de seu sacerdote, fala então com a autoridade de um rei. Assim, através da mediação de sacerdotes mais experimentados, pessoas mais velhas da linhagem, funcionários reais ou dirigentes de terreiros no Novo Mundo, a consciência de uma comunidade maior substitui, da maneira mais extrema e gráfica, a consciência e a vontade da comunidade consanguínea e do indivíduo. A possessão é então paradigmática da constituição de seres sociais e grupos sociais ordenados. Trata-se de uma complexa invocação da integridade hierárquica numa ordem social e cósmica onde, como pretendo demonstrar, a dialética das relações de gênero é simbolicamente central.

Entre os 15 a 20 milhões de iorubás da Nigéria, República Popular de Benim e Togo, os cultos aos *orixás* tradicionalmente se mantiveram próximos das várias realidades divinas.<sup>11</sup> O rei é *Olori Awon Iworo*, ou "Cabeça dos Sacerdotes", em seu reino — o que o torna não só o mais distinto depositário dos poderes divinos e ancestrais ali, mas o líder dos vários sacerdócios dedicados ao culto e à socialização do poder divino. Na sua maioria os *orixás* foram reis e outras pessoas de autoridade, quando, em tempos remotos, viveram na terra. Por exemplo, o deus do trovão e dos raios, Xangô, um dia governou o maior dos impérios iorubás, Oyo. Ogun, deus do ferro, da guerra e da caça, foi um dia o rei de Ire. Por seu turno, as deusas

(11) Essas observações são baseadas em trabalho de campo na Nigéria (1982-1983) e numa vasta literatura a respeito dos iorubás. Entre 1981 e 1986 fiz pesquisas entre os *santerros* da costa leste dos Estados Unidos — Washington, Nova York, Boston, e Lawrence, no estado de Massachusetts.

Iemanjá, Oxum e Oya foram mães e esposas reais, também importantes autoridades palacianas. Mitologicamente, os deuses Oduduá e Obatalá tiveram origem no céu, fundaram os primeiros reinos terrestres e foram pais dos governantes dos estados iorubás posteriores. No império de Oyo, por exemplo, os sacerdotes de Xangô eram vice-reis do imperador, e nas províncias distantes sacerdotes incorporados exerciam a autoridade maior. Sacerdotesas e mensageiros reais chamados *ilari*, cujas cabeças são preparadas à maneira dos sacerdotes médiums, coletavam impostos e impunham conformidade às ordens do rei.<sup>12</sup> É também significativo, como explicarei adiante, que os *ilari* freqüentemente cumprissem sua tarefa montados nos cavalos do rei. A terceira importante categoria de funcionário palaciano é constituída pelos *iwéfa*, ou eunuocos, cuja semelhança estrutural com as sacerdotisas e os *ilari* sugere que a castração é aqui pensada como um índice de relações hierárquicas fortemente investido de simbolismo de gênero.

Assim, nos domínios superpostos do governo e do culto iorubá, a possessão espiritual é um símbolo e um paradigma da delegação de autoridade que, conforme o discurso predominante nos cultos dos reis e *orixás*, origina-se no céu e desce através de hierarquias equivalentes de parentesco, governo e poder divino. A relação entre deuses, ancestrais e reis e seus subordinados na terra é representada em toda a sociedade iorubá pela analogia da relação entre os conteúdos e os vasos que aqueles enchem, além da relação marido/esposa, que discutirei mais adiante. Nos altares (*peji*), diversos vasos, tijelas e cabaças contendo os emblemas dos *orixás* também contêm o poder (*axé*) dos deuses e podem receber pedidos de ajuda. Na mitologia iorubá, a cabeça humana é considerada criação de Ajala, o oleiro celeste. Desta forma, assimilada ao vaso, a cabeça também se torna um recipiente da divindade durante os atos de possessão espiritual, quando o médium se torna o *orixá*. Foi inicialmente a elaborada iconografia de vasos nos *pejis* afro-brasileiros e da Santeria que me alertou para a importância central dos vasos na África Ocidental. Embora freqüentemente não se dê muita atenção aos vasos e cabaças no discurso nigeriano, a hipótese que emerge dos materiais do Novo Mundo encontra frutífera confirmação no mito e

(12) Rev. Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*, Lagos, C. S. S. Bookshop, 1921, p. 62.

no ritual africanos. Por exemplo, a posseção do orixá é realizada por uma sacerdotisa que carrega na cabeça um vaso contendo as substâncias embleáticas daquele orixá. Tais vasos contêm água quando se trata das diversas divindades fluviais, enquanto aqueles para Xangô, deus dos raios e trovões, contêm brasas de carvão. Da mesma forma, nos mitos, o vazamento e a queda de vasos carregados na cabeça estão associados com a separação entre divindades e fiéis bem como entre maridos e esposas.<sup>13</sup>

No Novo Mundo, a nomenclatura dos papéis sacerdotais retém termos cuja sobrevivência em toda parte revela, eu diria, uma outra estrutura indispensável do sistema simbólico: a centralidade do gênero e a relação de montaria. Em iorubá, o verbo *gun* descreve não só a entrada da divindade na cabeça do iniciado mas também uma pessoa que monta um cavalo e um homem que monta o(a) parceiro(a) — precisamente as referências contidas no verbo português e espanhol "montar". Além disso, nas línguas da região iorubá, Porto Rico, Cuba e Brasil, várias categorias de iniciados são chamadas *iyawo oriya* — "esposas dos deuses" (*yaguo*, em Porto Rico e Cuba; *iaô*, no Brasil). A relação entre marido e esposa recebe realmente uma elaborada atenção no simbolismo dos cultos dos orixás iorubás. Os sacerdotes africanos são, sempre, ou mulheres ou homens travestidos que usam as vestimentas nupciais iorubás do século XIX. As mais importantes ocasiões de culto aos orixás, os festivais anuais, são chamadas pelo mesmo nome do gesto convencional de submissão da esposa em relação ao marido — *ikunle*, ou ajoelhar-se. Os iorubás observam enfaticamente o dever da esposa de cozinhar para seu marido, da mesma maneira como os sacerdotes alimentam as divindades com oferendas cozidas. A relação de gênero deve ser entendida como uma relação que incorpora e gera sentidos bem além do sexo biológico. Uma esposa é obrigada a ajoelhar-se diante dos parentes femininos do marido, pela mesma razão por que é obrigada a cozinhar para eles logo após casar-se, e a se dirigir a eles como *okoo mi* — "meus maridos". Como exemplo final, uma comerciante poderosa e rica certa vez me disse: *Okunrin ni mi!* — "Um homem sou eu!". Embora existam orixás femininos, todas as divindades penetram seus cultuadores e são assim estrutu-

(13) Sobre os mitos de Iemanjá ver J. Lorand Matory, "Vessels of Power", tese de mestrado, University of Chicago, 1986.

ralmente masculinas, o que as associa a substâncias que enchem vasos e a um conjunto de papéis históricos, políticos e econômicos.

Um outro significado de *gun* é "cavalgar", um ato fortemente associado, histórica e simbolicamente, ao uso da autoridade real, militar e eclesiástica. O exercício equestre e a importação de cavalos do norte foram essenciais para a hegemonia do maior império iorubá, e o cavaleiro permanece o emblema prototípico da autoridade política na arte iorubá. Os iniciados que recebem as divindades são chamados "cavalos" ou "montarias" dos orixás — *esin oriya* ou *ele-gun* no país iorubá, *caballos* em espanhol e *cavalos* em português. A autoridade dos reis iorubás repousa no acesso a vários outros bens estrangeiros, como armas de fogo, por exemplo. Na verdade, acredita-se que os primeiros reis vieram eles próprios do céu ou de lugares no estrangeiro, especialmente a nordeste. Os deuses são também vistos como parentes sobrenaturais ou estrangeiros de seus súditos e cultuadores. Xangô, Iemanjá, Sonponon, Odudua e outros deuses originaram-se alternativamente do céu ou de terras estrangeiras, em geral a nordeste. Eles e os instrumentos de seus poderes vieram do exterior para ficar temporariamente entre os súditos autóctones.

Entretanto, ao invés de investir de poderes vice-reis e cavaleiros palacianos, os deuses do Novo Mundo autorizam e objetivam relações de autoridade, proteção e ajuda mútua entre mães, pais, madrinhas, padrinhos, filhos, filhas, irmãs e irmãos "no santo". É a própria África torna-se a origem externa das divindades.

Finalmente, quando uma pessoa de língua iorubá diz "*Nkan gun mi*" ("Algo entrou em mim"), ela quer dizer que alguma força de origem implicitamente externa e inesperada a impeliu a agir contra sua própria vontade. Tal imagem sugere a construção dialética e hierárquica de relações sociais e cósmicas: o povo iorubá entende que o cavaleiro controla o cavalo e certamente atribui a vitória na batalha mais ao primeiro do que ao último. Mas os cavalos decerto tombam em importantes contextos míticos. Para o povo iorubá, o marido, mais do que a esposa, determina a identidade social dos filhos, porém ninguém pode ser um cavaleiro sem um cavalo nem pai ou marido sem uma esposa. Nem há deuses sem fiéis. "*Ibú kosi enia, kosi imale*" afirma um adágio iorubá — "onde não há povo, não há deuses".

Quando uma mulher se casa, seu *status* social deriva, na visão hegemônica, de sua ligação a um homem e sua adequada submissão

ao grupo de parentesco dele. Quando concebe filhos, o nome adicional que ela ganha deriva de crianças formalmente pertencentes à patrilinearidade de seu marido. A terra que seus filhos irão lavar e desta forma sustentá-la na velhice geralmente deriva daquele mesmo grupo de parentesco, exceto nas vilas onde eles podem usar como alternativa as terras pertencentes à patrilinearidade dela. As mulheres iorubás trocam de marido duas ou três vezes e podem morrer ricas, comerciantes independentes, mas os objetos de maior valor na sociedade iorubá — filhos e terras — pertencem a grupos residenciais centrados na figura masculina, que também controlam a maioria dos cultos aos orixás. Uma vez que deve venerar o orixá do marido, a mulher se submete a um espírito patrilinear e, por assim dizer, a um espírito real também, pois todos os cultos afinal respondem ao rei. Contudo, nem as esposas de homens nem as de orixás deixam de ter seu próprio *ori* (espírito ancestral), permitindo-as agir de acordo com uma estrutura de autoridade corporativa alternativa, na verdade de acordo com qualquer uma das diversas estruturas alternativas desse tipo. Pouca vergonha é causada pela saída da esposa da casa do homem, da mesma forma que um devoto insatisfeito pode, com algum risco, abandonar uma devoção e buscar a ajuda de um outro deus. São estimadas as imagens verbais, esculturais e rituais que sugerem semelhança entre esposas e cavalos, criaturas indispensavelmente fortes mas afinal sem vontade pessoal. As esposas iorubás não são permanentemente submissas: a seus maridos, menos ainda que os súditos a seus reis. Ainda assim, a visão iorubá hegemônica é a de que uma sociedade ordenada é uma bem articulada hierarquia de instituições centradas na figura masculina. As mulheres que agem independentemente dessa hierarquia tornam-se suspeitas de a estarem atacando. Não sendo mais "montada" pelo marido, a mulher no pós-menopausa é a mais facilmente associada à feiticeira. A coroa iorubá — que mostra um ajuntamento de feiticeiras-pássaros em torno de um único líder — evoca um dos objetivos e uma das responsabilidades principais do rei: trazer estas mulheres subversivas sob seu tácio, controlá-las hierarquicamente.

A continuidade de grupos centrados no homem depende das mulheres, da mesma forma que a saúde e prosperidade desses grupos depende do controle à mulher e à dissidência de inspiração feminina, tal qual a segmentação de linhagem em grupos poligênicos. Também os deuses dependem da disposição dos devotos para alimentá-los, guardar seus segredos e abrigá-los, em suas descidas à

terra, através da posseção. A proteção contra estranhos e contra membros malévolos da comunidade é ideologicamente dependente da submissão de alguém aos agentes da autoridade masculina consuetudinária, ou seja, maridos e deuses. Doença, infertilidade e desgraça são os castigos com que se ameaça a não submissão.

O orixá que preside a pessoa é primordialmente o "dono" de sua cabeça. Entretanto, doença, infertilidade e desgraça indicam que uma divindade associada com a família da pessoa — e, portanto, à qual a vítima deve devoção — está "brigando" (*ja*) com ela. Esse modo de dizer é comum em toda parte no Novo Mundo. Em outros casos, deuses que são negligenciados deixam de proteger seus antigos protegidos de pessoas malévolas e feiticeiros, que podem também causar graves doenças. Após aconselhamento com o adevinho, a pessoa atingida deve reafirmar relações adequadas com a linhagem e a comunidade, submetendo-se à iniciação. Boa sorte e saúde são dimensões da integridade social cósmica que é restaurada quando a pessoa se torna uma "esposa" do orixá e prepara sua cabeça para ser "montada" pela divindade. A integridade deste esquema simbólico fez-se clara para mim quando certa vez toquei na cabeça de um homem *santero* e recebi um grito de compreensão: "Você não tocaria nas partes íntimas de uma mulher casada, tocaria?".

A posseção, a iniciação e o casamento sustentam uma longa relação na história religiosa universal e da África Ocidental. O casamento é o pivô das relações com a família, a sociedade e o cosmos. Ele é necessário para a reprodução e integridade dessas unidades, e é frágil o bastante para requerer contínua atenção ritual. Quando as relações com a família, a sociedade e o cosmos vão mal, o casamento se torna, no discurso iorubá, a metáfora para a restauração das hierarquias de proteção e obediência.

A própria concepção biológica de um ser humano depende de uma ativação de relações de hierarquia e sexo conhecida como *gun* — a relação sexual. Como o leitor se lembrará, alguém se ajoelha à maneira da esposa para receber seu *ori* antes do nascimento. Muitos iorubás acreditam que quando os espíritos das boas pessoas morrem, eles residem temporariamente no "céu bom" (*orun rere*), mas depois entram nas cabeças dos seus descendentes e retornam à terra. Em contraste, os espíritos dos que fazem o mal vão para o *orun apadi*, "céu de rebanho de vasos", e nunca poderão entrar na cabeça de um descendente. Em suma, a superposição de imagens de

vasos e "montaria" enquadra a construção iorubá de competência, ação e poder. Nesse idioma, o ser estruturalmente masculino, divino, estrangeiro e real entra ou monta o vaso estruturalmente feminino, terrestre, doméstico e plebeu.

Feitiçaria e maternidade são reconhecidas como processos subalternos na constituição da intermediação, também trazendo a imagem de penetração e incorporação. Feiticeiras que "comem" (*je*) outras pessoas são representadas como criaturas barbudas, que já passaram da menopausa, e portanto estruturalmente masculinas. Por outro lado, as "mães" (*iya*), que também podem ser feiticeiras, protegem e alimentam seus filhos. A concepção, gestação e amamentação também estão associadas a imagens recorrentes do recipiente ou vaso. Em todos esses processos, sejam predominantemente masculinos ou femininos, a união de forças estruturalmente opostas constitui mediação e autoridade, mas a negociação dessa união também contém o potencial da disjunção.

Os grupos estruturalmente masculinos não apenas dependem da capacidade reprodutiva das esposas, mas são vulneráveis ao ataque místico de mulheres não mais sujeitas a serem montarias de seus maridos e que portanto "comem" independentemente. Os grupos patrilineares e poligênicos são também vulneráveis à segmentação de linhagem que a lealdade maternal inspira. Historicamente relacionado com patrilinearidade, poligenia, patrilocalidade e realeza, o ritual dos orixás vive da afirmação e reparação de hierarquias centradas na figura masculina através da referência a seu elo mais fraco — o casamento.

### Possessão e categorias sexuais brasileiras

Aplicando a mesma lógica de hierarquia e gênero, os devotos afro-brasileiros elasteceram as categorias iorubás implícitas para acomodar as brasileiras explícitas. Ao discutir os conceitos brasileiros de comportamento sexual, Peter Fry demonstra as limitações de "homossexualidade" como categoria multicultural. A tradição brasileira divide o comportamento sexual, não em categorias de homo e heterossexualidade, mas em categorias hierarquicamente relacionadas daqueles que "comem" — como o fazem os maridos, deuses e feiticeiras iorubás — e daqueles que "dão" — como o fazem as esposas e sacerdotes iorubás. No Brasil, a pessoa que "come" adota o papel "ativo" de penetração, enquanto seus parceiros "pas-

sivos" se oferecem para serem penetrados vaginal ou analmente. As relações entre parceiros ativos e passivos são idealmente hierárquicas e estão paradigmaticamente expressas na submissão sexual da mulher em relação ao homem. Os homens, que penetram, dominam mulheres e também bichas (ou homossexuais masculinos passivos). A opção por penetrar um homem ou uma mulher não afeta a identidade social do "homem".<sup>14</sup> As bichas adotam, preferencialmente, papéis femininos, não apenas na cópula, mas na ocupação, vestuário e jeitos, e são referidas como "ela" ao invés de "ele". Landes observou que os "homossexuais" baianos dos anos 30 e 40 identificavam-se espichando o cabelo, aparentemente de acordo com o modelo feminino da época.<sup>15</sup> Embora Landes afirmasse que alguns sacerdotes de candomblé consideravam aquele estilo blasfemo, o leitor recordará que o penteado feminino também caracteriza os sacerdotes do sexo masculino, especialmente os que podem ser ritualmente possuídos, nos cultos dos orixás na África. As concepções brasileiras de "atividade" e "passividade" e os signos de cada uma destas superpõem-se consideravelmente à concepção iorubá de montaria, preparando o terreno para um idioma ritual sintético.

Ao lado desta onipresente concepção popular brasileira, as elites brasileiras dos últimos 80 anos adotaram um segundo sistema de classificação baseado no objeto de desejo sexual. Tendo aparecido entre o final do século XIX e o início do século XX a partir dos progressos na psicologia européia, esses sistema distingue homossexualidade, heterossexualidade e bissexualidade como as classes levantantes de comportamento sexual. Finalmente, o movimento *gay* brasileiro dos anos 60 e 70 manteve a escolha do objeto sexual de desejo como o índice relevante de identidade de gênero e rejeitou explicitamente a preocupação popular com a hierarquia de "atividade" e "passividade", categorizando o gênero masculino como *homem*, para heterossexuais, e *entendidos*, para o que em inglês chama-se *gay*. Os *entendidos* são homossexuais fundamentalmente em termos de seus objetos de desejo sexual e podem adotar o papel ativo ou passivo na relação sexual. Assim, se Lima está certo em asseverar que homossexuais masculinos e femininos são geralmente considerados os melhores médiums, a razão pareceria estar pelo menos em

(14) Peter Fry, *Para Inglês Ver*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p. 90.

(15) Landes, "A Cult Matriarchate", p. 396.

parte na extensão histórica das conotações de "bicha" para a categoria mais inclusiva e na moda de "entendido". Essa superextensão imprecisamente motivada parece ser mais comum no sul do Brasil, onde os cultos parecem ser menos dominados pela figura feminina e menos preocupados com o simbolismo nupcial de iniciação e posseção.

Sistemas múltiplos de classificação sexual coexistem no Brasil. Eles são distintos em termos de origem histórica, como são em termos de relevância contextual. Entre as classificações de gênero e de sexo percebidas por Fry, o contraste conceitual entre "bicha" e "homem" é o mais antigo e mais corrente no Brasil, embora seja mais hegemônico entre as populações mais pobres e negras do Nordeste.<sup>16</sup> Precisamente nessas regiões estão os cultos de posseção considerados mais "puramente africanos" no discurso popular e acadêmico. Da mesma forma, segundo alguns observadores, a predominância de mulheres e bichas é mais clara no Norte e Nordeste do que nas cidades industrializadas do Sul, onde as instituições de devoção religiosa de origem africana são consideradas bem menos "tradicionais".<sup>17</sup> Os cultos sulistas são certamente mais influenciados pelo cardécismo, uma forma de espiritismo de origem europeia, do século XIX. Eu desejo aqui apontar apenas a hierarquia de terreiros do crente brasileiro quanto à "pureza" de suas práticas religiosas africanas ou, contrariamente, sua falta de práticas "visivelmente" africanas.<sup>18</sup> Os templos tidos como mais "conservadores" ou mais "puramente africanos" — os terreiros nagôs da Bahia — são controlados por mães e filhas de santo. Essas casas alegam fidelidade à prática iorubá, o que lhes empresta preeminência entre os demais templos. Não obstante, tem sido amplamente observado que mesmo os terreiros de candomblé de origem não iorubá imitam os ritos "nagôs" ou "iorubás". Os candomblés angola veneram deuses iorubás em grande proporção. São esses terreiros não nagôs, bem como os cultos em geral em outras áreas do Norte-Nordeste, que ostentam o maior número de sacerdotes homossexuais. E é nos cultos menos identificados com os modelos africanos, como a umbanda carioca e paulista, que mulheres, bichas e travestidos masculinos são menos encontrados como sacerdotes.

(16) Fry, *Para Inglês Ver*; "Male Homosexuality".

(17) Fry, "Male Homosexuality", p. 138.

(18) Fry, *Para Inglês Ver*, p. 50.

A avaliação do grau de "iorubanidade" de determinados terreiros e cultos regionais geralmente partilhada por antropólogos e informantes parece confirmar a associação do simbolismo do casamento e da montaria nos cultos de *pedigree* iorubá. O papel das bichas em alguns cultos resulta da convergência de sistema simbólicos complementares. A pragmática do gênero iorubá permite que um homem seja a "esposa" de um deus, adotando roupas femininas e o penteado nupcial. Embora a taxionomia iorubá não reconheça uma categoria de homens regularmente montados por outros homens, uma categoria iorubá de papéis rituais foi ampliada para incluir uma categoria brasileira de papéis sociais. Ou melhor, a relação simbólica saliente no ritual africano foi reconhecida nas relações sociais brasileiras — isto é, a relação hierárquica entre o penetrador e o penetrado. Esses papéis constituem, social e simbolicamente, uma ordem hierárquica cuja integridade torna possível a saúde e a prosperidade.

Para alguns praticantes da religião, a sujeição à posseção de qualquer tipo de figura masculina é um anátema. Ainda assim, essa discussão apela implicitamente para preocupações simbólicas iorubás e lança dúvida sobre a validade da idéia de "desvio" para explicar o recrutamento ao culto. Se o "desvio" é vantajoso no sacerdócio, como Fry postula, por que são as bichas desfavorecidas nos terreiros mais prestigiados do Nordeste?<sup>19</sup> E se, como Landes observa, os sacerdotes homossexuais são "apoiados e mesmo adorados por aqueles homens normais de quem eram antes objeto de piadas e escárnio"<sup>20</sup>, devemos concluir que eles são normais enquanto *sacerdotes*, mesmo que sejam desviantes como outra coisa. As pessoas só são desviantes em relação a expectativas de comportamento e contextos específicos. "Desvio" é vago não só como uma construção multicultural mas como uma construção multissituacional. E melhor que especifiquemos que *variações* são desejáveis, quando e por quem. Mesmo que admitíssemos que em alguns círculos brasileiros e em alguns períodos históricos tanto a homossexualidade como os terreiros foram rotulados de desviantes, a invocação de Fry a este fato como uma explicação suficiente requer que consideremos que diferentes comportamentos desviantes ocorrem naturalmente jun-

(19) Landes, "A Cult Matriarchate", pp. 387-388.

(20) *Ibidem*, p. 393.



tos.<sup>21</sup> A relação entre as bichas e o simbolismo iorubá pode ser descrita bem mais precisa e logicamente. Tentei fazê-lo à luz de concepções iorubás e brasileiras de possessão e relação de gênero historicamente características.

Venho argumentando que uma lógica consistente de possessão informa as tradições atlântico-iorubás; contudo, histórias sociológicas e ideológicas peculiares influenciaram a realização dessa lógica em cada lugar. Assim, por que homossexualidade no Brasil? Primeiro, eu duvido que este exemplo seja único. O que chamamos de práticas homossexuais existem em toda parte e algumas fontes não especializadas observaram sua grande incidência também entre os sacerdotes no Sul do Brasil. Eu creio que os homossexuais são também comuns na Santeria. Conheço muitos *santeros* norte-americanos que são *gays*, mas, para os indivíduos mais informados, esta é uma matéria muito pessoal para permitir observações estatísticas acuradas. Nem pesquisadores anteriores, que eu saiba, exploraram o assunto mais longamente. Na literatura antropológica sobre o Haiti não há também menção dessa associação. Eu adiantaria a hipótese de que as tradições patrilineares no Novo Mundo são bem mais fortes no Sul do Brasil, Porto Rico e Cuba do que no Norte e Nordeste do Brasil, onde o simbolismo feminino de incorporação de poder superou grandemente a força que tem em outras áreas. Apresento uma terceira perspectiva, que espero ter substanciado abundantemente, segundo a qual a categoria brasileira de homens que são considerados e se consideram sexualmente penetráveis se encaixa perfeitamente no esquema ritual iorubá. O fato de que tal categoria não exista ou não tenha aparecido em outras regiões explica substancialmente a peculiaridade do caso afro-brasileiro.

Embora o próprio simbolismo de ser esposa incorpore historicamente sugestões de que marginalidade e aflição decorrem da insubordinação de parentes do sexo feminino, nem a possessão nem os possuídos podem ser entendidos como "desviantes". Ao contrário, tanto a possessão como certo tipo de homossexualidade constituem formas de conformidade a uma lógica de relações sociais e espirituais historicamente condicionada. Muitos brasileiros vêm as bichas e as mulheres como os árbitros ideais da cura mística e da reorientação social. Na articulação entre concepções populares brasileiras

(21) Fry, *Para Inglês Ver*, p. 138.

de gênero e o abrangente simbolismo iorubá de relações cósmicas, as bichas e as mulheres são depositárias *normais* de poder divino. No papel de sacerdote mediúnico, o "homem" seria o desviante.<sup>22</sup>

Tradução de João José Reis

(22) Outros trabalhos utilizados na elaboração deste artigo: Roger Bastide, *The African Religions of Brazil*, Baltimore, Johns Hopkins, Univ. Press, 1978; William Bascom, *The Sociological Role of the Yoruba Cult Group*, in *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 46, n.º 1, parte II, 1944; Fremont E. Besmer, *Horses, Musicians, and Gods: the Hausa Cult of Possession Trance*, South Hadley, Bergin & Garvey, 1983; Mikelke Smith Omari, *From the Inside to the Outside: the Art and Ritual of Bahian Candomblé*, Museum of Cultural History, UCLA Monograph Series, n.º 24 (1984); Robert Farris Thompson, *African Art in Motion*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1974; Pierre Verger, "Trance and Convention in Nagô-Yoruba Spirit Mediumship", in J. Beattie e J. Middleton (orgs.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, North, Africana, 1969; Allan Young, "Gay Gringo in Brazil", L. Richmond e G. Nogueira (orgs.), *The Gay Liberation Book*, São Francisco, Ramparts, 1973.