

OS ORIXÁS FAZEM GÊNERO DENTRO DOS RITUAIS

Denise Botelho^(*)
Hulda Helena CoraciaraStadler

RESUMO

Este artigo é uma releitura do resultado de pesquisa comparativa realizada entre grupos cristãos e seguidores(as) de candomblé em Recife (PE), privilegiando os(as) candomblecistas. Deu-se preferência às pessoas comprometidas, cognitiva, espiritual e identitariamente, a partir de uma prática sistemática religiosa ou sua vivência mítica. O centro focal da pesquisa visava estabelecer uma relação entre conhecimento, poder e gênero nos grupos religiosos focados. Esse conhecimento, tanto abrangeu escolaridade formal quanto religiosa. Durante o trabalho de pesquisa bibliográfica, encontrou-se, entre certo número de narrativas, algumas que poderiam ser consideradas, tanto por praticantes quanto por estudiosos, como as mitologias de origem dos orixás e a partir das quais se desenvolveram as ideias sobre mitobiografias e gênero. No caso do grupo de candomblé, aqui apresentado, o trabalho envolveu 43 praticantes.

Palavras-chave: Gênero; Orixás; Transexualidades; Candomblé; Mitobiografias.

ORISHAS AND GENDER-RELATED ISSUES WITHIN RELIGIOUS RITUALS

ABSTRACT

This text is a new approach to the result of a comparative research carried through among Christian groups and *Candomblé* believers in Recife (Pernambuco), privileging the latter. We gave preference to people cognitively, spiritually and in identity committed, from their religious systematic practice or their mythical experiences. The focal center of the research aimed at establishing a relationship between knowledge, power and gender in the religious groups. This knowledge enclosed both formal school skills and religious. During the bibliographical research we found, among a certain number of narratives, some that could be considered, as much by practitioners as by studios, mythologies of Orisha's origins and from which it developed the ideas of mythbiographies and gender. In the case of the group of *Candomblé*, presented here, the research involved 43 followers.

Keywords: Gender; Orishas; Transexualities; Candomblé; Myth biographies.

^(*)**Denise Botelho.** Professora Adjunta do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Professora-orientadora do Programa de Pós-Graduação em Educação na Linha de Pesquisa "Educação e políticas públicas: gênero, raça/etnia e juventude" – UnB. Desenvolve atividades de ensino, extensão e pesquisa nas áreas de gestão e políticas educacionais; educação para as relações raciais e de gênero; religiões de matrizes africanas. Tem graduação em Pedagogia, o mestrado realizou no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (Prolam-USP). O doutorado foi desenvolvido na Faculdade de Educação (FE-USP) tendo como tema central processos pedagógicos em um terreiro de candomblé (SP). E-mail: mulhernegra@gmail.com.

Hulda Helena CoraciaraStadler. Graduação em Psicologia pela Universidade Católica de Pernambuco (1981), mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1988) e doutorado em Antropology – University of London (1994). Atualmente é professora associada da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Cognitiva e Sistemas Simbólicos, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, identidade, desenvolvimento humano, cognição, extensão rural e feminismo. Esse texto é também resultante de projeto financiado pelo CNPq, bolsa de recém-doutor, sobre religiões populares UFRPE, pós-graduação em Antropologia. Último projeto em Feminismo e Gênero aprovado pelo CNPq e executado entre 2008-2010 com mulheres da pesca em Pernambuco. E-mail: stadler@oi.com.br.

LES ORIXAS FONT GENRE AUX RITUELS

RÉSUMÉ

Cet article est une réinterprétation des résultats de la recherche comparative menée auprès de groupes chrétiens et les adeptes du *candomblé* à Recife (PE), en se concentrant sur la/ les adeptes du *candomblé*. La préférence a été donnée aux personnes concernées cognitives, spirituelles, et de leurs identités, à partir d'une pratique systématique de leur expérience religieuse ou mythique. Le point central de la recherche visant à établir une relation entre la connaissance, le pouvoir et entre les sexes dans les groupes religieux analysés. Cette connaissance, couverte l'éducation formelle et religieuse. Au cours de la recherche bibliographique a été trouvée entre le nombre d'histoires, dont certaines pourraient être considérées, tant par les praticiens et par les spécialistes comme la source des mythologies et des divinités à partir de laquelle ils ont développé des idées sur *mitobiographies* et entre les sexes. Dans le cas d'un groupe de *Candomblé*, présenté ici, le travail porté sur 43 praticiens.

Mots-clés: Sexe; Orixás; Transexualités; Candomblé; Mitobiographies.

Embora estejam em foco nos rituais, os orixás – masculinos e femininos – esses não são os únicos a desvendarem as performances de gênero no povo de santo. A ênfase advém do fato de que as observações levam a pensar que são os rituais, afro-brasileiros e afro-indígenas, o local onde o gênero ganha performances explicitamente diversas do cotidiano. É sabidoque embora homens e mulheres tenham uma determinada prática ritual de gênero, a depender do(a) orixá, podem vivenciar outra experiência no cotidiano. A partir de algumas observações do campo religioso, aprofundamos até onde os mitos praticados nos rituais de possessão do candomblé atingem, no cotidiano, as interações sociais entre esses homens e mulheres. Tivemos por meta tentar compreender o modo como o gênero das pessoas é tratado pelos grupos de praticantes de cultos afro-brasileiros, e iluminar a forma como o sistema simbólico orienta as interações entre essas pessoas no cotidiano.

As entrevistas com praticantes foram introduzidas com a solicitação de que contassem se possível com detalhes, suas versões míticas da criação do mundo, do homem e da mulher e dos(as) orixás. Contudo, não obtivemos muito resultado a partir desse tipo de relato. Praticantes voltaram-se, em sua grande maioria, para os mitos de maior influência pessoal ao invés dos considerados de origem ou da totalidade dos(as) orixás. As religiões de matrizes africanas, na sua maioria, são religiões monoteístas, tendo a presença de um princípio criador (Oludumaré, Olorum, Zambi e outros), mas o cotidiano de seus/suas praticantes é permeado pelos mitos mais próximos, tais como o seu orixá principal, o orixá patrono do terreiro a que estão filiados(as) e outras particularidades, levando a uma cosmovisão diferenciada de outros seguimentos religiosos. Falaram, particularmente,

daqueles mitos pelos quais experimentam os rituais das/os “santos(as)” donos(as) de suas cabeças, revelando mitobiografias, na maioria das vezes, geradas por conversões compulsórias¹:

Olhe, a decisão de fazer meu santo, eu num queria como eu disse a você, num queria me envolver nessas coisas. Uma dor de cabeça que me deu 24 horas, eu gritava aqui que do outro lado da rua todo mundo escutava. Aí foi quando Mário Miranda e Ivonete me recolheu de quarto e me raspou...De lá pra cá eu num tive mais essa dor de cabeça.

Além disto, as narrativas míticas iorubas encontradas em meio aos discursos sugeriam a inclusão, fragmentada², de princípios e ideias de um universo que pouco faz referência aos relatos tidos como originais e que podem existir de modo supra contextual– experiências aparentemente isoladas e posteriormente estruturadas na vivência religiosa³:

Quem me influencia mais já é meu segundo santo, Oxalá, que é um santo calmo, um santo da paz, pai de todos os orixás.

Eu escorreguei em um degrau e caí que vim imbolando assim, arranquei o couro todinho do corpo. Cheguei em casa em carne viva. E começou daí... Ninguém levou não. Ainda levei dois choques e ninguém me levou. Quem levou foi ele mesmo, Xangô.

Disseram que era ele... nesse tempo eu frequentava um canto, né? Mas, minha mãe num acreditava que minha “mãe” era dessas⁴.

Tais experiências individuais, capturadas pelo sistema simbólico grupal, estreitam aqui e ali relações com questões de gênero diverso do sexo do(a) praticante⁵.

Percebemos que no caso dos(as) religiosos(as) afro-brasileiros(as) a configuração no campo das questões de sexo/gênero diferem da lógica da compreensão de base bipolar e opositiva: homem/mulher. Como afirma Botelho (2010):

Nos terreiros de candomblé não é uma prerrogativa das mulheres a posseção pelas divindades femininas (yabás): também os homens poderão passar pelo transe das yabás e as mulheres poderão manifestar divindades masculinas. Ainda que este texto não permita uma reflexão mais apurada sobre este assunto, é possível afirmar que o processo vivenciado pela alteridade de gênero físico e gênero mítico conduz

¹Entende-se neste trabalho por *conversões compulsórias* aquelas onde a pessoa tomada por uma experiência súbita (transe, desmaio, perda de consciência, cura, fúria, etc.) e sem explicação racional razoável, converte-se a partir da explicação de um(a) praticante ou da presença a cultos e rituais onde observa diretamente a experiência de outros(as).

² Ver a teoria dos mitemas de Gilbert Durand (1988).

³ Para preservar as identidades dos(as) entrevistadas, quando da utilização de suas falas, não serão utilizados identificadores de nenhuma natureza, ainda, que em alguns discursos seja possível identificar gênero, orixás, sexualidades.

⁴ Temos no extrato de fala acima uma pessoa destinada a Xangô e o segundo orixá Oxalá.

⁵ Sexo aqui se referindo às características genitais biológicas e gênero a todo o simbolismo envolvendo desde feminino até masculino socialmente construído.



minimamente as filhas de santos reviverem feitos heroicos associados a seus orixás, a partir da mítica de seu ele dá (divindade que rege filhas/os de santo) e os homens de adentrar no universo feminino por intermédio de vestimentas e aparatos de sua yabá, como também, por atividades atreladas ao universo de sua deusa.(p. 159-160).

Levantamos com certa ênfase essas observações na tentativa de criar argumentos para defender a inexistência original da flexibilidade conceptual de gênero nos mitos e ritos iorubas tradicionais, o nascimento da possibilidade de *flexibilizar* a vivência do gênero em contraposição a de sexo biológico, nasce na experiência de possessão, numa aproximação crescente à perspectiva cotidiano/ritual – ou, com as inúmeras interpretações que servem de fonte secundária aos mais variados estudos de teogonia afro-brasileira; e por fim, a liberalidade de viver, para além do sistema de crenças, uma experiência sexual no cotidiano distinta da do momento ritual (observação que fica demonstrada pelas próprias incorporações rituais e as histórias de vida).

1. PERFIL DAS ENTREVISTADAS

A primeira condição, e certamente, denunciadora do letramento das pessoas envolvidas nas entrevistas, é que grande número dos(as) entrevistados(as), se sabe ler ou escrever, o faz de modo muito primário, das 22 entrevistas, seis atingiram o ensino médio e duas concluíram a graduação, em relação aos 21 entrevistados, apenas um cursou o ensino médio e três o terceiro grau. Observamos ainda que o nível de instrução tem maior variabilidade entre homens e mulheres no caso do ensino médio e terceiro grau, quer dizer, mais mulheres que homens chegam ao ensino médio. Isto tem significados para as relações sociais, tornando a prática religiosa interdependente; essa dependência gera relações de trocas, não é possível fazer um candomblé individualmente, mesmo as mães e pais de santo, necessitam de auxiliares para cada papel-função na prática religiosa.

Os quadros reproduzidos abaixo condensam algumas informações importantes referentes ao perfil religioso das pessoas envolvidas. O primeiro quadro refere-se à classificação do período em anos em que homens e mulheres estão envolvidos(as) com as práticas rituais (embora esse envolvimento varie em intensidade com o decorrer do tempo), e ao tipo de grupo religioso que se autodenominam (Nagô, Angola, Jeje ou, ainda, Umbanda, Jurema e outras religiosidades afro-indígenas) dado que tem importância para as performances de gênero no ritual.

Quadro I. Prática em anos				
	1-5	5-10	10-20	Mais de 20
Mulheres	3	4	6	9
Homens	5	2	4	9



No segundo quadro, encontramos as denominações que cada entrevistado(a) atribuiu a si mesmo:

Quadro II. Autodenominação				
Pessoas	Espírita	Católica	Umbanda	Candomblé/Xangô
Mulheres	11	1	3	8
Homens	12		1	8

Doze homens se autodenominaram espíritas, constituindo mais da metade dos entrevistados. Nove deles são praticantes há mais de vinte anos e onze são “pais de santo”. Dentre esses 21 homens, dez possuem como principal orixá um santo masculino, dez possuem orixá feminino e um possui orixá metá-metá⁶. Em sua grande maioria (quatorze), os homens assumiram sua sexualidade social como sendo gay ou “*homem-sexual*”, tendo apenas três deles orixá masculino e sendo seis deles já pais de santo. Onze desses homens pertencem a grupo religioso considerado Nação⁷, e três ditos gays sejam Nagô (com orixá masculino). A importância do grupo religioso ao qual a pessoa está filiada se faz, no caso de estudos da sexualidade, pela observação de que existem diferenças rituais e de crença que afetam as representações de gênero. No caso dos terreiros Nagôs, percebe-se, por exemplo, a ‘ausência’ de orixás metá-metá, maior rigidez durante os rituais para com o uso de sensualidade nas danças além de contenção gestual. Quanto mais de Nação ou umbando-juremado um terreiro, mais flexível à vivência dos(as) praticantes. Essa flexibilidade refere-se tanto aos aspectos espirituais (por exemplo, a descida de eguns, espíritos de mortos nos rituais, ação que não combina com a tradição dos orixás no Nagô, pois estes evitam a presença daqueles), quanto às vivências sexuais de seus /suas praticantes. Situo essa informação entre os dados de perfil masculino, não porque as mulheres não exibam condutas rituais divergentes, mas porque, particularmente no caso dos homens, essas expressões rituais traduzem mais uma inversão de gênero, tanto no ritual quanto no cotidiano. Situo ainda as referências iniciais aos cultos neste espaço porque os “homens-sexuais”, como se autodenominam, são os grandes protagonistas destas mudanças de gênero. É válido ressaltar que

⁶Geralmente, o Orixá cujo gênero varia de masculino para feminino de tempos em tempos, mas cabe ressaltar que alguns seguimentos em especial aqueles relacionados ao candomblé ketu não considera que orixás como Oxumaré e Logun Edé possam assumir aspectos femininos e masculinos, entende-se que os orixás possam agregar ícones femininos, mas sem alterar o seu condicionante masculino.

⁷ É necessário chamar a atenção que o emprego de nação na realidade pernambucana diz respeito àqueles grupos religiosos que justapõem nação de candomblé e culto afro-ameríndio, como, por exemplo, Jurema, distinto daquela noção é mais comumente conhecido que Vivaldo da Costa Lima (1974) descreve como “A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros da candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos *angolas, congos, jejes, nagôs*, –sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos (1974, p. 77).

características masculinas dos filhos e filhas de santo foram menos ressaltadas por pesquisadores que as femininas. (LANDES, 1967).

Dentre as 22 mulheres, dez se autodenominaram espíritas, um pouco menos da metade. Apenas entre as mulheres encontrei a autodenominação de *macumbeira*, expressão extremamente carregada de preconceito sociocultural. Dentre essas 22 mulheres, dezesseis possuem orixá feminino e seis possuem masculino, três delas possuem orixás masculinos de frente. Onze das entrevistadas estão há mais de vinte anos no terreiro e, todas se tornaram mães de santo. O cotidiano revelava em conversas, pois as pessoas indicavam as companheiras mulheres de algumas daquelas líderes, mas nenhuma dessas mulheres assumiram, como fizeram os homens, identidade lésbica na entrevista, nem assumiram inversões de gênero em seus cotidianos.

Num total de 43 pessoas entrevistadas e observadas durante rituais, a esmagadora maioria não sabia relatar o mito original da criação do mundo e do ser humano a partir dos mitos dos orixás. Poucas pessoas puderam formular algumas ideias correntes, mas fragmentadas, sobre os orixás criadores do mundo e dos seres vivos⁸:

Ah! tem várias histórias. Não sei se você assistiu aquele negócio na TV... Tem Yemanjá, é considerada a mãe dos orixás, assim como Oxalá é o pai, que é um dos santos mais velho e deu origem a outros orixás. Geralmente Yemanjá é mãe de quase todos, com a exceção de alguns, mas quase todos são filho de Yemanjá com Oxalá. Que Yansã foi muito mãe que roubou a fala de Oxum e diz que Oxum é da fertilidade, a orixá que protege mais a família, mas Yemanjá é mais mãe do que ela, tá entendendo? que Yemanjá criou filho de Nanã, que ela abandonou porque Obaluaê....ficou doente... essas coisas. Então várias histórias de orixá, né?

Concluimos que não houve um mito geral de referência, e só coincidentemente, pelo fato de possuir um mesmo orixá de frente, os(as) praticantes referiam-se a mitos em comum. Homens e mulheres, em sua grande maioria, conseguiram apenas, e sob muitas interrogações, relatar partes dos mitos daqueles(as) orixás que tinham relação direta com suas próprias experiências. Em outras palavras, suas mitobiografias são baseadas em seus orixás, em especial, o de frente e rituais (maneiras de vestir, armas, cores, roupas, adornos, comidas preferidas, atração por outras pessoas, dança, etc.), elementos mais concretos da presença *de gênero* dos orixás. Quanto à iniciação em determinado terreiro poderá garantir a interpretação de que a pessoa é, legitimamente, *um(a) bem nascido(a) espiritual* por ter recebido educação de santo de pais e mães, tradicionalmente, reconhecidos(as). Heranças simbólicas transmitidas por linhagens ou famílias de santo. Esses

⁸ Nenhum entrevistado(a) será designado por qualquer classificação exceto pelo gênero com que se autodefiniu. Essa decisão tem mesmo o objetivo de protegê-los e de garantir uma perspectiva de gênero para as respostas que acompanhe de perto a realidade. Assim, uma pessoa de sexo masculino que se autodenomine por “ela” na entrevista será tratado(a) como “entrevistada” já que um bom número colocou-se assim.

terreiros possuem exemplos explícitos sobre a passagem dos domínios espirituais às mulheres pertencentes a certas linhagens.

Como uma primeira consequência, e ainda falando em termos de hipótese, as formações de identidade que se dão na relação com a comunidade religiosa, estão sujeitas a esse jogo de conhecimento espiritual e ao processo de orientação, que segue os desígnios pré-determinados no destino de cada pessoa, mas que podem ser mais bem assimilados sob orientação dos(as) zeladores(s) de cada filho ou filha de orixá.

Desse modo, como fazem parte da formação de identidade atribuições de sexualidade e gênero, também cada orixá é dono de um campo de conhecimento, que estabelece um contínuo jogo entre domínios e práticas de machos e fêmeas, sejam eles(as) entidades míticas ou reais. Masculinidade e feminilidade estão imbricadas nesses jogos de poder e para cada uma dessas vertentes há versões míticas de vitória ou derrota, passividade e atividade, positividade e negatividade, permissividade e intolerância, estando o acesso ao conhecimento na base de sua eficácia. Isto quer dizer, contudo, que quanto menos conhecimento mais vulnerável torna-se o(a) praticante diante daqueles(as) que possuem esse saber.

A segunda condição, e talvez mais evidente, diz respeito ao caráter oral, ou não escrito, das formas de relato e transmissão dos mitos dos(as) orixás. Ainda que existam registros escritos desses mitos, muito pouco dessas histórias são lidas e memorizadas diretamente pelos(as) praticantes. Como afirmamos acima, pouquíssimos relatos faziam alusão direta a uma ou outra fonte primária. Esses relatos levam a um ou outro aspecto que a condição mais concreta dos elementos de personalidade e comportamento dos(as) orixás, exerce sobre a vida das pessoas.

A transmissão oral dos credos e mitos gera muitas outras dificuldades para se traçar um quadro geral das vivências religiosas. Essa mesma ausência de sistematização muitas vezes leva a respostas incompletas, conflitivas ou misturadas dos variados mitos e personalidades que encontramos nos manuais e, conseqüentemente, a introdução de contribuições pessoais aos relatos primários começa a aparecer:

–Sei mais ou menos [brigas entre Yansã com Oxum]. Porque a outra tomou a **coroa** dela de ouro, né?

–E fez uma de pedra pra Yansã.

Oxum, né? Filha de Yansã não gosta de home? O quêeee...!!..Eu mesma gosto muito de home, viu? Tive cinco maridos e a minha *coroa* num caiu ainda não⁹

⁹ Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta. Ela era linda, atraente, elegante. Oxum então pensou: “Vou me deitar com ela”. Oxum era muito decidida e muito independente. Oxum resolveu roubar a coroa de Iansã. E assim,

Interessante que em um dos muitos mitos de Oxum retrata-se o encontro amoroso entre ela e Iansã (PRANDI, 2001). Interessante que no relato acima à introdução da *coroagem* como símbolo do vigor heterossexual das filhas de Yansã *versus* as de Oxum e a forma pessoal como o suposto mito é contado e atrelado à vida cotidiana da entrevistada.

A característica de acrescentar signos aos mitos assemelha-se ao próprio processo de construção do conhecimento religioso registrado anteriormente quando, no período colonial, credences europeias, mitos africanos e indígenas somaram-se aos contos populares, folclores e experiências diárias tecendo uma nova rede simbólica e acomodando os diversos elementos ao “novo mundo”. (SOUZA, 1987). Observa-se que vivenciar um mito é recontar essa história dando-lhe sentido no presente, e o modo de fazê-lo quase sempre inclui contos de vitória e de esperança, pela inclusão nos discursos, de estratos que são de ordem privada:

Existe muita lenda do santo. Cada nação tem sua lenda e cada santo tem suas histórias, tá entendendo? Nunca posso dizer a você que o meu santo é só Yansã, que é uma santa quente, tá entendendo? É uma santa guerreira, é uma santa que... tá acima de tudo dentro da seita, tá entendendo? Já a qualidade do meu santo é mais calmo, da minha Yansã é mais calma porque trás Oxalá como segundo.

A maioria das mulheres entrevistadas possuía mais de quarenta anos e para essas mulheres demandou muito tempo o conhecimento e prestígio na formação do santo, em função de trajetórias de gênero, muitas vezes, acidentadas que impedem que as mulheres tenham a mesma desenvoltura e disponibilidade que os pares masculinos. Esse fato, talvez, tenha associação com alguns tabus rituais referentes às mulheres. Como estamos associando explicações sobre domínio da ciência religiosa às questões de gênero, é válido dizer que a faixa etária em que as mulheres chegam a envolvimento mais diário com o terreiro tem relação com a redução de: fluxo menstrual, as possibilidades reprodutivas findas, atividades maternas e domésticas, aumento de prestígio espiritual e tempo dedicado ao conhecimento do orixá. As exigências restringem o acesso e o reconhecimento de certas práticas às mulheres jovens:

Mulher que menstrua não pode sacrificar, não pode realizar determinadas tarefas rituais, nem ornamentais. Só as que viraram homem pela ausência de menstruação.

Na cultura popular sertaneja também encontramos um correlato, as benzedeiças não exercem seu ofício quando menstruadas e por isto são mais respeitadas quando se tornam mais velhas. É preciso que as mulheres revertam esses tabus com acúmulo de conhecimento e práticas rituais reconhecidas. Para o observador externo, mas atento, particularmente no caso das

muitas e muitas vezes, passou na frente daquela casa. Levava uma quartinha de água na cabeça, e ia cantando, dançando, provocando. No começo Iansã não se deu conta do assédio, mas depois acabou por se entregar. (PRANDI, 2011, p. 325).

personalidades femininas, salta aos olhos os discursos de eficácia diária dos mitos vivenciados. Em outras palavras, que todos(as) vejam acontecer suas orientações na vida de seus filhos(as).

Minha mãe dizia que eu não estava grávida (contrariando médicos e outros) quer dizer, minha mãe tinha o símbolo da santa dela, onde achava que eu não estava grávida e embora todos dissessem ao contrário, era realidade.

Na realidade de Recife, a maioria das lideranças religiosas tem como primeiro orixá uma yabá. Quanto mais eficazmente um mito responde aos desejos íntimos de vencer uma determinada dificuldade (psicológica, econômica, relacional, etc.), mais respeitada é sua presença na formação da identidade do(a) praticante, que é quase sempre constituída por uma tridimensionalidade de orixás. As yabás (orixás femininos) são representações do poder feminino. O gênero da mãe de santo se fortalece com a presença de uma yabá de frente. A noção de contrabalançar as características de temperamento, caráter, sexo/gênero de alguém, está sempre presente na atribuição dos(as) orixás. Embora ocorra, é mais raro que uma pessoa possua seus três santos de um mesmo sexo ou gênero, ou com traços semelhantes. Essa forma repetida e, portanto, não nova de apresentar a atribuição dos(as) orixás nas inúmeras bibliografias sobre o assunto, não se faz aqui como uma simples retórica academicista. A hipótese de flexibilidade existente nas vivências de gênero está diretamente relacionada com essa possibilidade múltipla da atribuição ritual de inúmeras entidades de moral e personalidade diversas, particularmente no caso em que rituais de Jurema¹⁰ e da Umbanda atuam, paralelamente, aos ritos dos(as) orixás. Condutas mais divergentes podem lançar mão dessa tridimensionalidade como recurso explicativo da idiosincrasia. O “mito” admite, e o ritual veicula a vivência multissexual das personalidades, diferente da entidade de ‘*um encantado*’ que se manifesta como masculino ou feminino.

Embora na maioria dos candomblés exista rigor, o espaço dos terreiros subdivide-se em campos do sagrado e do profano, permitindo a flexibilização da ordem moral onde homens e mulheres desempenham papéis diversos de acordo com esses espaços míticos: peji, o local de sacrifício, o próprio sacrificar, a cozinha, a mesa de Umbanda e a roda de Jurema, a ornamentação, o local sagrado, a casa dos eguns, etc.. Cada um desses ambientes e/ou atividades reveste-se de feminilidade ou masculinidade atrelada, diretamente ou não, ao sexo do(a) orixá do(a) praticante.

Durante as entrevistas, cada pessoa informou não apenas seu/sua sexo biológico, mas, como definia sua prática sexual, classificando-a como masculina, feminina, gay, lésbica, trans, etc..

¹⁰Segundo Lódò (2010) a teologia da Jurema é originária da matriz indígena do nordeste brasileiro, em especial, etnicamente falando, dos Tupi. É baseada na fé em um Deus único, aparentemente o mesmo dos cristãos, mas devemos incorporar o entendimento de que este “Deus” na verdade pode ser feminino como a mãe Tamain dos Fulniô, ou pai Tupã, entre outros.

Atribui a essa informação signos: masculino (M), e feminino (F), subdividindo as respostas em sexo biológico e social. Não se encontram respostas de inversão social do sexo ou do gênero entre as mulheres, todas se diziam femininas biológica e socialmente e, a maioria das entrevistadas era casada. As participantes, na sua totalidade, elaboram racionalmente um discurso relacionado à heteronormatividade, ainda que tenhamos informações que essas mulheres possuíam relacionamentos homoafetivos no cotidiano. No desenvolvimento dos rituais, servem a espíritos de comportamento irreverente, exibindo condutas sexualizadas em discursos e encaminhamentos.

De um primeiro traço metodológico resultaram as pressuposições e algumas compreensões tradicionais da cosmogonia dos orixás. Segundo observações, os orixás Nagô não utilizam bebidas, fumaça, conduta amoral e/ou imoral, projeções sexuais ou *gendered*, reúnem forças de vida ou vitais e por isso não compartilham a presença da morte ou de mortos (eguns)¹¹, desfilando suas danças e cantos iorubas, mas tudo isto em consonância estética com a natureza viva e criadora que conduzem ou regem. As interdições são definidas em todos os níveis para que sejam impreterivelmente cumpridas por todos(as) os(as) consagrados(as), tais tabus, manifestam-se desde a ordem sexual até a cor de roupase adereços que as pessoas devem ou não usar.

A mitologia é cosmogônica, contudo, seus filhos e filhas antropomorfizam (totêmica e animisticamente) os orixás. O que era de se esperar no campo tradicional era uma conduta rigorosa e *pura* evitando assim o sincretismo. As inúmeras solicitações por contatos com o mundo dos mortos requerem dos terreiros de Nagô a abertura de espaços que admitam a Umbanda e a Jurema, comumente denominados de terreiros traçados Nagô-Jurema, Nagô-Umbanda e outras variações que não são possíveis de acontecer no seguimento Nagô diferente do candomblé de Nação. Mas, ao fazer isto os(as) dirigentes não abrem mão de purificar os espaços rituais de origem africana que foram utilizados no processo ritual por entidades da Umbanda ou Jurema, ou ainda, como se refere os candomblés de nação de espíritos de eguns e de condutas antropomórficas sob as quais são distantes dos cultos dos orixás. Mas, as pessoas de carne e osso almejam respostas imediatas do além para seus problemas e assim, mestres e mestras, exus e pomba giras, pretos e pretas velhos(as), espíritos evoluídos e não evoluídos, mestres esquerdeiros, caboclos apresentam-se para as consultas e são mais plenos de humanidades que os orixás, o que muitas vezes acaba roubando a cena e permitindo inversões de todos os tipos. A maioria dessas entidades fuma, dança, canta em vernáculo comum e desordenam moralidades, sexualidades e conseqüentemente as condutas opositivas de gênero flexibilizando o erótico-ritual ao erótico-afetivo cotidiano. Como afirmamos anteriormente,

¹¹ Exceto no caso da Yansã de Balé que conduz os despachos fúnebres e fecha as portas dos terreiros aos vivos perturbadores e mortos.

a previsão metodológica do que deveria ser é permutada no campo por uma grande quantidade de *diversidades* rituais, alterando, imensuravelmente, as observações. Particularmente, no que se refere à conduta de gênero, fica confuso o quadro quando não se trata apenas de orixás, pela alteração e adequação às práticas cotidianas de gênero.

A hipótese de que é a variação ritual dentro dos próprios terreiros que está permeada por certa fluidez da representação do papel sexual e de gênero, oscilando assim dentro de um espectro mais amplo, é avaliada através de comparações entre observação direta, discurso dos(as) praticantes, mitobiografias e incorporações variadas em gênero.

Com base nessas observações, é possível inferir que nos rituais afro-brasileiros o tratamento dispensado aos papéis femininos e masculinos através dos mitos dos orixás e das relações que estes(as) mantêm entre si, forma a dinâmica da vida do panteão. Estas histórias são levadas pelos(as) praticantes como razões ou explicações para suas próprias experiências interativas. Os(as) orixás, originalmente, são divindades sexuadas, afetivas e combativas, sendo estas as principais características dos conflitos nas interações:

Yansã, Yansã é uma santa fêmea, uma santa mulher, não é uma santa dada à vaidade, não é uma santa que conheceu a beleza. Yansã é um dos orixás mais belos, mas não conhecia a beleza que tinha por ser uma santa guerreira, está sempre preocupada com a guerra, com a luta. Ela não parava, nunca parou pra ver a beleza que ela tinha e era uma das orixás mais bonitas que existiu.

Tendo sexualidade e afetividade papéis relevantes e conflitivos na vida de homens e mulheres, estes muitas vezes buscam os terreiros com o intuito de resolvê-las. Conclui-se que as vivências de gênero em rituais, e sua enorme variância devem ser levadas, também, para o cotidiano, ou ao contrário são reflexos desse, quando se pensa na vivência religiosa dos candomblés, que necessariamente não ocorre na Jurema ou na Umbanda em função de processos não rígidos dos papéis sexuais. De fato, são muito mais como *traços de personalidade* do que como demarcações da prática sexual, o que significa dizer que os padrões míticos não dominam a vida cotidiana do mesmo modo que a ritual:

Foi perguntado a entrevistas a sua opinião se o seu santo influencia em alguma coisa na sua sexualidade? No seu jeito? Na sua feminilidade ou masculinidade? Ou, na sua afetividade? Ou, nas pessoas que você gosta? E a sua resposta, diz o seguinte:

– Não, de nenhuma forma. Sobre sexo ele num atua nada não porque realmente... Agora sobre afetividade sim, porque eu tenho muito amor aos meus filhos, sabe? Sou *filho* de Oxalá. O orixá não, o orixá num se mete nessas coisas, mas a Jurema se mete.

Uma fala que retrata consideravelmente a intervenção dos orixás no cotidiano é revelada, em relação a Xângô:

... o Xangô mesmo, sempre que a gente [não] agrada ele a gente não vive com o marido. De jeito nenhum porque tem que tá agradando, agradando, agradando... Porque se não for isso não tem marido certo. E quando ele tá mesmo do lado da pessoa, vige Maria! A pessoa olha assim dá um abuso! do home né? Eu mesma já mandei um ir embora por causa disso. Porque nunca mais fiz nada, né? E agora mandei o home embora e agora tô querendo, estou com outro de olho, tá? E disse que ele também é filho de Xangô.

O que se pode inferir das entrevistas é que não há uma relação direta entre se ter um ou mais orixás masculinos dominando a vida religiosa e na vida comum se comportar sexualmente como demanda o papel prescrito pelos referenciais de sedutor/conquistador nos seus mitos. Um praticante que se define como gay e interessa-se sexual e afetivamente por homens no seu cotidiano, poderá ter santo homem e aí é preciso flexibilizar a própria ação do orixá em sua vida diária. Essa observação é válida em todos os casos: mulheres com yabás que se interessam por mulheres; ou homens com orixá feminino que se interessam por mulheres. Além disto, em grande número de casos, o interesse pode ser bissexual e a flexibilidade se multiplica ainda mais nas práticas.

Contudo, é preciso explicar essa aparente contradição interna a mitobiografia, uma possibilidade é flexibilizar o próprio sistema ritual. Um terreiro de Nagô pode assim ser compassivo em relação a seu espaço ritual, permitindo a presença da Umbanda e da Jurema, de mestres e mestras, e de espiritualidades diversas a sua origem tradicional. Neste caso, não se pode afirmar que os orixás possuem, na origem, alternativas de gênero, mas como a vida cotidiana pode distar dos gêneros tradicionais do orixá, e como se busca nos terreiros as explicações para tais fatos, faz-se necessário permitir a expressão espiritual onde o gênero do cotidiano se aproxime do ritual, o que podemos constatar, particularmente, no caso de homossexuais masculinos. No caso das mulheres, as poucas observações fizeram concluir que aquelas cujo gênero no cotidiano aproxima-se do padrão masculino quase sempre não entram em transe assim como a maioria dos heterossexuais masculinos. Cabe ressaltar que o quantitativo de observações não permitiu identificar os cargos/funções dessas mulheres, que em determinados casos, efetivamente, não entrariam em transe.

O discurso dos(as) afro-brasileiros(as) inclui prazer, desvinculado do padronizado, diversidade de experiências erótico-afetivas, e diferentes condutas de sexo/gênero. As observações, no entanto, levam a afirmar que ainda que cotidiano e ritual divirjam em termos de exercício da identidade sexual, a prática religiosa como um todo parece incorporar a conduta que o(a) praticante reconhecidamente exerce no meio social. Por exemplo, mulheres ou homens que encarnam pomba

giras em umbandas e juremas, ou homens que encarnam orixás femininos em terreiros, estão muitas vezes em um exercício de alteridade sexual. As práticas tradicionais recorrem ao jogo de Ifá ou à forma simplificada do jogo de búzios para definição do orixá de cada pessoa, mas existe, também, o fato de que iniciados(as) e com grande vivência em comunidades de terreiro conseguem pela observação direta do comportamento da pessoa, somada às observações gerais, *reconhece* o orixá, mas que de qualquer maneira a confirmação se dará pelo processo advinatório, neste caso, conseqüentemente, a conduta de gênero cotidiano estará incluída nos elementos de definição desse orixá.

Partindo do ponto de vista da crença, que o orixá é real e que incorpora tomando toda a cabeça e comportamento, então poderíamos afirmar que a despeito da identidade sexual da pessoa, o orixá a conduz de modo masculino ou feminino em identidade ao próprio gênero do orixá. Em outras palavras, sem aprendizagem prévia por parte do(a) médium do comportamento de gênero mítico. Dá-se a hipótese de que, sem qualquer aprendizado prévio, no ritual, a pessoa pode se comportar de forma masculina ou feminina em conformidade com seu/sua orixá. Essa hipótese só se sustenta sob a presença da crença de que o(a) orixá realmente *incorpora*. Caso contrário, constata-se que homens e mulheres possuiriam uma variação razoável de condutas de gênero independente de aprendizagem ou expressas espontaneamente nos rituais, situações que às vezes ocorrem e são identificadas pelo povo do santo como *ike*, dramatização do processo de transe por pessoas que não foram acometidas pela divindade e utilizam-se do espaço ritualístico para o exercício de suas sexualidades.

As incorporações mais observadas foram realizadas em rituais do candomblé Nagô. Por elas verificamos a ausência de relação entre o sexo do orixá e o sexo do(a) médium. O ritual de descida do orixá elimina a natureza pessoal atrelada ao sexo do praticante que se tenta imprimir nas características corporais ou de conduta no cotidiano.

Contudo, as performances levam a crer que, de modo geral, todas as pessoas são capazes de representar, a partir de diferentes socializações, tanto o comportamento feminino quanto masculino, simultânea e complementarmente. Nesse caso, as categorias de gênero apresentadas por teorias e crenças não são opositivas. (BUTLER, 1990). Os fatores desencadeadores dessas condutas é que podem variar: motivações internas, religiosas, míticas, teatrais, paixões inesperadas, gosto, etc.. Só assim



Figura 1. Mestra Julia Galega, incorporada em um homem.

podemos explicar que homens hetero-reprodutivos ajam como *mulheres da vida* no ritual¹².

De forma espetacular em rituais de Nação, o ritual pode esconder ou ressaltar a possível identidade sexual do(a) médium no cotidiano. Assim, qualquer dos homens ou das mulheres que aparecem nos registros, independentemente da coincidência de seu próprio sexo com a do(a) entidade, poderá viver uma inversão de sua identidade no cotidiano, ou mesmo durante a possessão. Em ritual tradicional vigora a interdição de desvirtuar a identidade sexual do(a) orixá impondo condutas femininas ou masculinas aos médiuns de acordo com os sexos próprios daqueles(as). Mas, isto significa dizer, que na ausência da crença na incorporação do orixá, temos que admitir que homens e mulheres estejam preparados(as) para desempenhar qualquer um dos gêneros e que essa aprendizagem é socialmente comum. A explicação, então, seria a de que para todos os comportamentos



Figura 2. Mulher em transe com Xangô.

figurados pelos(as) médiuns a identidade sexual é tão múltipla quanto à possibilidade de receber qualquer um dos orixás.

Os registros fotográficos mostram rostos trancados ou suaves, roupas e ornamentos de acordo com o sexo/gênero desempenhado, adornos condizentes com os mitos e crenças, cores preferidas e adereços, mãos abertas e fechadas variando com o gênero do(a) orixá, numa manifestação que garanta o reconhecimento do(a) originador. Os registros abaixo mostram, por exemplo, num ritual de iniciação duas mulheres muito parecidas,

mas seus orixás são de sexo e gêneros diferentes. Uma com Xangô (Figura 2), saia curta e por baixo bombacha ou xocotô. A atitude masculina que a mulher com Xangô incorpora permite que tenhamos dúvida do sexo e gênero da praticante. A segunda mulher uma Yansã (Figura 3), cujo caráter guerreiro também a aproxima ao comportamento dos homens devido às características de guerreira viril atribuída à Yansã.



Figura 3. Uma mulher com Yansã.

¹² Todas as fotografias aqui inseridas foram tiradas por Luís Felipe Rios.

Na quarta figura temos um homem em transe. Quem faz o gênero em seus filhos e em suas



Figura 4. Uma mulher com Yansã.

filhas é o orixá no momento de possessão. Fazer aqui tem muito mais o sentido de revelar características masculinas ou femininas resguardadas do mito que de determiná-las. Não se pode observar ninguém preparando ou ensinando o(a) médium a agir de maneira feminina ou masculina quando possuído por seu/sua orixá.

Os terreiros tradicionais de Nação nos quais realizamos a maior parte do campo não liberam as experiências de variância de gênero completamente. Sua vivência ritual é interdita e a conduta está liberada em ritual apenas quando há coincidência de gênero entre orixá e praticante. Os(as) orixás são macho ou fêmea, ainda aqueles ditos metá-metá tem originalmente um SEXO.

Nas mãos das mulheres hetero e de homossexuais masculinos, ficam os poderes *espirituais*. Para demonstrar poder espiritual, os gays costumam, por exemplo, *bolar no santo, receber o orixá, com mais frequência*. Esses homens dão um show à parte e muito erotizado, principalmente em umbandas e juremas, onde podem receber outras entidades além de espíritos neguns.

Outra possibilidade de observar a hierarquização dos gêneros é lançar um olhar sobre a interferência da mitobiografia no contexto cotidiano das interações entre os(as) praticantes. A família de santo não é algo que entra em ação apenas no mundo ritual. A família de santo está formada por pai, mãe, filhos e filhas, e linhagens de axé. Papéis masculinos e femininos são atribuídos aos seus(suas) participantes em conformidade com as experiências mitobiográficas e somadas à hierarquia do saber espiritual. O que queremos dizer é, que uma família de santo não segue, necessariamente, o modelo da família dos orixás. A família de santo agrega homens e mulheres que chegam às casas de axé, porque os orixás permitiram, sem, contudo, reproduzir as filiações míticas dos orixás.

Entre os membros de uma comunidade de santo, formada por famílias de santo, além da seriedade e circunspeção que envolve as tarefas rituais, há também um caráter lúdico. São “brincadeiras” entre os parentes de santo que vão desde coisas simples do cotidiano, como por exemplo, a maneira de arrumar um local, a grana gasta numa festa, a predileção de alguém por

alguém, uma conduta estereotipada do santo de cabeça, uma quebra de regras, etc., até as relacionadas com namoro, paquera, compatibilidades afetivas, *fechações*, feminilidade nos homens e masculinidade nas mulheres, sedução feminina, ou exigências de que alguém se conduza em conformidade com o gênero/caráter de seu orixá.

Trechos das conversas permitem inferências interessantes quanto ao caráter frustrante, de não realização de alguns desejos de seus filhos(as). A hipótese de como os mitos praticados nos rituais de possessão não atingem no cotidiano, diretamente, as vivências de sexo e gênero e as interações entre homens e mulheres serão analisadas através de interpretações de informações básicas a partir das questões nas entrevistas. As falas citadas abaixo foram as que consideramos como mais emblemáticas da maioria das respostas encontradas:

1. Em que circunstâncias, mais frequentemente, as características do gênero das personagens míticas interferem no cotidiano e nas relações afetivas:

– Às vezes eu num acho tão certo isso não. A maioria diz que sim, mas a gente no dia a dia, a gente vai vendo que o orixá influencia pouquíssimo, porque você tem mania de dizer, o povo tem mania de dizer o seguinte: que filha de Oxum é muito raparigueira, tem muitos homens, que não vive só e isso não é uma verdade. Dizem que filha de Yansã não tem sorte com marido, e tem muitas que casa e vive bem, e é o contrário da Oxum, que a maioria das filha de Yansã, não todas, mas muitas que eu conheço gosta muito de home e é muito mais raparigueira do que de Oxum, que é o caso que dizem. Dizem também que os filho de Ogum e Xangô é muito machão e os de Logun-edé geralmente, porque é um santo metá tem a tendência de ser homossexual, que não é verdade, tá entendendo? Então a pessoa rotula muito as coisas, que num é assim. No fundo mesmo a gente vendo o orixá tem aquelas características, algumas coisas, porque Oxum é por ser mais delicada, dizem que as pessoas são mais simpáticas, mais carismáticas, uma coisa assim, mas não tem nada a ver, também. As pessoas costumam botar no orixá a culpa de seus problemas.

Justificar pelo orixá a conduta ou os problemas que se tem no cotidiano não é algo racionalmente aceito pela maioria, mas, contraditoriamente, são explicações frequentemente encontradas. As explicações tornam-se mais estratégica ou socialmente aceitáveis quando apresentam o argumento da crença. O orixá contribui com o equilíbrio psicológico para justificar as frustrações.

2. O que muda durante os rituais com relação a sexo/gênero:

1) A gente tem que respeitar o dia dele [orixá], né? A quarta. □ Ah, muita coisa (risos...), muita coisa. Tem que respeitar o dia dele, tem que acender uma velinha, pedir a ele... □ É. É isso, vige, que a gente se afasta mesmo! Agora só que esse que eu tô ele compreende sabe?.

2) No caso às vezes eu fico assim com uma vontade de ir em clube, numa dança uma coisa, mas assim me prende, entende? Tem que existir qualquer problema que impeça aquilo, mas assim me prende, entende? Tem que existir qualquer coisa que impeça aquele passeio... No caso eu acho assim que seja ela que não quer. Que ela proíbe muito. Tem fases assim que eu... pronto eu... Eu, tem fases que fico à vontade, tem fases que eu passo mais....resguardada.

– Pronto. Agora mesmo eu tô com a fase bem resguardada. Tô com uns quatro meses, nessa faixa.

– Eu acho que seja o santo mesmo, que faz isso. Eu já notei isso, há anos que eu venho notando isso. Tem época que eu acho que é a pomba gira que encosta mesmo, entendeu? Aí eu fico mais solta né? Mais amante, mais outras coisas, né? Dano brinco, mas tem época que fecha. No momento agora ela trancou meus caminhos. Tô trancada quase há quatro meses. De home, de festa e de tudo.

3. Que percepções de identidade de gênero podem ser observadas pelo(a) praticante de si mesmo(a) e nas demais pessoas:

1) Eu vejo ela [Yansã]mais masculina. – Porque a pessoa que tem ela [Yansã]num tem sorte no amor. Ela desmancha tudo. Ela é virgem, né? Morreu virgem, né? Quem é dela num tem amor. Eu tiro por mim e por vários amigos meus.

2) Vira não [homossexual]. Pra mim ele num vira não. Ele vira quando ele já é. Aí vira. Porque eu tenho conhecido home que tem e é macho todo.

– Não. De jeito nenhum. Conheço muitos deles. Aliás eu tenho um enteado que ele tem Oxum de frente, e ele é macho todo. Ele tem pavor de ver um veado na frente dele. “Querem é usar a Oxum”.

3) Não. Não faço não porque a minha feminilidade veio de dentro. Tá ouvindo? Lá em casa todo mundo me aceita porque olharam pra mim desde criança e viram que eu era diferente.Fui criada numa casa que só tinha home..., mas eu num me sentia home e nem tão pouco digo que sou mulher porque falta em mim o símbolo da mulher, né?.

4. As experiências míticas desvirtuam ou confirmam o gênero no cotidiano e/ou rituais:

1)...É masculino. Meu orixá de cabeça é masculino. Xangô teve logo três mulheres. Certo? Morava com ele na aldeia as três mulheres: Obá, Oxum, Yansã. Certo? Todas três foram mulher dele. Ele era muito macho! muito masculino, muito autoritário, muito exigente. Não. Não porque se ele influenciasse em alguma coisa em mim sobre sexo eu seria como ele, eu gostaria de mulher. Agia como ele.

5. Comparar as experiências de gênero quando o orixá principal é do mesmo sexo/gênero que o do(a) praticante e daqueles que tem sexo/gênero diferente:

– Tem. Tem tudo a ver com Yansã, porque Yansã é do fogo, e eu gosto muito do fogo (risos). Yansã...as filhas de Yansã é tudo braba, tudo bailista, e eu sou. Yansã é uma rapariga que vive num bar. De puta no mundo só existe ela Yansã traça muito com as pomba giras, né? Eu tenho Ritinha.

Os discursos como um todo são absolutamente contraditórios e chamam a atenção por desvirtuarem os valores morais dos próprios praticantes. Os mitos adaptados ao pensamento cotidiano auxiliam a explicar as alterações na conduta de gênero. A atribuição de gênero no mundo ritual e cotidiano é uma junção de fatores que leva a condutas distintas e até opostas nesses dois campos. O que a compreensão popular deixa transparecer é que as vivências de gênero e a conduta erótico-afetiva dos praticantes não seguem um padrão coordenado pelas experiências míticas. O gênero não se atrela ao sexo, não está determinado por experiências religiosas profundas e nem por um ou dois determinantes. Existe uma variedade grande de posições de gênero e cada pessoa pode situar-se, dependendo de sua experiência no momento, em qualquer ponto desse espectro que se insiste em limitar de um lado, por masculino, e de outro, por feminino.

A partir de algumas observações do campo religioso, aprofundamos até onde os mitos praticados nos rituais de possessão do candomblé atingem, no cotidiano, as interações sociais entre esses homens e mulheres.

2. CONCLUSÃO

Admitindo-se que os sexos traduzem oposição e complementaridade, como defendem os essencialistas, cada um deles seria apreendido por ambos os sexos durante a socialização, pois as identidades sexuais que aparecem nos rituais distanciam-se, muitas vezes, das praticadas cotidianamente. Assim, o sexo torna-se mais uma questão de ideologia que de natureza (RUBIN, 1993). Com relação a outros aspectos da formação de identidade, o sexo é uma vivência ou escolha, ou ambos, uma inclinação mental para um determinado ponto no espectro de gênero que varia de masculino à feminino originando-se, mas não necessariamente, de experiências sexuais (prática). Traços múltiplos de personalidade e identidade capazes de se configurar em um orixá, de gostos pelo feminino ou masculino, opositivo ou complementar, atraído por essa oposição ou pela conduta igualitária.

Com relação à apropriação do saber religioso, os conhecimentos estão divididos entre homens e mulheres, portanto as atribuições de gênero delimitam esses saberes. Algumas das interdições já foram citadas, contudo é preciso dizer que pessoas em particular conseguem por seu reconhecimento burlar essas atribuições. O grau de poder, do tempo de iniciação e o cargo/função de determinadas pessoas permitem que elas possam em momentos específicos desempenhar atividades relacionadas ao sexo oposto, como, por exemplo, algumas mães de santo podem desempenhar os atos votivos das oferendas, assim como tocar os instrumentos de couro e, quando se faz necessário,

elas assumem funções masculinas. No caso dos homens, enfeitar um barracão, cozinhar as oferendas, carregar uma esteira poderão vir a ser tarefas na ausência de uma yabá.

O fato é que os orixás permitem revelar toda essa variância como se o mundo todo fosse, também, composto por ela. Nos terreiros, feminilidade e masculinidade são facultadas aos dois sexos, não são consideradas opositivas e excludentes, mas complementares. Talvez esta venha a ser a principal razão da adesão a esses grupos por parte de pessoas que possuem comportamento de gênero diferente do padrão opositivo □ onde ou se é macho/masculino ou se é fêmea/feminino. Outro lado dessa questão é que a aparente liberalidade de vivência de gênero e/ou erótica dos(as) membros, não retira dos terreiros os jogos de poder entre os sexos e a hierarquização dos gêneros.

REFERÊNCIAS

- AUGRAS, M.; CORREA, A. Objeto do desejo. A identificação do dono da cabeça no Candomblé. *Psicologia da Cultura*, 131 (1), p. 37-52. Rio de Janeiro, 1979.
- BOTELHO, Denise Maria. Educação: Yabás, contribuições para a discussão de gênero e raça. In: *Gênero e Feminismos: convergências (in)disciplinares*. Brasília, DF: In Libris Libertas, 2010.
- BOURDIEU, P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- BUTLER, J. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- CAMERON, D. *The Feminist Critique of Language*. London: Routledge, 1990.
- DALY, M. *Beyond God the Father*. London: Women's Press, 1986.
- DURAND, G. *Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- ELBEIN, J. *Nagôs e a Morte*. Páde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ELGIN, S. H. *Native Tongue*. London: Routledge, 1990.
- FERGUSON, A. *Sexual Democracy: Women, Oppression, and Revolution*. Oxford: Westview, 1989.
- FONTENELLE, A. *Umbanda através dos séculos*. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1957.
- FORTES, M. *Religion, morality, and the person*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 1982.
- FRY, P. Mediunidade e Sexualidade. *Religião e Sociedade*, n. 1, p. 105-125, 1977.
- GEBARA, I. As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1990.
- _____. *Poder e Não Poder das Mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- HARDING, S. Is gender a variable in conceptions of rationality? A Survey of Issues. In: GOULD, Carol. (Ed.). *Beyond Domination*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1984.
- HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HIRSCHMANN, N. *Women and Obligation: A Feminist Analysis*. London: PhD Thesis, 1991.
- IWASHITA, P. *Maria e Iemanjá*. Análise de um Sincretismo. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1929.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia. In: COLÓQUIO NEGRITUDE ET AMÉRIQUE LATINE. Senegal/Unesco, 1974.

- L'ODÒ, Alexandre L'Omi. Teologia da Jurema Sagrada, existe alguma?.In: ACERVO:QUILOMBO CULTURAL MALUNGUINHO.2010.
- LORRAINE, T. E. *Gender, Identity and the Production of Meaning*. Oxford: Westview Press, 1990.
- McNEILL, P. *Because you want write*. A workbook for women.London: Scarlet Press, 1992.
- MOTT, L. O sexo cativo: alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista. CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE A ESCRAVIDÃO. *Comunicação...* São Paulo: USP, 1988
- O'BRIEN, M. *Reproducing the World: Essays in Feminist Theory*. Oxford: Westview Press, 1989.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. Ilust.: Pedro Rafael. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- RUBIN, G. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. London: Routledge, 1993.p.3-44.
- SAMUEL, R.; THOMPSON, P.*The Myths We Live By*. London: Routledge, 1990
- SEGATO, R. Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô em Recife. MOURA, Carlos Eugênio.(Org.)*Meu sinal está no teu corpo*. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EDUSP, 1993.p. 74-115.
- SICUTER, G. *Lilith a Lua Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- STADTLER, H. *Transe ou Transa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Faculdade de Educação, UFPE. Recife: UFPE,1988.
- SOUZA, L. de M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- STORR, A. Arquétipos e Inconsciente Coletivo. *As Ideias de Jung*. São Paulo: Cultrix, 1973. p. 39-60.
- VERGER, P. *Orixás, Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio Edições,1981.
- VELHO, G. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VOGEL, A.; MELLO, M.; BARROS, J. F. *A Galinha D'Angola*. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira.Rio de Janeiro: EDUFF, 1993.
- WINANT, T. *The Feminist Standpoint: A Matter of Language*.1987.
- WOOLF, V. *Professions for Women*. London: Hogarth Press, 1966. Collected Essays, vol. II.

Artigo recebido em: março de 2012.

Aprovado em: maio de 2012.