

---

## Pela boca da criança: pensando gênero e sexualidades a partir da infância de terreiro

---

### THROUGH THE CHILD'S MOUTH: THINKING GENDER AND SEXUALITIES FROM CHILDHOODS OF TERREIRO

---

### POR LA BOCA DEL NIÑO: PENSANDO EN EL GÉNERO Y LAS SEXUALIDADES DESDE LA INFANCIA DEL TERREIRO

---

Adelson Cezar Ataide Costa Junior<sup>1</sup>

#### RESUMO

Esse texto visa apresentar a investigação sobre as práticas educativas imbricadas com as relações de gênero e sexualidade em um terreiro de candomblé de nação Ketu, o Ilé Asé Iyá Ogunté, em Ananindeua – Pará. Leva-se em conta os estudos feministas e de relações de sexo - gênero feitos por Rubin (2003), Yogyakarta (2006), Samara (2000) e Akotirene (2019) para buscar entender os processos pelos quais as relações de sexo/gênero servem como fatores de afirmação identitária. Salientamos a noção de cosmopercepção Oyèwùmí (2002) para compreender a forma multissensorial de perceber as relações sociais. A metodologia é baseada no “Reparar miúdo, narrar Kékeré” de Caputo (2018). Enxerga-se a existência de duas correntes principais de entendimento/atuação: a primeira nega a possibilidade de mudanças alegando questões biologizantes e associando sexo - gênero condicionados ao corpo físico de nascimento, e uma segunda corrente que entende a necessidade de reordenação das relações sociais e práticas educativas no que toca às redesignações de sexo - gênero dos membros das comunidades de terreiro. Assim, a percepção aponta para uma participação das crianças no processo de discussão desse debate, não estando alheias ao processo como o pensamento adultocêntrico pode fazer parecer, bem como a compreensão de que as transformações das regras sociais estão em constante processo de reformatação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação. Estudos com Crianças de Terreiro. Gênero. Sexualidade. Interseccionalidade.

#### ABSTRACT

This text aims to present the research on educational practices intertwined with gender and sexuality relations in a Ketu nation candomblé yard, Ilé Asé Iyá Ogunté, in Ananindeua - Pará. It takes into account the feminist and sex-gender relations studies made by Rubin (2003), Yogyakarta (2006), Samara (2000) and Akotirene (2019) to seek to understand the processes by which sex/gender relations serve as factors of identity affirmation. We

---

**Submetido em:** 16/12/2020 – **Aceito em:** 19/04/2021 – **Publicado em:** 12/07/2021

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Rio de Janeiro Brasil. Licenciado Pleno e Bacharel em História pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Especialista em Educação, Cultura e Organização Social pelo PPGED-UFPA. Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Pará - UEPA. Doutorando em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Professor Efetivo da Secretaria Executiva de Educação do Pará.

emphasize the notion of cosmoperception Oyëwù mí (2002) to understand the multisensory way of perceiving social relations. The methodology is based on Caputo's "Repair kid, narrate Kékeré " (2018). We see the existence of two main currents of understanding/acting: the first denies the possibility of changes claiming biologizing issues and associating sex - gender conditioned to the physical body of birth, and a second current that understands the need for reorganization of social relations and educational practices with regard to the redesignations of sex - gender of members of the terreiro communities Thus, the perception points to a participation of children in the process of discussion of this debate, not being oblivious to the process as adultcenter thinking can make it seem, as well as the understanding that the transformations of social rules are in a constant process of reformatting.

**KEYWORDS:** Education. Childhood. Studies with Children of Terreiro. Gender. Sexuality. Intersectionality.

### RESUMEN

Este texto pretende presentar la investigación sobre prácticas educativas entrelazadas con las relaciones de género y sexualidad en un patio de candomblé de la nación ketu, Ilé Asé Iyá Ogunté, en Ananindeua - Pará. Tiene en cuenta los estudios feministas y de relaciones sexo-género realizados por Rubin (2003), Yogyakarta (2006), Samara (2000) y Akotirene (2019) para tratar de comprender los procesos mediante los cuales las relaciones sexo/género sirven como factores de afirmación de identidad. Destacamos la noción de cosmopercepción Oyëwù mí (2002) para entender la forma multisensorial de percibir las relaciones sociales. La metodología se basa en la "Reparar niño, decir Kékeré" (2018) de Caputo. Vemos la existencia de dos corrientes principales de comprensión/acción: la primera niega la posibilidad de cambios en la reivindicación de problemas biológicos y la asociación del sexo - sexo condicionado al cuerpo físico de nacimiento, y una segunda corriente que entiende la necesidad de reorganizar las relaciones sociales y las prácticas educativas con respecto a la rediseño del sexo - género de los miembros de las comunidades terre Así, la percepción apunta a una participación de los niños en el proceso de discusión de este debate, no siendo ajeno al proceso como el pensamiento adulto puede hacer que parezca, así como la comprensión de que las transformaciones de las normas sociales están en un proceso constante de reformato.

**PALABRAS CLAVE:** Educación. Infancia. Estudios con Niños de Terreiro. Género. Sexualidade. Interseccionalidad.

## PENSAMENTOS ECOANTES INICIAIS

“Não tem que ter preconceito, nossa religião não tem que ter preconceito, nossa religião deve quebrar com os preconceitos... A nossa religião foi a que mais sofreu preconceito e a gente vai criar preconceito com outros? E ensinar as crianças daqui a aprender isso?” (Bàbá Eḡbẹ Antônio Oguntolá, 05 de outubro de 2019)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Sempre que possível, grafaremos os nomes em yorùbá respeitando a gramática desse idioma. O leitor deve encarar essa escolha como uma afirmação política acerca dos conhecimentos imbricados na língua como forma de manter a identidade de um povo. Pedimos a mesma naturalidade com que se lê termos e conceitos em outras línguas estrangeiras. A escrita em yorùbá será sempre apresentada em itálico, e os possíveis aporuguesamentos sem essa marcação.



Fonte: Ataíde Junior

A fala acima foi dita por Antônio Oguntolá<sup>3</sup>, 13 anos, herdeiro do Ilé Aşé Ìyá Ogunté<sup>4</sup>, terreiro de Candomblé situado nas Águas Lindas, município de Ananindeua, Pará. A fotografia<sup>5</sup> mostra o momento em que conversávamos sobre as formas de organização do

<sup>3</sup> Antônio recebeu o nome Oguntolá ao passar pelo rito iniciático do Ìkòmojádè, uma cerimônia de dar nome ao recém nascido. A placenta de seu nascimento foi enterrada em um igbá (cabaça) aos pés de uma Aroeira, árvore de copa larga e firme, com o desejo de que a criança também crescesse firme e forte. Sete dias depois, após consultar o oráculo de búzios, o pai de santo de Antônio traz o seu nome ritual, Oguntolá, que é anexado ao restante de seu nome civil e registrado em cartório.

<sup>4</sup> Terreiro liderado pela Ìyálórishà Ìyá Ejité, nome religioso de Rita de Cássia Souza Azevedo Santos, popularmente conhecida como Mãe Rita.

<sup>5</sup> Pode parecer estranho ao leitor o fato de que assino a foto e apareço nela. Explico que essa fotografia é uma das raras imagens que capturei através do uso do tripé e do temporizador. A técnica foi um exercício, mas se mostrou pouco eficiente em função da dinâmica do terreiro e difícil de ser utilizada na maior parte das vezes. Contudo, possibilitou na ocasião esse registro.

terreiro, sobre como as pessoas ocupavam os cargos, sobre como aprendiam e ensinavam, e ele fez essa reflexão, pensando nas críticas que uma pessoa da comunidade LGBTQIA+ sofria ao conviver em uma comunidade que não a acolhesse tal como era.

Muita coisa aconteceu até que eu pudesse ter acesso a essa fala, até que Oguntolá me soprasse esse ensinamento no dia 5 de outubro de 2019. Antes de mais nada, é preciso que eu diga que sou membro desse terreiro, um *abíyán*, ou seja, uma pessoa que não é iniciada, mas já ingressou na comunidade e tem acesso a certas vivências dentro do terreiro. Parte fundamental de minha função no terreiro, em razão de ser “novo no santo”, é exatamente essa: ouvir e aprender. Acreditamos nessa comunidade que o conhecimento é uma bênção, e sempre que alguém lhe ensina algo, está juntamente lhe abençoando. Mas essa é apenas parte das tarefas.

Assim, antes que pudesse me sentar pra falar com Oguntolá, já tinha feito muitas outras coisas, já que preciso dividir meu tempo no terreiro de forma que cumpra tanto as funções como *abíyán* quanto as de pesquisador. Cheguei na casa de manhãzinha, já que moro longe, fora da capital, e a viagem começa de madrugada<sup>6</sup>. Saudei a porta da casa, os assentamentos rituais dispostos pelo espaço, tomei um banho de ervas novinho, feito na hora, com folhas maceradas de aroeira e beth. Bati cabeça pra Mãe de Santo, para minha Mãe Pequena e meu Pai Pequeno<sup>7</sup>, tomei bença dos mais velhos e dos mais novos.

É preciso, também desde já, entender que uma etapa não está descolada da outra, muito ao contrário. Penso firmemente que minhas funções como pesquisador formam uma encruzilhada com as minhas vivências enquanto filho de santo dessa comunidade. Isso não quer dizer que elas coexistam em perfeita harmonia e que não haja momentos em que seja difícil determinar a liminaridade entre ambas, mas foi olhando, ouvindo, provando, sentindo, que eu percebi as práticas educativas existentes no terreiro e comecei minha jornada de pesquisador de *aşę*.

---

<sup>6</sup> Quando iniciei minha pesquisa de campo nessa comunidade, morava na capital, Belém, município vizinho a Ananindeua, onde fica o terreiro. Agora, resido em Castanhal, cidade que fica a 62 km do terreiro e a 73km de Belém.

<sup>7</sup> Pessoas com posto de senioridade na hierarquia do terreiro e que se prontificam a zelar pela vida do seu filho pequeno ao longo de sua jornada espiritual.

Falo de educação nos terreiros porque entendo que a religião, em seus meandros, mecanismos e formas de atuar no mundo, age como educação. Mais que isso: o templo<sup>8</sup> religioso é um lugar educativo, dado que no interior do terreiro ocorre uma série de trocas de saberes que abrem possibilidades para se estabelecer todo um conjunto de relações de cunho pedagógico.

A atividade na casa era especial naquele dia de outubro. Estávamos recebendo visitantes de casas de Candomblé da capital e mesmo de algumas ilustres casas de Candomblé de fora do estado. Um desses últimos estava dando um ciclo de cursos sobre toques de atabaque em algumas casas no Norte do país e nosso terreiro foi uma delas. Como o evento era pago, nem todos os filhos da casa estavam presentes, mas havia representantes de vários grupos: *abíyán*, *Ìyàwó*<sup>9</sup>, *Ègbón*<sup>10</sup>, *Ọgá*<sup>11</sup>, *Èkèjí*<sup>12</sup>, *Ìyágbàsé*<sup>13</sup>, além da *Ìyálórìshà*<sup>14</sup> da casa, chamada *Ìyá Ejité*<sup>15</sup>, também conhecida como Mãe Rita.

Em certa parte de sua fala, o *Ọgá* em questão levantou o ponto de que, na hora da iniciação, seria adequado sempre levar em conta a fisiologia da pessoa. Ou seja, que o gênero a ser considerado na atribuição da função a ser conferida à pessoa que passa pelo rito iniciático, deve ser atrelado ao sexo biológico e ao conseqüente gênero que foi atribuído ao nascimento. Em poucas palavras, resumiu que a tradição não podia ser mudada em função do que chamou de “modas da modernidade”.

Foi aí que *Oguntolá* pediu a palavra e discordou. Soprou a benção – conhecimento que abre esse texto. O *Ọgá* que ouvia ficou desconcertado, e apenas respondeu:

\_ A minha casa segue essa tradição que lhe digo, meu pai.

<sup>8</sup> Uso o termo “templo” para exemplificar esse local uma vez que nesta casa, o nome oficial carrega esta denominação: Templo da Religião Africana Ilé Aşé Ìyá Ogunté, expresso na pintura da fachada e no brasão da casa.

<sup>9</sup> Segundo Jagun (2017), cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos Òrìshà, sejam homens ou mulheres, até que completem a obrigação de 7 anos.

<sup>10</sup> Título inerente ao adepto que realiza a obrigação de 7 anos de iniciação no Candomblé de nação Ketu. Representa posição hierárquica no Candomblé. (Jagun, 2017)

<sup>11</sup> Tocador dos atabaques rituais e responsável pelas imolações no Candomblé. Cargo masculino confiado a homens que não entram em transe mediúnico, conferido pelo Òrìshà no sacerdote(isa) ou outro membro do terreiro com posição hierárquica. (ibidem, Ibidem)

<sup>12</sup> Cargo feminino confiado a mulheres que não entram em transe mediúnico, conferido pelo Òrìshà no sacerdote(isa) ou outro membro do terreiro com posição hierárquica. (ibidem, Ibidem)

<sup>13</sup> Cargo feminino no Candomblé cuja atribuição é responsabilizar-se pelas comidas litúrgicas. (ibidem, Ibidem)

<sup>14</sup> Sacerdotisa de Candomblé, autoridade máxima de Candomblé.

<sup>15</sup> Nome ritual retirado de seu *Orukó*, nome dado pelo Òrìshà da pessoa iniciada quando do final de seu rito iniciático. Em algumas casas, esse nome inteiro é um tabu, em outras, é admitido o uso de parte dele, sendo esse o caso em questão no terreiro pesquisado.

\_ Pois bem, meu velho. Lhe respeito e respeito sua casa. Mas aqui nós pensamos diferente. Mas vamos tocar, que é melhor.

O som dos atabaques não conseguiu desviar os olhares que todos trocaram uns com os outros no recinto, muito menos as vozes que ecoavam em minha cabeça. Oguntolá apontou em uma única fala questões que são da ordem do dia para quem discute relações sociais envolvendo gênero e sexualidades na sociedade brasileira. O debate sobre essas categorias se dá em variados ambientes, da Academia à escola, passando pelos lares, praças públicas, mesas de bares e, é claro, nos terreiros.

Ao contrário do que é defendido por alguns setores conservadores da sociedade brasileira, é determinante que se façam discussões sobre essas temáticas para a manutenção de nossa democracia. Contrariando os que afirmam ser este um tópico menos importante do que pobreza, miséria, racismo, fome ou aniquilação nuclear iminente, inclusive dentro dos próprios setores de esquerda e pretensamente progressistas, é exúdico<sup>16</sup> que se toque nesses pontos exatamente porque é em momentos de medo e crise tais como os que estamos vivenciando que as pessoas tendem a ficar descontroladas, e porque não dizer, loucas, quanto às visões sobre sexualidade e gênero. Como afirma Rubin (2003, p. 1),

Conflitos contemporâneos sobre valores sexuais e condutas eróticas têm muito em comum com disputas religiosas de séculos anteriores. Eles passam a ter um imenso peso simbólico. Disputas sobre o comportamento sexual muitas vezes se tornam o veículo para deslocar ansiedades sociais, e descarregar a concomitante intensidade emocional. Conseqüentemente, a sexualidade deveria ser tratada com especial atenção em tempos de grande estresse social.

Tendo então essa situação como ponto de partida, é importante entender a existência de diferentes concepções sobre as relações de sexualidade e gênero, e essa pluralidade de entendimentos em um contexto de existência de posturas autoritárias e conservadoras pode gerar situações de discriminação, segregação e ódio.

A ideia de identidade de gênero é aqui tratada a partir das mobilizações e lutas históricas dos movimentos LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Intergêneros, Queers, Agêneros e outros grupos mais), que compreendem a questão como

---

<sup>16</sup> Neologismo criado por Jagun (2020) para se contrapor ao uso do termo “crucial”, denotando que questões de suma importância para os membros de religiões de matriz africana são, não só regidas por esse orixá, como também atravessadas por mais de um fator, dada a simbologia da encruzilhada formada por mais de um caminho.

uma experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo (que pode envolver, por livre escolha, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos e outros) e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos. (YOGYAKARTA, 2006, p. 7)

Logo, o gênero está diretamente ligado à sexualidade, entendendo que ambos foram e continuam a ser construídos histórica e culturalmente ao longo do tempo, estando inseridos em contextos socioculturais próprios, em que existem normas e regras comportamentais, mas que nem por isso devem ser encarados como possuindo um único padrão possível e recomendável. É necessário então

distinguir a dimensão biológica da dimensão social, baseando-se no raciocínio de que há machos e fêmeas na espécie humana, no entanto, a maneira de ser homem e de ser mulher é realizada pela cultura. Assim, gênero significa que homens e mulheres são produtos da realidade social e não decorrência da anatomia de seus corpos. (Manual de Comunicação LGBT, 2010, p. 9)

A ideia é que essa identidade de gênero se amplie, e desdobre-se para muito além do rótulo de ser homem/mulher, e que se desvincule da necessidade de correspondência com o sexo biológico ou de nascimento. Como aponta Eni Samara (2000, p.13),

Pensar em Gênero e Identidade conjuntamente significa discutir um tema que, em função da sua complexidade, exige o entendimento em vários níveis de reflexão e análise. Isso se deve, primeiramente, ao fato de estarmos elaborando as relações entre os sexos, na sua perspectiva cultural.

E é exatamente essa perspectiva cultural que influencia e amarra essas relações de gênero e sexualidades que me interessa tratar aqui. A aposta é refletir sobre como essas relações entre sexo biológico (masculino feminino), identidade de gênero (homem cis ou trans, mulher cis ou trans, intergênero, travesti, dentre outros<sup>17</sup>) e sexualidade (heterossexual, bissexual, homossexual, assexuado, entre outros) são tratadas dentro de uma religião em que a presença dessa diversidade é anunciada de maneira nítida: o Candomblé.

---

<sup>17</sup> Cis é a abreviatura de cisgênero, o termo utilizado para definir quando há adequação entre o gênero designado para a pessoa, geralmente ao nascimento, e o seu sexo biológico. Trans é o termo utilizado quando a pessoa possui uma identidade de gênero diferente do sexo designado no nascimento, podendo ou não manifestar o desejo de intervenções medico-cirúrgicas para adequar seu corpo físico à sua identidade de gênero constituída. Intergênero é o termo geral adotado para se referir a uma variedade de condições (genéticas e/ou somáticas) com que uma pessoa nasce, apresentando uma anatomia reprodutiva e sexual que não se ajusta às definições binárias do feminino ou do masculino. É a condição que por muito tempo se chamou hermafrodita, termo hoje em total desuso.

## O CAMPO

Comecei a interessar-me por essas abordagens a partir das vivências com os membros e visitantes do Templo da Religião Africana *Ilé Aṣẹ̀ Ìyá Ogunté*. Desde 2013, visitei essa casa com frequência quase semanal, participando das celebrações ao longo do calendário litúrgico enquanto acompanhava familiares. Tive, então, a oportunidade de presenciar tanto momentos de convivência com grande número de pessoas quanto situações bastante íntimas da casa, em que apenas os membros mais próximos se achavam presentes. Por cinco anos, não me integrei ao grupo de forma iniciática, permanecendo na categoria do que se chama de cliente<sup>18</sup>.

Ao investigar sobre os agentes das práticas educativas existentes no terreiro, sobre como e quem as realizam, fui percebendo que há pessoas habilitadas a realizar determinadas práticas e outras para as quais a realização das mesmas práticas é desaconselhável ou mesmo interdita na maioria das vezes. Dessa forma, constatei a existência de critérios organizativos para a realização das práticas que se configuram como educativas dentro do terreiro. Os principais critérios que identifiquei foram: quanto a iniciação, relação mediúnica, sexo e tempo de ordenação.

A ideia de que o sexo (aqui entendido como masculino/feminino) era um fator de determinação dos cargos me chamou bastante a atenção. Uma vez que os cargos e funções atribuídos aos filhos e filhas de santo no terreiro encaminham também quais serão as suas aprendizagens, se o sexo biológico aparece como um critério, como isso se coaduna ou entra em conflito com a sexualidade e/ou identidade de gênero da filha ou filho de santo da casa? Existiria uma compreensão que norteasse os procedimentos ou encaminhamentos com essas pessoas que chegassem à comunidade? E como as crianças pensavam a questão?

A intenção aqui é refletir sobre essas questões a partir do entendimento das crianças, pelo que elas falam, como problemas de pesquisa em si. Esse ponto de vista só é possível graças ao Campo dos Estudos com Crianças de Terreiros, criado a partir da atuação em pesquisa de Stela Caputo e a sua posterior relação com os Estudos com os Cotidianos, cuja referência central são os trabalhos de Nilda Alves, principalmente no que toca as Redes Educativas.

---

<sup>18</sup> Por cliente, nesse terreiro, se denominam as pessoas que frequentam a casa, participam dos rituais, festejos e demais celebrações que lhes são permitidas, mas não passaram por nenhum rito específico de acolhimento ao coletivo de filhos da casa. Contudo, alguns clientes conseguem, graças ao posicionamento da sacerdotisa responsável pela casa, inserir-se de forma expressiva na comunidade, desde que participem com frequência das ações do terreiro, o que foi o meu caso.

Em seu viver cotidiano, os seres humanos se articulam em múltiplas redes educativas que formam e nas quais se formam – como cidadãos, trabalhadores, habitantes de *espaçotempos* diversos, criadores de conhecimentos e significações e de expressões artísticas, membros de coletivos vários (famílias, religiões, expressões nas mídias), etc etc. (ALVES, 2008, p. 1).

Por isso a fala de Oguntolá, como criança de terreiro que cresceu nessa comunidade é essencial: porque acreditamos no *Imó Kékeré*, no conhecimento miúdo, no conhecimento da criança. Essa perspectiva está assentada da metodologia “Reparar miúdo, Narrar Kékeré” desenvolvida por Caputo (2018), e que é uma resposta tripla a algumas negações históricas: a do cotidiano como local não de conhecimento menor, mas de complexos conhecimentos; a subversão do projeto colonial racista que submeteu pessoas, seus corpos, conhecimentos e memórias, negando a vida de africanos e africanas (e seus descendentes), valorizando então estes mesmo conhecimentos em pé de igualdade com a racionalidade ocidental; e a da criança não como incapaz de participação social, mas como sujeito em si, como interlocutor com credibilidade e sem necessidade de validação de um adulto. Como aponta a autora,

Em um caminho original, o Kékeré (pequeno em yorùbá) contraria essa dupla negação para inverter e afirmar que, justamente aquilo que é considerado menor (os cotidianos), e quem é considerado menor ainda (as crianças), são fundamentos vitais para compreender a sociedade em que vivemos, bem como desestabilizar suas lógicas coloniais profundas. (CAPUTO, 2018, p. 39)

Oguntolá é uma autoridade, um *Bàbá Egbé*, literalmente o “Pai da Comunidade”, pessoa de alto prestígio e com grande autoridade na comunidade por ser encarado não só como o herdeiro da chefe religiosa do terreiro, a *Ìyálórìṣà Ìyá Ejité*, mas já agora como uma pessoa capaz de aconselhar, encaminhar e dirimir questões. Oguntolá não poderá tomar decisões apenas quando vier a ser adulto e herdar o terreiro, ele já interfere no presente. Assim são as crianças de terreiro: elas não são somente um devir, eles já são no aqui e no agora. É assim que funciona o tempo sincrônico, onde passado, presente e futuro coexistem e se afetam mutuamente.

Se o leitor observar bem a imagem que abre esse texto, notará que estou sentado no chão, enquanto Oguntolá está sentado em uma cadeira, de espaldar alto, símbolo não só de sua posição senhorial pelo cargo que ocupa mas também de seu tempo de iniciação na religião. Ao contrário do que preconiza a sociedade ocidental, nos terreiros, o que conta não é a idade cronológica, mas sim a idade iniciática. Oguntolá é meu mais velho, mesmo que eu tivesse quase o triplo de sua idade. A relação entre mais velho e mais novo que se expressa na foto não é necessariamente de opressão, mas sem dúvida demarca o lugar que cada um de nós

ocupa na hierarquia da comunidade. No terreiro, a criança pode ser o mais velho de um adulto.

Muito embora a modernidade esteja presente nos terreiros no que diz respeito à tecnologia, a maior parte do aprendizado ainda ocorre baseada no *Êmi*, no hálito sagrado. Aquilo que se profere não é apenas uma informação, é também forma de construir a realidade no mundo. Logo, a tradição oral ainda é forte e atuante nesse terreiro, e dela advém muito da relação *aprenderensinar* com as crianças.

Amadou Hampâté Bâ, um escritor malinês, nos apresenta sabiamente a importância dessa tradição pautada no hálito, na fala. Segundo o célebre escritor,

A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ela é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo por- menor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. (BÂ, 2010, p. 167)

Por meio da fala, Oguntolá não só exerce seu direito de interferir na realidade de sua comunidade como também educa e articula saberes vários que não só os que advém dos ritos. Ou seja, ao não separar a vivência nos ritos religiosos com as relações sociais e políticas das filhas e filhos da casa, Oguntolá está articulando suas cosmopercepções de forma interseccional. Mas o que quer dizer isso?

## **COSMOPERCEBER E INTERSECCIONALIZAR**

A ideia de cosmopercepção emerge dos estudos realizados pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, que problematiza a ideia cartesiana da sociedade ocidental em privilegiar um dos sentidos em detrimento de todos os outros para pautar as formas de ser e estar no mundo. Conforme a autora,

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo

“cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. (OYĚWŪMÍ, 2002, p. 3).

Ora, a ideia de uma educação pautada na multisensorialidade é absolutamente presente no terreiro. Nessa relação de *espaçostempos* variados, as práticas educativas se dão levando em conta todos os sentidos físicos e mediúnicos como componentes de um mesmo eu. Em outras palavras, no terreiro, não é só a boca que fala e não é só o ouvido que escuta.

Oguntolá, em seu lugar de Pai da Comunidade, ensina não só as crianças da casa, mas a todos os membros do terreiro ao se posicionar de forma inclusiva sobre a relação sexo/gênero. Apesar de debater com o Oḡá visitante, ele estabelece que a postura da casa será outra, ainda que não interfira diretamente no que outros terreiros possam ter como prática usual. As comunidades tradicionais de terreiro não possuem uma dirigência centralizadora, que congregue a todas as casas. Por isso, as posturas e formas de lidar com variadas questões variam muito de casa para casa, e não existem então um *corpus* de entendimento que norteie um conjunto de resoluções em padrão.

De forma geral, o debate traz à tona discussões que não permeiam apenas o cotidiano dos terreiros, mas também o de outros espaços nos quais Oguntolá convive: clube, casa de amigos e escola, por exemplo, e que penetram os muros do terreiro, que não se constitui numa ilha isolada, muito ao contrário. O terreiro tem muitas porosidades em suas paredes. Outras filhas e filhos da casa também trazem suas impressões sobre a temática e aí é que se estabelece a discussão, em um debate que tem caráter interseccional.

Para a noção de interseccionalidade me remeto aos estudos das feministas negras, iniciado com Kimberlé Crenshaw na segunda metade do século XX e que desde então vem ganhando força e contribuições de várias outras teóricas feministas. Segundo Akotirene (2019), a interseccionalidade permite enxergar a colisão das estruturas, em especial levando em conta que o movimento negro ainda falha em um caráter machista, ao oferecer ferramentas metodológicas reservadas quase sempre às experiências do homem negro. Ainda segundo a autora,

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. (AKOTIRENE, 2019, p. 19).

Dessa forma, a interseccionalidade se constitui em uma abordagem teórico-metodológica que permite ao pesquisador interrelacionar variados aspectos de uma mesma realidade social,

criando pontes entre eles e fazendo com que múltiplos elementos sejam considerados na análise de forma conjunta, reagindo entre si e produzindo novos efeitos e visibilizando novas abordagens que não era acessíveis ao se considerar apenas um aspecto por vez.

Digo isso porque, tanto como é necessário que se tenha a compreensão de que as hierarquias em determinados terreiros não são apenas organizativas, abrindo espaço para enxergar até que ponto são machistas, opressivas e servem para o mais velho humilhar o mais novo, é também de suma importância que este texto e seus desdobramentos não se somem aos esforços dos obscurantistas que discriminam o Candomblé com suas visões reducionistas e preconceituosas. Ou seja, mais do que apenas somar categorias em que a opressão pode ocorrer (raça, classe, gênero, geração, sexualidade), é mais importante tentar perceber quais estruturas atravessam todas essas vivências, lembrando sempre dos ensinamentos de Audre Lorde (1983), ao dizer que não existe hierarquia de opressão.

### ***RÍ DÉ NÍBO – O QUE SE PERCEBE ATÉ ENTÃO...***

A percepção até agora alcançada aponta para uma tensão entre dois modos distintos de se encarar as existências de diversidade de gênero e sexualidades dentro do *locus* de pesquisa, e que reflete uma realidade muito similar observável em outros terreiros pelo Brasil.

Um grupo, que se atém aos mecanismos mais tradicionais da religião, sustentam a tese de que a percepção de sexualidade e gênero mais inclusiva em discussão na sociedade brasileira hoje é uma deturpação dos princípios e tradições do Candomblé, e não devem ser incorporadas à organização das casas e terreiros.

Para esses membros da comunidade, a maneira de encarar as possibilidades de ser e estar no mundo são ainda muito marcadas pela concepção ocidental de pessoa. Logo, o binarismo de possibilidades de existência aparece atrelado à presença ou ausência da genitália definidora de gênero. Assim, “homens” seriam definidos pela presença do pênis e “mulheres” pela presença de vagina, assim como um e outro seriam definidos também pela ausência de um ou outro órgão sexual ou aparelho reprodutor, e isso conduziria as suas experiências no mundo ao longo de suas vidas.

Essa primeira concepção, sob a defesa de uma ideia cristalizada do que seria tradição, acaba por ignorar toda a diversidade existente entre as pessoas que, ao longo dos séculos, ajudaram a formar as comunidades de Candomblé. Diversidade de classe, raça, geração, e também de

sexualidade e expressão de gênero. Além disso, o que hoje é considerado como regra a ser seguida e tradição imutável já foi um dia recriação e rearranjo. Como bem nos lembra Parés (2007, p. 109),

Podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa “afro-brasileira”, o que hoje chamamos povo-de-santo, foi resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos culturais.

Em última análise, os povos-nações que formaram as comunidades de Candomblé e que hoje denominamos de Jeje, Ketu e Angola, só para citar algumas, tiveram que desenvolver extraordinária capacidade de reinvenção para dar conta de todos os enfrentamentos ao projeto colonial que buscava dominar todas as suas formas de expressão e existência. Essa ação de resistência e de re-existência foi o que possibilitou ao povo de Candomblé sobreviver até os dias de hoje e deveria ser lembrada permanentemente.

Além disso, a compreensão de pessoa baseada na binariedade de existências é marca da ocidentalidade, não dos conhecimentos africanos. A esse respeito, julgo pertinente a posição de Passos (2020, p. 14), que diz:

Mesmo que tais práticas religiosas sejam uma prova da ligação e resistências ancestrais, a ‘ocidentalização’ desses espaços seria inevitável, e tal sentimento de estranheza sobre determinados corpos, na perspectiva de gênero, pode ser resultante desses dispositivos coloniais.

Um outro grupo, contudo, sustenta a ideia de que as religiões de matriz africana não podem concordar com a segregação social pela qual passam os membros da comunidade LGBTQIA+ na sociedade mais ampla e, portanto, não devem reproduzi-la nos terreiros, devendo estes ser um local de inclusão. Essa concepção encontra eco no que pretende Ataíde Junior (2017), ao indicar que os corpos que são genericados ao se atribuir funções rituais acabam por retroalimentar hierarquias e normas de subordinação entre os membros da comunidade. O que se defenderia não seria, então, uma base de organização ritual do ponto de vista espiritual, mas prioritariamente do ponto de vista do poder social.

Nesse sentido, nos voltamos para uma pergunta fundamental: a restrição ou interdição de corpos LGBTQIA+ de ocuparem esta ou aquela posição/cargo/lugar na comunidade de terreiro está assentada em uma questão ritual ou moral? O que interdita é o fundamento espiritual ou a convenção social? Nesse sentido, buscamos algumas pistas promissoras de

boas respostas. Como demonstra Ogbeara (2005) *apud* Nascimento (2016, p. 159), acerca da concepção de organização de mundo,

Em vez de pensar a partir de distinções binárias, duais, estas cosmovisões pensam em termos de totalidades complexas e articuladas. E isso começa pelo próprio mundo. Não há dois mundos. Duílu (parte imaterial do mundo) e Mungongo (parte material do mundo) – assim como Orun e Aiyê - não são dois mundos distintos: são aspectos contíguos, partes de um mesmo mundo – e que não por acaso são representados como metades de uma cabaça, de modo que o mundo seja a cabaça inteira e não apenas o Mungongo ou o Aiyê.

O que sugiro é que talvez seja mais interessante pretender menos que a relação sexo/gênero foi trazida e implantada pelos europeus, e mais perceber que eles a potencializaram e a aplicaram à lógica de empoderamento do homem branco cisheterossexual como projeto de poder. O que esse segundo grupo pretende é, em linhas gerais, sustentar que o corpo é o lugar do sagrado, não o sexo.

A própria ideia de tradição como algo imutável é problemática, dado que as comunidades de terreiro, para organizar esse corpus de práticas, saberes e fundamentos que hoje se entende por tradição teve que fazer um sem número de mudanças e adaptações. Como belamente nos orientam Nascimento e Odara (2020, p. 56),

Apontando para a ideia de transmissão, a tradição estaria preocupada em repassar os legados, prevendo a ocorrência de mudanças.[...] Nesse contexto, a tradição significaria que aprendemos e ensinamos sentidos, valores, práticas e conhecimentos basilares para compreender nossa existência e para decidir e avaliar como devemos agir no mundo. No que tange aos candomblés, a tradição africana teve de se reinventar, se alterar, para que pudesse resistir até os dias atuais.

Quase sempre o jogo de búzios aparece como fator de resolução para os membros do segundo grupo. Não se percebe uma diferença de geração/idade como fator explicativo entre as diferenças de opinião e postura entre os dois grupos. Também não notei uma predominância hierárquica que diferenciasse um grupo do outro. Contudo, é absolutamente importante apontar que as crianças fazem parte do processo de discussão e pensamento sobre gênero e sexualidade nos terreiros, não estando alheias como o pensamento adultocêntrico pode levar a crer.

Também é imprescindível apontar que, como denota a expressão em yorùbá da qual me aproprio, *rí dé níbo*, ou seja, “até onde foi possível perceber”, a demarcação de gênero presente na hierarquia dos cargos do candomblé existe e é presente, mas não aparece com a

chaga do machismo ocidental. Ou seja, quando uma mulher não é autorizada a tocar um atabaque em uma casa não está posta a mensagem de que ela é inferior, tal como se traduz o machismo ocidental. Até porque os cargos exercidos por mulheres, como os já citados de *Èkéji* ou de *Ìyágbàsé* denotam a essas mulheres senioridade sobre os homens em suas funções específicas.

Além disso, e novamente somando esforços a não alimentar as fogueiras dos osbcurantistas, é importante salientar que o Candomblé, enquanto religião de matriz africana mas de composição brasileira, tem no cargo sacerdotal de mulheres a sua força motriz mais antiga. As casas mais tradicionais e antigas são famosas, dentre outros fatores, por ter suas dirigências marcadas pelo poder matrilinear.

Enquanto forma religiosa, o Candomblé se constitui a partir da presença massiva de mulheres, seja na fundação de casas, seja na perpetuação através da iniciação de filhas e filhos de santo, seja mesmo na habilidade de negociação com o poder estatal. Também é importante apontar, segundo Jagun (2020), que foi o Candomblé a primeira religião em solo brasileiro a dar prestígio e senioridade a sacerdotes e sacerdotisas da comunidade LGBTQIA+, sendo ainda hoje lembrados como figuras importantes para a história da religião e reverenciados como ancestrais ilustres, o que não ocorre com várias outras denominações religiosas.

Logo, é importante entender as relações de gênero como uma construção sociocultural. Talvez mais importante que debater o papel social de homens e mulheres dentro das casas, seja demarcar que os universalismos não cabem no terreiro. Que os processos de aprendizagem e ensino se dão de forma a interagir com todas e todos, e as crianças não estão alheias ao processo. Antes de tudo, percebem o que está a sua volta e tem suas opiniões a respeito. No terreiro, Oguntolá, como todas as outras crianças de terreiro, não vai apenas “ser um dia”: ele já é.

Esse texto está longe de pretender esgotar reflexões que cercam as questões de gênero e de sexualidades nas Comunidades de Terreiro, notadamente as de Candomblé. É preciso que não se deixe de perceber como cada comunidade funciona segundo suas próprias peculiaridades. As trilhas aqui trazidas dizem respeito ao lugar em que me encontro: no centro da encruzilhada entre todos esses caminhos: infância, gênero, sexualidades, Candomblé, sendo um pesquisador de *aşę*, ou seja, uma pessoa que tem dupla pertença, e que, por isso, está em uma terceira via, rompendo mais uma vez com a binariedade ocidental.

Cosmoperceber o movimento da estruturação dos modelos de gênero e sexualidades implica em de alguma forma reduzir o distanciamento que a antropologia nos recomenda nos estudos

etnográficos. Contudo, nossos estudos também são problematizadores das reflexões e inquietações que permeiam as comunidades de terreiro. Importa também entender que as regras sociais tem um tempo para formatação e reformatação. Se admitirmos que os ventos sopram e transformam a paisagem, que as águas correm e mudam a forma das margens dos rios, que as ondas quebram na beira da praia e remodelam as areias do mar, entenderemos que as forças ancestrais agem fortemente no cotidiano transformador da vida. A Ancestralidade e a Senioridade não franqueiam imobilismo, e as transformações estão em curso. Cabe a nós acompanhá-las, para a própria manutenção de nossas comunidades.

## REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Col. Feminismos Plurais. Sueli Carneiro: Pólen, 2019.

CAPUTO, Stela Guedes. Reparar Miúdo, narrar Kékeré: Notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. In: **Revista Teias**. PROPED/UERJ, v. 19, n. 53, Rio de Janeiro: 2018.

JAGUN, Marcio de. **Candomblé em tempos de crise**. Live da Arché Editora, 28 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=2765625783681926&extid=ZqcsqbWvNEqs4194>.

JAGUN, Marcio de. **Yorùbá: Vocabulário temático do Candomblé**. 1ªed. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

LORDE, Audre. **Não existe hierarquia da opressão**. 1983. Versão digital: <https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audreorde>

MARTINS, Ferdinando; ROMÃO, Lilian; LINDNER, Liandro; REIS, Toni (Orgs). **Manual de comunicação LGBT**. BRASIL: ABGLT, 2010.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. ODARA, Thiffany. Gênero na Encruzilhada: um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé. In: *Revista Periódicus – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*. N.14, v.1, nov.2020-abr.2021. Salvador, Bahia. Disponível em: [Http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus](http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus)

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/>.

PASSOS, A. C. Quando uma categoria analítica entra no xirê: pensando gênero a partir do Candomblé. In: *Revista Periódicus*. Salvador, n. 14, v.1, nov.2020-abr.2021. p. 9-32.



PÁRES, L.N.. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RUBIN, Gayle. “Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade”. In: **Cadernos Pagu**, n°. 21, 2003. pp. 01-88.

SAMARA, Eni de Mesquita. **Gênero em debate: Trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea**. São Paulo. Editora Autêntica, 2000. p. 13.

SILVA, Eliana Moura da. **Religião, Diversidade e Valores Culturais**: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. In: Revista de Estudos da Religião. N° 2/2014, pp.1-14.

## Agradecimentos

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento a essa pesquisa por meio de concessão de bolsa de Doutorado.



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição Não Comercial-Compartilha Igual (CC BY-NC- 4.0), que permite uso, distribuição e reprodução para fins não comerciais, com a citação dos autores e da fonte original e sob a mesma licença.