



Que Moderno! Heterossexuais e homossexuais entre espaços sagrados e profanos na Bahia.

Murilo Souza Arruda¹

O interesse por compreender como o trânsito entre espaços religiosos e profanos propicia o encontro e as re-significações de sentidos atribuídos às diferenças de gênero e a construção de subjetividades surgiu quando do desenvolvimento de minha pesquisa para mestrado. Essa pesquisa resultou na biografia de uma mãe-de-santo, cuja família e trabalhos sociais acompanho desde 2005, mas que faleceu em 2008. Após sua morte, acompanhei a trama familiar (com laços de sangue e de santo) envolvida, então, com a sucessão religiosa e a ausência de um rodante² preparado para assumir o Cargo. A re-configuração da família, após a morte, me levou a refletir sobre como a trajetória de vida da mãe-de-santo – os trabalhos sociais que mantinha e o envolvimento de familiares, para auxiliá-la na manutenção das atividades (religiosas e sociais) –, possibilitou uma experiência única de família entre filhos, nascidos pelas mãos e pelo ventre. O espaço religioso e da família foi central para compreender como os sentidos estavam em constante negociação nos encontros e no transitar.

Como demonstrou Costa Lima (2003) a família-de-santo é um modelo familiar com vínculo tão forte, tão real quanto aquele orientado pelo parentesco-de-sangue (biológico), hegemônico no Ocidente (SHNEIDER, 1984). Costa Lima (2003) percebe que estas duas normas estão presentes e orientam o cotidiano das Casas-de-Santo.

A família enlaçada por sangue e santo é devedora do projeto de vida de Mãe Euzébia: trabalhar pelos que recorressem a sua assistência. Entre pessoas sem comida, precisando de uma casa, sujeitos de camadas mais abastadas, políticos locais e seus familiares, Mãe Euzébia, uma Mãe da Bahia (ARRUDA, 2010), como tantos sacerdotes do candomblé, atendia demandas que lhe faziam e ganhava reconhecimento, gratidão e devolutas matérias de gratidão. Essa dedicação ao outro fez dela uma Mãe da Bahia (ARRUDA, 2010). Uma Mãe da Bahia é uma verdadeira mediadora: uma mãe-de-todo-mundo (SILVERSTEIN, 1979), ao passo que através de seu lugar como sacerdotisa “ela e seu grupo doméstico conseguem recursos e conexões maiores em termos da rede de influência, prestígio e clientelismo, para melhor sobreviver” (p.158); e a chefia de uma larga família faz dela uma matriarca (HITA, 2004), uma mãe-avó centro de sua rede familiar

¹ Aluno do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA. A pesquisa de mestrado contou com financiamento do CNPq e a de doutoramento da FAPESB. E-mail: murilosarruda@gmail.com.

² Filho(a)-de-santo que incorpora seu Orixá.



consangüínea, por onde passa a descendência e a herança e sobre quem exerce poder. O trabalho de uma mãe ou pai-de-santo em suas fases embrionárias converte-se, pela contínua dedicação, em possibilidade de transitar por esferas do poder; pelo reconhecimento e capacidade de representação ela(e) vai transmutando-se numa reconhecida autoridade. A ação religiosa (como a social) é dimensão fundamental nesse curso, ao passo que, na Bahia, o sacerdote que conquista reconhecimento no campo religioso pode conquistar também um lugar na cena social e política, que conjuga cultura do Povo-do-Santo com políticas culturais (e dinamização do turismo), como aponta Santos (2000).

A família de uma Mãe da Bahia está constantemente lançada numa confluência de atividades sociais, valores, símbolos religiosos, símbolos profanos, negociações situadas num espaço que é familiar e religioso. Este espaço aproxima pessoas diversas, familiares e não-familiares, mas, sobretudo, promove uma comunhão ao passo que trabalham, juntos, para manter as atividades (religiosas e sociais). A vida dessa família se processa nesse turbilhão espacializado de sentidos sagrados e profanos. Manter as atividades iniciadas pela mãe(-de-santo), então, implica em outra forma de estar em família. Ao se engajar com as coisas da família, os sujeitos se envolvem com esse universo multifacetado de sentidos, reorganizando suas possibilidade de ser e estar no mundo.

Essa noção de espaço é muito próxima à forma que Hita (2004) pensou a casa de suas matriarcas. Casas que foram divididas, aumentadas, acrescentadas de mobiliário, eletrodomésticos, pessoas, fotos, cortinas, portas e tornaram-se casas das filhas. Da casa da matriarca à casa das filhas que conquistaram o direito ao espaço, relações, disputas e aproximações moldaram o espaço ao mesmo tempo em que pessoas, corpos e sentidos eram moldados.

(...) casa como construção física não pode ser separada dos corpos que a habitam e transitam, nem das relações pessoais que a modelam. Essas relações de pessoas constituem as relações domésticas dentro da unidade social e física que é a casa. Enquanto construção física e como instituição social total a *casa* se constitui em um dos melhores registros dos momentos de articulação e de mobilização de alianças intra e inter-geracionais entre seus membros e indica os ciclos de transformação que a acompanharam. (...) a *casa* foi pensada como processo, como devir indissociável da permanente construção de alianças e tensões entre as pessoas que a habitam e que são traduzidas em termos das relações de parentesco (HITA, 2004, p. 212).

Entretanto, entre os familiares de Mãe Euzébia, as casas não são suficientes para explicar sua experiência. A atuação de Mãe Euzébia, uma mãe-de-todo-mundo, extrapola os limites de sua casa, do terreiro, dos terrenos. O espaço da família onde corpos e parentescos são conformados, seguindo Hita (2004), é circunscrito pelo campo de trânsito-ação dos familiares engajados com o trabalho da família. Os movimentos que mantêm essas atividades, as relações no tempo e no espaço, agregam sentidos advindos de diversos intercâmbios que a dedicação propicia (religião, política,



bairros populares, bairros abastados, ativismo social, ativismo político). A casa de Mãe Euzébia encarna o sentido que Hita (2004) nos oferece, mas sua casa sempre esteve aberta a todos. Mãe Euzébia é personalidade pública, é uma Mãe da Bahia e uma Mãe da Bahia é reconhecida e se constitui no transitar, preenchendo e sendo preenchida pelas relações que vão se tecendo dentro e fora dos espaços familiar e religioso (ARRUDA, 2010).

Esse trânsito de familiares e pessoas entre espaços sagrados e mundo profano instaura um ambiente propício para o constante intercâmbio de sentidos e nos convida a novas reflexões. Desde o lugar que logrou os Candomblés na Bahia, entre um passado de resistência e um presente onde sagrado e profano participam do imaginário social, são perceptíveis os elementos da religiosidade que adentram e impregnam espaços públicos e privados, nesse sentido, como o familiar. Na medida que o espaço religioso é um espaço aberto à diversidade, ele pode ser um lugar ótimo para se confrontar valores e (re)compor sentidos. Desta forma, o Candomblé deixa de ser uma ilha que preserva valores de um passado imemorial (visíveis em traços preservados) que orienta ação religiosa desprendida do mundo profano. O Candomblé passa a ser um espaço do Ocidente brasileiro, baiano, nos termos em que Prandi (1991) pensa o fenômeno dos candomblés na maior Metrópole brasileira: “Os deuses tribais africanos adotados na metrópole não são mais os deuses da tribo. São deuses de uma civilização em que o sentido da religião e da magia passou a depender, sobretudo, do estilo de subjetividade que o homem, em grupo ou solitariamente, escolhe para si” (p. 230).

Esses são os termos de uma modernidade religiosa que Hervieu-Léger (2008) devota aos fenômenos religiosos, situados no mundo, que não são resquícios. A religião situada em nossa contemporaneidade reorganiza seus sentidos durante o fazer das atividades humanas, no trânsito entre distintos campos sociais e esferas de valor. A aderência religiosa que antes era herança familiar, agora está atrelada ao desejo e às escolhas dos sujeitos num mundo de crise de instituições marcada pela “dinâmica do movimento”, “mobilidade” e “dispersão de crenças”. A religiosidade do sujeito agora está referida a “desterritorialização das comunidades”, à “mobilidade das pertenças”. Logo, a crença está referida ao “crer sem pertencer” e a “bricolagem de crenças” (Hervieu-Léger, 2008).

Se por um lado essa religiosidade só pode ser apreendida no fluxo da vida dos sujeitos, remetendo ao acesso que o sujeito tem às formas do sagrado disponíveis nos deslocamentos entre os locais e também acessíveis a um clique nos sites de busca na Internet, por outro remete às próprias crenças sociais. As formas do sagrado dependem das experiências do sujeito desde sempre lançado



no mundo das coisas profanas. Ele elege suas formas do sagrado e o sentido emerge na confluência entre o sentido sagrado que a forma oferece e a compreensão que sujeito tem dela à luz de suas experiências mundanas e sagradas. Ao vislumbrar uma “nebulosa místico-esotérica”, Hervieu-Léger (2008) aponta para a tendência subjetivante das crenças, ao passo que a realização do sujeito é parte constitutiva do fenômeno religioso.

O encontro que a crescente possibilidade de transitar permite, fenômeno da modernidade, certamente refletirá sobre identidades sexuais e de gênero, num jogo complexo entre espaços e demandas da religião e o trânsito pelo mundo laico. Ao perceber que a marca da religiosidade no mundo contemporâneo é o trânsito, o movimento, Hervieu-Léger (2008) pensa, idealmente, no sujeito religioso como sendo o “peregrino” e o “convertido”. Aqui interessa, especialmente, a figura do peregrino que tanto está no fluxo das trajetórias espirituais individuais como na expansão da sociabilidade religiosa, inscrita sobre a mobilidade e associação temporária (Hervieu-Léger, 2008). O que está em questão é o trânsito do peregrino por distintos espaços religiosos e experiências pelo mundo local ou global.

Marca da religiosidade na Modernidade, o trânsito pode ser pensado como movimento por espaços onde se apreende diversas formas de lidar com o sagrado. Mas não só. Primeiro, cabe lembrar que entre o trânsito por lugares sagrados, a vida se processa por caminhos profanos. Segundo, os locais sagrados, à medida que recebem sujeitos que possivelmente vieram de outros locais sagrados e profanos, de posse de outros sentidos, fazem encontrar esses sujeitos que poderão questionar e re-significar os seus sentidos, ou preservá-los. Por fim, no encontro, sentidos são intercambiados até que o sujeito retorne ao trânsito de posse de novas possibilidades de ver as coisas do mundo. Se o trânsito é central para se compreender o fenômeno religioso, também o é para as inovações na vida cotidiana, voltando-se o olhar para os caminhos entre o sagrado e o profano.

Parte das escolhas desses sujeitos vem da realização religiosa do estar com os outros nos espaços sagrados. Estar com os outros, neste sentido, é estar com os seus semelhantes, ainda que temporariamente, mas também estar com aqueles que não se quer aceitar porque são diferentes. Enquanto aí se está, nos termos de um espaço religioso, onde conversas e trocas se estabelecem, seja em momentos rituais ou de informalidade, se conhece a forma de ser do outro, que se torna familiar. Se um caminho possível para essa familiaridade é a transformação, outra possibilidade é a conservação. O espaço religioso, nesse sentido, pode ser entendido como *locus* por excelência onde se processa concretamente o acesso a pessoas marcadas por identidades e trajetórias diversas.



Prandi (1991) percebe bem essa sociabilidade espacializada nos candomblés quando observa: “grandíssima e exemplar é a capacidade do candomblé de juntar os santos aos pecadores, o maculado ao limpo, o feio ao bonito” (p. 215).

O espaço religioso tanto é um espaço hierárquico, onde a senioridade no grupo de culto pode ser o elemento organizador, quanto o lugar que provê equivalência entre individualidades ao tornar seus membros irmãos de fé, semelhantes. Ao adentrar os espaços religiosos, um vínculo é criado. Esse jogo entre aproximação e separação abre caminho para se criar a igualdade na diversidade, a pluralidade humana e a possibilidade do discurso, como pensa Hannah Arendt (2008).

O termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou a natureza como espaço limitado para movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente, ter um mundo de coisas em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer (...) (Arendt, 2008, p. 62).

Mas, quais espaços religiosos podem permitir a formação de um mundo comum? Um princípio religioso pode manter uma comunidade de pessoas destituídas do interesse pelo mundo comum (Arendt, 2008, p. 62). Conforme Arendt, apesar de promover relação entre os homens, a caridade “é incapaz de criar uma esfera pública, é bem adequada ao princípio fundamental cristão da extraterrenidade e admiravelmente capaz de guiar por esse mundo um grupo de pessoas essencialmente situadas fora dele” (Arendt, 2008, p. 62). Refiro-me aqui a espaços religiosos localizados, marcados por lideranças ou comunidades capazes de oferecer tanto um lugar para que as alteridades possam aparecer, como a necessária ocupação com as coisas e valores desse mundo. Seguindo o argumento de Prandi (1991), sugiro que as religiões de matriz africana no Brasil, que não negam a singularidade das pessoas e as colocam em diálogo, são capazes de realizar equivalência discursiva das singularidades. Antes de trazer a verdade sobre o mundo, essas religiões oferecem aos seus, através de seus mitos, meios multifacetados de conhecimento, um conteúdo político ao oferecer-lhes estratégias e posicionamentos em face dos aspectos da vida social, como acesso ao poder, prestígio, trabalho, ética (Segato, 2005).

Assim, enquanto a comunidade de base [CEB] deixa de lado as questões privadas, apostando na participação militante na vida pública política, o pentecostalismo anula a intimidade, faz de todos iguais no espaço público à vida religiosa. (...) O candomblé acentua e aceita as diferenças individuais, embora as organize em classes gerais de personalidade e modos de agir. A individualidade não é escondida nem na vida religiosa nem na vida profana (...) Muito pelo contrário, dentro do terreiro, sua identidade mais íntima é assunto das conversas, das trocas das novidades do dia etc. (Prandi, 1991, p. 226-227)



Nessa direção, o terreiro pode ser um dos espaços contemporâneos por onde os sentidos da vida se renovam. Se um novo estilo de vida familiar brotou do fluxo no espaço e no tempo, novas experiências sexuais de homossexuais e heterossexuais pode emergir desse constante ir e vir entre sagrado e profano por onde transitam diferentes pessoas. Pessoas que aparecem para o outro através de seus jeitos, vozes, adereços encarnados. Na medida em que a vida dos orixás fornece um conjunto de relatos de comportamentos andrógenos, relações sexuais entre orixás do mesmo sexo, tramas que envolvem corpos travestidos e fluidez de movimentos, oferece aos irmãos de fé formas de olhar o outro, destituídas de um “como deveria ser”, como sugere um jovem pai-de-santo recém empossado:

As pessoas me perguntam por que eu consigo me dar bem, ser amigo dos viados... É o candomblé. No candomblé a gente tem que lidar com todo mundo, com situações diversas. No candomblé a gente tem que resolver problema de bicha assumida, e de gente no armário. E eu converso no terreiro, sento, como e brinco com todo mundo. Se digo a um viado, “viado pare”, digo a um *brother*, “aquela ali é gostosa”.

E, “para não dizer que só falei em flores”, uma conservação visando manter a imagem da família que aparece quando o outro está presente pode emergir, mas, possivelmente, sem raízes com um “conservadorismo”. Numa tarde de 2008, estava na residência de Mãe Euzébia para mais uma tarde de “histórias engraçadas de dona Maria”. Nesta ocasião, uma dessas histórias me chamaria atenção, de forma especial. Era a primeira vez que o tema da sexualidade aparecia clara e naturalmente.

Aqui tinha um menino, Pitico, que vivia aqui em casa. Ele era assim... meio... você sabe... era “gay” (risos). Ele vivia correndo candomblé com Orlando e os meninos daqui. Mas você sabe... vó era danada, não gostava dessas coisas no Candomblé. Para ela candomblé é lugar de respeito, coisa séria. Vó achava que ele queria “molequeira”. Esse menino queria fazer santo com vó. Vó chamou ele, e disse: “Candomblé não é lugar de molequeira. Se quiser entrar, tem que seguir na linha”. Aí ele foi lá para a casa de Pai Lorenzo, que lá tem um monte de “gay”, e ele queria era isso... candomblé bonito.

A casa de seu Lorenzo tem candomblé de fazer inveja... Candomblé bonito é candomblé de viado...

Foi a primeira vez que certo silêncio quanto a homossexualidade fora quebrado. Durante todos os anos de campo, em que se estabeleceram laços de confiança entre pesquisador e pesquisados, inclusive com a mãe-de-santo enquanto estava viva, o tema jamais apareceu. O rompimento desse silêncio, que, possivelmente, estava também relacionado à morte da mãe(-de-santo), aponta para uma ambigüidade, já observada nas falas acima. Se homossexuais são necessários para fazer um “candomblé bonito”, por outro lado sua presença exuberante desafia a manutenção do “lugar de respeito”, ao passo que constantemente ameaça ultrapassar as opacas fronteiras da extravagância, desde a perspectiva da hierarquia religiosa.

Ainda naquela tarde, após perceberem certa surpresa minha, denunciada por algum movimento ou expressão facial, as netas anteciparam-se em mostrar que a avó não era



“preconceituosa”, trazendo à baila a homossexualidade de uma neta. “Vó não era preconceituosa não. Ela só não gostava de molequeira no candomblé. Kátia [neta], mesmo, já saiu com mulher... ela não sabe o que quer... sai com homem, sai com mulher... (risos) Vó não tinha problema com isso, até dava risada das maluquice de Kátia (risos)”. Aqui, por um lado, começa a delinear-se a forma de uma autoridade do candomblé lidar com a homossexualidade: com mais rigidez, para, talvez, a exuberância não ultrapassar a fronteira da extravagância e comprometer a imagem pública da casa. Por outro lado, põe em questão uma imagem largamente difundida de que “candomblé é lugar de viado... não tem discriminação”. É preciso perguntar-se, neste ponto, se há discriminação e que discriminação. Mais uma vez, escutemos o jovem pai-de-santo, cuja mãe-de-santo faz uso de seu lugar elevado na hierarquia e de sua heterossexualidade:

Mãe me chama e diz que eu tenho que conversar com fulano. É como se eu fosse o “homem”... Mas, já estava ficando demais mesmo... o viado queria usar uma roupa de caça bordada. Eu chamei ele e mandei ele voltar e tirar... colocar uma roupa de razão. Sabe o que ele me disse? Meu irmão, eu tô tão simplisinha... (risos). Mãe pede essas coisas para mim... é porque eu sou o único heterossexual da casa... é isso mesmo, é por isso.

O espaço familiar e religioso da família de Mãe Euzébia compõe-se também dessa capacidade de dar voz e lugar à diversidade. A velha e poderosa avó divertia-se com sua neta que se relacionava ora com mulheres, ora com homens, mas sem abrir mão do respeito que merece o candomblé. Já no terreiro do jovem pai-de-santo uma linha tênue entre exuberância e extravagância mostra a diversidade desejada e constantemente negociada. Olhar para estes espaços privados, mas público nos termos de Prandi (1996) e Arendt (2008) será imprescindível para perceber *como* a diversidade passa a ser uma tônica do que se convencionou chamar *modernidade*.

Bibliografia

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Editora Forense Universitária. 10ª ed. Rio de Janeiro, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Editora Vozes. Petrópolis, 2008.

ARRUDA, Murilo Souza. *Entre Sangue e Santo: Uma mãe da Bahia, uma vida dedicada à Paz*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia. 2010.

COSTA LIMA, Vivaldo. *Família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. Editora Hucitec Edusp. São Paulo, 1991.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Editora UnB. 2ª ed. Brasília, 2005.



SCHNEIDER, D. M. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984. Mimeografado traduzido para o português por Daniela Manica para cursos e uso interno da Unicamp: Cap 9: *Uma história de algumas definições de parentesco* e Cap. 14: *A suposição fundamental no estudo do parentesco: o sangue é mais denso do que a água*.

SILVERSTEIN, Leni. *Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé da Bahia*. In: CARVALHO, J. M. de et al. *Religião e Sociedade*. n. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 143- 169.