



HOMEM NÃO DANÇAVA MINA: QUESTÕES DE GÊNERO E TAMBOR DE MINA NO MARANHÃO

Gerson Carlos P. Lindoso¹

Resumo: As relações de gênero no contexto afro-religioso maranhense, especialmente, no Tambor de Mina, vertente afro própria do Maranhão fundada em meados do séc. XIX e de culto a entidades africanas (voduns, orixás, boços) e não africanas (encantados e caboclos) apresenta peculiaridades específicas e uma certa complexidade. Sendo uma religião de domínio da (s) mulher (es), a Mina ao longo de sua história ou gerações vem sendo representada por um matriarcado dominante em detrimento de um crescente patriarcado de bases femininas (LINDOSO, 2007). Um dos jargões conhecidos do povo-de-santo no Estado é bem restritivo quanto a participação de homens nas suas mais variadas tendências ou preferências sexuais enquanto iniciados: **‘Homem que dança fica afeminado’, ‘Mina é coisa de mulher’**. Pretendemos através desse trabalho retomar discussões já levantadas anteriormente (Id, Ibid) sobre o gênero masculino no Tambor de Mina (lideranças afro-religiosas), entretanto, nosso destaque é direcionado a posição, representação e identidades homossexuais dentro do culto. É importante frisar que além do Tambor de Mina, temos como intuito destacar aspectos intrínsecos relacionados ao tema ‘homossexualidade e religiões afro-brasileiras’ de modo mais amplo.

Palavras-chave: Tambor de Mina, Religiões Afro-Brasileiras, Homossexualidades.

1. INTRODUÇÃO

Anteriormente ao estudarmos as religiões afro-brasileiras, especificamente o Tambor de Mina no Maranhão demos alguns focos sobre temáticas ou assuntos diferenciados do que estamos tratando aqui, gênero e religião, entretanto, percebemos que a discussão em torno do tema revela muitas peculiaridades e desdobramentos essenciais nas relações sociais mantidas tanto de modo interno quanto externo as casas de culto ou terreiros. Apesar das mulheres sempre aparecerem de maneira muito enfática dentro dos terreiros e templos afro-religiosos principalmente como grandes

¹Professor de Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão-IFMA, Campus São Luís-Monte Castelo. E-mail: glindoso@oi.com.br.

líderes e matriarcas, faremos um esboço a respeito da participação dos homens nas religiões de matriz africana, destacando as relações de gênero no Tambor de Mina, especificamente as identidades sexuais dentro da religião.

Mesmo sendo o Tambor de Mina uma matriz afro-religiosa em que o domínio feminino é muito evidente, as casas por nós pesquisadas eram chefiadas por homens. A primeira delas foi o terreiro de Iemanjá no bairro da Fé em Deus, comandada pelo finado babalorixá Jorge Itaci de Oliveira e a segunda o Ilê Ashé Ogum Sogbô, filiada a primeira e chefiada pelo pai-de-santo Airton Gouveia, no bairro da Liberdade (cidade de São Luís).

Muitos nomes de pais-de-santo conhecidos no universo afro-religioso no Maranhão marcaram e continuam fazendo parte da história das religiões afro em nosso Estado, dentre eles citamos alguns: Jorge Oliveira (Pai Jorge-Mina), José Cupertino de Araújo (Umbanda), José Negreiros (Umbanda), Pai Zacarias (Mina), Manoel Colasso (Mina), entre outros. Todos esses que mencionamos já são falecidos, entretanto, vivos na memória coletiva do povo-de-santo maranhense ou dos ‘mineiros’ e ‘mineiras’ da terra, constituintes da própria história dessa religião.

Afirmamos que os gêneros nas religiões afro-brasileiras se interpõem a todo instante, onde homens e mulheres nas suas mais variadas funções ou relações muitas vezes são posicionados de acordo com a condição de seu caráter masculino ou feminino na religião, atrelado a elementos próprios e intrínsecos ao culto. Por exemplo, há determinados cargos ou tarefas executadas exclusivamente só por mulheres ou homens nessas religiões, como no Candomblé o cargo de Ekedí é desenvolvido exclusivamente por mulheres, e têm como objetivo maior cuidar dos filhos (as) em transe ou possuídos pelos seus orixás durante os toques de Candomblé (festas).

Édison Carneiro (2002, p. 116) afirma que as ekedis, além de cuidar dos orixás elas se encarregam e têm como responsabilidade o trato da roupa e dos adornos dos deuses entre outras funções. Já no Tambor de Mina a função de ‘toalheira’ é muito mais identificada como função de ‘mulheres’, nos terreiros de Mina por nós estudado mais a fundo (Casa de Iemanjá e Ilê Ashé Ogum Sogbô), onde elas costumam ajudar a envolver os filhos (as)-de-santo e mesmo os líderes (pais ou mães) com suas ‘toalhas’ ou alás passando em volta do corpo deles (uma forma de firmeza para o médium incorporado).

Em nosso diálogo sobre identidades de gênero e religiões afro-brasileiras, particularmente sobre a homossexualidade, achamos importante dividir o texto em

alguns tópicos mais específicos como ‘o homem nas religiões afro-brasileiras; as relações de gênero no Tambor de Mina e por último centramos a temática principal no tópico Homossexualidade, identidades e Tambor de Mina no Maranhão.

2. O HOMEM NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

É importante observar que as religiões afro-brasileiras ao serem estudadas em grande parte das vezes apareceram como ‘locais’ ou ‘lugares’ principalmente ocupados por ‘mulheres’, não que os homens não participassem ou fizessem parte de suas variadas matrizes em si, mas que ao compararmos com o gênero feminino as casas de culto foram percebidas por muitos estudiosos desde fins do séc. XIX como espaços ‘femininos’. Liana Teixeira (2000, p. 197) afirma que as visões de alguns estudiosos como Nina Rodrigues e Xavier Marques sobre essa questão dos terreiros de Candomblé serem percebidos como espaços primordialmente de mulheres e algo corroborado por muitos estudos de intelectuais depois deles: Edison Carneiro, Ruth Landes, Bastide, Verger, etc. (Id, Ibid).

Mas além das mulheres sempre existiu a participação dos homens nos terreiros, como mais uma vez reiteramos essa idéia não temos notícias de que essas casas de religião afro funcionem ou tenham funcionado estritamente e unicamente com a participação do sexo feminino. Ainda fazendo referências a Teixeira (Id, p. 210) ela diz de que mesmo havendo alguns cargos específicos aos sexos masculino e feminino respectivamente (Ogã e Ekedí) algo direcionado mesmo a hierarquia do poder, toda casa de santo fundada por mulheres vai haver um homem no meio:

Na organização social, existem cargos e funções estritamente masculinos ou femininos, como os de Ogã e Ekedí, respectivamente. Essa dicotomia se revela acentuada no acesso à hierarquia de poder. De acordo com Gustavo: “Mulher com homem sempre dá briga em casa de Candomblé, porque não querem aceitar que tem coisas que elas não podem fazer. Todo axé (casa-de-santo) fundado por mulheres tem sempre um homem no meio. A mulher tem esses impedimentos mesmo que seja de santo aborô; é aí que começa a desavença (TEIXEIRA, 2000, p. 210).

Quanto a essa expressão aborô, ela faz referências a sexualidade das entidades espirituais, particularmente dos orixás, onde são aplicados determinados termos como o

‘aborô’ para os orixás masculinos, ou seja, os filhos (as)-de-santo, líderes afro-religiosos (pais e mães) que têm como santo principal ou primeiro uma entidade masculina (Ogum*, Xangô*, Obaluaê*, etc.); além de outras categorias como ‘Iabás’ é uma categoria que designa o ‘feminino’ (Iemanjá*, Oiá*, Nana*, Oxum*) e ‘Metá-Metá’ (masculino e feminino), como Logunedé* e Oxumaré*.

Em nosso estudo sobre o Tambor de Mina e a Prática da Paramentação dentro do Ilê Ashé Ogum Sogbô (Casa de Força de Ogum e Sogbô) (LINDOSO, 2007) falamos um pouco sobre a liderança masculina nas religiões afro-brasileiras, destacando a figura do pai-de-santo Airton mencionamos alguns cargos de chefia exercidos especialmente por homens nessas religiões como os babalaôs (sacerdotes da adivinhação), os babalossains (sacerdotes das folhas, ervas) e os babaajés (sacerdotes do culto de Babá Egum ou dos ancestrais) (BRAGA, 1988, p.42). Tivemos como intenção marcar a posição dos homens dentro dessas religiões e de suas funções afro-religiosas como elementos hierárquicos de poder no culto.

Ruth Landes em suas pesquisas no Brasil, especificamente nos anos 30, ao abordar a participação dos ‘homens’ no Candomblé diz que somente as mulheres eram capacitadas e ‘aptas’ pelo seu sexo a cuidar das divindades (orixás) e que homens nessa atividade era visto como algo ‘blasfemo e desvirilizante’ (LANDES, 2002, p. 321). A mesma autora ainda explicita que a quantidade de sacerdotes ou líderes religiosos masculinos na época era muito inferior a quantidade de mães-de-santo, postulando de maneira preconceituosa que os homens só alcançavam determinado cargo afro-religioso mais elevado (como o de pai-de-santo) de modo excepcional, não funcionando ‘completamente’ como uma mulher, no caso uma mãe-de-santo ou ialorixá.

Percebemos que Landes (Id, Ibid) relega as mulheres em detrimento dos homens a organização e estruturação do culto afro as divindades, ou seja, somente as mulheres segundo a autora tinham a autoridade religiosa para manipular as forças dos deuses dentro do terreiro como líderes, participantes comuns (filhas-de-santo). Outra questão importante citada por ela é sobre uma flexibilização em termos do rigor e tradição afro-religiosa do Candomblé em meio a instalação do ‘culto caboclo’, ou o ‘Candomblé de Caboclo’*, onde os homens podiam livremente se tornar chefes.

Outra questão relevante que Landes (Id, p. 201-202) levanta diz respeito as identidades sexuais, a partir do momento que identifica os pais e filhos-de-santo dos Candomblés de Caboclo como sendo homossexuais passivos originários da rua, ou seja, marginais, periféricos socialmente. Tanto pais quanto filhos caboclos apresentam

modos femininos, que emulam, não a tranqüila autoridade e os compostos movimentos das matriarcas do culto, mas a nervosa coqueteria dos homossexuais (LANDES, Id, Ibid).

Na verdade, Ruth Landes (Id, ibid) ao se reportar aos Candomblés de Caboclos mencionando a liderança masculina efetivada por homossexuais passivos, diz que mesmo eles tendo suas preferências sexuais e identidades definidas, vão sempre ao máximo no exercício de seus sacerdócios tentar imitar as mulheres ou as velhas matriarcas do culto. É importante destacar que nessas questões de gênero, especialmente quando abordamos assuntos relacionados a participação dos homens e de suas lideranças dentro das religiões afro-brasileiras aparecem discussões em volta das preferências sexuais opostas ao modelo convencional (Homem-Mulher) desses afro-religiosos, ou seja, a homossexualidade masculina.

Peter Fry (1982, p. 64) ao discutir a questão da homossexualidade nas religiões afro-brasileiras começa tentando fazer uma revisão da literatura antropológica até então existente sobre o assunto, referindo seus comentários e supostas análises a alguns autores e estudiosos que se ocuparam desse assunto, dentre eles: Landes (2002), Ribeiro (1970), Seth e Ruth Leacock (1972), de forma mais aproximada. As contribuições desses estudiosos é importante, de acordo com Fry (Id, Ibid), embora não avancem tanto e suas ideias não perpassam as usuais e já conhecidas: de que ‘as casas de culto ou terreiros representam um nicho social no qual os homossexuais podem expressar sua ‘feminilidade’, através de sua associação com os grupos predominantemente femininos por meio da posse por entidades femininas’.

Uma das considerações essenciais também de Fry (Id, p. 63) é quando faz menções as pesquisas de René Ribeiro sobre o Xangô de Pernambuco quando ele compara dados quantitativos dos gênero masculino e feminino em relação a participação na religião e nas lideranças afro-religiosas:

As observações sociológicas de Ribeiro são as mais relevantes para este ensaio. Ele observa que em Recife, como na Bahia, a maioria dos membros do culto são mulheres, mas que a distribuição de sexos é mais equilibrada em relação aos líderes. Enquanto Landes tinha observado na Bahia que os líderes masculinos predominavam nos candomblés de caboclo “sincréticos”, as estatísticas de Ribeiro para Recife mostram que os líderes masculinos predominam nos cultos “ortodoxos” (FRY, 1982, p. 63).

Já em Recife como aponta Ribeiro (1969) focalizado por Fry (Id, Ibid) há um maior equilíbrio entre os sexos masculino e feminino quanto a ocupação dos cargos de liderança afro-religiosa, onde mesmo em casas ‘tradicionalis’ ou mais ortodoxas os homens assumem a chefia. Elencamos outros pontos essenciais nessas discussões de gênero nas religiões afro-brasileiras como a possessão ou o transe percebido como um mecanismo transformador de uma outra noção de pessoa (BIRMAN, 1995, p. 35), ou seja, identidades de culto com identidades de gênero (Por exemplo: um homem, independente de sua orientação sexual, que tem como santo Iansã, ao ser possuído, até onde ele é Iansã e é ele mesmo?); a própria divisão do trabalho dentro da comunidade-terreiro, tarefas de homens e de mulheres e mesmo aquelas desenvolvidas especificamente de melhor modo pelos adés ou adefontós (homossexuais) (BIRMAN, Id, p. 107).

Sobre os adés ou homossexuais masculinos nas religiões afro-brasileiras, Rios (2004, p. 40-41) em um de seus artigos sobre relações de poder e culturas sexuais (identidades como formas de hierarquização), utiliza algumas categorias interessantes sobre a polarização de gêneros (masculino e feminino): ‘**Tradicionalis**’ e ‘**Outros**’ aliado a Tradicionalis e **Candomblés de Veadeiro**. O que Rios (Id, p. 49) quer chamar à atenção e que concordamos plenamente é para a forma de como os afro-religiosos (adés) performam (desempenham ou atuam) suas homossexualidades por meio dos gêneros dentro de suas comunidades-terreiro.

Na verdade, ao analisar o CANDOMBLÉ, especificamente, a nação nagô (sudaneses, povos de cultura e fala ioruba da Nigéria e que englobam vários grupos étnicos: Oié, Ketu, Ijexá, etc. FERRETTI, S., 1996, p. 301), ele diz que apesar de que as sexualidades não normativas (homossexualidade, por exemplo) sejam aceitas dentro das religiões afro-brasileiras (Aqui, o Candomblé), os homossexuais precisam adequar suas performances a determinados roteiros (RIOS, 2004, p. 49). Há uma regulação ou coibição das performances homossexuais via feminilidade (os baques, feições, etc.) dentro das casas tradicionais e também daquelas que aspiram tradicionalidade, que não os proíbem de participarem ou mesmo os nega totalmente.

No Batuque, religião ou matriz africana própria do Rio Grande do Sul, Correa (1992, p.236) ao tratar da homossexualidade nessa vertente afro, baseia suas análises basicamente em uma idéia já exposta por nós da pesquisadora Patrícia Birman sobre as identidades de culto com identidades de gênero, ou o transe como um mecanismo transformador da noção de pessoa. Norton Correa (Id, Ibid) afirma que o ‘espaço’ é um

elemento relevante na atribuição de traços de personalidade, não tendo os orixás culpa de que por determinadas características ou traços marcantes daquele orixá e que são visualizados muitas vezes nos filhos (as) esses venham ser homossexuais, sendo um espaço de reconhecimento válido deles.

Os homens nas religiões afro-brasileiras além de serem filhos e pais, ocupam também outras funções dentro da hierarquia e de muita importância como os tocadores ou alabês (Candomblé), Ogãs (Candomblé), tamboreiros (Batuque), abatazeiros (Tambor de Mina), etc. Os ogãs são uma espécie de protetores, relações públicas, recepcionistas entre outras funções nos terreiros de Candomblé (Ogã de sala, Ogã de faca, Ogã Axogum, etc.) (BRAGA, 2005, p. 95-97), entretanto existem outras atividades em geral desenvolvidas pelos homens dentro das comunidades-terreiro, como seguranças, amigos das casas, apoiadores, clientes, etc.

3.AS RELAÇÕES DE GÊNERO NO TAMBOR DE MINA

O Tambor de Mina é uma religião matrilinear africana de domínio feminino e matriarcal, onde explicitamos que algumas casas vistas como tradicionais e sendo as mais antigas de São Luís, como Casa das Minas, Casa de Nagô e Terreiro do Justino, que ainda sobrevivem até os dias atuais são dominadas por mulheres. Essas casas de Mina são chefiadas e organizadas por mulheres que fizeram nome na história do Tambor de Mina, como Andresa Maria (Casa das Minas), mãe Dudu (Casa de Nagô), entre outras como atesta Ferretti, M. (1994, p. 116):

Em São Luís, nos terreiros mais antigos, homem não costuma entrar em transe e, quando recebe uma entidade espiritual, não dança tambor. Por essa razão, nunca assume a chefia de um terreiro, o que justifica a existência de um matriarcado no Tambor de Mina. Embora, tenha havido no Maranhão, no século passado e no início do nosso século, alguns pais-de-santo que prepararam mães-de-santo importantes, só as mulheres são lembradas como “pilares” do Tambor de Mina. A partir dos anos 50, houve em São Luís uma proliferação de terreiros abertos por homens (geralmente já integrados no campo religioso afro maranhense, como curador/pajé), mas, mesmo em terreiros abertos por eles, mulher tem maioria e ocupa posição de destaque (FERRETTI, M., 1994, p.116).

A mesma autora (FERRETTI, M., 1994) se referindo ao matriarcado feminino no Tambor de Mina, identifica que a partir dos anos '50' (1950), houve uma proliferação de terreiros de Tambor de Mina chefiados por homens (aberto por eles), onde a procedência deles era devido ao fato de já estarem integrados na religião ou de migrarem da Cura/Pajelança para o Tambor de Mina. Os homens passam a organizar casas de culto, desenvolver rituais e festas ligadas a essa religião, concorrendo de certa forma, ou seja, começando a aparecer dentro desse contexto com as matriarcas vodúnsis ou filhas-de-santo dos vários terreiros de São Luís, que dominavam majoritariamente essa matriz.

Um dos bordões muito conhecidos dentro do próprio Tambor de Mina no passado era dizer **'que dançar Mina é coisa de mulher'** e **'que homem que dança ou dançava Mina era visto como afeminado'**. Pai Jorge (1989, p. 15) ao descrever sua trajetória de vida pessoal imbricada com a afro-religiosa, fala do temor de seu pai biológico João da Cruz de que ele viesse 'dançar Mina', dando passagem para 'encantados':

Meu pai não aprovava a idéia de eu ter orixá (encantado) e dançar Mina, pois naquela época era uma coisa terrível um homem dançar Mina, o que não era visto com bons olhos por ser considerado afeminado. Até mesmo para as mulheres, dançar Mina não era coisa pra "mulher de sociedade". Comumente as mulheres que dançavam Mina eram domésticas, lavadeiras, operárias de fábricas, engomadeiras, etc. (OLIVEIRA, 1989, p. 15).

O que vemos é nada mais do que preconceitos sociais embutidos nesses tipos de comentários e de idéias quanto a presença masculina tanto no Tambor de Mina, quanto nas religiões afro-brasileiras em geral, onde as mulheres relativamente exercem grande poder de mando e de destaque. Quanto ao gênero masculino no contexto das religiões afro no Maranhão, o Tambor de Mina para homens ao longo de sua história era visto como algo que afetava a virilidade dos homens ou a própria masculinidade, como é visualizado na fala do finado Pai Jorge de Iemanjá e mesmo para mulheres era algo mais relacionado com aquelas de baixa renda, lavadeira, engomadeiras, domésticas e de pouco 'prestígio social', segundo o discurso da época (anos 40) (OLIVEIRA, Id, Ibid).

Mundicarmo Ferretti (2002) também identifica essas idéias preconcebidas no discurso social, quando as pessoas atrelam a imagem de homens inseridos no Tambor de Mina:

Nos terreiros de chefia masculina, não falta quem desconfie da virilidade dos pais-de-santo, mesmo quando eles são ou foram casados, pois afirma-se que dançar Mina é coisa de mulher, apontando-se o exemplo das casas mais antigas de São Luís (Casa das Minas e Casa de Nagô, onde até hoje não se aceita homens dançarem com voduns). Apesar da pajelança e do catimbó marcar sua presença em muitos terreiros afro-brasileiros, os pajés e mestres do catimbó, que não são também pais-de-santo, gozam de outra fama. Há até quem fale deles como “garanhões, o que mostra que a homossexualidade não está associada a atividade mediúnica em “si” (FERRETTI, M., 2002).

A Cura ou Pajelança, aqui não sendo classificada como uma religião afro-brasileira, mas como uma forma de culto de vertente afro-ameríndia a partir de práticas terapêuticas, usos de ervas, raízes, folhas, matos, infusões, e que têm os pajés (líderes) e os encantados (espíritos sobrenaturais, entidades) seus principais atores. Nesse caso, os curadores também vistos de forma preconceituosa, mas de maneira contrária aos pais-de-santo que são na maioria das vezes associados a homossexuais passivos pela sociedade maranhense, são vistos como homens de muitas mulheres, garanhões (FERRETTI, M., 2002).

Quanto a questão da sexualidade no Tambor de Mina, o sexo não deixa de ser um assunto que não é tão fácil para ser abordado, principalmente, preferências sexuais diferenciadas ou mesmo a homossexualidade e o Lesbianismo nessa matriz afro-religiosa. Mundicarmo Ferretti (2002) diz que tanto a atividade sexual quanto a menstruação são considerados ‘impuros’, mas que ninguém menciona se os contatos homossexuais são mais impuros do que os heterossexuais e que relações conjugais são mais ‘puras’ que as extraconjugais, pois sexo não se mistura com santo (FERRETTI, M., 2002).

4. HOMOSSEXUALIDADE, IDENTIDADES E TAMBOR DE MINA NO MARANHÃO

Ao analisar essa questão em seu estudo etnográfico sobre a Casa das Minas, Sérgio Ferretti (1996, p. 250) identifica na fala de um pai-de-santo entrevistado que a homossexualidade era algo presente nos terreiros de Mina, assim como em qualquer outro lugar sendo os terreiros, muitas vezes não visitados ou evitados pelos pais que não levavam seus filhos para que não se tornassem iniciados na Mina com receio de que viessem se tornar homossexuais:

Em depoimento escrito que pretende publicar, conhecido pai-de-santo maranhense, declara que em início dos anos 40, quando era criança, sua mãe embora o levasse a terreiros não queria que ele viesse a se tornar filho-de-santo, pois afirmava que os homens envolvidos com o Tambor de Mina eram efeminados. Assim, esse problema já era percebido no Maranhão há muitos anos. Esse mesmo pai-de-santo ouvia dizer serem “frescos” os pais-de-santo e conheceu vários no Maranhão que o eram ou o são. Diz também que ele conhece muitas mulheres, nos terreiros de Tambor de Mina que são lésbicas, hoje como no passado. Algumas vivem juntas e adotam uma criança para criar. Na Casa das Minas, ele diz, mesmo havendo outras conhecidas como tal, chegou-se a impedir que uma das filhas continuasse lá por esse problema (FERRETTI, 1996, p. 250)

Na verdade, não vemos a homossexualidade como um problema de qualquer ordem e muito menos como pecado, crime ou doença, categorias expressivas de representação por qual esse termo passou ao longo de sua história, embora em grande parte das vezes de modo preconceituoso ou discriminatório seja considerada como tal. Quanto à concepção de que as religiões afro-brasileiras ou mesmo o Candomblé não tem nenhum preconceito em relação à homossexualidade sendo um local de aceitação (FRY, MACRAE, 1985, p.54) é algo que discordamos e fazemos nossas ressalvas, a partir de experiências no campo afro-religioso maranhense.

Em um Encontro de religiões afro-brasileiras e saúde, II Seminário Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, realizado em São Luís do Maranhão no ano de 2003 como parte do Projeto ATÓ IRÊ, presenciamos um fato interessante em meio às discussões sobre saúde, cuidado com o corpo e sexualidade nesse evento. Uma pessoa ligada a um terreiro de Tambor de Mina bastante conhecido na cidade ao ser interrogada sobre o homossexual dentro do terreiro ou do Tambor de Mina, ela afirmou categoricamente que em sua comunidade não existia preconceito, desde que os homossexuais soubessem se comportar e não chamassem tanto à atenção.

Esse discurso inevitavelmente perpassa pelo que já apontamos em Rios (1997, p.169) com a categoria ‘fechação’, o fechar, que segundo esse autor é um elemento característicos de determinados homossexuais, de gays e apresenta alguns significados importantes caracterizados pelo chocar o outro com o estilo de vestir, de ser, pelo abafar, ou seja, pelo comportamento, muitas vezes chamativo em torno deles. O etnólogo Nunes Pereira (MARANHÃO, 1997, p. 57-58) que publicou uma etnografia pioneira sobre a Casa das Minas ao falar sobre as religiões afro-brasileiras no Maranhão, citando dados expressivos de números de casas de Tambor de Mina no

Estado explicita um lado negativo da religião, a mistificação, a farsa, aliando isso de modo extremamente preconceituoso à figura do homossexual e seu estado de transe, que ele mesmo rotula de ‘Estado místico pederastal’.

O mesmo Nunes Pereira em depoimento ao pesquisador suíço Jean Ziegler, que esteve em São Luís nos anos 70 e pesquisou um terreiro de Tambor de Mina cinquentenário da cidade, diz que o pai-de-santo desse terreiro observado não tinha nenhuma ligação com a Casa das Minas e sua exclusão das festas públicas dessa casa (à exceção da festa do Divino espírito Santo) se dava em face de ele ser um homossexual confirmado e sua presença não seria tolerada nessa casa tradicional (ZIEGLER, 1977, p. 27). Apontamos que esse comentário de Nunes Pereira na obra de Ziegler “Os vivos e a Morte” (Id, p. 35), além de identificar esse pai-de-santo como homossexual, explicita na descrição etnográfica do próprio Ziegler no ritual observado por ele no terreiro de Mina pesquisado, a presença de ‘um jovem mulato com o rosto patético e pintado dos homossexuais que reivindicam a sua particularidade.

Sérgio Ferretti (1996, p. 250) ao abordar a temática da homossexualidade e o Tambor de Mina se baseia na fala de seus pesquisados, as vodúnsis, ou filhas-de-santo da Casa das Minas, onde elas afirmam que o vodum não tem nada contra o sexo e a homossexualidade, pois na hora do transe a pessoa está independente desta vida e ninguém entra nas festas sem estar limpo ou puro. E quando há um descumprimento por parte do filho (a)-de-santo em relação as suas ‘obrigações religiosas’ dentro da Mina, os encantados ou as entidades espirituais podem castigar (FERRETTI, M., 2000, p. 97):

Havia também em São Luís um homossexual que “dava passagem” e que tinha dias certos para fazer suas seqões. Um dia, quando deveria fazer abstinência sexual, ele teve uma relação com seu parceiro e foi morto pelo seu encantado. Contam, que a entidade chegou, pediu uma série de coisas e, “lá pelas tantas”, botou um punhal grande numa cadeira, com a ponta para cima, e sentou o médium sobre ele. O punhal perfurou o reto e a próstata e ele morreu. (FERRETTI, M., 2000, p.97).

Essa abstinência sexual ou conservação do corpo limpo para receber as entidades é algo muito presente dentro do Tambor de Mina, onde inúmeras vezes ouvimos relatos de que o filho (a)-de-santo ou mesmo o líder afro precisa estar puro ou de corpo limpo para realizar determinadas obrigações, rituais, participar de festas ou toques para que tudo transcorra bem sem o aborrecimento das entidades ou dos encantados (castigos!). Um de nossos informantes nos falou que no período da festa de seu vodum, ele passa

um mês sem relações sexuais para poder cumprir com todos os rituais e obrigações de seu vodum até o dia de sua festa.

Ao longo de nossas pesquisas, pudemos observar como são tratadas essas questões de gênero dentro da religião e as identidades homossexuais nesse contexto e a partir de depoimentos e conversas informais com nossos pesquisados elaboramos reflexões em torno da homossexualidade e o Tambor de Mina no Maranhão. Na Mina ou no espaço-terreiro essa temática ao longo da história foi tratada de forma ‘discreta’, muitas vezes como ‘segredo’, principalmente se o pai-de-santo não apresenta sua identidade enquanto homossexual; Muitos são casados com mulheres ou vivem com companheiras por um tempo, tem filhos (as) de sangue e depois se separam, e passam a viver sozinhos, ‘solteiros’; Outros já apresentam uma identidade homossexual bem definida, inclusive militando politicamente por essas causas; Alguns vivem com seus companheiros numa relação homoafetiva estável; casos também de ‘triângulos amorosos’ em que o pai-de-santo vive com a companheira e o companheiro ao mesmo tempo, debaixo do mesmo teto, etc.

Pudemos acompanhar casas de Mina mais contemporâneas onde as performances homossexuais são mais nítidas e visíveis, onde os comportamentos dessas pessoas por mais que perpassem por regulamentos, eles conseguem se sobrepôr em meio ao contexto repressivo e preconceituoso de valores arraigados em padrões conservadores. É interessante pontuar que em tais casas de Mina o número de homossexuais apesar de ser mais expressivo em termos de identidade de gênero, eles em grande parte das vezes contam com a ajuda de mulheres dentro do sistema afro-religioso ou ritual.

Pontuamos que as gerações mais contemporâneas das religiões afro no Maranhão, ‘mineiros mais novos’ tendem a quebrar mais preconceitos e discriminações dentro da própria religião, abrindo mais espaço para uma maior visibilidade das identidades sexuais ou de gênero dentro de suas respectivas comunidades. Muitos dos valores morais e éticos do Tambor de Mina são muito alicerçados em aspectos tradicionais da religião, onde há uma profunda relação de interação, respeito e obrigação para com o vodum, orixá, encantado, caboclos, etc., entidades de modo geral, que de certa forma muitas vezes dificulta um maior diálogo e exposição de modos de ser e comportamentos homossexuais dentro de espaços-terreiros mais embebidos em uma ‘tradição religiosa’.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos apreender que as relações de gênero nas religiões afro-brasileiras são mediadas por relações hierarquizadas entre os sexos masculino e feminino, demandando ‘poder’ as formas de contato entre homens e mulheres. Ao longo da história das religiões afro-brasileiras mesmo as mulheres em algumas matrizes como o Tambor de Mina e o Candomblé terem todo um destaque e posição privilegiada nas casas vistas como ‘tradicionais’, os homens conseguiram promover ‘brechas’, vindo a galgar também postos hierárquicos elevados (como o de pais-de-santo).

A homossexualidade e sua relação com as religiões afro-brasileiras é algo complexo, sendo necessário observarmos o referido contexto em análise para tirarmos conclusões mais contundentes, pois se em uma matriz afro-brasileira como o Candomblé as identidades sexuais são mais definidas e mais flexíveis pelos seus atores, no Tambor de Mina, essa flexibilidade ao longo de sua história não foi tão implementada, estando muito arraigada a valores tradicionais e conservadores, existindo uma carga de preconceito e disfarces para não chamar muito à atenção.

Identidades de culto com identidades de gênero e espaços terreiros tradicionais e outros são elementos que nos orientam para uma compreensão melhor a respeito da homossexualidade e as religiões afro-brasileiras. A questão do transe como uma materialização de performances femininas por atores masculinos e as casas mais contemporâneas mais abertas e flexíveis quanto as tradições afro-religiosas, que costumam muitas vezes exigir ‘comportamentos’ adequados e menos chamativos para os homossexuais, regulando-os são pontos que nos ajudam a aprofundar pensamentos em torno dessas identidades.

Algo relevante que trazemos também para essa discussão, a respeito da homossexualidade e o Tambor de Mina, é que mesmo os homens ocupando postos hierárquicos altos na Mina, muitos deles homossexuais assumidos ou não, tendo ‘voz’ de decisão, as mulheres ainda possuem muita força dentro da religião, onde afirmamos que o patriarcado mineiro maranhense de identidades homossexuais vai apresentar bases ou alicerces femininos.

VOCABULÁRIO

OGUM: Orixá dos metais, lutas e batalhas, guerreiro. Patrono do Ilê Ashé Ogum Sogbô. Primeiro santo de Pai Airton.

SOGBÔ: Vodum feminino, mãe dos voduns da família de Queviossô (FERRETTI, S., 1996, p. 306). Segundo santo de pai Airton. É também patrona do Ilê Ashé Ogum Sogbô, terreiro por nós pesquisado.

XANGÔ: orixá do fogo. **OBALUAÊ:** orixá da terra, protetor das doenças contagiosas. **IEMANJÁ, OIÁ, NANÃ E OXUM:** orixás femininos, deusas que também são chamadas de iabás. **Logunedé:** orixá das águas doces e do mato, filho de Oxum iapondá e Oxóssi Ibualama, é meta-meta (masculino/feminino). **Oxumaré:** orixá do arco-íris, deus do movimento, é a serpente no Benin (África Ocidental), também chamado de Dã (vodum). É meta-meta também.

FAMÍLIA DE CODÓ: Entidades espirituais, encantados que se instalaram na cidade de Codó (interior do Estado) e que são muito expansivos, alegres, populares, apreciadores de bebida alcoólica, guerreiros e chefiados por Légua Bugi. **LÉGUA BUGI DA TRINDADE:** Ora visto como encantado ou como vodum cambinda (OLIVEIRA, 1989). É o chefe da família dos encantados de Codó.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIRMAN, Patrícia. **Fazendo estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Relume Dumará: Eduerj, 1995.

BRAGA, Júlio. **A Cadeira de Ogã e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

_____. **Ancestralidade Afro-Brasileira: o culto de babá egum.** Salvador: CEAO/IANAMÁ, 1992.

CARNEIRO, EDISON. **Os Candomblés da Bahia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CORRÊA, NORTON. **O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma Religião Afro-Rio-Grandense.** Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão.** São Luís: EDUFMA, 1996.

FERRETTI, MUNDICARMO. **A mulher no Tambor de Mina.** Disponível em: <http://www.ufma.br/canais/gpmina/Textos23.htm>. Capturado em: 22/11/2002.

_____. **Homossexualidade: um olhar antropológico.** Disponível em: <http://www.ufma.br/canais/gpmina/Textos23.htm>. Capturado em: 22/11/2002.

_____. **Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias.** São Luís: Uema Editora, 2000.

Terra de Caboclo. São Luís: SECMA, 1994.

FRY, Peter. **Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____, MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade.** São Paulo: Editora Cultural, Brasiliense, 1985.

LEACOCK, Seth e Ruth. **Spirits of the Deep: a study of an afro brazilian cult.** New York: Doublé Day Natural History Press, 1972.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. **Pluralismos e diversidade afro-religiosa em terreiros de Mina de São Luís: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, 2007.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MARANHÃO. Secretaria de Estado da Cultura, Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho. **Memória de Velhos-Depoimentos: uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense.** São Luís: lithograf, 1997.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. **Orixás e Voduns nos terreiros de Mina.** São Luís: VCR produções e publicidade, 1989.

RIBEIRO, René. **Personality and the psychosexual adjustment of Afro Brazilian cult members.** Journal de la Societé des Americanistes, Tomo LVIII, 1969.

RIOS, Luís Felipe. **Performando a tradicionalidade: geração, gênero e erotismo no Candomblé do Rio de Janeiro.** In: UZIEL, Anna Paula, PARKER, Richard Guy (Orgs.). **Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de aids.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. **Lôce, Lôce, Metá Rê Lê! Homossexualidade e Trase (tividade) de gênero no Candomblé de Nação.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 1997.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. **Lorogun-identidades sexuais e poder no Candomblé.** In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé: religião do corpo e da alma.** Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

ZIEGLER, Jean. **Os Vivos e a Morte: uma Sociologia da Morte no ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

FILMOGRAFIA

JORGE BABALAÔ-TAMBOR DE MINA DO MARANHÃO. São Luís: Studio V, VCR Produções, 2003.