



ANPEd - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação

14593 - Resumo Expandido - Trabalho - 41ª Reunião Nacional da ANPEd (2023)

ISSN: 2447-2808

GT23 - Gênero, Sexualidade e Educação

O QUE ENSINAM OS ERÊS? – INTERSECÇÕES ENTRE INFÂNCIA DIVINA, GÊNERO E SEXUALIDADE.

Adelson Cezar Ataíde Costa Junior - SECRETARIA EXECUTIVA DE EDUCAÇÃO DO PARÁ

Agência e/ou Instituição Financiadora: CAPES

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. A análise se dá a partir das narrativas e vivências dos eré, divindades infantis que se manifestam nos corpos dos membros rodantes da comunidade e que tem grande papel de comunicação na casa de Candomblé. Leva-se em conta os estudos feministas e de relações de sexo - gênero feitos por Butler (2003) e Odara (2020) 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). 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, ressignificando as fronteiras sobre performatividade e identidade de gênero impostas pela cisheteronormatividade ocidental

Palavras-chave: Educação; Candomblé; Gênero; Sexualidade; Infância.

Ei, dubon, o senhor tem que entender que a gente é inteligente, não é só o filhinho, não. Tudo o que o nosso filhinho sabe, a gente sabe também. E tem coisa que só a gente sabe, e o filhinho, não. (Suí de *Ode*)

Dubon é o termo usado pelos eré do Ilé Aşę Iyá Ogunté para se referir a pessoas do sexo masculino. Quem conversava comigo nesse momento era Suí, um eré de *Ode*, que nessa ocasião, fazia referência à minha admiração ao perceber que um outro eré, Curió de *Ògún*, era capaz de ler o que estava escrito em meu diário de campo. Sobre isso, o próprio Curió disse: “Sim, dubon. Eu posso, porque eu tiro do *Orí* da minha filhinha. Daí, eu sei ler, que nem a

minha filhinha.” Esse diálogo ocorreu entre três interlocutores: um adulto e duas crianças. O adulto era eu. As crianças eram Curió e Suí, dois meninos, dois *eré*.

Imagino que o leitor esteja curioso e até mesmo confuso. Afinal, o que é um *eré*? Quando fiz essa mesma pergunta a eles, anos atrás, inicialmente, todos me deram como resposta a mesma frase: “O *eré* é eu!”.

1 - “O ERÉ É EU!”

Para Jagun (2017), “*Eré* é um espírito infantil que se manifesta nos iniciados no candomblé que podem incorporar, com o intuito de trazer alegria, distração e até recados dos orixás”. Borboleta Branca de *Oya*, outra *eré* desse terreiro, concorda com essa afirmação e reforça dizendo que são mensageiros e parte primordial do próprio ser humano.

Segundo Borboleta Branca de *Oya*,

Nós é o mensageiro do orixá, dubon, nós é a parte mais pura da energia do orixá. Ele manda nós pra baixo pra falar com vocês. Por isso que nós vem como *eremi*, como kiança, porque é o mais puro de vocês, pra vocês poderem compreender nós e ouvir o que nós fala. (entrevista em 30/05/2018)

Percebemos na fala de Borboleta que uma das imagens associadas ao *eré* na comunidade de terreiro é a de mensageiro dos *òrìṣà*. Quando o *òrìṣà* “vira”, ou seja, manifesta-se a partir do corpo do rodante e precisa dar recados, ele gesticula, emite alguns sons, mas na maioria das vezes não fala. Em geral, as *Èkéji* (um dos cargos femininos para as que não excorparam ^[1] na hierarquia das casas de Candomblé) são boas intérpretes desses códigos e conseguem compreender o que o *òrìṣà* quer dizer. Mas há situações em que essa comunicação não acontece a contento, e por vezes a divindade, quando não se entende o que se precisa repassar, permite a manifestação do *eré*, algumas vezes imediatamente à excorporação. Fica demarcada aqui mais uma potência da infância no candomblé: temos a criança também como comunicadora e com voz validada pela comunidade.

Voltemos à fala inicial de Suí. Consideremos o fato de que ele diz: “os *eré* sabem coisas que os filhinhos não sabem”. Ora, isso demarca o lugar dessa criança como um sujeito de saber, detentora de conhecimentos e capaz de ensinar a outros interlocutores. No candomblé, essa condição é tão potente que mesmo após a morte a criança continua assim. É importante notar, contudo, que o *eré* não é a *omódé*, a criança com a qual convivemos mais comumente. O *eré* é a qualidade infantil do *òrìṣà* que se manifesta no corpo do rodante. Possui uma identidade, mas não é rastreável como reencarnação de algum parente ou amigo próximo, como no Kardecismo. O *eré* nesta comunidade de terreiro é compreendido como um espírito ancestral, mas vivente em uma época muito distante. Percebe-se então que, dentro desse terreiro, ao falarmos de crianças, existe mais de uma configuração possível.

Buscamos refletir sobre essas questões à luz dos estudos da infância, que tratam, dentre outras coisas, dessa diversidade de concepções. Sobre essa questão, Arroyo faz a seguinte consideração:

“Os estudos não deixam de mostrar-nos que há infâncias que ao longo da história não couberam, nem na atualidade cabem, nesse estatuto e perfil universais de infância; que há outras infâncias que não foram atingidas pelas estratégias e instituições civilizatórias e pedagógicas. Infâncias que não foram objeto dos mesmos saberes legitimados. Para essas outras infâncias foram pensados outros estatutos e outros saberes pedagógicos. (ARROYO, 2008, P. 130)

Assim, pretendo travar um debate acerca dos *eré*, divindades infantis que se manifestam nos corpos dos membros rodantes da comunidade e que tem grande papel de comunicação na casa de Candomblé, seja no intermédio às determinações dos *òrìṣà*, seja na discussão de assuntos comuns ao cotidiano do terreiro, dando destaque às questões que envolvem gênero e sexualidade e que são por eles vivenciadas e debatidas.

2 – OS “MENINOS ESTRANHOS”

Na comunidade do *Ilé Aṣẹ̀ Ìyá Ogunté*, assim como eu pude perceber também em visitas a outros terreiros no Norte e em outras regiões do Brasil, há uma correspondência entre o gênero do *eré* e o do *òrìṣà* ao qual ele se vincula. Neste caso, a identidade de gênero da filha ou filho de santo é considerada irrelevante, seja para o *òrìṣà* principal ao qual é ou será consagrado, seja para o *eré*. A formatação da matéria da filha ou filho de santo será moldada à performatividade de gênero da divindade. Por isso, como mostrei na abertura dessa sessão, Curió é um menino, ainda que a filha de santo à qual ele se vincula seja uma mulher *cis*, já que eles são regidos pelo *òrìṣà Ògún*, que tem a performatividade de gênero associada ao masculino na comunidade de terreiro.

Assim como Curió, existem nessa comunidade outros *eré* que se encontram na mesma situação, ou seja, suas filhas são mulheres *cis*, mas eles são encarados como meninos em função do *òrìṣà* ao qual se vinculam ser entendido como masculino. Esses *eré* são classificados pelo próprio grupo de *eré* da casa de “meninos estranhos”.

Quando ouvi esse termo, “menino estranho”, pela primeira vez, achei bastante curioso. Obviamente, perguntei a razão. Quem primeiro me respondeu sobre essa questão foi Águia Branca de *Oya*, a *eré* da *Ìyá Kékeré* ^[2] da casa. Ela havia me narrado que havia nascido mais dois meninos estranhos, Curió, já nosso conhecido aqui, e seu irmão de barco, Trovão, na fotografia acima. Eu perguntei a ela por que eles eram meninos estranhos, e ela me respondeu:

“_ Ora, Dubon, porque eles não têm ocanha! E ainda tem esses balão por aqui, ó! (apontando para a região dos seios). O senhor já viu menino assim? Pois é!”

Ao ouvir esse argumento, todos os *eré* riram bastante, incluindo Curió e Trovão. Eu fiquei de certa forma impactado com a força da resposta, e talvez por isso, minha expressão facial tenha denotado surpresa. Ao perceber isso, Curió, me falou:

Ei, Dubon, num fique espantado, não! Aqui todo mundo se respeita! A gente sabe que eles são meninos também, eu sou menino também. Ninguém aqui fica de fora. A nossa matéria pode não ser do jeito que vocês pensam, mas tem tudinho aqui, vocês que não conseguem enxergar! E eu tenho ocanha, sim!

Curió falou isso e pegou no cós da sua calça, ao modo como uma pessoa manusearia um pênis, rindo alto e sendo acompanhado pelos demais *eré*, que bradavam: “É isso aí, meu irmão! É isso aí!”.

É preciso que se diga que, assim como as filhas e filhos de santo da casa se tratam e se reconhecem como irmãos, os *eré* seguem o mesmo comportamento. E mais: dizem que essa irmandade ocorre não só no terreiro, mas quando retornam ao *Orún*, onde mantem uma *Egbé*, uma comunidade.

De toda forma, o que quero destacar é que, em que pese essa relação entre o corpo físico do filho de santo e a identidade de gênero do *eré*, eles são reconhecidos na comunidade pela identidade de gênero à qual se denominam. Absolutamente nenhuma pessoa da comunidade questiona a relação de gênero posta pelos *eré*. Assim, todos os membros da comunidade são vistos, tratados e referendados como crianças da comunidade e como meninos e meninas. Essa possibilidade de torcer a ordem pré-estabelecida na sociedade mais ampla confere a essa criança divina um status *exúdicó*, já que, tal como esse *òrìṣà*, conseguem ultrapassar e burlar as regras sociais generificadas e instituidoras de estereótipos limitantes.

Encontramos semelhança à noção de performatividade trabalhada por Butler, na medida em que

atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado. (BUTLER, 2003, p. 194).

Arrisco dizer que essa performatividade de gênero trazida pela vivência com os *eré* é capaz de subverter a ordem hegemônica ocidental a tal ponto, que, se considerarmos a ideia de que se o corpo do filho de santo performa de um jeito e o *eré* excorpora de outro e ainda assim é referendado e legitimado pela comunidade de terreiro como algo normal e adequado, estamos por vislumbrar o padrão de entendimento da transgenereidade como uma ideia cognoscível, respeitável e passível de respeito e legitimação a partir dessas experiências no terreiro.

Bem sei que as relações de transgenereidade entre as pessoas estão imbricadas por inúmeros outros fatores, tais como políticas públicas, violência física e simbólica,

preconceito, segregação, dentre outros. Mas o que proponho aqui é a seguinte ideia: se a comunidade de terreiro admite a ideia de um *eré* performar o gênero de forma diferente do estereótipo que se cria ao redor do corpo da filha ou filho de santo, é possível que a compreensão sobre a diversidade de gênero e de sexualidade, pelos mesmos princípios, deixe de ser uma ideia considerada externa e ameaçadora e passe a ser considerada como um direito fundamental do ser humano. É preciso ir além da ideia de aceitação, dado que ela pode nos fazer recair no erro da inclusão, o que conduz a manutenção de um discurso e de uma prática que permanece colocando os corpos dissidentes em situação de “diferentes” daquilo que a heteronorma coloca como adequado, esperado e aceito socialmente.

Em certa medida, novamente nos arriscamos a pensar a partir do apontado por Odara (2020) ao refletir sobre as identidades de corpos a partir das configurações diversas sobre a transexualidade e o seu próprio espaço nessa discussão:

Podemos afirmar que essas identidades fazem de seu corpo um local discursivo, que em toda sua plenitude retrata um texto explícito com signos femininos, daí partimos do princípio do Transfeminismo. O que torna essa discussão essencial é o diálogo único e subjetivo, daquelas, daqueles que transcendem o determinismo biológico de atribuir o gênero ao genital, pois a partir dessa percepção íntima, travestis, mulheres trans e pessoas trans, irão transgredir e adquirir formas corporais distintas. O que me leva a perceber que nessa existência, o meu corpo, meu lugar social e de fala, reivindica toda uma estética feminina através de signos e códigos por meio do discurso político de ser uma travesti. E isso tudo sem perder de vista a proporção do meu ser mulher, ou, muito além disso, o que torna útil ultrapassar essa norma monótona de gênero.

Em última análise, o que proponho com essa linha de raciocínio é que as diferentes configurações de criança dentro da comunidade de terreiro podem abrir as portas para novos caminhos que conduzam ao acolhimento de antigos e novos membros na comunidade que possuam identidades de gênero e sexualidades consideradas pela sociedade como dissidentes ou desviantes. São as falas das crianças, os *emí kékeré*, o *emí omódé*, a palavra-sopro miúda, os *ara kékeré*, o *ara omódé*, os corpos miúdos, os corpos das crianças, os *Ìmò Kékeré*, *Ìmò Omódé*, os conhecimentos miúdos, os conhecimentos da criança, divinas ou terrenas, que são capazes de tensionar os jogos de poder que segregam e excluem corpos e modos de vida considerados indesejáveis.

Vejo nelas, antes de mais nada, grandes transgressoras. Transgridem a imagem pré-concebida de infância ocidental, transgridem a imagem única de criança no terreiro, transgridem a forma padrão de partilha de conhecimento, transgridem a imagem cristalizada de quem tem o que ensinar e de quem tem que aprender, transgridem os padrões de comportamento esperados (e por que não dizer, impostos) às crianças.

Acredito nessas transgressões. E tento tanto quanto possível fazer uso delas para transgredir as regras racistas, misóginas, homofóbicas, autoritárias e negativas de toda ordem que permeiam nossos espaços educativos, dentro e fora dos terreiros.

REFERÊNCIAS

ARROYO, Miguel. A infância interroga a Pedagogia. In: SARMENTO, Manuel J.; GOUVEA, Maria Cristina. **Estudos da Infância: Estudos e Práticas Sociais**. Petrópolis:RJ, Vozes, 2008, p.119-140

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAPUTO, Stela Guedes. Reparar miúdo, narrar Kékeré: notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 53, p. 36-63, abr./jun., 2018a.

ODARA, Thiffany. *Pedagogia da Desobediência: travestilizando a Educação*. Salvador: Ed. Devires, 2020.

OYEWÙMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: OYEWÙMÍ, Oyèrónke. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/>>. Acesso em: 10 abr. 2019.

[1] Uso aqui o termo excorporação na concepção cunhada por Nogueira (2015) para caracterizar o transe *deòriṣà* como algo que emerge, ou seja, ocorre de dentro para fora do sujeito, e não como algo de fora para dentro, como ele caracteriza ocorrer com a noção de incorporação, sendo esta, portanto, mais adequada às práticas mediúnicas ligadas ao Cristianismo.

[2] É a Mãe Pequena do terreiro, cargo de alta importância na hierarquia da comunidade. Segundo Jagun (2017, p. 128), “É o cargo feminino no Candomblé conferido àquela pessoa que ocupa o segundo posto na hierarquia da casa. Substitui o *Bàbálóriṣà* ou a *Ìyálóriṣà* na ausência destes.”