



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA –  
PPGSA/UFGA

VICTOR LEAN DO ROSÁRIO



**“NESSE TERREIRO TEM AXÉ E TEM VIADO”:** EXPERIÊNCIAS  
HOMOAFETIVAS E SEXUALIDADE EM UM TERREIRO DE UMBANDA NO  
NORDESTE PARAENSE.

**Belém – PA**

**Fevereiro de 2023**

VICTOR LEAN DO ROSÁRIO

**“NESSE TERREIRO TEM AXÉ E TEM VIADO”: EXPERIÊNCIAS  
HOMOAFETIVAS E SEXUALIDADE EM UM TERREIRO DE UMBANDA NO  
NORDESTE PARAENSE.**

Dissertação de Mestrado, com concentração na área de Antropologia e na Linha de Pesquisa Religião e saúde, simbolismo e poder, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA), referente ao exame obrigatório de defesa.

Orientadora: Profa. Dra. Telma Amaral Gonçalves.

**Belém – PA**

**Fevereiro de 2023**

VICTOR LEAN DO ROSÁRIO

**“NESSE TERREIRO TEM AXÉ E TEM VIADO”: EXPERIÊNCIAS  
HOMOAFETIVAS E SEXUALIDADE EM UM TERREIRO DE UMBANDA NO  
NORDESTE PARAENSE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará.

**Belém, 28 de fevereiro de 2023**

**BANCA EXAMINADORA**

**Profa. Dra. Telma Amaral Gonçalves (PPGSA/UFPA/PRESIDENTA/ORIENTADORA)**

**Prof. Dr. Rodrigo Toniol (PPGAS/UNICAMP/ EXAMINADOR EXTERNO)**

**Profa. Dra. Taissa Tavernard de Luca (UEPA/ EXAMINADORA EXTERNA)**

**Profa. Dra. Michele Escoura Bueno (PPGSA/UFPA/ EXAMINADORA INTERNA)**

**Prof. Manoel Moraes (PPGSA/UFPA/ EXAMINADOR SUPLENTE)**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- 
- R789n Rosário, Victor Lean do.  
"Nesse terreiro tem axé e tem viado": experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de umbanda no nordeste paraense / Victor Lean do Rosário. — 2023.  
171 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof<sup>ª</sup>. Dra. Telma Amaral Gonçalves Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, , 1, Belém, 2022.
1. Homens gays. 2. Experiência . 3. Umbanda. 4. Ritual. I.  
Título.

CDD 301

---

*Então serra os punho sorria*

*E jamais volte para sua quebrada de mão e mente vazia*

Emicida

## AGRADECIMENTOS

Escrever estes agradecimentos é de suma importância para mim, pois esta dissertação é fruto do esforço coletivo, de pessoas e instituições que me deram a oportunidade de chegar até aqui. Por isso, começo a agradecer minha mãe, mulher preta, com pouco estudo e muito amor, que me ensinou a ‘tirar a flor’ do Maracujá, a ‘tirar’ pimenta, plantar maniva, dentre tantos outros afazeres, e quando, mais novo, a fome apertava, beijava na minha cabeça, e saía às 04h00min da manhã para o pimental. Foi uma das formas através das quais me sustentou, sozinha, mas com o sorriso no rosto e as mãos calejadas. Mãe, sem a senhora, eu não estaria aqui, e por isso, concordo com *Emicida* quando diz que “quando eu vi Deus, e ele era uma mulher preta”.

Aos 21 anos, reencontrei uma paixão que tive aos 14, e me sentir amado de uma forma tão plena, que me deu forças para continuar. Obrigado Jéssica, por afagar meu cabelo enquanto eu chorava pensando que não conseguiria, obrigado pela paciência que tinhas quando eu estava estressado, obrigado pelo silêncio no momento da escrita e pelo sorriso quando eu terminava algum capítulo. Sempre dizia que ia ficar tudo bem, e ficou. Seu colo foi meu aconchego, e quero que seja até o fim dos meus dias. Te amo, ‘tamo’ junto pequena, e muito obrigado por ser minha companheira.

Sabidamente, no disco *Amarelo*, *Emicida*, em uma de suas músicas, diz, “Quem tem um amigo, tem tudo”, percebo a sinceridade deste verso, e penso, o que seria de mim sem a minha melhor amiga, a Társila? Obrigado por me aturar e sempre me incentivar neste caminho, e quando eu estava no fundo do poço, me empurrara de volta nos trilhos debaixo de xingamentos, que me davam força para continuar. Eu consegui, nós conseguimos.

Daniele Palheta, ser iluminado, que me alegra com sua voz mansa e sincera; Jamily, ‘muleka’ doida, que não tem tempo ruim, e está do meu lado quando preciso; Fabiele, a mais brava do grupo, com gritos que assustam, mas a gargalhada que aquece o coração; Hirlane, que alegra as rodas de conversa com as histórias loucas; Élide, agradeço pelas inúmeras conversas e rolês que me distraíram neste 2 anos, e sem mesmo saber, você ajudou a trilhar este caminho de muitas dores, mas também de muitos sorrisos. Estas 6 mulheres, que me acompanharam até aqui, são parte da minha família, e eu serei eternamente grato.

Agradeço aos professores/as do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, em especial a Telma Amaral Gonçalves, minha orientadora e amiga, que me acalmou nos momentos de aflição, e com um sorriso vasto, me norteou a trilha que eu segui; em nossa primeira orientação, você me falou “avante!”, e com a sua ajuda, eu avancei, por isso, serei eternamente grato. Agradeço também a professora Michele Escoura, pois sua empolgação nas aulas e as conversas nos intervalos me auxiliou a sentir a potência da pesquisa antropológica; sou muito grato ao professor Rodrigo Toniol por ter me incentivado impulsionado esta dissertação com os seus comentários. Agradeço a professora Taissa Tavernard, que gentilmente aceitou o convite para compartilhar o seu conhecimento na defesa desta dissertação. Agradeço também ao professor Manoel Moraes, pela leveza na leitura deste trabalho, e pelos comentários cirúrgicos que aprimoraram a minha escrita.

Agradeço a professora Daniela Oliveira, pelas magníficas instruções, que pontuaram e guiaram a minha escrita; agradeço a professora Luísa Dantas, pelas inúmeras aulas de metodologia, que deram a base para esta pesquisa e me incentivaram a continuar. Todas vocês são incríveis, e fico muito honrado em poder ter trilhado o meu caminho ao lado de docentes magníficas.

A turma de mestrado de 2021, a qual eu ingressei, me proporcionou muitos momentos incríveis, mesmo durante a pandemia da covid-19 com as aulas remotas. Agradeço A Elisa Gonçalves Rodrigues, pelo companheirismo, amizade e compartilhamento de fotos de gatos; agradeço a Letícia Gonçalves, por inúmeras conversas e risadas; agradeço a Elcione, pelos almoços e diálogos feitos na fila do Restaurante Universitário (RU) e a todos que direta ou indiretamente me ajudaram a trilhar este caminho.

Sou imensamente grato ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFPA, por ter me possibilitado ingressar neste programa excepcional, e por isso agradeço a Rosângela e a Edileuza, secretárias do PPGSA que tiraram todas as minhas dúvidas nestes dois anos. Diversas pessoas me acompanharam até aqui, e me apoiaram antes mesmo de ingressar no mestrado. Uma delas foi o Milton Ribeiro, antropólogo, professor e um grande amigo, que diversas vezes, quando precisei, esteve do meu lado. À professora Rachel Abreu, que me ajudou na elaboração do projeto ainda no processo seletivo do mestrado, e sempre acreditou em mim, mesmo quando eu perdi a fé. Agradeço imensamente ao Ramon Reis, por provocar a minha escrita antropológica e incentivar no percurso antropológico. Agradeço as professoras Valeska e Gisely do Centro de ensino Exitus, que não mediram esforços para me

ajudar nestes dois anos de mestrado, e com um carisma encantador, se divertiam com as histórias que eu contava das “bichas” do terreiro

Ninguém faz pesquisa sozinho, e eu não teria feito esta dissertação sem a abertura do terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, especialmente pelo pai Tadeu, que me acolhe há cinco anos, e pacientemente responde a todas as minhas perguntas. Agradeço também a todos os filhos de santo, que trazem *axé* para a casa e trabalham em prol da missão umbandista; meus agradecimentos à cabocla Herondina no *ori* do pai Tadeu, que acolheu a minha ideia no terreiro, e sempre sanou minhas dúvidas, além de me orientar sobre determinados assuntos dentro do espaço; à mãe Mariana, que com sua doçura e risadas, me ajudou nesta empreitada da pesquisa; ao seu Zé Pelintra, que com personalidade forte e risada rouca, cuidou do meu *ori* e não deixou o desânimo se apossar do meu corpo neste tempo; à Exu Tranca Rua e a Maria Padilha, que cuidaram dos meus caminhos e me proporcionaram muito *axé*. Sou imensamente grato a todos os caboclos e caboclas, exus e pombagiras, que guiaram minha mente e não me desampararam nos momentos de angústia. Salve o povo da mata, salve o povo da rua, salve quem tem fé, salve quem não tem.

Agradeço a CAPES pela bolsa concedida durante 1 ano, que me auxiliou na concretização desta dissertação.



## RESUMO

O terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, localizado na cidade de Igarapé-Açu, é um dos principais centros afro-religiosos do município, pois comporta diversos corpos, sexualidades e expressões de gênero que fogem à heteronormatividade, especialmente os homens gays, que habitam o espaço e potencializam a dinamicidade ritualística. Deste modo, esta pesquisa tem por objetivo compreender como se dá o lugar das homossexualidades masculinas que se encontram no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, seja como rodante, seja como simpatizante da religião, cujas experiências são tecidas com os diversos sagrados presentes no espaço. As vivências, memórias e relações construídas entre os homens gays e as entidades foram analisadas a partir da etnografia, que tem como base demonstrar a instabilidade dos vínculos formados durante os rituais, *giras*, conversas e conflitos. Além disso, as entrevistas abertas com interlocutores gays e entidades auxiliaram na compreensão das suas subjetividades, concepções e sentidos. Por isso, tais dinâmicas (re)produzidas no terreiro servem como instrumentos de potencialização dos contatos entre homens gays, caboclos, exus, pombagiras, erês, preto-velhos, dentre outras entidades que povoam o visível e o invisível do terreiro. Desta forma, analiso como estes corpos dissidentes também fazem parte da constituição do sagrado na casa de umbanda.

**Palavras-chaves:** Homens gays; Experiência; Umbanda; Ritual.

## ABSTRACT

The terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana and Tapinaré das Matas, located in Igarapé-Açu, is one of the main Afro-religious centers in the municipality, as it has different bodies, sexualities and genders expressions that escape heteronormativity, especially gay men, who inhabit space and enhance the ritualistic dynamics. In this way, the research aims to understand how the place of male homosexuality is given in Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana and Tapinaré das Matas, either as a wheel or as sympathizer of religion, whose experiences are woven with the various sacred gifts present in space. The experiences, memories and relationships built between gay men and entities were analyzed based on ethnography, which is based on demonstrating the instability of the bonds formed during rituals, tours, conversations and conflicts. In addition, open interviews with gay interlocutors and entities helped to understand their subjectivities, conceptions and meanings. Therefore, such dynamics (re)produced in the terreiro serve as instruments to enhance contacts between gay men, caboclos, exus, erês, preto-velhos, among other entities that populate the visible and invisible of the terreiro. In this way, I analyze how these dissident bodies are also part of the constitution of the sacred in the umbanda house.

**Keywords:** Gay men; Experience; Umbanda; Ritual.

## LISTA DE IMAGENS E QUADROS

Imagem 1 – Cabocla Mariana e o primeiro pai de santo do seu Tadeu.

Imagem 2 – Festejo da Cabocla Mariana.

Imagem 3 – Organograma da hierarquia do terreiro.

Imagem 4 – Planta do terreiro.

Imagem 5 – Zé pelintra dança samba no seu festejo.

Imagem 6 – Maria Padilha (sentada) e Cigana (em pé).

Imagem 7 – Toya Jarina no quarto do pai de santo.

Imagem 8 – Representação da Mariana vestida para o seu festejo.

Imagem 9 – Decoração do festejo de Mariana.

Imagem 10 – A parte interna do terreiro, nas cores azul.

Imagem 11 – Gira do festejo da cabocla Mariana.

Imagem 12 – Mariana *descendo* no *ori* do pai de santo.

Imagem 13 – Mariana *em cima* do pai de santo

Imagem 14 – Mariana dançando na *varrição*

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 – Lista de festejos de 2021

## SUMÁRIO

<b>PERCURSOS INTRODUTÓRIOS</b> .....	15
<b>CAPÍTULO 1 – INICIANDO A GIRA: NOÇÕES DE ESPAÇO, EXPERIÊNCIA E SAGRADO</b> .....	24
1.1. Descrevendo o terreiro, formando encruzas .....	26
1.2. Festas, hierarquias e processos .....	32
1.3. Agenciamentos, homoafetividades masculinas e experiências .....	39
1.4. Materialidades, homoafetividades e sagrado: alguns apontamentos .....	47
<b>CAPÍTULO 2 – “A BICHA QUER DAR CLOSE”: PERFORMATIVIDADE E DINÂMICAS CORPORAIS ENTRE HOMENS GAYS E ENTIDADES</b> .....	54
2.1. Entre corpos e entidades: algumas produções performativas .....	55
2.2. Entre as risadas e o conflito: mediações entre Malandro, gays e a bebida .....	69
2.3. Dinâmicas ritualísticas e sociabilidade gay: entrelaçamentos possíveis .....	75
<b>CAPÍTULO 3 – MEMÓRIAS DE BICHA, VIVÊNCIAS DE CABOCLO</b> .....	82
3.1. “La vai o gay macumbeiro”: trajetórias do pai de santo.....	85
3.2. “Discriminação não, é o inverso na verdade”: trajetórias do Márcio .....	95
3.3. “Um ‘tiração’ de homofobia”: trajetórias do filho de santo.....	99
3.4. “Macho pra mim só cupuaçu”: trajetória de Zé pelintra .....	103
3.5. As narrativas sobrepostas: algumas interpretações .....	108
<b>CAPÍTULO 4 – DAR VIDA AO FESTEJO: SEXUALIDADES E TEATRALIZAÇÃO DO SAGRADO</b> .....	110
4.1. Espaço, organização e trabalho .....	111
4.2. “Antes do tambor, vem o trabalho”: acontecimentos antes do festejo .....	115
4.3. “Chegou o grande momento”: festejo, corpos e trânsitos .....	122
4.4. “A varrição é das bichas”: dia 03/10 .....	137
<b>FECHANDO A GIRA, ENCERRANDO OS CLOSES: CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	146
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	152

## PERCURSOS INTRODUTÓRIOS

*Arreia, caboclo arí*

*E venha baiar na areia*

*Caboclo que vem da mata*

*Caboclo que vem da aldeia*

*Ponto cantado no terreiro*

Imagine um jovem pesquisador em um terreiro de umbanda pela primeira vez, junto com outros graduandos de ciências sociais. O medo tomava conta dos seus sentidos, as mãos suadas faziam com que a caneta do caderno de campo escorregasse pelos seus dedos, os odores que eles não conheciam aguçavam os seus sentidos. Sentado no banco, observava o médium gay se preparar para *receber*<sup>1</sup> a entidade que iria realizar um *trabalho*<sup>2</sup> no barracão; no momento da *incorporação*<sup>3</sup>, o corpo mediúnico tremia violentamente, enquanto seu joelho fraquejava a cada segundo que passava, até que não foi mais possível resistir ao peso da entidade, e com um grito rouco e alto, Tranca rua chegou entoando suas *doutrinas*<sup>4</sup>. O corpo do médium ficou pesado, os dedos ficaram tortos, os dentes rangiam, a voz rouca grave, tudo demonstrava a potência sobrenatural do exu.

Duas filhas de santo que estavam no local auxiliaram Tranca rua a se sentar em um banco, ofereceram cigarro e cachaça, colocaram uma capa preta nas suas costas e um chapéu na sua cabeça; o silêncio invadiu o terreiro, e se ouvia apenas a respiração pesada do médium

---

<sup>1</sup>Termo êmico. Receber a entidade significa que o corpo mediúnico vai ser cedido para um/a caboclo/a.

<sup>2</sup> O trabalho é a realização de pedidos dos clientes, que pagam (monetariamente, ou por outros meios), para que as entidades façam os seus desejos. Existe uma variedade de trabalhos, ou obrigações, que variam entre a limpeza do corpo, sorte no trabalho e/ou no amor, até mesmo causar ferimentos em outras pessoas, separação de casais, dentre outros.

<sup>3</sup> A incorporação é o ato em que ocorre a desvinculação do corpo mediúnico, para que a entidade possa utilizar a sua matéria.

<sup>4</sup> Doutrinas são os pontos entoados antes, durante ou após os rituais de umbanda. Geralmente, as músicas contam as histórias das entidades, seus locais de origem, seus feitos durante a vida, e é pela doutrina que dizem o seu nome para os/as convidados/as. Além disso, doutrina e ponto, no terreiro pesquisado, tem o mesmo significado.

*atuado*<sup>5</sup>. As filhas de santo, ao perceberem o medo dos pesquisadores, tentaram acalmá-los e disseram que eles não se preocupassem, e que inclusive poderiam ir pedir a benção da entidade. Os outros pesquisadores que estavam no terreiro foram até Tranca rua, mas o etnógrafo, ainda com muito medo, não teve a coragem de se dirigir à entidade. Feito o ritual, Tranca Rua *subiu*<sup>6</sup>, e Juliana<sup>7</sup> *arriou*<sup>8</sup> no médium para dar continuidade ao *trabalho*.

Neste momento, o antropólogo já estava mais calmo, e conseguia aos poucos conversar com Juliana. Ele ficou arrebatado como a mudança corporal e performática de Tranca Rua para Juliana, pois enquanto o primeiro possuía um semblante mais sério, a segunda transmitia uma suavidade ao falar e andar, além disso, ria do medo dos pesquisadores, como se já estivesse acostumada com aquela situação. Após quase duas horas de perguntas, conversas e risadas, os estudantes de ciências sociais se retiraram do terreiro, e aos poucos o medo foi dissipado, sendo substituídos pela curiosidade em conhecer mais sobre o mundo umbandista e seus rituais.

\*

O pequeno relato acima demonstra como foi a minha entrada nos terreiros de umbanda. Naquele momento, meu interesse era outro<sup>9</sup>, mas o motivo do meu medo era que o *cavalo*<sup>10</sup> de Tranca Rua e Juliana estava no corpo de um amigo meu de longa data. Logo, ao ver sua feição, o aspecto corporal e performático se modificar com a chegada das entidades, minha falta de conhecimento sobre a possessão (e uma porção generosa de etnocentrismo) me fizeram ter muito receio da situação.

A minha inserção no terreiro, como descrevi, foi através de Júlio, um amigo de muitos anos que cantava na igreja católica da minha cidade, e era umbandista há mais de 4 anos, mas devido ao preconceito, dizia-se apenas católico. Quando entrei no curso de ciências sociais na Universidade do Estado do Pará, no campus do município em que eu resido, na disciplina de “Economia contemporânea”, eu e mais dois amigos decidimos fazer uma pesquisa de campo

---

<sup>5</sup> Estar atuado significa que a entidade está no corpo do médium.

<sup>6</sup> Significa que a entidade se retirou do/a médium.

<sup>7</sup> Segundo a sua cosmologia, a cabocla Juliana faz parte da falange (família) das entidades que se aproximam e/ou estão nas águas.

<sup>8</sup> Arriar ou descer, consiste no momento em que a entidade domina o corpo do médium.

<sup>9</sup> Neste primeiro momento, o meu interesse de pesquisa era as relações econômicas no terreiro de umbanda.

<sup>10</sup> Cavalo é o médium que recebe a entidade. Geralmente, as entidades utilizam este termo para se referir aos corpos mediúnicos que elas possuem.

em um terreiro de umbanda, e ao entrar em contato com o Júlio, fomos recebidos no terreiro, como descrito nas páginas acima.

Como o/a leitor/a deve ter percebido na exposição acima, escrevo em terceira pessoa o meu primeiro contato com o terreiro de umbanda, junto com outros dois amigos que na época eram graduandos em ciências sociais. Utilizo desta estilística, me baseando na clássica introdução de Malinowski (1984) no contato com os Trobriandeses, e no texto de Favret Saada (1977) sobre a sua aproximação com a temática da feitiçaria. A autora, ao escrever em terceira pessoa, demonstrou o processo de interesse pelo tema até o desenvolvimento da sua pesquisa, que atravessaram e afetaram suas experiências tanto na pesquisa de campo, quanto na própria escrita e na construção da antropologia. De acordo com a autora, “[...] tudo se passou como se estivesse tentado fazer da ‘participação’ um instrumento de conhecimento” (FAVRET-SAADA, 2005). No meu caso, o medo das entidades e do ritual modificaram minha experiência, e a participação e diálogo com as entidades se tornaram uma das facetas do conhecimento.

Por isso que as experiências obtidas no terreiro me fizeram querer continuar pesquisando, e Júlio<sup>11</sup>, o médium e amigo, que *recebeu* Tranca Rua e Juliana me levou para conhecer o barracão do seu pai de santo, Tadeu. Em 2018 eu conheci o terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, e iniciei as minhas pesquisas voltadas para o Trabalho de Conclusão de Curso (ROSÁRIO, 2021), onde eu buscava compreender os ritos, mitos e as identidade dos Exus e Pombagiras no terreiro em questão. Mesmo com outra temática na graduação, percebia uma alta incidência de homens gays, mulheres e homens transexuais e travestis, além de pessoas não binárias que frequentavam o espaço, seja como simpatizantes da religião, seja como médiuns. **colocar o porque de um homem hétero começou a pesquisar sobre as bichas**

Os contatos recorrentes durante a pesquisa de campo de 2019 até 2020 me aproximaram tanto das entidades, quanto dos médiuns e simpatizantes mais assíduos. Vínculos foram tecidos no processo dinâmico dos rituais, nos momentos de sociabilidade, nos *cortes*<sup>12</sup>, nas risadas, brincadeiras e também no silêncio ritualístico. Com o tempo, minhas vivências foram transformadas, e saíram do medo para a curiosidade antropológica, especialmente para

---

<sup>11</sup> Nome fictício.

<sup>12</sup> O corte, ou oferenda, consiste no sacrifício de animais para *alimentarem* as entidades, a partir do sangue (Egé). De acordo com o contexto êmico, é necessário que as entidades sejam constantemente alimentadas, pois o sangue pulsa a vida dos caboclos, exus e pombagiras.



compreender como aquele espaço abarcava tantos homens gays, e como eles tensionavam e/ou potencializavam a constituição de diversos sagrados.

No mês de maio e junho, se tornou comum eu auxiliar os médiuns e simpatizantes com os projetos da quadrilha que a maioria dos integrantes participavam, e assim passávamos horas a fio na organização orçamentária, nas questões burocráticas e na edição de fotos para divulgação. No período pandêmico, que assolou das mais diversas formas – econômicas, políticas e culturais –, agravado pela crise política que o país atravessa durante o ‘governo’ Bolsonaro, o terreiro sofreu muitas perdas de clientes, decorrente do distanciamento social e das regras sanitárias necessárias para evitar a propagação do vírus. A fim de amenizar a defasagem no meio cultural, artístico e religioso, foi lançado a lei Aldir Blanc (lei nº 14.017, 29 de junho de 2020)<sup>13</sup>, que auxiliou economicamente os setores citados acima, durante a calamidade pública.

Os centros artísticos, culturais e religiosos que desejassem participar deste projeto desta lei precisariam desenvolver e aplicar projetos destinados a comunidade, e como o terreiro podia fazer parte da seleção, o pai de santo me pediu que cuidasse da montagem e organização dos documentos, com o seu auxílio. Neste momento, percebi que a minha função enquanto “antropólogo”, aquele que ‘anota tudo’ e ‘só escreve’, auxiliou o terreiro em um momento drástico que o panteão enfrentou. Felizmente, os projetos foram aprovados, e o orçamento obtido ajudou no caminhar da casa de umbanda.

Nesse percurso, minhas aflições se aproximavam das de Favret Saada (1977), pois é como se eu estivesse vivenciando o processo de conhecimento acerca do terreiro, não apenas pela antropologia, mas pela modificação dos meus sentidos e percepções a cada tambor, cujas constantes comunicações entre mim, os homens gays e as entidades do terreiro resultaram nas páginas desta dissertação. Percebi que a pesquisa é ação e prática (ZALUAR, 1986), e por isso, embora a subjetividade também faça parte da construção do conhecimento e tenha sido essencial no processo da pesquisa, ao sair da graduação e iniciar o mestrado, precisei mais uma vez estranhar o terreiro, e analisar com uma nova perspectiva aquilo que já era familiar para poder reinscrever ali minhas vivências com os homens gays no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das matas.

---

<sup>13</sup> A lei emergencial Aldir Blanc (LAB) estabeleceu uma série de medidas preventivas e emergenciais para os setores culturais no Brasil, que foram impactados pela pandemia do novo coronavírus.

Por isso, ao começar meu mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA), apresentei um projeto de pesquisa que visava compreender a alta incidência de homens gays no terreiro, e como eles se relacionavam com as entidades. Com a pesquisa de campo desenvolvida em 2020 e o ano de 2021, modifiquei um pouco o intuito inicial, e encontrei, a partir de inúmeras orientações e idas ao campo, o meu problema de pesquisa.

Pesquisas clássicas já apontavam para a alta incidência de *bichas* nos terreiros de umbanda e de candomblé (LANDES, 1967; FRY, 1982; BIRMAN, 2005), logo, precisava avançar no debate sobre a homossexualidade e panteão umbandista. Assim, atravessado pelas vivências no terreiro, percebi que um grande número de homens gays não explica por si só as posições sociais, o dinamismo, as memórias, conflitos, desejos e experiências produzidas e/ou transformadas no local. Logo, as *bichas* e outras sexualidades dissidentes que se encontram no barracão pesquisado podem ser compreendidas a partir da própria dinâmica do ritual, das entidades e da sociabilidade.

Sendo assim, dialogo com Milton Santos (2009) segundo o qual as religiões afro-brasileiras são mais abertas as pessoas homoafetivas, pois as convenções de gênero que se distanciam da heterossexualidade encontram no terreiro um espaço muitas vezes mais seguro, longe de violências simbólica e/ou físicas, que também pode ser utilizado como um local de sociabilidade. Por isso, a convivência entre os homens gays, as entidades e as ritualidades produzem dinâmicas, valores e sentidos próprios, tecendo complexas relações de poder, e a partir da análise antropológica, busco compreender e decodificar tais processos.

As subjetividades, ritualidades e performatividades dos corpos gays que estão e são o terreiro, ficam marcadas por diálogos, confluências e conflitos com e entre as entidades, além dos rituais e dinâmica sagrada, uma vez que tensionam as mais diversas formas de habitar o barracão, produzindo deslocamentos e alargamentos nas práticas sagradas, situadas nas reinvenções e dinâmicas do espaço. Desta forma, apresento a seguinte indagação: Qual o lugar da homossexualidade masculina no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, na cidade de Igarapé-Açu, nordeste paraense?

Com este problema de pesquisa em mente, a proposta geral desta dissertação é compreender como se constrói o lugar das homossexualidades masculinas que se encontram no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, seja como rodantes, seja como

simpatizantes da religião, cujas experiências são tecidas juntamente com os diversos sagrados presentes no espaço. Em outras palavras, a minha intenção é compreender as relações que se formam entre as *bichas*, as entidades, os rituais, e como tais (des)encontros afetam as experiências e faz sagradas no espaço.

A fim de dar suporte para a minha escrita, destaco quatro objetivos específicos que nortearão os capítulos da pesquisa, que são: 1) Analisar as experiências (re)inventadas a partir das performatividades, materialidades e ritualidades do terreiro; 2) Interpretar as relações dinâmicas entre os corpos gays e as entidades cultuadas no barracão; 3) Identificar as negociações e sociabilidades afetivo-sexuais construídas e/ou tensionadas no espaço pesquisado e 4) compreender a dinâmica das homossexualidades masculinas no terreiro dentro de um contexto interiorano.

Com os objetivos apresentados, são necessárias algumas explicações sobre o tema de pesquisa. Eu citei acima que geralmente os terreiros de umbanda são mais propícios a aceitar sexualidades dissidentes do que outras religiões cristãs, contudo, para a delimitação desta dissertação, focarei apenas nos homens gays que estão no terreiro. Em alguns momentos, outras expressões de gênero poderão aparecer na minha escrita, mas sempre enfatizarei as experiências homoafetivas masculinas, e como elas tensionam nas relações produzidas no terreiro.

Para fins metodológicos, a paisagem etnográfica acompanhará todo o percurso desta pesquisa, onde o devir no campo é constantemente potencializado pelos diálogos, gestos, lugares visíveis, invisíveis e os não lugares (AUGÉ, 1994) que envolvem o terreiro e atravessam as experiências dos homens gays que ali se encontram. Não pretendo, nesta etnografia, pontuar caminhos estáveis de explicação. Em sentido contrário, a narrativa etnográfica que proponho é parcial, instável e contextualmente posicionada no tempo e no espaço. Assim, ao observar/participar do cotidiano do terreiro, presenciei, senti, descrevi as instabilidades, plasticidades e dinamicidades dos corpos e das relações entre os homens gays, as entidades, os rituais, e como estas dimensões atravessam as comunicações verbais, linguagens corporais, afetividades, performatividades, repulsões, paixões, experiências (MAFFESOLI, 1996).

A incursão etnográfica tem como um de seus principais aspectos o refinamento teórico, que (re)acende os caminhos da alteridade, destaca as diferenças, os conflitos e interações entre o outro e o “eu” (PEIRANO, 2016). Por isso, acredito que o texto etnográfico é ficcional, na medida que narra situações e tramas das relações humanas (ROCHA, 1995), e neste caso, a

trama se passou com as experiências de homens gays que são transformadas e transformam a relação com o terreiro, com os sagrados e as entidades no espaço. Creio eu que aí se resume uma das maiores dificuldades antropológicas e etnográficas: construir um texto que não estabilize a dinamicidade das relações analisadas, vivenciadas, sentidas e intensificadas. Por isso, fazer etnografia é também um grande investimento emocional, uma vez que a dor da escrita é compartilhada (GROSSI, 2004).

É neste caminhar que a pesquisa de campo será um dos fatores primordiais para o entrelaçamento do espaço estudado, juntamente com a observação participante nos *trabalhos* e tambores realizados durante a semana, quando os fluxos de homens gays aumenta e o espaço se torna mais dinâmico, possibilitando encontros afetivo-sexuais que iniciam com alguns flertes no terreiro, e caso prossigam, são praticados fora do barracão. Neste relacionamento “natural” com os interlocutores da pesquisa, a paciência é uma das estratégias para a permanência no campo (MALINOWSKI, 1984), e foi moldada durante as minhas idas e vindas no tempo de pesquisa. Nas minhas andanças pelo terreiro, analisei tanto o ordinário, isto é, a vida cotidiana no terreiro, como o “extraordinário”, compostos pelos festejos e momentos de sociabilidade, nos quais a atuação dos homens gays é mais notável.

Na circunscrição do percurso etnográfico, também utilizei as entrevistas abertas com os homens gays a partir das suas posições sociais no terreiro. Neste caso, entrevistei 3 homens, sendo o primeiro deles o pai de santo, regente da casa; o segundo é um filho de santo; e o terceiro é um simpatizante da religião, que não é médium. Ao ter por base a trajetória de vida destes sujeitos no terreiro, busquei refletir sobre os códigos socioculturais que compõem as vivências dos sujeitos com orientação homossexual.

Além disso, tive diálogos e entrevistas abertas com as algumas entidades cultuadas no barracão. Ao utilizar as entrevistas como técnica de pesquisa, me enveredo por problemas metodológicos e até mesmo epistemológicos, pois por muito tempo as entidades foram relegadas pela ciência como algo patológico e sem fundamentos científicos. Contudo, parto do princípio de que ao invés de secundarizar as entidades, devemos compreender suas dinâmicas enquanto mediadoras das experiências dos médiuns, das relações e rituais do terreiro (BIRMAN, 2005; RABELO, 2012). Entretanto, vale uma observação: ao me referir as entidades no diário de campo, na maioria dos casos, eu cito apenas a entidade *em cima* do pai de santo. Isso se dá por dois motivos: o primeiro é a relação complexa das falanges e as operacionalizações dos caboclos que mudam de *Ori* e podem eventualmente mudar de famílias;

o segundo, que eu vejo como mais importante, diz respeito ao processo hierárquico do terreiro, pois como o pai Tadeu é o chefe de casa, sempre tive mais acesso as entidades na sua *cabeça*, e por isso, sempre as utilizo no meu diário de campo.

Por isso, tenho como base a discussão da experiência subjetiva da ação humana de Schultz (1979), na qual o corpo, ao estar inserido no mundo, tem a dinamicidade como motor das relações sociais (CSORDAS, 2013). Realizei as entrevistas com as entidades, e as suas experiências são analisadas através dos corpos dos médiuns gays, especificamente do pai de santo. Dito de outro modo, as entidades com quem tive o diálogo estavam no corpo mediúnico do pai Tadeu. Ressalto que narrar a trajetórias tanto dos homens gays, quanto das entidades me fez estabelecer conexões e alargamentos entre as referências daquilo que é visto como sagrado nas suas mais variadas dimensões, e de incursões sobre desejos, conflitos e experiências, que quando se alia à memória, busca elementos constituintes das subjetividades e identidades individuais e coletivas (POLLAK, 1992).

Deste modo, ao relatar experiências, as confluências, as margens discursivas e performáticas, os dizeres e até mesmo o não dito da (homo)sexualidade masculina na paisagem do terreiro, onde as “epistemologias do armário” são sobrepostas (SEDWICK, 2007), tive a difícil tarefa de decidir quais sinais enfatizar para “reconstruir” as potencialidades do espaço e dos sujeitos homo orientados que ali se encontram, produzem imaginários, agência, memórias, materialidades, transitam e “transam” com o terreiro.

A experiência de escrever uma etnografia me fez refletir como esta é uma junção entre o trabalho artesanal, as experiências vivenciadas e um alinhamento intelectual com diversos/as autores/as, na qual o posicionamento vivenciada pelo/a pesquisador/a é de suma importância do processo antropológico, pois evoca na escrita as narrativas sentidas, descritas e materializadas em um texto. Assim, a proposta desta pesquisa se dá no aprofundamento da discussão conjunta entre sexualidades dissidentes e religiosidades afro-brasileiras inseridas em um contexto interiorano.

No percurso antropológico, as homossexualidades masculinas já serviram como objeto de análise para diversas pesquisas, atreladas principalmente às grandes metrópoles. Do mesmo modo, os estudos sobre religiões afro-brasileiras possuem uma grande extensão de pesquisas, análises e interpretações. Contudo, ao focalizar a análise nos contextos e cidades interioranas,

fica a impressão de que não existem dissidências sexuais e convenções de gênero que borrem as heteronormatividade fora dos grandes centros urbanos.

Esta temática será aprofundada nas considerações finais. Entretanto, de antemão, pretendo alavancar os estudos sobre homens gays no panteão umbandista em um contexto fora dos grandes eixos urbanos, mas ao fazer isso, não cogito a possibilidade de decalcar a teoria sobre as especificidades dos corpos gays na cidade de Igarapé-Açu, em sentido contrário, acredito que só é possível explicar o processo dinâmico e performáticos das *bichas* no terreiro através das suas próprias experiências.

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro, intitulado “*Iniciando a gira: noções de espaço, experiência e sagrado*”, descrevo as relações produzidas no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, e como as experiências tanto dos homens gays quanto das entidades se constituem como cenários sagrados no local, e retroalimentam as interações entre os sujeitos, entes e materialidades. Para isso, apresento onde o terreiro está situado, a sua formação e a trajetória do pai de santo, que está atrelado à consolidação do barracão. Além disso, analiso também as hierarquias do terreiro, a espacialidade do lugar e como as materialidades produzem dimensões do sagrado para os homens gays.

No segundo capítulo, “*‘A bicha quer dar close’: performatividades e dinâmicas corporais entre gays e entidades*”, me enveredo na dinâmica da incorporação para compreender como apenas um corpo mediúnico é atravessado por diversas experiências e personalidades que as entidades perpassam em sua matéria. Além disso, analisei também os conflitos e os conflitos que ocorrem no terreiro, e como elas são gerenciadas tanto pelo sagrado, quando por dinâmicas que envolvem a discursividade sexual, jocosa e ritualística.

O terceiro capítulo, denominado “*Memórias de bicha, vivência de caboclo*”, tem o objetivo de narrar a trajetória dos homens gays e das entidades no terreiro, cujas produções discursivas, memórias e subjetividades são o alicerce do diálogo. Sendo assim, realizei e analisei entrevistas com três médiuns, sendo um deles o pai de santo, um médium filho de santo do terreiro, e outro simpatizante da religião, além de conversar com Zé Pelintra no *Ori* do pai de santo. Estes diálogos auxiliaram a compreender como as memórias dos sujeitos e das entidades carregam confluências sobre o espaço sagrado, a relação (in)contida entre entes e homens gays.

No último capítulo, “*Dar vida ao festejo: sexualidade e **teatralização do sagrado***”, analiso como as *bichas* do terreiro e fora dele estão inseridas no festejo da cabocla Mariana no *ori* do pai de santo. Destaco também as tensões, discursos e performances entre entidades, bichas e convidados. Além disso, enfatizo como estas comemorações transformam as vivências no terreiro, cujas tessituras são formadas tanto no preparativo do tambor, como na noite do festejo e na *varrição*. Desta forma, o evento serve como um espaço de agenciamento de homoafetividades, que se relacionam com o sagrado e com outras possibilidades de ocupar, ser e estar no terreiro.

## CAPÍTULO 1

### INICIANDO A GIRA: NOÇÕES DE ESPAÇO, EXPERIÊNCIA E SAGRADO

*[...]Tudo que bate é tambor  
Todo tambor vem de lá[...]*

*Emicida.*

O desenvolvimento da antropologia enquanto ciência tem como dimensão fundadora a construção da etnografia, que dentre diversos aspectos, mapeia as relações e tensões acerca da diferença. *Estar Lá*, na pesquisa de campo, e *Estar aqui*, refletindo sobre o espaço pesquisado (GEERTZ, 2018), salientam sobre a capacidade antropológica de constituir etnografias do particular, que correspondam às ações dos sujeitos específicas no tempo e no espaço, na qual os compartilhamentos de vivências auxiliem em estratégias que corroboram com a pesquisa (ABU-LUGHOD, 2018).

As particularidades que se apresentam no campo de pesquisa desta dissertação trazem especificidades no campo das relações homoafetivas, sobretudo nas suas subjetividades, valores e corporalidades. Por isso, o percurso etnográfico apresentado a seguir põe em evidência as vivências do Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, que são atravessadas pelas experiências dos homens gays, suas subjetividades e performances. Neste sentido, esta pesquisa etnográfica situa-se em um contexto específico, onde os sujeitos produzem interseções entre o sagrado e o desejo, processadas através das dinâmicas religiosas do espaço.

Neste primeiro capítulo, tenho por objetivo descrever as relações construídas no espaço de pesquisa, o Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, e desta forma, demonstrar como as experiências dos homens gays e das entidades formam diversos tipos de sagrado que estão localizados fora dos grandes centros urbanos. Como já dito acima, o terreiro pesquisado está situado no município de Igarapé-Açu, que possui 39.023 habitantes (IBGE, 2020), e está localizado entre as cidades de São Francisco, Maracanã e Nova Timboteua, na



mesorregião do nordeste paraense<sup>14</sup> e microrregião bragantina<sup>15</sup> (CORDEIRO, ARBAGE, SCHWARTZ, 2017), com uma distância de 117 km da capital paraense.

A cidade de Igarapé-Açu, município em que nasci, cresci e moro até hoje, foi fundada em 1906. Segundo Freitas (2005), o município foi construído à beira da extinta estrada de ferro Belém-Bragança. Etimologicamente, a palavra Igarapé-Açu tem origem Tupi e significa “Caminho de canoa grande”, através das junções das palavras Igara (canoa), pé (caminho) e açu (grande). Com a sua fundação, a base econômica da cidade foi constituída principalmente pelo sistema regatão, e com a extinção da estrada de ferro Belém-Bragança, houve diversas modificações espaciais, econômicas e políticas em Igarapé-Açu. Atualmente, a cidade tem como seu pilar a agricultura familiar, principalmente com a produção de mandioca e maracujá, para fins de exportação, óleo de dendê, para fins industriais, e pimenta do reino, tipo exportação (BRITO, 2019).

O breve contexto histórico espacial apresentado até aqui é de suma importância para a compreensão dos aspectos que rodeiam o campo de pesquisa na medida que nos apresenta o contexto espacial do terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas. O lócus de pesquisa proporciona interações específicas, e que de acordo com Gilberto Velho (1978), contribui para a formação de familiaridades e *exotismos* na formação do seu corpo cultural, uma vez que indivíduos que pertencem a uma mesma sociedade não significam que estejam mais próximos entre si, pois os valores, gostos e subjetividades podem ser distintos. No meu caso, fui nascido e criado na cidade Igarapé-Açu, e venho de uma família que, embora não frequentasse a igreja recorrentemente, se considerava católica, e sempre citava dois umbandistas muito conhecidos na cidade: a dona Sofia<sup>16</sup> e o pai Tadeu.

Passados os anos, quando entrei na universidade do Estado do Pará, o interesse em pesquisas as religiões afro-brasileiras me fizeram ir ao terreiro, desta vez imbuído de interesses de estudo. Como eu descrevi na introdução, fui apresentado ao mundo umbandista por um amigo, que ao transitar pelas experiências do sagrado, me trouxe sensações ora de medo, ora de

---

<sup>14</sup> A mesorregião do Nordeste Paraense é uma área composta por 83.316,02 km<sup>2</sup>, sendo a mais antiga fronteira de colonização do Pará (CORDEIRO, ARBAGE, SCHWARTZ, 2017). Neste sentido, o Nordeste Paraense possui especificidades geográficas e socioculturais que acompanham a sua formação e colonização, sobretudo do extrativismo, agricultura e extração de minérios.

<sup>15</sup> A microrregião bragantina possui uma extensão de 8.703,30 Km<sup>2</sup>, compostas por 13 municípios: Augusto Côrrea, Bonito, Bragança, Capanema, Nova Timboteua, Peixe Boi, Primavera, Quatipuru, Santa Maria do Pará, Santarém Novo, São Francisco do Pará, Tracueteua e Igarapé-Açu, a cidade sede da pesquisa.

<sup>16</sup> Mãe de santo muito conhecida em Igarapé-Açu, faleceu em 2020, aos 105 anos de idade.

curiosidade, que se misturaram com a investigação antropológica. Posteriormente, ao ser inserido no barracão do pai Tadeu como pesquisador, pude perceber outros códigos sociais construídos no espaço (VELHO, 2003).

É nestes atravessamentos que o mundo do pesquisador e o mundo do terreiro formaram discontinuidades, deslocamentos e encruzilhadas, pois mesmo eu estando na mesma cidade, e conhecendo a existência do terreiro, os espaços e experiências que eu vivenciei foram distintos, pois aquilo que era familiar a mim não era necessariamente conhecido. Por isso, proponho pensar este familiar com exotismo, *distante* das minhas especificidades, utilizando como fontes conhecimento ou desconhecimento, como bem apontou Velho (1978). Com isso, descrevo nas páginas seguintes, a formação do terreiro, os sujeitos gays que frequentam o espaço, e como estes aspectos estão dentro de um contexto específico, instável e plástico, que é o contexto interiorano.

## **DESCREVENDO O TERREIRO, FORMANDO ENCRUZAS**

Em Igarapé-Açu, o terreiro<sup>17</sup> Mina Nagô Cabocla Mariana está situado em um local central da cidade<sup>18</sup>, na rua Macário Felipe Antônio, bairro Pau-cheiroso. A construção do espaço físico foi consolidada em 2008, e algumas reformas foram feitas ao longo dos anos. O barracão se encontra aos fundos da casa do pai de santo, que mora com a mãe, o padrasto e irmã, e algumas vezes algum/a filho/a de santo pede abrigo, devido às divergências familiares relacionadas à sua (homo)sexualidade e/ou religiosidade, o que vai ser abordado com mais profundidade no 3º capítulo.

O quintal foi transformado no terreiro, e o espaço possui duas organizações espaciais definidas. A primeira é a casa do pai Tadeu, impenetrável para a maioria das pessoas que frequentam a casa de umbanda, e a segunda é o espaço que compõem o terreiro, onde o fluxo de sujeitos é sempre intenso e multifacetado. Embora nos limites geográficos destes dois espaços estejam divididos, eles se conectam pelos materiais umbandistas que o seu

---

<sup>17</sup> Dentro da construção desta dissertação, os termos “terreiro”, “casa de umbanda”, “barracão” e “conga” serão tratados como sinônimos, devido ao contexto ênico do espaço.

<sup>18</sup> O terreiro pesquisado é o único que se encontra no centro da cidade, próximo a uma pizzaria movimentada. Entretanto, com exceção dos rituais com tambor, que pode ser ouvido de longe, os transeuntes não sabem a localização exata do terreiro.

Tadeu deixa no seu quarto ou em outros espaços da casa, ou pelas energias dos *trabalhos* que ocorrem, pelos comentários das *amarrações* que a família do pai de santo cita após o ritual. Dito de outro modo, o espaço da casa e o espaço do terreiro se conectam pelas linhas tênues entre ritual e fofoca produzida no terreiro. Entretanto, retorno para a formação estrutural do terreiro, e focalizo na trajetória do zelador de santo, o pai Tadeu.

**Weslen Tadeu Alves** da Costa<sup>19</sup>, mais conhecido como pai Tadeu, homem branco, gay, de 30 anos, iniciou sua caminhada como médium aos 07 anos de idade, como ele mesmo relatou em diálogos que tivemos no decorrer da pesquisa de campo. Com esta idade, começou a ouvir vozes, ter calafrios, e iniciou o processo de incorporação e *irradiação* das entidades<sup>20</sup>, sem ter noção de todas essas informações.

Desta forma, para que pudesse aproveitar sua infância, a mediunidade foi suspensa até os 10 anos de idade, com um aviso de que os caboclos não o deixariam em paz até ele aceitar a sua missão. Seu Tadeu me relatou que estes 3 anos foram tranquilos, sem visões ou vozes, e neste período, o pai de santo começou a descobrir seu corpo e sentimentos, enquanto uma pessoa homossexual. Luís Felipe Rios (2004) pontua sobre a construção de subjetividades sexuais que aflora desde muito jovem, que são expressadas nas experiências e formas diversas da masculinidade. Neste caso, a partir da interação com outros sujeitos, gays ou não, relações (homo)afetivas vão se construindo, e desde a adolescência formam-se parcerias sexuais (RIOS, 2004).

Passado o tempo da suspensão de mediunidade, Tadeu voltou a ter visões, ouvir vozes e sonhos com as entidades, e chegou a incorporar na escola que estudava. Com 10 anos, seus familiares o levaram novamente em um terreiro da cidade para suspender a mediunidade e afastar os caboclos do seu corpo, mas o veredito da mãe de santo que fez o *trabalho* foi claro: “Não é mais possível reverter a situação, o Tadeu é médium”. A aflição do Pai Tadeu ao me contar tal fato era evidente, pois estas memórias intensas produziam espessuras, pois configuram o processo de subjetividades do sujeito (ECKERT, ROCHA, 2000), e tornam ativos os interlocutores nessa caminhada acerca da descrição e compreensão da sua trajetória.

---

<sup>19</sup> O seu Tadeu autorizou a exposição do seu nome, argumentando que precisava “dá nome aos bois por causa do terreiro”, isto é, expor a sua identidade devido ao terreiro.

<sup>20</sup> A irradiação de Caboclo, e partir de uma explicação êmica, é a aproximação da entidade sobre o médium, transmitindo energias para o corpo para que possa incorporar com mais precisão.

Segundo me relatou, neste primeiro momento, pai Tadeu negou a si mesmo que era médium, e tentou seguir seu caminho por outras denominações religiosas, especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que disseminava um discurso sobre a “cura do demônio”, que consistia em afastá-lo das suas entidades. É importante pontuar que neste momento, a IURD desejava “curar” dois aspectos do seu Tadeu: a mediunidade e a sua homossexualidade. De acordo com o Pai de Santo, as sessões de “libertação” se tornaram insuportáveis, pois se sentia humilhado na frente dos outros indivíduos, sempre taxado como “filho da besta”.

Estes aspectos dialogam com Ari Pedro Oro (1997), antropólogo cujo estudo aponta que a IURD fez o combate à possessão nas religiões afro-brasileiras, seu principal alvo de ataque e atividade ritual, isto é, a IURD produz uma imagem que deturpa as entidades, e reivindica autoridade sobre elas, renegando-as como inferiores (ORO, 1997). Dentro de sua construção, a IURD aciona mecanismos que concebem o mundo em constante tensão com os demônios causadores dos males, e tem nos afro-religiosos, especialmente os homens, a personificação completa da figura do diabo na perspectiva da igreja (ORO, 1997; MARIANO, 1996).

Além disso, a ideia da “cura gay” permeia a experiência do pai de santo, pois os atores sociais religiosos (que tem como uma das bases a IURD) pregam a possibilidade de reorientação da homossexualidade em direção à heterossexualidade por meio de conversão religiosa (GONÇALVES, 2019). Na esteira da controvérsia da “cura gay”, Alexandre Gonçalves (2019) mapeia a produção do debate público acerca desta ideia, analisa diferentes instâncias de poder, e como o discurso midiático auxilia na possibilidade ou não de reorientação sexual, e observa, dentro deste panorama, a desvalorização dos direitos humanos na sociedade brasileira, tornando-se uma categoria acusatória, que se intensifica a partir do discurso de ódio do ex-presidente da República<sup>21</sup>. A violência na discursividade (inter)fere as experiências subjetivas e afetivas dos sujeitos homossexuais, tal como feriu as do seu Tadeu durante a sua jornada.

As sessões não funcionavam para “curar” os males do seu Tadeu, ao contrário, o deixavam deprimido, com fortes dores de cabeça, insônia e muita fadiga ao tentar se alimentar. Aos 12 anos, o veredito final ocorreu, Tadeu decidiu seguir o caminho umbandista, e mesmo

---

<sup>21</sup> O debate deste artigo inicia a partir da implementação da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1, de 22/03/1999, e se estende ao ex-presidente da República, Jair Messias Bolsonaro.

com todas as suas inquietações, dúvidas e opressões, a umbanda, juntamente com o sagrado, os caboclos e os rituais tomaram forma dentro do seu cotidiano. A *irradiação* dos caboclos se intensificou, e os aspectos que entrelaçaram as entidades e o sujeito se constituíram, se tocaram e formaram composições do sagrado, potencializando suas subjetividades e percepções do mundo (SIQUEIRA, 2020).

O panteão umbandista, com suas multiplicidades de interpretações sobre as experiências modela o corpo, agencia novas dinâmicas de mundo e desenvolve outras sensorialidades na trajetória do pai de santo, e medeia os diversos conjuntos e variáveis da sua formação (RABELO, 2018). Neste sentido, ao narrar a sua infância e o primeiro contato com as entidades, o afastamento do seu corpo da mediunidade, a não aceitação de Tadeu como uma pessoa médium, sua inserção na Igreja Universal, as humilhações sobre a sua orientação sexual; a saída da IURD e a entrada no mundo umbandista, é possível identificar diversas eclosões, rupturas, transformações, *sincretismos*, que (re)criaram um arsenal epistêmico sobre a sua forma de ser e estar no mundo, que atravessaram as dimensões afro-religiosas, dinâmicas e instáveis (FAVARO, CORONA, 2020), e auxiliaram na moldagem das suas experiências.

Quando perguntei sobre a decisão de seguir no caminho umbandista, Seu Tadeu me disse o seguinte:

**Pesquisador:** Como que se deu a decisão de seguir no caminho umbandista?

**Tadeu:** A decisão foi tipo onde eu me senti bem, eu já frequentava a igreja, a minha família é católica né? Eu já frequentei a igreja católica também, e frequento até hoje, aí frequentei os evangélicos, mas foi onde eu me senti bem foi na umbanda, pois a umbanda me acolheu, e onde é minha missão também de cumprir as coisas espirituais, então eu super me identifiquei mais ainda, e onde eu fui me encontrar, me ver ali mesmo dentro da espiritualidade, foi na umbanda, dentro de uma religião (Entrevista realizada no dia 08/07/2021)

Seu Tadeu afirma que dentro da umbanda se sentiu bem e, mesmo passando por outros espaços sagrados como a igreja católica – devido a influência da sua família –, e a igreja evangélica, ele ressalta como o panteão foi acolhedor, uma vez que suas experiências homoafetivas se atrelam à espiritualidade do terreiro. O relato proferido pelo pai de Santo acerca da sua trajetória inicial no mundo umbandista nos ajuda a refletir sobre a construção da sua memória e de suas subjetividades.

Jack Godoy (2012), ao pesquisar entre os LoDagaa no noroeste de Gana, nos anos de 1950, relatou a importância do gravador de voz (novidade na época) para o aprimoramento da

pesquisa de campo e etnografia. Contudo, chamo a atenção para a reflexão do autor acerca da contextualização da memória, pois para ele, as lembranças contadas sofrem lacunas, pausas, descontinuidades, que formam a base para reconstituir a fala do interlocutor (GODOY, 2012); além disso, o autor destaca como as memórias evocadas pelo pai de santo envolvem suas escolhas pessoais, nas quais a lembrança e o esquecimento são faces da mesma moeda. No caminho das decisões do Pai de Santo, sua trajetória iniciada na umbanda foi marcada por percalços, desenvolvimento da mediunidade, submissões e regras sociais e espirituais. A seguir, apresento a descrição do próprio Tadeu sobre as fases da sua mediunidade.

**Tadeu:** Aí sim, eu tive meu primeiro pai de santo com 12 anos, que era o seu Milton, que já faleceu, foi ele que me desenvolveu em mesa branca, em mesa astral, e depois daí, com uns 14, 15 anos, fui para a dona Antônia, para um terreiro; e depois daí que eu já fundei o terreiro entendeu? Que eu já tinha [desenvolvido], que eu fiz minhas obrigações, processos espirituais, de obrigações e tudo, e fui elevar, fui pra desenvolver, pra poder abrir o terreiro. Mas teve os estudos, todas as coisas pra poder abrir o terreiro (Entrevista concedida em 08/07/2021).

Na assertiva acima, Tadeu demonstra como os diversos momentos enquanto médium proporcionam novas experiências dentro do seu contexto sagrado. No primeiro momento de aprendizagem, o corpo mediúnic do pai de santo foi desenvolvido na mesa branca (de forte influência kardecista); posteriormente, no segundo terreiro, novas dinâmicas foram emaranhadas ao seu cotidiano enquanto médium, o que o auxiliou na consolidação da construção do terreiro, e, com isso ele pode organizar as próprias *obrigações* para o aprimoramento da sua espiritualidade. A partir das falas do pai de santo, percebo como estes processos não foram fáceis, mas indicam como a sua trajetória é fluída, e como o seu corpo sempre esteve em movimento com as entidades, produzindo novos deslocamentos, traduções e tornando o sagrado uma forma de ser e estar relacional (BIRMAN, 2005; RABELO, 2012).

Neste primeiro momento, dedico a escrita para a apresentação do contexto histórico da cidade onde o terreiro está situado, a trajetória do pai de santo e o desenvolvimento do barracão. Estes aspectos auxiliam para expor caminhos que indicam o terreiro como uma descrição viva, e como as suas paisagens foram formadas e tecidas pelo pai de santo e pelas entidades que moldam as energias dentro e fora do espaço (DA SILVA, 2020). Por isso, nos percursos iniciais, construí pontes sobre a consolidação do barracão, e das pessoas com suas subjetividades, especialmente a do pai de santo, que criou conexões íntimas com o espaço pesquisado.

Imagem 1 – Cabocla Mariana e o primeiro pai de santo do seu Tadeu



Fonte: acervo do terreiro (2010)

Imagem 2 – Festejo da Cabocla Mariana.



Fonte: acervo do terreiro (2010)

Na primeira imagem acima, encontra-se a cabocla Mariana no *Ori* do seu Tadeu, abraçada com o primeiro pai de santo dele; já na segunda, visualizamos o festejo da cabocla Mariana em 2010, realizado ao relento, com esteios erguidos sobre sua cabeça. De acordo com Cornélia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha (2001), a fotografia auxilia como um instrumento de pesquisa na medida em que se torna um tipo de memória que pode ser revisitada e analisada de diversas formas, gerando assim outras linguagens e mudanças na forma estética de lembrar este acontecimento. No caso das fotografias expostas para mim, elas transmitem, a partir da fala do seu Tadeu, uma história que foi fundante na constituição do terreiro. No subtópico a seguir, apresento a hierarquia do terreiro, os filhos de santo que são gays e a dinamicidade potencializada com estas experiências dissidentes.

## **FESTAS, HIERARQUIAS E PROCESSOS**

O relógio marcava 17h03 quando eu cheguei ao terreiro. Logo, percebi que estavam mudando a posição das imagens dos exus e pombagiras e algumas oferendas eram organizadas para outras entidades. Como era noite do povo de rua, a “comida” das entidades era pipoca, frango, farofa, e diversos tipos de cachaça, que foram colocados dentro da casa de Exu. A cabocla Herondina estava no *Ori* do pai de santo, e organizava os últimos detalhes para iniciar a *gira*. Me sentei, e comecei a conversar com 3 filhos de santo, gays, na parte de fora do barracão, e como os assuntos eram variados, dividia a minha atenção entre os atos de Herondina e os diálogos na mesa. Percebi que um dos filhos de santo que estava há pouco tempo no terreiro, e cochichava para a pessoa do seu lado que outros filhos de santo tinham maior proteção do zelador.

Enquanto o diálogo estava ocorrendo com bastante veemência, Herondina chamou o Ogã para segurar duas galinhas, fez a benção, ofereceu para exu tranca rua, cortou a garganta do animal e derramou o sangue que escorria no *assentamento* da entidade. Indiferentes, os filhos de santo continuavam a conversar, mas mudaram o assunto, e começaram a expor calorosamente seus encontros sexuais. Nisso, sentou um outro filho de santo ao meu lado, com ar de seriedade, com uma guia vermelha e preta no pescoço; rapidamente as pessoas sentadas na mesa pediram a sua benção e logo após continuaram a dialogar. Percebi que era Maria Padilha *em cima* de um filho de santo. Ela, com sua voz aveludada, perguntou a todos como estavam, comentou sobre o contexto pandêmico e se todos já estavam sendo vacinados. Um



dos filhos de santo, rindo, brincou que teve reação após a 1º e a 2º dose da vacina, e a Maria Padilha, ao olhar com um sorriso malicioso, disse: “Você aguenta levar pica no cu, mas reclama de uma picada leve no braço”. Todos riram, inclusive eu (Diário de campo, 24/03/2022).

\*

Início este subtópico com um trecho do meu diário de campo, referente ao mês de agosto, quando ocorreu a comemoração ao dia de exu tranca rua, na qual analiso as performances dos exus e pombagiras, e como elas perpassam a noção dualista do bem e do mal, trazendo novas cosmologias para as experiências dos médiuns (ROSÁRIO, 2021). A cena descrita possui alguns aspectos que pretendo abordar no decorrer da discussão, pois envolve a hierarquia dos filhos de santo no terreiro como um conjunto de ordenamento espacial e de relações de poder (LANDES, 1967), bem como as interações entre os homens gays, as entidades e a produção de experiências que envolvem o sagrado. Na descrição feita por mim, chamo a atenção para três pontos distintos que estão interligados do terreiro: a ritualidade e autoridade da cabocla Herondina, as relações de sociabilidade e o comentário jocoso da pombagira.

Desde a fundação do terreiro, a cabocla Herondina é a cabocla *trabalhadora* da casa<sup>22</sup>, pois é ela a responsável por quase todas as atividades rituais do espaço, especialmente os *trabalhos* realizados no terreiro. Para isso, o barracão segue uma estrutura hierárquica que coordena e sedimenta as diferentes dimensões produzidas no local. Logo, o barracão é composto por 23 filhos/as de santo/a, com variado tempo de missão, que seguem uma lógica na qual, quanto maior for o tempo na umbanda, mais alto o sujeito está na hierarquia<sup>23</sup>. Em outras palavras, os/as médiuns que estiverem mais tempo na missão umbandista, possuem maior prestígios que os recém iniciados.

Ao seguir esta lógica, temos no topo da organização o pai de santo, responsável por todos os *trabalhos* no barracão, manutenção do espaço, despesas e arrecadações; toda e qualquer ordem advinda dele é a lei máxima no local. Neste caso, a entidade que estiver no *ori* do pai Tadeu coordena juntamente com ele o terreiro, e por isso, a cabocla Herondina, que

---

<sup>22</sup> A cabocla Herondina é a que mais realiza os “trabalhos” no terreiro, sendo encarregada pela organização dos rituais. Entretanto, a chefe do Ori do pai de santo é a Cabocla Mariana.

<sup>23</sup> Existem algumas condições e regras neste processo hierárquico, especialmente no terreiro pesquisado. Se algum médium tiver vários anos de missão umbandista, e migrar para outro terreiro, sob o regimento de outro pai de santo, seu conhecimento adquirido não vai ser invalidado, contudo, terá que passar pelo processo ritualístico de entrada no terreiro. Em outras palavras, ao adentrar em outro terreiro, o médium irá fazer o ritual de iniciação.

sacrificava o animal e derramava o sangue no *assentamento*, possui propriedades ritualísticas que ao transformar o espaço, transmite potência e poder que envolve o sagrado (BOYER, 1999).

As entidades que são as chefes de cabeça<sup>24</sup> do pai de santo também coordenam junto com o pai de santo a organização do terreiro. A cabocla Mariana é uma das regentes do *ori* do pai de santo, e possui uma atuação constante no espaço, seja para *baiar* nos tambores, seja para *trabalhar* em rituais específicos. A outra entidade é o seu Tapinaré das Matas, uma entidade indígena masculina, que durante todo o meu tempo de pesquisa, *desceu* poucas vezes no barracão, e por isso, quase não o cito nesta pesquisa.

Abaixo dele, temos o Ogã e a Ekedy que, embora não tenham feito a iniciação mediúnica de incorporação, são os coordenadores pela burocracia e organização dos rituais juntamente com o pai de santo, eles servem as entidades, além de resolverem qualquer empecilho durante as *giras*, pois é a partir dos seus serviços que os *trabalhos* podem ocorrer (LA PORTA, 1979). Contudo, existe uma divisão de serviços entre o Ogã (masculino) e a Ekedy (feminino), que reforça a binaridade sexual contida em alguns aspectos do terreiro. No terreiro estudado, é apenas o Ogã que pode segurar o animal para o *corte*, além de ser o único que pode tocar tambor, enquanto a Ekedy cuida da organização do terreiro, limpando, varrendo e cozinhando em dias de festejo; a divisão dos *trabalhos* também segue a divisão por sexo (RIOS, 2012).

Além disso, quando a Ekedy está menstruada, ela não pode adentrar no terreiro, uma vez que são acionadas a noção de que o sangue menstrual é impuro e perigoso para os rituais de umbanda (DOUGLAS, 1996), pois existe a crença de que o *axé* pode sofrer interferência devidos aos fluídos corporais, que é visto como *remoso* (RIOS, 2012). Entretanto, a Ekedy do terreiro não se silencia perante essas regras que verticalizam os trabalhos e distinções devido ao sexo, e reivindica maior status no terreiro, sobretudo referente a poder tocar tambor, além de poder segurar os animais para os cortes, que são tarefas geralmente associadas ao corpo masculino.

Na sequência hierárquica, os os/as filhos/as de santo estão abaixo do Ogã e da Ekedy, e seguem uma escala decrescente, que parte do maior tempo de iniciação para o menor. Embora esta hierarquia seja cumprida, surgem comentários sobre filhos ou filhas de santo preferidos,

---

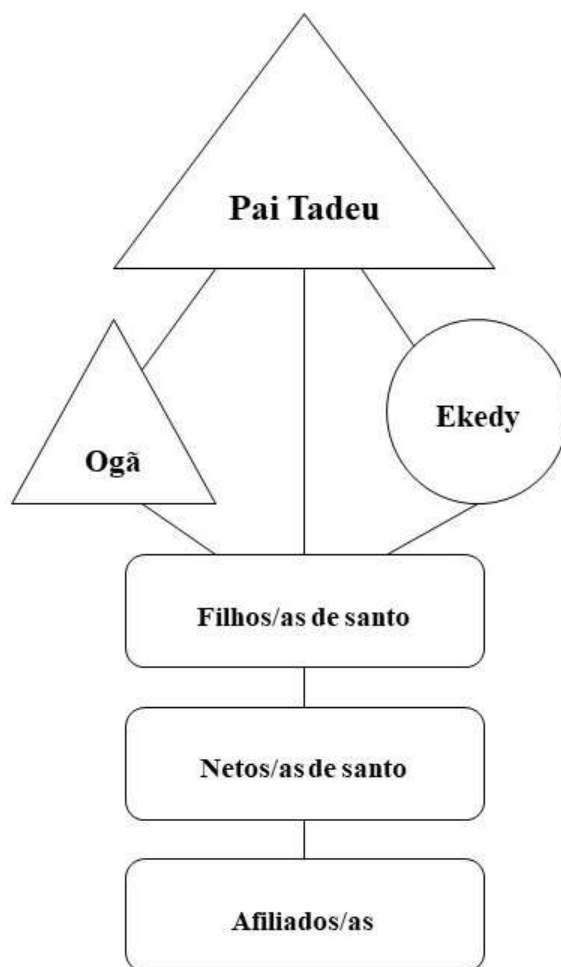
<sup>24</sup> As chefes de cabeças são as entidades principais que atuam no *ori* de um médium, pois são elas que coordenam as decisões mediúnicas do pai de santo. Elas possuem um papel distinto da cabocla Herondina, pois esta última toma as decisões sobre o terreiro, e não interfere na vida pessoal do pai Tadeu. Entretanto, estas regras são maleáveis, e variam de acordo com as necessidades e arranjos entre o pai de santo e os rituais no terreiro.

que não respeitam o tempo de missão, como apontado no diário de campo acima. Logo, a fofoca é também um dos aspectos de relacionalidade que pode desorganizar os rituais e o processo hierárquico, uma vez que evoca diversos comentários sobre a vestimenta, os *closes* de alguns filhos de santo, acarretando em discussões internas entre os médiuns (ver capítulo 2). De todo modo, a hierarquia, embora seja presente no terreiro, sofre suas tensões e rearranjos quando necessários, seja pelos filhos de santo, seja pelo pai de santo, seja pelas entidades.

O processo de interação entre pai e filhos de santo é tecido nas relações práticas do terreiro, isto é, nos *tambores*, rituais, festejos e momentos de sociabilidade. A hierarquização e os vínculos entre os filhos de santo com mais tempo são construídos e mantidas permanentemente, ao passo que a todo momento os médiuns com menos tempo de iniciação almejam seu espaço nas relações de poder no terreiro, e buscam legitimidade e posições mais favoráveis com o trabalho desenvolvido. Tais distinções são sobrepostas pelos próprios umbandistas, inclusive pela jocosidade durante os *trabalhos*.

Visto de outro ângulo, o corte realizado pela cabocla Herondina demonstra como as entidades são dinâmicas nas relações de hierarquia, pois possibilitam a convivência com sujeitos diferentes (as pessoas que conversam na mesa e a jocosidade), além de relacionarem o *trabalho* em prol do terreiro, seja em auxílio dos clientes, seja para fortalecer o *axé* da casa a partir das oferendas para outras entidades, como já exposto. É nesses trajetos de missão da umbanda, que interliga paisagem, que a cabocla Herondina media as relações e se adapta o ritual (RABELO, FLAKSMAN, 2020). Segue abaixo o organograma da hierarquia do terreiro.

Imagem 3 – Organograma da hierarquia do terreiro.



Fonte: Elaborado pelo autor do trabalho (2021)

Gostaria de retornar ao diário de campo, e enfatizar o segundo aspecto proposto: a sociabilidade nas conversas dos filhos de santo. Enquanto a cabocla Herondina *oferecia* o animal para as entidades, os outros médiuns gays conversavam e riam alto, aparentemente indiferentes ao ritual que ocorria ao lado. Tais cenas são comuns no terreiro, pois demonstram um alinhamento entre uma das formas de sagrado e a sociabilidade na dinâmica do terreiro. De acordo com Simmel (1983), os indivíduos formam grupos sociais que saciam os seus interesses, e tecem unidades, que medeiam influências e formam a sociabilidade; tais dinâmicas de interação podem ser diversos níveis, aspectos e tensões nas quais sujeitos constroem novas experiências.

A diversas pesquisas científicas que abordam a temática da sociabilidade possuem inúmeras dimensões. Contudo, utilizo os escritos de Antônio Mauricio da Costa (2009) para

demonstrar como a prática da sociabilidade é um fenômeno social que não está isolado em si mesmo ou hermético, e por isso, está enveredado no cotidiano dos sujeitos, uma vez que auxilia no fortalecimento de interesses locais e demarca novos espaços de lazer. Ao me alinhar com tal interpretação, compreendo que as conversas com os filhos de santo possuem uma complexidade intrínseca ao processo ritualístico. Deixe-me explicar melhor. Quando me inserir no campo, sempre que ocorria um *ritual*, eu pensava que era falta de respeito das pessoas que conversavam durante todo o *trabalho*, ou que ficavam do lado de fora, ouvindo música, bebendo, em suma, que não estivessem alinhadas a toda ritualização que ocorria no espaço naquele momento.

No ritual que Herondina realizava, *dar Egé* ao santo está na dimensão do extraordinário, pois é um evento que intensificou meu universo sensorial, e me ajudou a construir diferentes camadas de compreensão do ritual, além das suas multiformas de realização (LE BRETON, 2016). Entretanto, para os filhos de santo, e simpatizantes do terreiro, os *trabalhos* fazem parte da ordem do ordinário, ou seja, de um dos tipos de sagrado do cotidiano (LEIRIS, 2017) que paira sobre o terreiro, e embora naquele momento específico a atenção deles estivessem em outro acontecimento, os corpos mediúnicos gays não estavam alheios ao ritual, afinal, os símbolos que lhe eram familiares, de certa forma também afetavam seus sentidos e corpos em dimensões distintas (LE BRETON, 2016).

Por isso, ao invés de perceber o ritual a partir de uma racionalidade que o transformou em evento, minhas experiências colidiram com as ambivalências que a situação produz nas subjetividades dos sujeitos, e interpenetra-se nas relações sociais (MAFFESOLI, 1998) entre os homens gays, o ritual e as entidades. Além disso, a partir desta situação, me atentei para as interações que as pessoas produzem no terreiro, ou seja, os homens gays que conversavam durante o ritual construía uma lógica de estar naquele espaço, e é a partir destas especificidades que o cotidiano do terreiro é transformado em momentos extraordinários. Em outras palavras, os rituais são o ordinário daquele espaço entremeado por diversos sujeitos.

Não é minha intenção proferir que os filhos de santo não ligam para o ritual. A minha ênfase é na forma em que os médiuns se relacionam com o ritual ser distinta da minha perspectiva de compreender as oferendas. Ao vivenciar estes momentos, percebi como a experiência de habitar o terreiro são diferentes para cada corpo que habita o espaço, e a configuração psíquica, física e social de sentir os rituais, o ambiente, os objetos, o sangue, culminam em formas de percepção que embora sejam diferentes, se adaptam e coabitam no

mesmo local (CARVALHO, STEIL, 2012). Sendo assim, os filhos de santo que fazem parte do ritual nas conversas jocosas com Maria Padilha compõem novos cenários no terreiro, a partir das suas experiências, inclusive homoafetivas, caracterizadas pela própria plasticidade e a ritualização do cotidiano (RODRIGUES, 2006), com novas de ser e estar no terreiro.

As risadas, gracejos e conversas durante a oferenda para Exu não retiram sua potencialidade, mas instauram outros caminhos que (re)formulam as experiências. Além disso, a partir do diálogo entre homens gays, me alinhei com o pensamento de Inchauspe e Neto (2019) que, ao demonstrarem as diversas formas de viver na cidade, dentro de práticas socioculturais contemporâneas, formam-se pontos de encontro, que embora possuam tensões, misturam às mais variadas alternativas de ser e estar no mundo.

É em espaços como o terreiro que corpos classificados como marginais se sentem relativamente seguros, pois podem expressar suas subjetividades, modificar a paisagem, e junto com o fluxo intenso de transeuntes, transformam o terreiro em um território com potencial criativo de vivências (INCHAUSPE, NETO, 2019). Nesta lógica, compreendo que, para além dos momentos rituais, o terreiro, em suas inúmeras formas, também é potencializador e catalisador de (re)invenções performáticas dos homens gays, e atravessam o espaço, as entidades e as ritualidades.

Por último, chamo a atenção para o diálogo entre os homens gays e a entidade, que direcionou o assunto para os seus encontros sexuais e a fala contundente da pombagira. A pombagira Maria Padilha é uma das principais entidades cultuadas no terreiro, e remete ao nome da amante de um rei de Castela<sup>25</sup> (MEYER, 1991), com aspectos corporais que personificam imaginários de cortesã, e possui um olhar altivo e penetrante (LEAL DE BARROS, 2013). Na conversa exposta, a aproximação que a entidade faz da vacinação da Covid-19 com a penetração anual reverbera em um discurso de zombaria, jocosidade e transgressão das normas sociais, mas que em momento algum se afasta do contexto sagrado na qual a conversa está inserida, ao contrário, torna-se também uma ramificação do sagrado.

As articulações entre sexualidade e desejo permeiam o terreiro constantemente, e a fala da pombagira anuncia como o espaço sagrado é tensionado e construído com as sexualidades dissidentes. Ao afirmar que o filho de santo suporta a “pica no cu”, a entidade (re)inventa

---

<sup>25</sup> O reino de Castela foi um dos antigos da Península Ibérica que se formaram durante a reconquista a partir do século XI.

controvérsias religiosas e *corporifica o sagrado* ao expor as vivências sexuais de um dos filhos de santo gay. Além disso, a entidade reconhece como o corpo gay possui experiências e sensorialidades que podem ou não ser enfatizadas, mas que modificam a paisagem do terreiro a partir da própria agência das entidades e/ou dos médiuns gays, e com isso, configuram formas de ser e estar no espaço (ERICK, 2021).

A imersão na conversa entre os homens gays e a pombagira desenvolveu códigos generificados (NOLETO, 2017), uma vez que os sujeitos homoafetivos produzem no terreiro um espaço que se distancia de uma heterossexualidade compulsória, que somado ao comentário da entidade, indicou como as discursividades do terreiro não são compactadas em uma única experiência (PEREIRA, 2006). Em outras palavras, entre as risadas e confissões sexuais, reside o corpo mediúnico gay que cria agenciamentos que ora agradam ou desagradam as entidades, mas servem de tessitura para as relações entre sujeitos, caboclos e pombagiras (PEREIRA, 2017).

Neste caminho, Pedro Paulo Gomes Pereira (2017) descreve como é construído estas performatividades arrebatadoras das pombagiras nos corpos abjetos e dissidentes, que “transam” com a experiência do sagrado, vivenciam conflitos, protagonizam interações e auxiliam na plastificação das configurações sociais entre estes corpos e o panteão afro-brasileiro. Deste modo, o comentário da pombagira sobre a vida sexual do médium gay é uma das inúmeras formas de vinculação entre o ritual e as dissidências sexuais que pulsam e habitam o espaço.

As complexas tessituras formadas apontam para múltiplos agentes sociais: homens gays, entidades, que se movimentam através das articulações, diálogos e negociações (SOUZA, 2019). Por isso, em outros contextos, o comentário da pombagira poderia ser visto como blasfêmia, mas dentro do sistema umbandista do terreiro pesquisado, a jocosidade é um dos arranjos na construção das experiências do terreiro, pois é uma expressão dos corpos e discursividades que atravessam os prazeres, desejos e linha tênue entre o sagrado e as sexualidades (RIOS, 2012). Esta configuração social que envolve a fala da pombagira demarca as políticas de gênero que foram hierarquizadas e/ou tensionadas no espaço pesquisado.

Notei que o diálogo estabelecido entre os homens gays e a pombagira não funciona apenas na dinâmica da sociabilidade, mas (re)cria experiências e performances nas quais as afetividades, brincadeiras, ritualidades e amizades são conectadas ao terreiro, no terreiro e com

o terreiro. Sendo assim, este espaço, habitados por humanos e entidades com suas especificidades, maneja as interações entre homens gays, entidades, rituais e materialidades, tornando-se uma paisagem de pertencimento para as homossexualidades masculinas, que retroalimentam desejos e sensações. Em outras palavras, o terreiro se torna a extensão de um local seguro para corpos homoafetivos (REIS, 2021)

Ao analisar estes acontecimentos no barracão, as reflexões das redes sociais que constroem o espaço, as experiências entrelaçadas, as entidades cultuadas, provocam essa observação sobre o familiar (VELHO, 1978) e auxiliam no desenvolvimento da teoria vivida e na própria reinvenção da antropologia através das experiências adquiridas no campo (PEIRANO, 2014). Desta forma, de acordo com Mariza Peirano (2014, p. 381) “a antropologia é resultado de uma permanente recombinação intelectual”, e por isso, é necessário pensar como o conhecimento só é produzido a partir de distintos componentes integrados, como as sensações, a emoção, as aparências, isto é, a estética (MAFFESOLI, 1996) do terreiro, cuja composição tem os homens gays e entidades que (re)formam o sagrado.

Ao seguir esta lógica, acho interessante percebermos como o terreiro é experienciado de distintas formas, nas quais as diversas categorias da antropologia são reestruturadas de acordo com as experiências sobrepostas que ao colidirem, criam interações, tornando-se um espaço de espetáculo e produzindo um local de conhecimento (CANCLINI, 2008). No subtópico a seguir, pretendo descrever o calendário dos festejos, apresentar a planta do terreiro, além de indicar a discussão entre materialidades e experiências religiosas que atravessam as vivências dos homens gays.

## **AGENCIAMENTOS, HOMOAFETIVIDADES MASCULINAS E EXPERIÊNCIAS.**

O terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas possui uma divisão de festejos distribuídos durante os meses do ano, que tem como objetivo comemorar o aniversário de alguma entidade. Seguindo Rita Amaral (2000), acredito que a festa das religiões afro-brasileiras tem como um dos aspectos principais as interseções entre as mais diversas esferas, como a do sagrado e sociabilidade, pois é onde os corpos se misturam e condensam novas amizades, diálogos e experiências. Neste sentido, a autora destaca que os festejos transformam o espaço a partir das relações tecidas entre os sujeitos, e assim modificam também o ritual, pois



reavivam tradições ao mesmo tempo que incorporam novos elementos e anseios. Por isso, as festas que ocorrem no terreiro transicionam saberes e práticas, cujas especificidades proporcionam o lazer, sociabilidade e divertimento para as entidades, os médiuns e os simpatizantes.

No 4º capítulo, apresento uma etnografia que envolve o extraordinário do terreiro, uma vez que o meu foco vai ser nas relações homoafetivas que os homens gays experienciam no festejo da Cabocla Mariana, bem como se dá a organização desta festa. Em outras palavras, pretendo apontar como a festa é uma fissura no cotidiano no barracão, e como tais relações são sentidas e produzidas pelos homens gays.

Por ora, apresento apenas o calendário de festejo de 2021, que se estende por quase todos os meses do ano. A organização destas festas é um trabalho conjunto entre o pai de santo, os filhos de santo e a entidade homenageada<sup>26</sup>. Todos devem contribuir, de uma maneira ou de outra, para que a festa possa ser realizada com êxito. Ao pai de santo, cabe organizar os orçamentos do festejo, fazer a lista de convidados, encomendar as roupas, brindes, ornamentação, dentre outros serviços; a entidade é responsável por escolher o tema, além de aumentar o número de *trabalhos* realizados, para que o recurso financeiro seja suficiente para arcar com as despesas; os filhos de santo auxiliam na decoração, além de ajudar no preparo de comidas e bebidas para o festejo.

Na dinâmica do barracão, as entidades mais consultadas para os *trabalhos* dos simpatizantes e clientes são as que possuem as maiores festas, com temáticas decididas entre o zelador e a própria entidade; além de comidas típicas paraenses, diversos tipos de bebida (embora a cerveja seja a mais consumida), decoração de acordo com o tema, e em alguns casos, música ao vivo. Neste sentido, a festa de caboclo alcança uma imensidão de sujeitos – participantes ou não da umbanda – pois a dança, a ornamentação, os preparativos e o entusiasmo são rodeados de contextos simbólicos (MOTTA, 1995) e formas de sociabilidades que integram o espaço com as experiências (COSTA, 2009), sobretudo para homens gays, tornando o espaço ainda mais dinâmico. Segue abaixo a listagem das festas de 2021<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Além das entidades que serão homenageadas, outros entes também podem auxiliar com a destinação de recursos financeiros para a compra de materiais necessários do festejo. A título de exemplo, em 2021, Herondina auxiliou Zé Pelintra a comprar as bebidas da sua confraternização, e para isso, destinou uma certa quantia para ele.

<sup>27</sup> Devido a pandemia da Covid-19, as datas dos festejos foram modificadas, e até mesmo canceladas, para que fossem evitadas aglomerações. Contudo, como estas festas envolvem questões econômicas em prol do barracão, mesmo com os perigos oriundos do vírus, foram realizadas algumas com uma parcela menor de pessoas.

Quadro 1 – Lista de festas de 2021

Festas comemorativas	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Dona Herondina	■											
Dona Jandaína		■										
Dona Mariana										■		
São Cosme e Damião									■			
Zé Pelintra	■											
Dona Ita Gunça												■
Dia de Exu Tranca Rua								■				
Joãozinho												

Maria Padilha												
Iemanjá												

Fonte: Do autor (2022), adaptado de Rosário (2021)

Ao seguirmos a tabela acima, visualizamos que o mês de janeiro possui duas entidades que fazem aniversário<sup>28</sup>: Zé Pelintra e Dona Herondina. No caso da cabocla Herondina, não é realizada nenhuma festa, pois ela não gosta, e por isso, apenas a comemoração do Zé Pelintra é concretizada no mês. Já em fevereiro, tem um festejo muito aguardado, que é o da Cabocla Jandaína<sup>29</sup>, pois neste ritual é servida uma bebida ritualística intitulada *Jurema*, e que tem na sua composição 25 litros de cachaça, 25 litros de vinho tinto, 3 garrafas de Whisky, conhaque e 15 caixas de 250ml de leite condensado. Ao misturar os ingredientes, a bebida pronta é colocada em um pote, e, após as bençãos das entidades, é enterrada em algum local do terreiro, sendo retirada na noite da grande festa e servida as/os convidadas/os (ROSÁRIO, 2021).

Nos meses de março, abril e maio não há nenhum festejo das entidades, e reservam-se os dias da semana para a realização de *trabalhos* no terreiro. Em junho, tem a comemoração da Maria Padilha, e iniciaram-se os preparativos para o festejo da Cabocla Marian. Em julho, o terreiro não possui nenhum festejo específico; em agosto é comemorado o dia de Exu Tranca Rua, etnografado por mim em outras ocasiões (ABREU, ROSÁRIO, 2020); em setembro tem a comemoração de Cosme e Damião, com distribuição de doces para as crianças, brincadeiras e gincanas.

Em outubro, ocorre o tão esperado festejo da Cabocla Mariana, que reúne centenas de pessoas de diversos locais do Pará, e até fora dele, rodeado de muita bebida alcoólica, tambor a noite toda, uma vez que emana muita organização por parte do pai de santo e dos/as filhos/as de santo do barracão. No mês de novembro, não tem festejos programados, e em dezembro se

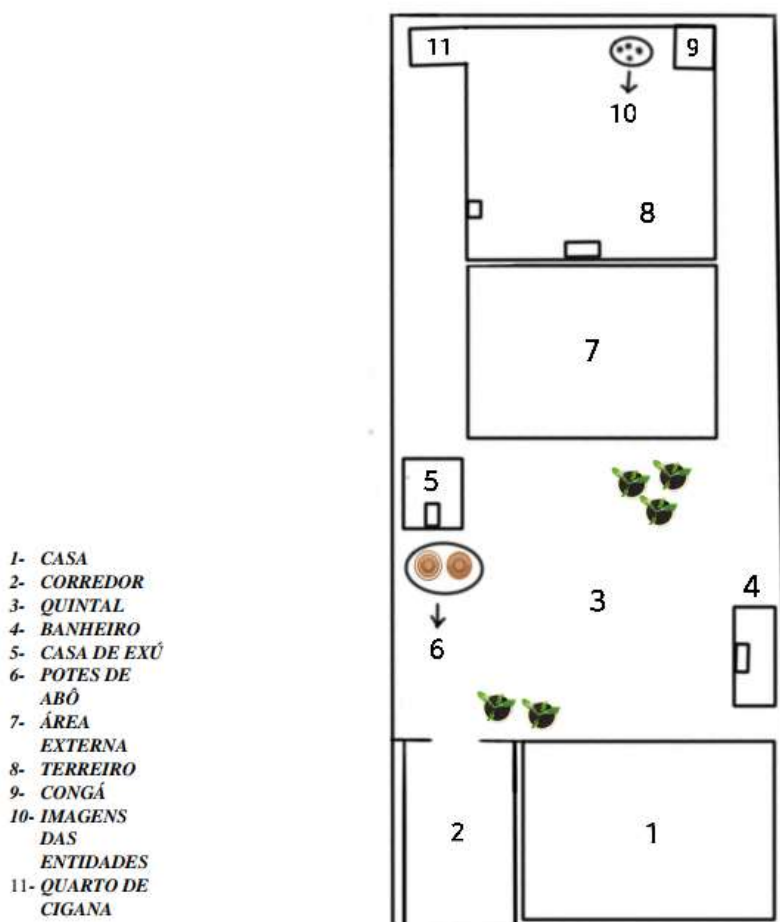
<sup>28</sup> O aniversário das entidades é contado pelo tempo que o/a médium incorpora tal entidade, isto é, em algumas pessoas Cabocla Mariana está fazendo 5 anos no *Ori*, em outras, 10 anos.

<sup>29</sup> A cabocla Jandaína é uma entidade de nação, ou seja, incorpora apenas naquele médium, sem se manifestar em outras pessoas.

encerra o ciclo de festividades com a comemoração de Iemanjá. Como já dito, no 4º capítulo analisarei melhor os nuances dos festejos, sobretudo ao referente à Cabocla Mariana.

A dinamicidade do terreiro a partir do fluxo de pessoas que adentram o espaço por variados motivos aumenta nos festejos, pois diversos corpos coexistem no mesmo local que as entidades, e assim integram o sagrado em novas dimensões. A fluidez, os movimentos, a instabilidade e a plasticidade que (re)criam dimensões situacionais do espaço produzem inúmeras experiências que habitam no barracão e se entrelaçam com o ir e vir das energias, confluências e conflitos. É neste sentido que apresento a seguir a planta do terreiro, para que possamos visualizar a arquitetura visível do espaço, que a partir dos sujeitos que ali se encontram, tecem novas experiências sagradas e profanas (MENEZES, 2012).

Imagem 4 – Planta do terreiro



Fonte: Do autor (2022)

A imagem acima é ilustrativa, pois nela tento organizar a visualização do espaço em suas limitações físicas. Contudo, o panteão umbandista, além daquilo que é visível, possui na composição do sagrado as invisibilidades das entidades, dos rituais, que habitam na materialidade e tomam formas nas experiências dos médiuns, simpatizantes, clientes e das entidades. Esta invisibilidade, nebulosidade auxilia na compreensão do espaço para além das forças dominantes de pensar, e implica conexões entre as experiências, sentidos movimentos no espaço (CARDOSO, HEAD, 2015). No local estudado, estas vivências se inter-relacionam com as experiências de homens gays, e (re)criam novas dimensões do sagrado, da sociabilidade e de ser estar no mundo.

Ao seguir a legenda da imagem, o número 1 é a casa em que o pai de santo reside, juntamente com o seu namorado, a sua mãe, o padrasto e a irmã. Em minhas interpretações, a casa do seu Tadeu constitui um “outro” sagrado no espaço, que eu particularmente percebi após 3 anos fazendo pesquisa de campo. Este local, na forma de um *sagrado selvagem* (BASTIDE, 1975), absorve energias e imaginários que transcende o cotidiano do terreiro, pois é restrito à maioria das pessoas, inclusive muitos dos filhos de santo gays do terreiro. Por isso, gostaria de expor abaixo uma parte do meu diário de campo, e, posteriormente, desenvolver a discussão sobre homoafetividades, materialidades e sagrado.

\*

Cheguei no terreiro às 20h03 e, como esperado, ainda não havia iniciado o *trabalho* da noite. Muitas crianças estavam ansiosas pelas brincadeiras e distribuição de doces, afinal era a comemoração de Cosme e Damião. Me sentei na parte interna do barracão, o seu Tadeu fumava e conversava sobre assuntos variados com os filhos de santo enquanto os médiuns aguardavam iniciar o ritual. Me integrei na conversa, e falamos sobre alguns problemas de saúde que me assolaram nos dias anteriores. Seu Tadeu pede licença, e outros filhos de santo começaram a conversar comigo sobre o andamento da pesquisa, perguntando se estava interessante ficar pesquisando os “viados”. Indiquei que a pesquisa corria bem, e um dos filhos de santo que é um dos interlocutores, disse: “Tu é babado menino, vamos comemorar depois hein! Tem que ter um tambor no final da dissertação”.

Após as risadas, uma das *bichas* do terreiro me ofereceu café, e como a noite estava fria, eu aceitei. Entretanto, a bicha me disse que tinha que ir pegar dentro da casa do pai de santo, e um dos gays que estavam conversando comigo disse: “Vixi, prefiro ir pro inferno do que entrar

nessa casa, esse *axé* eu não enfrento”. Então esperamos o pai de santo retornar para que pudéssemos pedir a bebida, a qual ele gentilmente pegou para mim e para as outras bichas que queriam também (Diário de campo, 27/09/2021)

\*

Quando revisei as minhas anotações, observei que havia descartado essa parte, pois imaginei que não teria utilidade, afinal, na minha perspectiva, não se tratava de um diálogo que me interessasse para os fins dessa dissertação. Entretanto, ao refletir sobre a relação espaço, materialidade e experiências homoafetivas no terreiro, esse trecho do diário de campo surgiu como um *insight* (MAGNANI, 2002), pois me possibilitou pensar nas outras formas de sagrado que constituem o terreiro a partir dos espaços ocupados pelas pessoas que estão nele, sobretudo os homens gays, e como elas são mediadas pelas experiências das diversas homoafetividades masculinas que transitam pelo espaço.

Neste sentido, a casa do seu Tadeu, restrita para a maioria das pessoas que frequentam o local, produz configurações como um leque de seletividades, que delimitam o espaço privado do pai de santo. Eu mesmo, enquanto pesquisador, nunca entrei na casa, e me desvinculo da ideia de adentrar nela um dia; pelas observações que fiz, apenas as pessoas mais próximas (amigos de dentro ou fora do terreiro) podem acessar este espaço. Dentro da casa é guardado o dinheiro dos *trabalhos*, as roupas utilizadas pelas entidades, tecidos ritualísticos, utensílios e louças mais valiosas economicamente, que são retiradas do barracão e colocadas no quarto do pai de santo, o que torna este local ainda mais inabitável. Em outras palavras, a casa do pai de santo é um local que envolve uma espécie de *mana*, fruto de desejo e perigo (DOUGLAS, 1966), que integra outras dimensões socioculturais, e produz novas experiências que o terreiro, as pessoas e as entidades proporcionam aos sujeitos gays.

Este espaço “inabitado” estende as potencialidades que envolvem o sagrado do/no espaço. Assim, os transeuntes não podem acessar determinados ambientes, e com isso, são formados os limites entre o espaço sobrenatural e o espaço familiar, entre os trabalhos ritualísticos e o local de descanso, entre o espaço de sociabilidade e o local constituído como lar. É na casa do pai Tadeu que termina o espaço das entidades, ao passo que o terreiro é a própria “casa” dos caboclos e de outros sujeitos, tais como as pessoas homoafetivas. Contudo, reforço que esta interpretação não pode ser vista de uma maneira binária ou mesmo maniqueísta, pois estes espaços são atravessados pela ritualidade que compõe todo o terreiro,

cuja limitação maior é encontrada apenas na casa do pai de santo; em todo o resto, existe uma fluidez e dinamicidade dos sujeitos.

Gostaria de retornar à imagem que constitui a planta do terreiro. Seguindo a legenda, o número 2 é o corredor ao lado da casa, que dá acesso ao terreiro do quintal. Como é um espaço escuro, é propício para um gesto ou um toque leve e discreto, e é usado especialmente nos casos de flertes que ocorrem de homens gays no terreiro; o 3 é o quintal, local onde estão as plantas medicinais usadas nos rituais, no preparo de banhos medicinais e espirituais (BRITO, 2019). Nos *trabalhos* que eu presenciei que envolvia *amarrações*, sempre colocavam o nome do parceiro enterrado ao lado dessas plantas, a fim de *amansá-los* para o/a parceiro/a. Além disso, utilizam este espaço para o preparo de comida nos festejos, servindo também como um espaço de diálogo e diversas formas de sociabilidade (MISKOLCI, 2009).

O número 4 representa os banheiros, que aparentemente não possuem uma dinâmica de encontros sexuais e homoafetivos como visto em outros locais (VALE, 2000; FRANÇA, 2006; SOUZA, 2012), mas é um espaço mais privativo para troca de olhares, carícias e a possibilidade de marcar encontros fora do terreiro. O número 5 é a casa de Exu, de frente para o portão e o corredor, que transita entre a casa e a rua, o pessoal e o impessoal (DAMATTA, 1997). É neste espaço que as energias boas ou ruins se encontram, e são filtradas, uma vez que os exus e as pombagiras são os guardiões do terreiro (ROSÁRIO, 2021).

O Número 6 é onde estão localizados os potes de *Abô* para os banhos ritualísticos, sendo muito utilizados pelos médiuns, pois auxiliam na purificação dos seus corpos após as relações sexuais. O 7 é a área externa do barracão, e serve como um espaço de lazer e ponto de encontros de homens gays simpatizantes, que conversam, bebem e sociabilizam enquanto o tambor acontece na legenda de número 8, onde estão localizados o *congá* (9), que se encontra o *assentamento* do pai de santo e todo o seu *axé*, com diversas imagens (10) de entidades, caboclos, santos católicos e o quarto de cigana (11), onde estão armazenadas as velas, os tambores, os talheres de barro, copos, guias, banhos ritualísticos, bebidas, cigarros, ou seja, onde se guarda as coisas materiais do terreiro, do pai de santo e dos médiuns que *baiam* no local.

É neste local que o sagrado irradia, e os corpos médiuns homoafetivos reforçam as suas subjetividades para entrar em contato com os caboclos. Dentro do terreiro, a força do sobrenatural é espalhada, potencializando a capacidade de transformar e aproximar o sagrado

das vivências que ali se encontram. Neste caso, as experiências sócio afetivas de homens gays constroem no terreiro um local no qual exista a possibilidade da “saída do armário” (SEDWICK, 2007), a construção de um *ethos* LGBT, em um jogo complexo de performatividades, conflitos, sociabilidades (FILHO, RODRIGUES, 2012), relacionando estas vivências com as heterotopias do espaço sagrado (PEIXOTO, 2017) e uma linguística social própria dos homens gays.

É nesse sentido que o espaço, com suas materialidades, coisas visíveis e invisíveis, que as vivências dos homens gays e das entidades tecem nas suas trajetórias caminhos que envolvem outras possibilidades na consolidação das suas performatividades, pois estas interações com as paisagens (as pessoas, as imagens de santo, as velas, os tambores, as plantas, os chapéus das entidades, as guias, etc.) criam trajetórias e auxiliam em uma conexão íntima com o espaço (ERICK, 2020). Sendo assim, no subtópico a seguir, travo uma discussão sobre as materialidades que compõem o terreiro e como os homens gays utilizam essas materialidades na sua relação com os diversos sagrados.

## **MATERIALIDADES, HOMOAFETIVIDADES E SAGRADO: ALGUNS APONTAMENTOS**

A literatura antropológica que envolve as materialidades no contexto religioso possibilita novas reflexões sobre a composição de manifestações religiosas, sagradas e profanas, pois aproxima as dimensões vistas como sobrenaturais dos aspectos sociais e materiais, isto é, das coisas. É neste caminho que proponho um diálogo estreito com a antropóloga Birgit Meyer, no seu livro *Como as coisas importam*, traduzido e publicado no Brasil em 2019.

Neste livro, a autora propõe discussões centrais na reflexão sobre a materialidade da religião, uma vez que ela enfatiza suas incursões nos objetos que fazem parte da dimensão do sagrado, pois são utilizados de diversas maneiras pelos mecanismos religiosos, e com isso, produz dois deslocamentos analíticos: o primeiro é a análise do corpo e das experiências religiosas, provocando a aproximação entre a materialidade religiosa da fenomenologia; e a segunda é a crítica contundente de certas influências do protestantismo nas análises das ciências



sociais sobre o fenômeno sagrado, que se acostumou a invalidar as materializações dentro das manifestações religiosas.

Ao destacar o antagonismo entre espiritualidade e materialidade que definiu o pensamento ocidental, a autora demonstrou a lacuna existente nos estudos sobre religiões e crenças. Meyer propõe que as pesquisas que enfatizam as condições sociais moldam os corpos, experiências, espaços e formas de sensoriais de se praticar a crença e caminhos materiais das práticas religiosas. De acordo com a autora

Palavras, coisas, gestos e poderes - como sons, silêncios, cheiros, toques, formas, cores, afetos e efeitos - podem ser vistos como ocorrências do “cotidiano”, da “extraordinariedade do ordinário”, da “ordinariedade do extraordinário”, do “comum”, do “baixo”. Eles são o visível e o tangível, as condições vivas e capacitadoras do “religioso”, ao mesmo tempo que tipificam sua suposta contraparte, “o secular”, incluindo todas as variedades da experiência moderna no meio (MEYER, 2019, p.86)

Com esta assertiva, a autora corrobora na perspectiva de que as experiências e as materialidades não apenas representam as manifestações religiosas, mas elas constroem os tecidos das religiosidades. Em outras palavras, as coisas são o próprio sagrado. Neste caminho, as velas, as diversas imagens, os assentamentos, as roupas, os tambores, todos os objetos que fazem parte do terreiro, não possuem um papel figurativo nas dimensões sagradas. Ao contrário, são o próprio corpo sagrado, que juntamente com os homens gays, criam nos rituais as experiências homoafetivas. Para melhor compreendermos sobre a importância das coisas no terreiro, e como as materialidades intensificam a experiência do sagrado para as homossexualidades masculinas, apresento a seguir uma parte do meu diário de campo.

\*

Cheguei no terreiro pontualmente às 20h03. Previsivelmente, o tambor ainda não tinha iniciado, pois ainda estavam organizando as cadeiras pelo local. Era o festejo da cabocla Jandaína. Fiquei observando o ir e vir das pessoas, os diversos odores dos perfumes tanto dos convidados quanto dos que iriam *baiar*. Visualizei um terreiro cheio de pessoas, conversas paralelas e todas as mesas ocupadas e uma variedade de vestimentas.

Após cumprimentar alguns convidados, me sentei ao lado de colegas do terreiro, e um dos filhos de santo veio até mim, e disse que a cabocla Jarina no seu *ori* tinha me mandado um

presente: uma guia<sup>30</sup> nas cores vermelha e amarela<sup>31</sup>, e eu, agradecido, decidi colocar logo o presente. Entretanto, havia um aviso do filho de santo: quando eu fosse urinar, não poderia usar a guia, pois era proibido tocar no objeto com o corpo impuro, e se eu infligisse a regra, a entidade iria me punir.

Após a intimação, continuei conversando com as pessoas, e sempre me perguntavam quem havia me dado a guia, eu, todo satisfeito, fiquei contando a história diversas vezes. Com o tambor já rolando, a cabocla Jarina *arriou* em cima de um dos filhos de santo gays, me cumprimentou, e novamente me avisou sobre não ir ao banheiro com a guia. Nesta noite, estava pretendendo me divertir, e por isso não havia levado o caderno de campo, pois estava bebendo juntos com alguns amigos. Passado o tempo, meio alcoolizado, fui ao banheiro urinar, e esqueci de tirar a guia, após alguns minutos, me senti muito mal, me retirei do terreiro com crise vômito, dor de cabeça e enjoo.

No outro dia, quando melhorei, lembrei do aviso da entidade, e fiquei me perguntando o que havia acontecido. Eu estava sofrendo as consequências da desobediência? Ou era apenas a ressaca da bebida? Envergonhado, fui ao terreiro me desculpar com a entidade devido a saída abrupta, e quando cheguei, percebi muitos comentários sobre eu ter passado mal. Alguns diziam que eu havia “mijado” com a guia, e isso era inaceitável; já outros falavam que eu fiquei porre devido beber muita *Jurema*, mas qualquer comentário era contado com risadas e um ar de compaixão. Falei com a entidade *em cima* do seu Tadeu, pedindo desculpas pelo ocorrido, e a cabocla Jandaína, rindo, disse que estava tudo bem, mas que percebesse isso como um sinal, “não ouve só as entidades, ouve as bichas também, ela te avisou ontem que não podia, pois a guia tem *axé*”. Me ofereceu um copo de cerveja, e voltamos a beber (Caderno de campo, 27/02/2020).

\*

Esse trecho do diário de campo demonstra como a discussão sobre materialidade religiosa no terreiro é importante, pois aponta para as interações que são construídas na relação com o *axé* do terreiro e o agenciamento dos homens que utilizam as coisas no barracão. A guia que eu ganhei de presente não é apenas uma representação de algo sagrado, ao contrário, ela é

---

<sup>30</sup> No contexto êmico, as guias são os colares, que representam os guias espirituais dos médiuns, e serve como protetor de energias ruins.

<sup>31</sup> As cores possuem um significado muito importante nos rituais, pois elas delimitam a família de entidades que está no corpo do médium.

o próprio sagrado, que possui uma estética ritualística. Meyer (2018) demonstra como a estética não pode ser despolitizada, ao contrário, ela enfatiza que as dimensões corporais são o epicentro, através do qual a presença das entidades é percebida como real, poderosa e até mesmo perigosa.

Ao usar a guia em momento inapropriado, a potência sagrada se manifesta sobre meu corpo, e a punição que foi avisada é acionada. Confesso que fui afetado por este acontecimento (FAVRET-SAADA, 2009), e embora não seja minha intenção discutir se foi ou não uma punição, enfatizo como o ocorrido delimitou um espaço muito importante na pesquisa: as coisas são sagradas, possuem e são a próprias potências das entidades. Por isso, em diálogo com Marques (2008), concordo que é por meio dos materiais que a força dos caboclos pode agir, pois se solidificam no artefato concreto.

Neste sentido, o sagrado do terreiro não pode ser pensado fora das coisas que compõem o espaço: as velas, vestimentas, assentamentos, imagens das entidades, tambores, quartinhas, guias, todos estes objetos ganham camadas, composições, forças, experiências e são agenciados por diversos corpos homoafetivos, e por isso sofrem alterações, são dotados de mais ou menos *axé* e sofrem manipulações nos processos rituais (MARQUES, 2018). É nessa teia de reinvenções que as tessituras dos sujeitos homoafetivos, entidades, espaços e materialidades formam os agenciamentos a partir dos corpos e experiências de ser e estar no terreiro (EVANGELISTA, 2015).

Por isso, ao usar a guia em um momento inapropriado, profanei não apenas a representação do sagrado, mas o próprio *axé* que a guia tinha ao ser enunciada pela entidade Jarina *em cima* de um médium gay. Latour (2008), em uma interessante discussão sobre a noção de *iconoclash*, reflete sobre a importância das imagens e os sentimentos que as rodeiam. O iconoclasta, aquele que destrói a imagem, é também o que ajuda a construir novas facetas que sinalizam o “ressurgimento” da imagem destruída. A noção de iconoclastia de Latour, embora usada em outro contexto, pode servir na explicação do uso equivocado da guia, pois ao me tornar o “iconoclasta”, isto é, ao profanar aquele objeto, reforcei a materialidade sagrada da guia e a potência da entidade que me deu.

Neste contexto, gostaria de chamar a atenção para dois pontos que citei no diário de campo: a fofoca sobre a profanação da guia e o conselho da entidade Jandaína. Como descrito no diário, havia alguns rumores sobre eu ter passado mal. É interessante perceber como essas

fofocas fazem parte da organização do terreiro, pois moldam as relações sociais e simbólicas do espaço, além de produzirem novos arranjos sociais (FONSECA, 2004). Além disso, as fofocas tensionam as vivências dos corpos médiuns e das entidades, e hierarquizam as configurações do local (VERGOLINO, 1976).

Por fim, o conselho da cabocla Jandaína, me alertando de que eu deveria prestar mais atenção no que as bichas falavam, e não só nas entidades, me trouxe algumas inquietações que exponho a seguir. A fala da cabocla demonstrou a necessidade de valorização dos corpos mediúnicos homoafetivos coexistentes nas interações entre materialidades, sagrados, entidades e terreiros (ERICK, DOMINGUES, 2019). “Ouvir a bicha” destaca como as experiências dos gays médiuns devem ser respeitadas, e compartilham a vida social do espaço com as entidades, materialidades, compondo as bases da compreensão real do espaço (SCHULTZ, 1979).

O aviso da cabocla é importante na medida em que a entidade, possuidora do *axé*, proporciona que os corpos homoafetivos, vistos em outras ocasiões como abjetos, sendo marginalizados ora pelo Estado, ora por outras manifestações religiosas, e enquadrados por diversas tecnologias de poder/saber, que se baseiam na heterossexualidade compulsória (GONTIJO, 2019), se destaquem no terreiro como fonte de existência e experiência a partir das relações tecidas no ritual; assim, a corporeidade masculina não é apenas um receptáculo da entidade, inerte, mas possui agência e é detentora de conhecimento e se liberta para o mundo (CSORDAS, 2013).

O acontecimento descrito acima tem como objetivo demonstrar as relações e tensionamentos que surgem entre as homossexualidades masculinas, as materialidades e as entidades, pautado nas experiências construídas e na formação de novos agenciamentos e estilos de sagrados. Por isso, a partir dessas discussões travadas neste primeiro capítulo, proponho algumas reflexões sobre a relação tecida entre as experiências dos homens gays no terreiro e o espaço (re)criado pelos sujeitos e entidades que ali transitam.

Destaco o pensamento de Yi-fu Tuan (1983) a partir da relação entre espaço e lugar, pois de acordo com o autor, os dois possuem pontos de experiências comuns, e embora sejam distintos, transitam entre a nossa existência e mobilizam o corpo e a sensorialidade. Neste sentido, o espaço físico, tal como o terreiro, é construído imerso na dimensão do sensível e em constante relação com o sagrado, pois mesmo que o lugar seja fixo, os corpos homoafetivos, sejam eles mediúnicos ou não, juntamente com as entidades e todos os rituais que são

organizados no local, atribuem significados e movimentos distintos nas experiências individuais e coletivas.

É neste contexto que as tessituras das experiências são tensionadas, pois o terreiro, como um local físico e indiferenciado, é transformado a partir das trajetórias vivenciadas, de todos os sentimentos, usos e pensamentos que “transam” no espaço. O terreiro pode ser experienciado de diversas maneiras (TUAN, 1983), estas experiências são expostas nos rituais, nas sociabilidades, nas conversas jocosas, nas danças, nas materialidades e nos sentidos que os sujeitos atribuem ao barracão.

Ao mergulhar no cotidiano do terreiro, observei como o sagrado compõe e é composto no espaço, uma vez que as relações são firmadas nos diversos trajetos em que os corpos homoafetivos vinculam suas redes sociais, itinerários, dinâmicas, produzindo conflitos, confluências e sociabilidades (LEMÕES, 2019) no terreiro. Não é possível pensar o espaço e as experiências estanques. Em sentido contrário, só é plausível refletir sobre as homossexualidades masculinas no barracão a partir das inconstâncias, maleabilidades e plasticidades que as vivências socio afetivas e sagradas proporcionam nas intercomunicações entre entidades, gays, espaço, materialidades, símbolos, rituais, sociabilidades, etc., e que estes fluxos se sobrepõem, se hierarquizam, se reforçam a todo momento, formando sistemas complexos de corpos emaranhados (FREIRE-MEDEIROS, LAGES, 2020).

As discussões propostas acima tentam pontuar as estéticas que os homens gays produzem, cuja narrativa etnográfica proposta por mim expõe a possibilidade de uma exposição visual e ficcional (ROCHA, 1995), pois tento transformar e compactar as vivências instáveis que eu presenciei em um texto, que por si só estabiliza as dinâmicas sociais, mas que torna inteligível a diversidade de interações entre os homens gays no terreiro. Desta forma, o corpo gay que habita o espaço do tempo do barracão, (re)cria sentidos que se entrelaçam nas distintas relações e envolve a paisagem do terreiro.

Por fim, é importante enfatizar como a comunidade-terreiro é complexa, móvel e possui diversos potencializadores de energias, convivências e usos. É interessante apontar que nas pesquisas de campo realizadas, observei várias formas de interação no local, que envolvem humanos, objetos, entidades, que, ao convergirem na mesma paisagem, formam nichos sociais multifacetados.

Essas interações me permitiram analisar como os diferentes coletivos são moldados pela paisagem do terreiro, na medida em que são constituídos por ela (SILVEIRA, 2016). Desta forma, é primordial percebermos o terreiro não apenas como um local frequentado para a realização dos *trabalhos*, mas como um complexo sistema de dinamicidade e caminhos convergentes e divergentes, que se metamorfoseiam em fluxos de energia, matéria, envolvendo processos, transformações, e moldam os fenômenos simbólicos, sociais, sobrenaturais, materiais e sexuais de todos que interagem nesse meio (SILVEIRA, 2016).

O caminho que eu travei na escrita até aqui tentou minimamente observar as rotas dos homens gays no terreiro pesquisado. Entretanto, não seria possível esta análise se eu não me atentasse a todo o contexto que envolve o espaço, bem como o sua história, as tensões e o usufruto do espaço. Com estas reflexões, busquei enfatizar como as relações sociais são tecidas no terreiro (nem sempre de forma harmônica), e como elas atravessam e/ou são construídas a partir das experiências dos homens gays; por isso, os itinerários expostos tentam dar conta das multiplicidades, instabilidades e (re)ações que dimensionam as vivências afetivo-sexuais dos homens gays no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

## CAPÍTULO 2

### “A BICHA QUER DA CLOSE”: PERFORMATIVIDADES E DINÂMICAS CORPORAIS ENTRE GAYS E ENTIDADES

*“O pássaro é livre*

*Na prisão do ar*

*O espírito é livre*

*Na prisão do corpo”*

*Carlos Drummond de Andrade*

A antropologia, a partir dos intensos debates que ora reformularam, ora desestabilizaram as noções de parentesco (SCHNEIDER, 2016[1968])<sup>32</sup>, cultura (WAGNER, 2010[1957]), sociedade e indivíduo (STRATHERN, 2014), autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2002) e as ponderações de que a etnografia não é método (PEIRANO, 2014), dissolveram teorias que tentaram estabilizar os fenômenos sociais analisados pelo processo etnográfico. Eu, enquanto antropólogo, não almejo a generalização do lugar dos homens gays no terreiro de umbanda, mas invisto na explicação das relações reais, pautadas na decodificação das experiências das homossexualidades masculinas no terreiro mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

Por isso, antes de indicar os objetivos deste capítulo, recorro a Donna Haraway (1995), que apontou alguns problemas na noção de objetividade científica. Para ela, tal conceito foi desenvolvida dentro de um sistema falocêntrico, que enquadra em uma lógica masculina da sociedade ocidental. Desta forma, a autora propõe uma nova composição a ideia de

---

<sup>32</sup> A antropologia feminista continuou a se enveredar pelos estudos de parentesco, mas as suas reflexões ficaram secundarizadas. Ver (FONSECA, 2003).

objetividade, não mais atrelada a neutralidade, mas que privilegie outras maneiras de ver, sentir e interpretar as relações, e que tenha como base o desenvolvimento de saberes posicionados, pois estes dependem dos corpos que emanam (ESCOURA, 2014). Seguindo esta linha de raciocínio, a etnografia que proponho, circunscrita ao campo de saber antropológico, é parcial, e tem no seu bojo o caráter ficcional, porque falo de um tempo e lugar específicos, e possui marcas e experiências de quem a produziu (STRATHERN, 2014, ESCOURA, 2014).

Estas reflexões iniciais são para elucidar que este capítulo (assim como a dissertação em geral) não tem a pretensão de guardar ou obter verdades reveladas. Em sentido contrário, são interpretações provisórias, que possuem o intuito de não estabilizar as tessituras, dinâmicas e relações dos homens gays no terreiro pesquisado. Assim, este capítulo tem como objetivo abordar as relações dinâmicas entre os homens gays e as entidades cultuadas no terreiro, cujas diversas performatividades são produzidas nos corpos homoafetivos, uma vez que operam em diversas instâncias, seja na esfera do sagrado, do desejo, da jocosidade e do conflito. Por isso, no subtópico a seguir, exponho algumas análises retiradas do meu diário de campo e incursões teóricas que me serviram de base nesta empreitada.

## **ENTRE CORPOS E ENTIDADES: ALGUMAS PRODUÇÕES PERFORMÁTICAS**

Me aproximo da concepção de que o *ethos* religioso possui inúmeras visões de mundo, construídas, moldadas, desenvolvidas e tensionadas a partir de símbolos e significados produzidos nas especificidades dos sujeitos (GEERTZ, 2008). Contudo, é irrisório pensar que estes processos estão deslocados da materialidade. Como apontei no primeiro capítulo, os objetos religiosos não são apenas representações do sagrado, mas são o próprio sagrado (MEYER, 2019). No panteão umbandista, especialmente no terreiro pesquisado, as entidades são a principal fonte para a realização dos *trabalhos*, dos rituais, das festas, das sociabilidades, em suma, do ir e vir das pessoas. Em síntese, é a partir das interações construídas pelas entidades e os mais variados corpos que o terreiro se organiza e desenvolve as materializações sagradas que compõem o espaço.

Por isso, neste subtópico, objetivo compreender quais os efeitos das performatividades dos corpos mediúnicos gays que *recebem* as entidades nos seus *oris*. Em outras palavras, aponto como se produz e se transforma o corpo do médium homoafetivo que, no momento da



possessão, se torna um *cavalo* da entidade. Utilizo como suporte para os meus argumentos algumas partes do diário de campo descritas abaixo.

\*

Cheguei no terreiro às 21h27 da noite, e o tambor já havia começado. Havia poucas pessoas no local, e percebi que uma entidade estava *em cima* do pai de santo, mas não sei identificar qual é; além do pai de santo, três filhos de santo gays *baiavam* na *gira*. O forte cheiro de incenso e pipoca me chamou a atenção, e visualizei alguns recipientes com pipoca do lado esquerdo do barracão. A minha hipótese é que estava sendo realizado um *trabalho* de cura ou algo relacionado, mas preferi não perguntar. Como de costume, me sentei na parte interna do barracão, e observei as entidades cantarem e dançarem ao som do tambor, enquanto o/a caboclo/a que está na *matéria* do pai do seu Tadeu conversava com duas mulheres próximos a mim, possivelmente as clientes do *trabalho*, mas como o tambor soava alto, não conseguia ouvir o teor da conversa.

Sem aviso prévio, o pai de santo estremece como um indicativo que a entidade que estava no seu corpo *subiu*, mas logo *desce* outra, com alguns gritos altos e rápida mudança da posição da guia. É visível a modificação do corpo e também da face do pai de santo, pois seu semblante ficou mais leve, com gestos mais delicados e a voz mais aveludada; quase que no mesmo instante, um dos filhos de santo também estremece, grita, se curva e realiza movimentos truncados e lentos. A entidade *em cima* do pai de santo vem até mim, me cumprimenta e fala: “Quanto tempo meu filho, Herondina quer falar contigo depois”; ao término, ela vai em direção ao tambor entoar seus *pontos*<sup>33</sup>.

*Lá fora tem dois navios*

*No meio tem dois faróis (2x)*

*É a esquadra da Marinha Brasileira*

*Ô Mariana, lá na praia dos lençóis*<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>Os pontos ou doutrinas fazem parte da composição e performatividade das entidades, pois auxiliam na sua identificação, seja pelo nome, seja por outra característica que conte a sua trajetória. É pela doutrina que as entidades iniciam seu processo performático nos rituais.

<sup>34</sup>As doutrinas sofrem modificações nas letras, ritmos e composições, variando de acordo com a região, ou até mesmo de terreiro para terreiro.

A partir do *ponto*, a cabocla se identificou como Mariana. Após entoar algumas *doutrinas*, a entidade se sentou, e iniciou algumas conversas com muitas risadas, o que sinalizou uma pausa no *trabalho* realizado. Falamos sobre diversos assuntos, como as crenças dos sujeitos que frequentam o terreiro, os festejos a serem realizados naquele ano e sobre o barracão ter muitos filhos de santos gays. Mariana observou que muitos dos médiuns que frequentavam o espaço eram participantes ativos da igreja católica, mas por diversos motivos, migraram para a *macumba*<sup>35</sup>. A conversa fluía, e quando me dei conta, ria alto junto com a entidade, simpatizantes e clientes, e percebi como meu corpo foi incorporado e *encorporado*, pois as minhas subjetividades foram compartilhadas durante o diálogo.

Passado um tempo, Cabocla Mariana se despediu, *subiu*, e pouco tempo depois, *desceu* outra entidade, com o aspecto mais sério, voz mais rouca e corpo tenso. Ela se apresentou como cabocla Herondina, cumprimentou as clientes do ritual, pegou o defumador e passou por toda casa, deixando um odor leve de carvão e insumo de ervas pelo local. Ao me cumprimentar, disse que me viu chegar, mas não podia parar os seus afazeres, e me atentei que era a entidade que estava no *ori* do pai de santo quando eu cheguei no terreiro. Herondina pegou algumas velas de diversas cores, acendeu e pediu que a cliente a segurasse, murmurou algumas palavras inaudíveis enquanto o tambor era tocado.

Logo em seguida, Herondina *subiu*, e o corpo do seu Tadeu começou a se curvar para frente, como se o tronco estivesse pesado. Era evidente o esforço corporal, o suor escorria da testa, os músculos estavam tensionados, o rosto estava vermelho devido ao fluxo sanguíneo, até que repentinamente, um grito gutural ecoou do pai de santo, o que indica que mais uma entidade chegava no local. Seu corpo inclinou quase 90 graus para frente, como se tivesse um peso que empurrasse suas costas para baixo; os passos eram bem lentos, voz mansa e rouca, expressão facial terna. Um preto velho estava presente.

Mansamente, a entidade pediu um *passa tempo*<sup>36</sup>, o seu cachimbo, café, a bengala e um banco próximo a cliente. Feitas as ordens, fumou por alguns instantes em silêncio, e depois começou a conversar com a cliente sobre o desenrolar do *trabalho*, sua voz compassada era audível em todo o terreiro, pois o tambor foi interrompido. Mesmo que o preto-velho não se

---

<sup>35</sup> Existe aqui um ponto interessante: os próprios umbandistas utilizam o termo *macumba*, para quebrar a noção pejorativa e usar como um processo de resistência contra a intolerância. No terreiro pesquisado, era comum a palavra *macumba* (mais utilizada do que *umbanda*), para se referir aos tambores da semana.

<sup>36</sup> Chapéu de palha.

dirigisse a mim, a sensação era de estar recebendo conselhos de alguém muito sábio, que já tinha vivenciado as mazelas da vida, e agora queria apenas proteger e orientar as pessoas, o que me trouxe lembranças das conversas com o meu avô; terminado o diálogo, com uma força abrupta, o corpo do médium é inclinado para trás, e pela expressão facial, percebi que o preto velho já tinha *subido*; fiquei preocupado com o pai de santo, pois ele estava visivelmente muito cansado, mas não há tempo para nenhuma pausa, pois sua voz ecoou um grito, indicando que outra entidade já estava presente.

Mais uma vez, Herondina retornou ao corpo do médium, e me chamou para conversar do lado de fora. Atento ao tambor na parte interna, não tinha percebido que tinha seis pessoas na parte externa que conversavam, mexiam no celular, bebiam e fumavam. Todas eu conhecia, eram quatro homens gays e duas mulheres transexuais, todas/os simpatizantes da umbanda, e inclusive filhas de santo de outro barracão.

Eu e Herondina conversamos sobre algumas questões pessoais, e depois da conversa, a entidade me avisou que já daria início à gira de Exu; aviso a ela que durante o povo da rua, irei me retirar, devido ao cansaço. Volto para a parte interna do terreiro e as entidades que estavam nos filhos de santo já estavam *subindo*, deixando seus médiuns desorientados. As luzes são apagadas, o cheiro de incenso aumenta, pois a defumação na casa de Exu e no terreiro estão sendo feitas. O sino toca, o tambor cessa, o luar da noite ilumina o terreiro, já eram 00h00, o povo da encruzilhada se aproxima.

Herondina tirou a camisa do pai de santo, juntamente com as guias de outras cores do peito e deixou apenas a de cor vermelha e preta, e cantou:

*O sino da igreja faz Belém blem blom (2x)*

*Deu meia noite e o galo já cantou*

*Seu Tranca rua que é dono da rua*

*Oi corre gira que Ogum mandou*

Sem muitos movimentos e sem se despedir, Herondina se retirou do corpo mediúnico, e logo o pai de santo começa a tremer intensamente, e com uma gargalhada alta e gutural, avisou que Tranca Rua estava no terreiro. Quase que no mesmo momento, várias outras gargalhadas ecoaram no recinto, pois os filhos de santo *deram passagem* para pombagiras, malandros, exus, em suma, o povo da rua. Rapidamente, mãe Ekedy colocou um tecido preto sobre os ombros

de tranca rua e um chapéu da mesma cor. Ao vir me cumprimentar, observei como os seus passos eram lentos e pesados, as mãos e os dedos estavam inclinados para trás, e quando se aproximava, ouvia o ranger dos dentes. A cliente, sentada ao meu lado, estava visivelmente assustada, tento a acalmar, explicando qual a diferença dos exus para outras entidades, mas percebi que minhas informações não serviram muito.

Era 00h27 quando Tranca rua terminou de *doutrinar*. Ele se direciona lenta e imponentemente para a parte externa do barracão, o acompanho e digo que estou indo embora. Toca na minha cabeça, e com uma voz rouca que não condiz com a do pai de santo, diz, “vá com a benção de Exu”. Me despeço, e me retiro refletindo sobre as vivências corporais que me atravessaram esta noite.

\*

As anotações expostas acima indicam algumas temáticas que serão abordados neste capítulo, sobretudo os aspectos corporais dos filhos de santo gay e a relação construída com as entidades. Mauss (2003) já apontava que o primeiro instrumento utilizado pelo ser humano é o corpo, e a partir das especificidades sociais que vivenciamos, reproduzimos técnicas corporais dentro dos contextos culturais que estamos inseridos. Além disso, Le Breton (2007) destaca como o corpo é o vetor semântico que expõe a interação do humano com o mundo, e se modifica de acordo com os aspectos culturais, econômicos e políticos de cada local, pois a dinâmica corporal produzida não possui nada de natural, uma vez que ela é socialmente construída, reinventada e tensionada.

Bourdieu (2006) também demonstra como as relações corporais são produtos sistemáticos que são inventados nas realidades culturais ao se relacionarem com outros aspectos da vida social. Assim, as particularidades do corpo trazem o bojo comportamental desenvolvida nas mais diversas especificidades sociais. Judith Butler (2019) pontua que as materializações constituídas socialmente requerem a identificação pelo sexo, para que possa fazer parte das relações humanas. Contudo, como o sexo não é apenas um dado biológico, haja vista que faz parte da dinâmica cultural, ele só pode ser definido, construído e reproduzido de acordo com as normas instituídas socialmente, que pode incluir ou excluir sexualidades que não agradam às regulações e materializações normativas.

Neste sentido, dentro das regras que conduzem e regulamentam o sexo, às margens do panorama heterossexual, encontram-se os corpos abjetos, excluídos socialmente, como zonas inabitáveis, ocupadas por aqueles que não alcançam o status de sujeito, isto é, de ser inserido na sociedade. Logo, Butler considera que “essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite que circunscreve o domínio do sujeito” (BUTLER, 2019, p. 22). Assim, a partir dos corpos abjetos é que as formas hegemônicas podem se constituir, se desenvolver e se inserir como formas padronizadas de experiências.

Entretanto, a abjeção, o não vivível e o não sujeito não precisa ser visto como vítima de um sistema excludente. Ao contrário, dentro de um contexto pós-moderno, as experiências não devem possuir um destino fixo, mas sim uma maleabilidade, com transformações do corpo, do caráter, da identidade, e ao acionar novas interações distintas dos padrões sociais, novas lógicas de ver, sentir e modificar o mundo são reinventadas (LOURO, 2020). Em outras palavras, a percepção da nossa existência é produzida pela capacidade corporal de experimentar, e determinados corpos que não se encaixam nos padrões heterossexuais, brancos, ocidentais, são postos tangencialmente nas relações sociais, mas podem produzir discursos e atos que resistem ao processo excludente.

Desta forma, os corpos mediúnicos dos homens gays que estão no terreiro passam por transformações, tensionamentos e potencializações na forma de existir, pois são atravessados pelas entidades que, ao se apossarem do médium, cantam, dançam, bebem, fumam e criam trajetórias corporificadas no barracão. Além disso, a chegada da entidade no corpo do médium pode ser feita de diversas formas, e como exposto acima, as entidades femininas aparentam possuir uma maior leveza no momento, diferentemente da chegada do preto-velho e do exu tranca rua. Mesmo assim, independentemente da convenção de gênero da entidade, o corpo mediúnico estremece em maior ou menor intensidade, fica suado, e quando o/a caboclo/a vai embora, é visível o cansaço no corpo mediúnico.

Em um outro encontro, perguntei para um dos filhos de santo o porquê que o corpo tremia durante a incorporação, e foi dito que a entidade ao se aproximar, faz que o corpo sinta sua presença, e comece a transição para o caboclo *tomar de conta*<sup>37</sup> do médium. Além disso, a partir das minhas observações e dos relatos obtidos, existe um preparo e cuidado que os filhos de santo devem ter antes de cederem sua matéria às entidades. Os preparos consistem em não

---

<sup>37</sup> Tomar conta é um termo êmico, que se refere a incorporação da entidade.

comer exageradamente, pois podem sentir enjoo; não ter relação sexual antes dos rituais, e dependendo da intensidade e complexidade do *trabalho*, ficar de 3 a 7 dias sem o ato sexual. Quando questionei o pai de santo sobre esta regra, ele me disse que os caboclos, por serem entidades que estão na encantaria<sup>38</sup>, precisam que os receptáculos estejam o mais *puro* possível.

Entretanto, durante a pesquisa de campo, percebi como as próprias entidades quando estão *em cima* dos filhos de santo gay, brincam com as sexualidades dos seus *cabalos* e de outros sujeitos, pois como exposto acima, a cabocla Mariana observou que muitos médiuns *bichas* que migraram da igreja católica ou evangélica para o terreiro. Percebe-se, assim, a maleabilidade entre o corpo, sexualidade e entidade, que se transformam e produzem especificidades no contexto coletivo, vibrando novas frequências e novas experiências (REIS, GRUNVALD, 2019).

O corpo mediúnico gay, ao ser ocupado pelas entidades, quebra limites entre o sagrado e o cotidiano, e aciona marginalidades e abjeções, como apontou Judith Butler (2019). Estes apontamentos demonstram como o corpo mediúnico é a todo momento redescoberto, habitado de diversas formas, localizado por novas energias, sensações, paisagens e desejos. Com isso, a manifestação dos caboclos, exus, pombagiras malandros é frutos do conhecimento construídos por eles, que além de habitarem o espaço e as vidas dos sujeitos no terreiro (SANT'ANNA, 2000), também são produtora de novas ritualidades e contato com o desejo.

Chamo a atenção para outro ponto que apresentei no diário de campo: a performatividade das entidades masculinas e femininas e como elas criam arranjos distintos no corpo mediúnico gay. Na descrição da chegada da cabocla Mariana, destaquei como a entidade, ao utilizar o corpo do pai de santo, reproduziu as convenções de gênero que dividem e enquadram categorias como macho/fêmea, mediadas pela performatividade corporal da entidade. Neste caso específico, Mariana reestruturou a expressão corporal e facial do médium, pois os movimentos ficaram mais delicados, empreendendo uma performatividade originalmente compreendida como feminina.

---

<sup>38</sup> De acordo com o espaço pesquisado, as entidades das falanges de caboclos, erês, boiadeiros, são todas encantadas, isto é, entraram (ou foram levados) para o portal da encantaria, local de morada das entidades. Neste local místico, a pessoa se torna uma entidade que auxilia no desenvolvimento mediúnico, na realização dos *trabalhos*, dentre outras ações no mundo umbandista. É importante ressaltar que cada entidade possui uma história de como se encantou, ou seja, de como chegou no portal da encantaria.

Entretanto, as entidades, ao tecerem os dramas e performances nos corpos mediúnicos, ora auxiliam na recriação das convenções de gênero padronizadas (macho/fêmea), oram borram os modelos generificados, como é o caso da cabocla Herondina, que ao *descer* no *ori* do pai de santo, se apresenta ao público com maior seriedade, a voz ficar mais rouca, o corpo fica mais tensionado, embora não perca a dinamicidade na realização do *trabalho*. Ao borrar a convenção performativa de um feminino dócil, Herondina produz novas facetas de se apresentar como feminino. Tais desdobramentos produzidos nas experiências corporais apontam como as relações entre entidades e médiuns são deslocadas e processadas no desenvolvimento das performatividades que podem indicar padrões de gênero ou tensionar estes mesmos padrões (NOLETO,2016).

As vivências produzidas, (re)criadas e incorporadas entre médiuns gays e entidades despertam fluxos, deslocamentos, encontros, desencontros, tensões, afetos, em suma, *travessias* que só podem ser percebidas nas particularidades das experiências afetivas (PEREIRA, 2014). Além das singularidades performáticas de Herondina e Mariana, seu Tadeu, nesta mesma noite, foi o *cavalo* de um preto-velho<sup>39</sup>, que como exposto, modificou a curvatura do médium, uma vez que o esforço corporal tomou outros caminhos, os passos lentos e pesados, o timbre da voz mais rouca e grossa que o habitual e uma mansidão que acalmava os ânimos.

Os preto-velhos foram instituídos na umbanda a partir de uma dupla condição: de escravo e a sua capacidade ser bondoso, como se fosse depositário da ordem e da humildade, símbolos da subserviência entre negros e brancos no Brasil escravocrata (LAGES, 2003). Posteriormente, Tranca Rua, com a sua gargalhada alta e gutural, dedos inclinados para trás e um semblante imponente que, quando povoa o terreiro, remete ao imaginário de um demônio ou algo maligno, embora tais percepções sejam ressignificadas pela própria entidade, afinal, nem exu é demônio, nem demônio é exu (ROSÁRIO, 2021).

Tais desdobramentos circunscrevem os rituais e são auxiliados pelos objetos usados pelas entidades para tonalizar as dramatizações e performatividade dos caboclos, exus, preto-velhos e pombagiras nos corpos gays. Deste modo, enquanto Mariana dança e utiliza-se do tambor e dos pontos, Herondina *trabalha* com as velas, pipocas e incenso; já preto-velho usa o *passa tempo*, o café e a bengala; Tranca Rua, na sua *descida*, retira a camisa e coloca um tecido preto e um chapéu da mesma cor. Estes objetos, longe de apenas simbolizarem o ritual, são

---

<sup>39</sup> Como o/a leitor/a deve ter percebido, em nenhum momento o preto-velho disse seu nome, nem mesmo no momento de entoar as doutrinas.

composições que, interligadas as entidades, potencializam o sagrado (ver capítulo 1) e produzem as performatividades no corpo mediúnico.

Atrelado a isso, as entidades também influenciam os sentimentos e sentidos que são modificados a todo instante no terreiro. Enquanto Mariana faz rir os que estão no barracão com suas piadas e gracejos, Herondina *trabalha* e entoa os seus pontos e transmite autoridade, preto-velho aconselha e apresenta sua sabedoria e Tranca rua evoca seriedade, inspira medo e curiosidade nos sujeitos presentes. Neste sentido, percebemos como os objetos, sensações e experiências são inventadas na medida que as entidades perpassam pelo terreiro, e como estas operações são realizadas em apenas um corpo mediúnico gay.

As totalidades que sentimos e em que atuamos no terreiro são enaltecida, pois integram distintas energias que transformam e transicionam as pessoas, entes, objetos, que ao ir e vir no espaço, se tornam incontroláveis, imprevisíveis e atravessam as experiências individuais e coletivas (MAFFESOLI, 1998). Neste contexto, o terreiro é constituído na polissemia de sentidos que são postos à prova a cada tambor, e são vividos, reinventados e modelados na medida em que surgem novos caminhos para tecer os rituais. Em outras palavras, as entidades proporcionam, em uma única noite, trajetórias modificadoras da cosmologia de quem a observa.

Recorro aos escritos de Butler (2003) que, ao quebrar com a noção de uma identidade universal, ahistórica e imutável, aproxima o sexo e o gênero como dois produtos construídos culturalmente dentro de regras discursivas aceitas. Nesta categoria, Butler pontua como o gênero é um conjunto de atos que são repetidos no interior de um quadro regulatório, na qual o sujeito tem uma quantidade limitada de estilos, atos e discursos a ser realizado. Assim, para Butler, o gênero é performativamente construída pelas ‘expressões’ de gênero circunscritas aos atos que aparentemente são seus resultados (BUTLER, 2003).

Desta forma, enquanto algumas entidades performatizam e adotam os aspectos enquadrados ao gênero produzido, como a cabocla Mariana, outras entidades borram as tradições impostas, como Herondina, que destoa da experiência condicionada àquilo que é “feminino” – doce, meigo, frágil –, e produz novas gramáticas dentro do terreiro através dos *trabalhos*, pontos cantados, estilos e atos corporais. Além disso, as entidades incorporam e constroem suas performances na relação com os outros corpos, sejam eles mediúnicos ou não. Assim, as experiências e subjetividades de Mariana, Herondina, preto-velho e Tranca Rua não



estavam isoladas em si mesmas, mas foram formadas no terreiro com outras entidades, participantes, clientes, dentre outras figuras. Em outras palavras, as entidades atuaram na relação com outros sujeitos, humanos ou não.

As mudanças corporais e performáticas de cada entidade transformam também o corpo mediúnico, que na passagem de uma entidade para outra, volta a si por poucos segundos, mas logo reproduz os atos que o caboclo, preto-velho ou malandros publicam no terreiro. Assim, a incorporação é pública, na frente dos sujeitos, que visualizam e interagem com as entidades, e podem operar de diversas formas, fugindo assim da rigidez do gênero encenado, pois tal como Herondina, podem construir uma fêmea masculina, ou seja, tensionar os aspectos generificados dos atos e representações (SALIH, 2018).

Logo, o corpo mediúnico gay, como o do pai de santo, ao ter a sua materialidade tomada pelas entidades, produz novas expressões de gênero que não podem ser categorizadas com apenas uma perspectiva, fechada, enquadrada, uma vez que a rigidez não consegue expressar todas as variações corporais e sexuais das entidades. Em sentido contrário, são moldados outros estilos de performatividade, cujas experiências e subjetividades rompem com as normas vigentes, subvertem e descontinuam as regulações culturais sobre o sexo, gênero e desejo (FORTES, 2020).

Em outros termos, a relação entre as entidades e os corpos gays ora reproduzem, ora tensionam as convenções e estilísticas de gênero, pois dependem de como as entidades adentram os terreiros, seja para se divertir, seja para a realização do *trabalho*, seja para aconselhar os/as clientes. Assim, percebemos como o corpo mediúnico do pai de santo cede espaço para outro “corpo”, desta vez das entidades, com outras experiências, e que se entrelaçam na produção performática e produzem novas narrativas e gramáticas no terreiro.

Deste modo, gostaria de encerrar este subtópico apontando para alguns aspectos de duas entidades que permearam a minha pesquisa, sobretudo incorporadas nos *cavalos gays*<sup>40</sup>. A entidade Zé Pelintra e a Maria Padilha, ambas *em cima* do pai de santo, trazem características importantes para compreendermos a relação entre corpo mediúnico, entidades e performatividades. Zé Pelintra, quando *desce*, busca legitimar sua masculinidade ao flertar com

---

<sup>40</sup> Tanto Zé Pelintra quanto Maria Padilha sempre estiveram presentes na minha pesquisa desde o Trabalho de Conclusão de Curso. As convenções de gênero produzidas por estas entidades tensionam as relações construídas no terreiro com os homens gays.

as mulheres, segurando as partes íntimas, usando uma linguagem atribuída ao maloqueiro<sup>41</sup> como prova do seu androcentrismo. Pierre Bourdieu (2019) ao analisar os camponeses da Cabília – região montanhosa ao norte da Argélia -, destaca como a dominação masculina provem de aspectos do mundo social que classifica como naturais as divisões entre os sexos, e assim, a visão androcêntrica impõe-se como neutra, não precisando de justificativas ou argumentos. Zé Pelintra se aproxima da perspectiva de Bourdieu na medida em que sua masculinidade está atrelada a dominação entre os sujeitos.

Maria Padilha, ao contrário, possui outra performance na apresentação ao público. O seu carisma é encantador, as roupas utilizadas nas tonalidades vermelho e preto<sup>42</sup> são sempre brilhantes; além disso, acrescenta brincos, anéis, cordões, maquiagem e perfumes que permeiam o local com cheiros específicos. A forma de andar evoca uma sensualidade e juntamente com voz mais aveludada, Padilha produz a performance de uma mulher elegante, sensual e imponente. Nas imagens abaixo, visualizamos Zé Pelintra e Maria Padilha.

Imagem 5 – Zé Pelintra dança samba no seu festejo.



Fonte: JC fotografias (2019)

<sup>41</sup> Ver capítulo 3, especialmente na discussão sobre imagens de controle, atribuída por Ribeiro (2021).

<sup>42</sup> Cores utilizadas por exus e pombagiras.

Imagem 6 – Maria Padilha (sentada) e Cigana (em pé)



Fonte: Acervo do terreiro (2020)

Na primeira imagem, fotografada em 2019, no festejo de Zé Pelintra, visualizamos o malandro de calça e camisa de manga longa preta, colete branco e gravata vermelha, chapéu preto, sandália de couro e a guia vermelha e preta atravessada no peito na diagonal. Na sua mão esquerda encontra-se um copo de cerveja, e na mão direita um cigarro; apoiado no pé direito, percebe-se que está distraído, mas imponente, enquanto as pessoas cantam em sua homenagem, e no canto inferior esquerdo, visualiza-se o tambor e as mãos do abataseiro que tocava.

A indumentária e a sua corporificação auxiliam na reprodução do imaginário sobre Zé Pelintra, que embora possa mudar os aspectos devido à região, é sempre visto como alguém que gosta de farras e bebida, o boêmio da urbe, viciado em jogos e frequentador assíduo de cabarés (SILVA, 2012). Ao longo do tempo esta percepção foi desenvolvida no imaginário

social como um processo de identidade nacional (o “jeitinho brasileiro”)<sup>43</sup> tendo como suporte imagens de controle sobre os homens negros (RIBEIRO, 2020).

A segunda imagem é de duas entidades femininas, as pombagiras. No lado esquerdo, em pé, se encontra a pombagira cigana *atuada* em um filho de santo, com uma saia roxa e uma blusa preta transparente. Na direita, sentada, está a pombagira Maria Padilha, *em cima* do pai de santo da casa, em um vestido estampado com flores, a guia vermelha e preta no pescoço e uma *espada* da mesma cor que protege o *Ori*. As pombagiras não se contentam com a estática, e a todo momento estão em trânsito em todos os espaços do barracão, rodopiando com a sua saia longa (ROSÁRIO, 2021).

As duas entidades seguram um copo de *espumosa*, e os seus semblantes expõem a maquiagem nos rostos sorridentes, juntamente com o batom na cor das suas indumentárias; utilizam brincos e as unhas estão pintadas. Todos estes aspectos realçam a performance que as entidades, seja Zé Pelintra ou as pombagiras personificam no corpo do médium gay, cuja a produção dos imaginários afetam o ritual, a percepção dessas entidades e a forma de se relacionar com o povo da rua.

Assim, em paralelo com as ideias de Vencatto (2002)<sup>44</sup>, aponto como o corpo do pai de santo é transformado entre as experiências das entidades, mediadas pelo desejo de tornar-se outro, cuja entidade vai sendo produzida em paralelo a sua performance construída no terreiro. Entretanto, a performance das entidades também é instável, fora de um lugar fixo, e por isso pode produzir desconforto, ultrapassar o planejado com as incertezas que se apresentam ao público, desconfiguram normas sociais, sexuais e culturais. Dito de outro modo, a instabilidade é o fio condutor das relações entre entidades, corpos mediúnicos e simpatizantes

Tal seja, Zé Pelintra incorpora no pai de santo outra roupa performática que é publicizada em forma de dança<sup>45</sup>, roupa, forma de falar, assim como as padilhas, que fabricaram

---

<sup>43</sup> Sobre o Jeitinho brasileiro, Ver Holanda (1995) e DaMatta (1976).

<sup>44</sup> Ana Paula Vencatto (2002) analisou a corporalidade e performance de drags queens na Ilha de Santa Catarina, cujo enfoque se deu nos espaços públicos de sociabilidade GLS.

<sup>45</sup> De acordo com Rafael Noleto (2017), a dança é um código performático generificado, pois atribui divisões na forma de se apresentar ao público. Assim, enquanto Zé Pelintra dança com movimentos mais centralizados com o pé, como se estivesse sambando, Padilha utiliza de todo espaço necessário para que possa realizar os giros enquanto canta, além de se movimentar com uma sensualidade estonteante. Contudo, vale ressaltar que outras entidades dançam e/ou se movimentam de acordo com a falange que a pertencem, tal como as entidades advindas das matas, que possuem movimentos mais duros, e batem no peito enquanto cantam seus pontos, ou os codoenses, que simbolizam com as mãos na sua apresentação objetos utilizados na vaquejada, como cordas para laçar os bois. Em

e reelaboraram o corpo mediúnico a cada pincelada na maquiagem, roupas e apetrechos. A noção de *incorporação* e *encorporação* analisada por Pedro Pereira (2017)<sup>46</sup> indica caminhos interessante sobre a (re)invenção dos corpos.

Para o autor, *incorporar* remete a integralização, agrupamento, corporificação. Assim, as entidades *incorporam* nos seus *cavalos*, estes, por sua vez, entregam toda a sua materialização para os caboclos, pombagiras e malandros. Já a noção de *encorporar* aponta para a construção de uma nova existência, pois as entidades *desceram* em corpos que são dissidentes, marginalizados, resistentes, abjetos. Logo, os corpos dos homens gays que *recebem* as entidades se transformam, pois recriam as suas subjetividades (MISKOLCI, 2006) e potencializam as tecnologias de gênero que modificam os seus corpos e a relação com as entidades.

Neste sentido, a *encorporação* de Zé Pelintra e das pombagiras na foto tem o intuito de performar a partir das próprias fronteiras permeáveis que compõe o corpo do pai de santo, cujo os movimentos acontecem na carne, na pele, no suor, nas entranhas, e estão em constante interação com as pessoas, entidades, objetos, discursos, tambores, velas, silêncio e rituais. Ao entregar seu corpo para a entidade, o homem gay (re)constrói mais uma vez sua corporalidade, e assim, tais performances das entidades são tecidas nas narrativas e ações corporais dos médiuns gays no terreiro.

Essa entrega e posse do corpo para as entidades perturba os cenários que enquadram as sexualidades, mesmo quando as próprias entidades tentam estabilizá-las. Neste sentido, é interessante percebermos como Zé Pelintra e a reverberação da sua masculinidade só podem existir em *cima* de um homem gay, e assim, as relações entre caboclos, malandros, exus e pombagiras que *arreiam* nas diversas homossexualidades masculinas não podem ser vistas por apenas uma perspectiva, em sentido contrário, precisam ser decodificadas nas suas circunscrições sociais, religiosas, materiais, simbólicas, corporais e sexuais. Por isso, estas relações são entremeadas de subjetividades, afetos, conflitos e desejos que as *bichas macumbeiras* produzem com as entidades.

---

suma, além da dança ter aspectos generificados, possuem atribuições que remetem aos imaginários temporais, espaciais e ritualísticos das entidades.

<sup>46</sup> Neste artigo, Pereira investiga a invenção dos corpos das travestis, a fabricação da beleza, e como se dá a formação das complexas formas de incorporações e interações a partir das suas experiências transitórias entre os lugares.

## ENTRE AS RISADAS E O CONFLITO: MEDIAÇÕES ENTRE MALANDRO, GAYS E A BEBIDA.

A convite de Zé Pelintra, cheguei no terreiro às 18h12, para comemorarmos o seu aniversário<sup>47</sup>. Nesta noite, não estava muito cheio, e apenas 12 pessoas dispostas em uma mesa, todos *mais chegados* de Zé Pelintra, ou do pai de santo, ou de ambos, que conversavam sobre inúmeros assuntos. Alguns filhos de santo estavam *atuados* e bebiam, enquanto s que não *baiavam* aproveitavam o momento para por as fofocas em dia.

A pedido de Zé, fiquei ao seu lado direito enquanto ele conversava com uma cabocla *em cima* de um dos filhos de santo da casa. A cabocla relatava que o seu *cavalo* estava com vontade de voltar a morar no Pará, e que ele gostaria residir mais uma vez com o seu Tadeu<sup>48</sup>; terminada a conversa, Zé Pelintra afirmou que seu Tadeu tinha vontade de que o médium morasse mais uma vez em sua casa, e logo após a conversa, iniciou, em tom jocoso, a flertar com Márcia<sup>49</sup>, simpaticante do barracão; ela riu, e disse: “Seu Tadeu não aguenta comigo”, Pelintra respondeu: “O *cavalo* pode não aguentar, mas *eu* sim”, todos no local se divertiram com o diálogo, e continuaram a beber.

As diversas sonoridades do local se misturavam com o odor de cigarro mentolado e cerveja que era derramada pelas pessoas mais embebecidas. Após cantarmos parabéns ao Zé, a entidade trocou de lugar comigo e observou duas bichas dialogarem sobre seus ficantes<sup>50</sup>. A entidade riu e disse que achava engraçado como as bichas mais efeminadas agiam, pois gesticulavam muito enquanto falavam sobre seus parceiros; posteriormente, Pelintra me contou um pouco da sua trajetória de vida<sup>51</sup>, como foi ‘corno’ e morreu na porta do cabaré junto com a sua esposa<sup>52</sup>.

Enquanto esperávamos mais cerveja, Zé Pelintra mudava constantemente os ritmos musicais, e disse que gostava mais de rap em geral, especialmente dos Racionais, sambas e

---

<sup>47</sup> Diferentemente dos anos anteriores, e como relatei no calendário de festas no capítulo 1, em 2022, Zé Pelintra decidiu não fazer um festejo grande, como ele mesmo relatou. Ao contrário, chamou alguns amigos e clientes mais próximos para beberem no terreiro.

<sup>48</sup> Este filho de santo em questão já morou na casa do pai de santo, mas foi embora para outro Estado a trabalho.

<sup>49</sup> Nome fictício.

<sup>50</sup> O ficante é a pessoa com quem você pode ter relações carnavais sem vínculos afetivos.

<sup>51</sup> As entidades possuem mitos de origem, de acordo com a sua falange.

<sup>52</sup> Rosa Malandra, de acordo com o espaço pesquisado.

músicas do “passado”, mas que no momento colocou funk para agradar os *frescos* que queriam rasgar o ‘cu’ no chão. Enquanto o funk rolava, percebi que o namorado do seu Tadeu, chamado Júnior<sup>53</sup>, discutia com um dos filhos, pois ele queria ouvir outro estilo musical. Estressado, Júnior saiu do espaço em que estávamos bebendo e foi para a casa do pai de santo; Pelintra mudou a música para um samba, e me disse que o namorado do seu *cavalo* não estava chateado pela música, mas sim porque o ex-namorado do pai de santo estava no local, e o Júnior ficou incomodado com esta situação. Mas rindo, Pelintra me relatou que ele logo voltaria para festejar, pois se o seu Tadeu, quando voltasse para si, percebesse que havia tido confusão, ele iria fazer “greve de cu”.

Depois do ocorrido, Zé Pelintra me disse: “É por isso que fresco é enjoado, briga por tudo”; além disso, pontuou que as entidades que gostam mais de ‘fresco’ é Mariana, e inclusive, ela lhe chama de homofóbico, ao que ele responde: “sou mesmo!”. Terminada a conversa, senti que o efeito da cerveja começava a se proliferar pelo meu corpo, e por isso decidi me retirar; ao me despedir de todos que estavam presentes, inclusive do seu Zé, no momento da saída, visualizei Júnior voltando para o local em que o aniversariante e os convidados estavam. Encerrei a noite, e fui para casa revisar as anotações.

\*

No pequeno relato acima, percebe-se como o corpo mediúnico é manejado pelas entidades de diversas formas, com objetivos distintos e camadas que ora afrouxam, ora apertam as relações e tensionamentos sociais. Gostaria de chamar a atenção para alguns pontos, e o primeiro que destaco é o discurso que as entidades produzem sobre seus *filhos de santo*. Como vimos, uma entidade profere que seu *cavalo* deseja retornar ao Pará, e indica o desejo de voltar a morar na casa do pai de santo. Embora pareça algo trivial, esta fala da entidade demonstra como a relação construída entre entidades e médiuns vão além do ritual, pois as entidades interpenetram no cotidiano dos sujeitos que lhe cedem o corpo, e habitam em diversos níveis, instâncias, hierarquias e processos, que podem ser aceitos ou não pelos médiuns.

Patrícia Birman (2005), ao destacar uma perspectiva que não “desrealiza” as entidades e tudo que as envolve, demonstra como é formado um jogo relacional entre as entidades e os médiuns, cujos interesses se confundem, se chocam, se fundem ou se desmancham. Além disso,

---

<sup>53</sup> Nome fictício.

no caso relatado, percebe-se como a cabocla é também uma mensageira das vontades do seu *cavalo*, pois relatou os desejos que ele possui em voltar para o Estado de origem e morar na casa do pai de santo, pois não é a entidade que irá retornar, e sim o seu *cavalo*, mas ao realizar o pedido, além de potencializar a intenção, a cabocla também faz parte do processo.

Do mesmo modo, Zé Pelintra indica que o pai de santo gostaria que ele morasse na sua casa. Não me interessa descobrir se o médium combinou com a entidade para a realização do pedido, ou se o médium não sabia de nada, o que importa aqui é pontuar o atravessamento das intenções e desejos entre entidades e *cavalo*, cujas tonalidades modificam as relações sociais no espaço, haja vista que em uma conversa na comemoração, vontades podem terem sido realizadas, negadas, negociadas, e tais acontecimentos interferem – de maneira positiva ou negativa – nos relacionamentos futuros entre os médiuns, *atuados* ou não.

Outro aspecto enfático na cena descrita é a jocosidade que atravessa os discursos e ações de Zé Pelintra, o que configura toda uma produção que envolve as noções e imaginários sobre masculinidade e heterossexualidade compulsória, mesmo que o *cavalo* em que a entidade *está em cima* seja um homem gay. Seja sobre o ritmo musical, seja sobre a briga dos *frescos*, seja sobre a “greve de cu”, Pelintra incorpora na sua fala o deboche, um meio sorriso, como se divertisse com a situação. Vieira (2015) aponta em sua tese de doutorado como a *pirraça*<sup>54</sup> é uma criatividade discursiva que engloba tanto os mecanismos de aproximação, quanto as configurações que desestabilizam os sujeitos, deixando-os sem resposta<sup>55</sup>. Sendo assim, teoricamente, a *pirraça* é um jogo de retaliação relacional, sendo adaptado dependendo do contexto.

Embora a minha pesquisa e a de Suzane Vieira estejam distantes em relação aos objetos de pesquisa, a *pirraça* me auxilia a compreender como as relações entre Zé e os homens gays são tecidas nos contextos ritualísticos ou de sociabilidade<sup>56</sup>, pois a jocosidade e entre-risos da

---

<sup>54</sup> Em sua tese sobre o estilo de criatividade quilombola que é marcado pelo humor como resistência em Caetité, Bahia, Suzane Vieira (2015) analisa a *pirraça*, que é constituída como um jogo de enfrentamentos discursivos que auxilia na formação de vínculos entre as pessoas da malhada. Assim, a *arte da pirraça* (como a autora retrata o nome do capítulo) é uma forma de vinculação entre as pessoas da Malhada.

<sup>55</sup> A *pirraça* é um mecanismo para firmar vínculos, mas também serve como resistência contra o Estado (representado pela Urania) e pela empresa eólica que quer adentrar as terras quilombolas. Desta forma, a *pirraça* é uma forma de agenciamento micropolítico no processo de socialidade (VIEIRA, 2015).

<sup>56</sup> Talvez o/a leitor/a deva estar se perguntando porque que eu preferi utilizar o conceito de *pirraça* ao invés de Bajubá. Eis minha explicação: Embora o Bajubá faça parte do processo criativo que incorpora palavras do Iorubá-Nagô, juntamente com o inglês, francês, etc., e que faça parte do mundo homossexual (RIBEIRO, RODRIGUES, 2012), inclusive do terreiro pesquisado, neste momento específico, preferir utilizar a tradução de *pirraça* de Vieira (2015) pois sinto que me serve de esteio para compreender analiticamente a relação de tensão entre Zé Pelintra e



entidade proporcionam relações com os homens gays, mesmo que pelo deboche. Assim, uma das formas de Zé Pelintra interagir é com as risadas, brincadeiras, e linguagem jocosa que podem ou não gerar conflitos no cotidiano do terreiro. Desta forma, só é possível compreender as formas de interação dentro do próprio espaço, nas relações específicas (MARQUES, COMERFORD, CHAVES, 2007) entre Zé Pelintra e os homens gays a partir do ordinário do terreiro, ou nos momentos dos festejos, dos *trabalhos* e diálogos.

Nesta linha de raciocínio, percebemos como o diálogo jocoso faz parte do dia a dia do barracão, pois é atravessado pelas relações dos homens gays e das entidades no espaço. O que descrevi acima entre o Júnior e o outro filho de santo que discutiram sobre o estilo musical é conhecido no terreiro como *quizila*<sup>57</sup>. Parte integrante do barracão, a *quizila* pode ocorrer entre pai e filho de santo, filho e filha de santo, filha e filha de santo, pai e simpatizante, pai e filha de santo, filho e simpatizante, entidade e pai de santo, entidade e filho de santo, entidade e simpatizante, e em menor caso, simpatizante com simpatizante.

Além disso, a *quizila* acontece dentro do terreiro e pode se estender para fora do espaço, da mesma forma que o contrário também é possível; inicia-se fora do barracão, e é potencializado no terreiro. Na medida em que a *quizila* ocorre e se estende, os integrantes da discussão operam em uma dinamicidade no espaço, pois outras pessoas tomam partido deste confronto, e podem se estender por dias, meses, ou terminarem em alguns instantes. De uma maneira ou de outra, a *quizila* se configura em diversas instâncias no terreiro, pois afeta tanto as entidades, quanto os/as médiuns e os/as simpatizantes, e que ela nunca está isolada em si mesmo, ao contrário, coabita com outros tensionamentos sociais.

Assim, estas brigas, ao serem parte do cotidiano do terreiro, transformam o espaço, haja vista que podem afetar o desenrolar de algum ritual ou festejo, e impulsionam para que assuntos não discutidos sejam postos “na mesa”. No caso relatado, para Zé Pelintra, o problema não era a música, mas sim o desconforto que o Júnior sentiu em relação ao ex-namorado do pai de santo, e o estilo musical foi apenas um pretexto para que a discussão com o outro filho de santo fosse

---

os homens gays, e como estas interações dinamizam outros contatos no espaço. Logo, o Bajubá irá aparecer neste trabalho em um outro momento, pois servirá de base para a explicação de outros mecanismos de socialidade no barracão.

<sup>57</sup> A *quizila* pode ser compreendida como os conflitos entre os médiuns entre si, seja do mesmo terreiro, seja de terreiros distintos. Logo, a *quizila* está presente entre irmãos de santo, pai e filho de santo, primos de santo, dentre outras relações, configurando uma dinamicidade entre os médiuns e as entidades. Desta forma, a *quizila* pode ser acionada a qualquer momento, dentro ou fora do espaço, pois opera como uma lógica estruturante entre os corpos mediúnicos gays.

efetivada. Neste sentido, entendo a *quizila* como um contato relacional, pois serve como um fio condutor de tensões que operam em diversas ordens, desde que não esteja isolado, e assim, serve como uma engrenagem de assuntos mal resolvidos.

Apesar disso, a *quizila* não pode ser eterna, pois outros médiuns, simpatizantes e entidades tentam mediar estes conflitos, para que não afetem o terreiro, as *giras* e os rituais. Para melhor compreendermos esta situação, meses antes, o seu Tadeu me relatou que estava de *quizila* com o seu pai de santo, embora não tenha me dito o motivo. Entretanto, passados alguns dias, em um ritual que era necessário realizar o *corte* para o exu do seu Tadeu, o seu pai de santo estava no terreiro; quando o perguntei se os dois já haviam se conciliado, pai Tadeu me disse que haviam deixado as divergências de lado para que a *obrigação* pudesse ocorrer sem nenhum empecilho.

Outro exemplo sobre a interrupção das *quizilas* foi quando duas irmãs de santo haviam brigados fora do barracão, e no sábado de aleluia, na repreensão dos caboclos<sup>58</sup>, a cabocla Mariana *arriou* no pai de santo, pediu que todos os filhos de santo se ajoelhassem, e disse que as diferenças e conflitos entre as pessoas presentes deveriam ser deixados na porta do terreiro, pois ali o foco principal eram as entidades, o ritual e a *gira*. Assim, das irmãs de santo deram as mãos antes de iniciar o ritual.

Contudo, na *quizila* exposta acima, Zé Pelintra destacou outro motivo para que Júnior voltasse para o espaço de convivência: a possível “greve de cu”. De acordo com a entidade, quando o pai de santo retornasse a si e soubesse da *quizila*, o deixaria sem relação sexual; por este motivo, conforme seu Zé, Júnior voltou para a confraternização, embora eu não tenha informações sobre o que ocorreu posteriormente, pois eu já havia me retirado. Deste modo, percebemos como a *quizila*, no caso específico relatado, pode ser terminada de duas formas: a primeira envolve a consolidação do ritual sem nenhum impedimento, e a segunda é que os intercursos sexuais entre o pai de santo e seu namorado podem ser interrompidos.

Chamo a atenção para a fala de Zé Pelintra sobre a “greve de cu” do pai de santo. Com a jocosidade instaurada em sua voz, a entidade reproduz um discurso de diferenciação dos homens gays. Em outras palavras, seu Zé, buscava desvincular das experiências homoafetivas,

---

<sup>58</sup> A repreensão dos caboclos é um ritual que ocorre majoritariamente no sábado de aleluia, cujo objetivo é repreender os médiuns pelos seus atos durante o ano. Ao ter como base o sofrimento de Jesus na cruz, as entidades *descem* nos *caballos*, e batem a mão dos seus filhos de santo no chão com sal grosso, cachaça e mel, enquanto entoam o ponto: “O meu cavalo tá no peiador, porque é menino vadiador”.

as acusando e as nomeando. Sendo assim, as homoafetividades, no discurso do malandro, está em um lugar residual, pois só existem pela negação da pessoa – neste caso, da entidade – que olha de fora.

Carmem Rodrigues (2006) ao analisar a identidade cabocla, destaca como existe um duplo discurso de exclusão: aquele que olha e aquele que fala; assim, a autora nos lembra que devemos analisar quem julga e quem nomeia os caboclos. Do mesmo modo, utilizo a sua reflexão para compreender como os corpos homoafetivos são olhados por algumas entidades como experiências do *não ser*, afinal, aquele que nomeia, não quer ser visto e/ou aproximado das experiências homoafetivas. Entretanto, saliento que os corpos gays habitam o espaço a partir da sua própria diferença, constituindo a potência dos seus discursos, atos e processos no barracão.

Foucault (1988) apontou como a sociedade ocidental, desde o século XVIII, potencializou o discurso sobre a sexualidade e produziu inúmeras formas de controle deste discurso por diversas instâncias, seja pelo Estado, psiquiatria, medicina, pedagogia, dentre outros mecanismos. Para o autor, o imaginário de que não se falava sobre sexualidade era uma farsa, pois as configurações e dispositivos foram desenvolvidos para controlar os atos e discursos sexuais.

Assim, o terreiro, com suas especificidades, potencializa diversas falas sobre a sexualidade, cujas condutas no barracão podem afetar as vidas sexuais dos sujeitos. Além disso, o ato sexual é exposto na jocosidade, nas risadas e também na *quizila*, como um mediador e/ou intensificador do conflito. Logo, as entidades, os simpatizantes e os homens mediúnicos gays, produzem dinamicidades no barracão que não escapam ao discurso sexual e podem ser utilizadas de diversas formas, intensidades, camadas e hierarquias.

Neste caminho, dialogo com Smith (2019) que, ao compreender como os corpos considerados dissidentes sexuais interagem no terreiro, demonstrou como as entidades, juntamente com os sujeitos fora do enquadramento heteronormativo perturbam a heterossexualidade nas relações cotidianas. Assim, embora Zé Pelintra produza uma personificação de heterossexualidade na sua apresentação e performance, ele também habita e interage nas relações homoafetivas no terreiro, pois sua existência é pelo *ori* de um homem gay. Logo, percebe-se como as interações sociais construídas no terreiro envolvem as sexualidades, cujos movimentos situacionais ditam as relações de poder tecidas no espaço (LAQUER, 2001).

Este pequeno relato do caderno de campo rendeu inúmeras explicações sobre as contradições, conflitos e cotidiano do terreiro, bem como as relações dinamizadas entre os homens gays e as entidades.

Como vimos, alguns contrastes são produzidas entre entidades e corpos gays, o que desencadeia conflitos nos rituais e nos momentos de sociabilidade, assim como em outros fenômenos sociais. Assim, Zé Pelintra me disse que a cabocla Mariana o chama de homofóbico, e ele concorda, mas não deixa de interagir e até mesmo interferir – por meio da jocosidade – na vida sexual dos corpos gays presentes no terreiro. Com isso, tensionamentos nestas interações operam como desestabilizadores de vínculos harmônicos, e devido ao pensamento retrógrado da entidade, os homens gays se sentem constrangidos em determinadas situações (ver capítulo 3), embora também utilizem da sua própria jocosidade como forma de resistência, pois publicizam a marginalidade dos seus corpos, cujas experiências se transformam e potencializam as homossexualidades masculinas no terreiro.

## **DINÂMICAS RITUALÍSTICAS E SOCIABILIDADE GAY: ENTRELAÇAMENTOS POSSÍVEIS**

Ao chegar ao terreiro acompanhado de um amigo<sup>59</sup>, vi na parte interna do espaço 24 velas brancas de 7 dias<sup>60</sup> colocadas no chão, além de velas vermelhas e pretas em forma de caveira e chifre na frente do tambor. No extremo dos lados direito e esquerdo havia duas garrafas, com 5 litros cada, cheias de banho de *abô*, que exalava um cheiro putrefato no terreiro. Além do pai de santo, que ainda não estava *atuado*, havia 5 médiuns, todos homens, que estavam *baiando*, dentre eles, havia um que eu não conhecia.

Poucos minutos depois, Herondina chegou no *ori* do pai de santo, e o tambor iniciou em um ritmo mais lento, pois ela murmurava frases inaudíveis enquanto acendia as velas brancas, vermelhas e pretas, e a *ekedy* purificava o local com a defumação. Passado um tempo, Herondina avisa que está na hora da gira de exu. Entretido com a cabocla, não percebi (e nem

---

<sup>59</sup> Sempre que possível, e com a autorização do pai de santo, eu levava alguém para conhecer o terreiro, seja do mundo acadêmico, seja amigos fora da universidade. Vejo este ato como uma forma de auxiliar para uma melhor compreensão sobre o mundo umbandista e como ele operava especificamente naquele terreiro. As entidades e o seu Tadeu sempre aprovaram a ideia, contanto que fosse uma pessoa que respeitasse o espaço, as entidades, o ritual e as pessoas que estivessem presentes, e por isso, sempre tive o cuidado de explicar para as pessoas que eu levava para o ritual, como funcionavam os rituais.

<sup>60</sup> É uma vela mais grossa que o habitual, muito utilizada nos rituais umbandistas.

ouvi) que os filhos de santo estavam *atuados*; rapidamente seus caboclos se desvencilharam dos seus filhos de santo, para *dar passagem* para o povo da rua.

Com o sino tocando nas mãos do pai santo, Herondina *sobe*, Tranca Rua *desce* e se apossa do seu corpo. Sua chegada é louvada com diversos “Laroyê Exu” dos simpatizantes, filhos de santo e das outras entidades que chegaram para *baiar*. Tranca Rua continua a tocar o sino, como se chamasse outras entidades para os seus filhos de santo, e assim, os rodantes começaram a incorporar o povo da encruzilhada, enquanto Tranca Rua acendia mais algumas velas. Sem falar com ninguém, ele se retirou do corpo do pai de santo e após alguns instantes, Zé Pelintra *desceu no ori* do seu Tadeu.

O malandro chamou as outras entidades para *doutrinar*, uma de cada vez, na ordem hierárquica dos filhos de santo (ver capítulo 1), e após todos cantarem, as luzes foram acesas. Seu Zé cumprimentou a mim e o meu amigo, *subiu*, e cedeu o *cavalo* para a cabocla Mariana, que com sua alegria fez com que todos que estivessem no local rissem das suas brincadeiras. Ela encerrou o *trabalho*, *encostou*<sup>61</sup> o tambor, e falou para que todos fossem para a parte de fora do barracão para tomar algumas *espumosas* com ela.

Do lado de fora, havia 3 homens gays simpatizantes do terreiro, mais uma mulher transexual, filha de santo de outro barracão. Um deles tinha levado 1 garrafa com 5 litros de caipirinha, e nos ofereceu, eu recusei, mas meu amigo começou a beber e conversar com os simpatizantes e as entidades. Compramos algumas *espumosas* para beber com Mariana, e as outras entidades que estavam nos *cavalos* se retiraram, e quando os médiuns voltavam para si, aparentavam estar bastante cansados. Apenas um médium ficou *incorporado* em uma entidade feminina, Toya Jarina. Enquanto falávamos sobre diversos assuntos, as pessoas iam se retirando para as suas casas, até que ficou apenas eu, Mariana, o meu amigo, Toya Jarina *em cima* de um filho de santo e mais as pessoas que estavam do lado de fora.

Os assuntos foram diversos, desde o desastre do governo (para a entidade, “desgoverno”) bolsonarista, até a cantoria em pleno pulmões de músicas do “passado”. No ritmo frenético das conversas, risadas e cantorias, Mariana se retirou rapidamente para que o

---

<sup>61</sup> Encostar o tambor significa encerrar temporariamente o ritual. Logo, existe uma diferença, nos processos ritualísticos entre encostar o tambor e fechar o tambor. No segundo caso, a *gira* precisa ser aberta mais uma vez, o que consiste em fazer as saudações aos orixás da casa, saudar caboclos, exus e pombagiras.

*cavalo* pudesse ir ao banheiro<sup>62</sup>, e um dos filhos de santo mais alcoolizados, perguntou o que nós fazíamos. Eu e o meu amigo explicamos que éramos antropólogos, mas que só eu realizava pesquisa no terreiro; não satisfeito, ele nos perguntou o que era antropologia, e quando íamos tentar responder, Mariana retornou e disse: “São pesquisadores que devem se divertir mais”, e Toya Jarina completou: “E não é mana? Bora *bibiricar* que é melhor, deixa esses *negoceiro* de antropologia pras universidade”. Satisfeitos com a resposta das entidades, continuamos a beber, e pouco tempo depois, começaram as *encarnações* comigo porque eu estava “bebendo” pouco<sup>63</sup>.

Enquanto ríamos, olhei para o céu para procurar a lua, e me espantei com os primeiros raios de sol. Já eram 5h45 da manhã. Surpresos com o horário, nos despedimos das pessoas que estavam lá, Mariana *subiu* para que seu filho pudesse descansar, e fomos embora. No caminho, meu amigo comentava que havia adorado o ritual e o momento de sociabilidade, e que nem parecia “ser uma religião”. De fato, até eu havia esquecido que estava “trabalhando”, isto é, que realizava uma pesquisa de campo. Nos despedimos, e fui para a casa anotar no diário de campo.

\*

O texto acima, retirado das minhas anotações de campo, pontua alguns aspectos que me servirão como término deste capítulo. As experiências relatadas nesta cena remontam a dois momentos que se complementam, mas não estão isolados de outros contextos, qual seja: o ritual e a sociabilidade. Deixem-me iniciar pelo ritual. As ritualidades umbandistas acompanham todo um processo de fenômenos sociais que se modificam de acordo com as especificidades sociais, culturais, simbólicas e sexuais. Neste sentido, os rituais, a partir de Van Gennep (2013) possuem traços que organizam o sagrado a partir de passagens de status sociais, cujo objetivo é totalmente vinculado ao contexto mágico-religioso. Ao pensar desta forma, o *trabalho* realizado no terreiro e transcrito por mim é um ritual de passagem, que tem como função organizar as relações sociais no espaço.

---

<sup>62</sup> As entidades, por serem puras, *sobem* quando os seus *caballos* precisam ir ao banheiro, e, posteriormente voltam para os seus receptáculos. Além disso, as guias e o chapéu também são retirados, pois esses objetos que são sagrados e possuem *axé* não podem estar no corpo no momento em que o médium está no banheiro.

<sup>63</sup> Eis uma estratégia de campo. Desde o início das pesquisas no terreiro, percebi que a bebida alcóolica tem duas funções: a primeira é a purificação do corpo mediúnico para receber a entidade; e a segunda diz respeito a própria sociabilidade construída no espaço. Pois bem, com o tempo percebi que ao beber junto com as entidades, conseguia me aproximar mais do espaço, pois acredito que a noção de pesquisador se esvaía nestes momentos, por isso, sempre *bebericava* um pouco com as entidades, para conseguir informações e detalhamentos sobre o campo de pesquisa, além das conversas descontraídas e amigáveis que fui fazendo ao longo do tempo.

Contudo, gostaria de dialogar com Tambiah (1985), que me auxilia compreender os rituais no terreiro sem uma perspectiva tribal e/ou apenas religiosa, como desenvolvido por Van Gennep. Assim, o autor opta por compreender os rituais como uma forma comunicacional para quem integra e participa daquela relação, e desta forma, a noção de ritual está associada a um sistema de comunicação culturalmente construído por quem emana os processos sociais. Além disso, Tambiah destaca que existe uma padronização sequencial de atos comunicativos, cujas características variam de graus de intencionalidade e/ou formalidade, e neste sentido, os processos ritualísticos são tecidos em uma dinâmica performativa, que tem como intenção inserir os sujeitos naquele contexto, como a vida social de um determinado grupo.

Logo, toda a disposição de instrumentos (velas, de diversas cores, banho de *abô*, dentre outros materiais) do terreiro servem para que as energias do *trabalho* emanem favoravelmente para os/as clientes que a solicitam. Assim, a sonoridade do tambor *quente*<sup>64</sup>, os pontos entoados, a concentração da *gira*, a ordem dos cantos, a *descida* das entidades nos médiuns, a troca dos caboclos, a purificação do local, o acender das velas, dentre outros atos e palavras e inaudíveis, configuram a circularidade comunicacional do ritual, mas que não se fecha em si mesma, e em sentido contrário, emana outras formas de estar, habitar e transformar o terreiro.

Entretanto, a partir das minhas vivências no terreiro, e como descrevi acima, acredito que a noção de ritual vai além do que Tambiah propõe, pois quando *encosta* o tambor, ele não é terminado, é apenas transferido para o lado de fora do espaço, e se mistura com os corpos gays dissidentes que ali se encontram. As energias produzidas durante o tambor e as que emanam após o ritual são distintas, mas constroem também um processo de comunicação entre as entidades, simpatizantes e homens gays. Assim, o *trabalho* se mistura com a sociabilidade, o ritual se mistura com as risadas e a religiosidade umbandista produzida no terreiro só pode ser compreendida a partir dos meandros sociais que estão fora do espaço.

Logo, os rituais se transformam na parte externa, pois enquanto no primeiro momento o foco estava nas doutrinas e a sequência para acender as velas, no segundo momento, o foco estava em beber a *espumosa*, conversar sobre diversos assuntos, cujas cosmopolíticas rodeavam as risadas, cantorias e a diversão. Dois pontos que aparentemente são divergentes, se entrelaçam

---

<sup>64</sup> O tambor quente serve para que os agudos do instrumento possam ter uma sonoridade mais agradável. Desta forma, coloca-se o defumador, que possui brasa, embaixo do tambor, até que o coro na parte de cima fique bem quente.

na própria dinamicidade ritualística e festiva constituída no terreiro, e junto com os homens gays, proporcionaram a mim e ao meu amigo experiências singulares.

Assim, o momento após o tambor é caracterizado pela diversão, descontração e diálogos variados, pois é neste ato que vínculos sociais podem ser criados, modificados, reinventados ou fragilizados<sup>65</sup>. Logo, embora eu sempre seja visto como o antropólogo, e os meus convidados também são tratados como pessoas de “fora” do terreiro, é no momento que “acaba” o *trabalho* que as relações ficam mais próximas e menos formais. Por isso, creio eu, que a interferência das entidades em relação a pergunta do filho de santo sobre a nossa profissão no terreiro é uma forma de relacionalidade, pois para elas, naquele momento, devíamos nos divertir mais, isto é, aproveitar os momentos no barracão, e a nossa função de antropólogos deveria ser praticada apenas na universidade.

Não é minha intenção produzir uma escrita romântica de que nós nos tornamos “nativos”. Em sentido contrário, acredito que a pergunta do médium e a fala das entidades a todo momento demonstram que somos diferentes, pois não fazemos parte do mundo umbandista, mas que ao estar lá, seja na pesquisa, seja para se divertir, podemos participar e criar novos espaços de interações a partir das nossas vivências juntamente com o processo ritualístico do terreiro. Em outras palavras, a sociabilidade é também um dos rituais praticados no espaço religioso.

Logo, existe uma distinção que circunscreve as interações e processos comunicacionais do barracão. Enquanto a *gira* ocorre, a divisão entre simpatizantes e médiuns é mais nítida, pois durante o ritual, os primeiros se tornam mais passivos em relação ao que ocorre no tambor, e o segundo grupo é mais dinâmico e potentes aos atos, palavras e relações que se formam no terreiro. Após a *gira*, as divisões que outrora formadas entre convidados, clientes, frequentadores e umbandistas se esvai quase que instantaneamente, pois os diálogos e as interações se aproximam drasticamente.

Não pretendo pautar que estes dois momentos são fechados em si mesmos, apenas demonstro, a partir das minhas próprias experiências, que o terreiro se transforma de acordo com o momento ritualístico que é tecido na própria situação, com os corpos, sentidos e desejos

---

<sup>65</sup> Embora não tenha sido este o caso, é nestes momentos que geralmente acontecem as *quizilas*.



presentes. Sendo assim, essas divisões são maleáveis, e podem ser a todo momento tensionadas e/ou reivindicadas, seja pelas entidades, seja pelos médiuns, seja pelos simpatizantes.

O terreiro, a partir das relações sociais – sejam harmônicas ou conflituosas – emanam energias que novas dinâmicas no mundo social, sagrado e sexual. É neste sentido que destaco como a circulação dos rituais afro-religiosos se misturam com a sociedade em geral e a esfera pública. Logo, eu e o convidado esquecemos dos problemas de pesquisa, conversamos e bebemos como todos que estavam ali, e quando a percepção voltou à tona, já tinha amanhecido. Mais uma vez, reitero que não pretendo romantizar os rituais religiosos, como se estivessem inseridos dentro de uma paz e/ou alegria constante, afinal, aponte sobre os conflitos em outros capítulos.

Apenas destaco como as interações construídas no terreiro não são estanques, pois apresentam discursos e atos fluidos, que ao modificarem as estruturas, podem retirar do espaço o teor de “religião”, como apontado pelo meu amigo. Tais aspectos evidenciam como a sociabilidade entre os homens gays e outros corpos humanos e não-humanos dinamizam as ritualidades que envolvem o espaço, ao passo que o próprio tecido ritualístico construído com estes sujeitos também os modificam.

Em outros termos, existe um processo rotativo nas quais as experiências são reinventadas a cada tambor, a cada *trabalho*, a cada momento de sociabilidade, e assim energias distintas são evocadas em cada um desses atos, uma vez que o espaço também apresenta diferentes modos de habitar, que se constituem como um local de convivência para além do religioso, mas que ao mesmo tempo fazem parte do próprio processo ritualístico que emana do terreiro. Essa rotatividade forma um círculo que nunca se fecha, pois sempre pode evocar novas experiências e subjetividades.

Sendo assim, embora duramente criticado<sup>66</sup>, Van de Port enfatiza algo interessante na sua análise, pois explora como se dá a dinamicidade das relações religiosas, e como elas não possuem uma “essência” e “verdades” nos rituais, e em sentido contrário, para ele, as religiões afro-brasileiras trazem no seu bojo dinâmicas contextuais que são modificadas de acordo com

---

<sup>66</sup> Para Ordep Serra (2012), Van de Port subestimou as problemáticas que envolvem os terreiros e as religiosidades afro-brasileiras, como o racismo religioso das várias liturgias existentes no panteão, e analisa superficialmente as relações construídas entre o candomblé e os poderes públicos. Em outras palavras, Serra aponta que a pesquisa desenvolvida por Van de Port se distancia do próprio candomblé, pois deixa de analisar as particularidades e os contextos analíticos de como são operados as relações dentro do terreiro, e por isso, não consegue analisar as relações contextuais que envolvem os terreiros.

os processos ritualísticos. No caso específico, a ritualidade do terreiro tomou caminhos distintos na medida em que as experiências homoafetivas e das entidades criaram contornos diferentes em cada momento do ritual.

São essas experiências ritualísticas e de sociabilidade que envolvem manipulações de forças, energias que emanam dos corpos gays, das entidades, dos tambores, suor, barulho, desejo, pois atravessam a perspectiva de ser e estar no terreiro, passíveis de ter sentido, ser sentido e fazer sentido (VERAS, 2015) no terreiro que funde, comprime, condensa e expande tais experiências.

### CAPÍTULO 3

#### MEMÓRIAS DE BICHA, VIVÊNCIAS DE CABOCLO

*Do novelo emaranhado da memória, da escuridão  
dos nós cegos, puxo um fio que me parece solto.  
Devagar o liberto, de medo que se desfaça entre os  
dedos. É um fio longo, verde e azul, com cheiro de  
limos, e tem a macieza quente do lodo vivo.*

*É um rio.*

*José Saramago*

Em conversas virtuais e/ou presenciais com a minha orientadora, comentei diversas vezes que para mim, o 3º capítulo seria o mais difícil no processo da escrita, não porque a temática sobre “trajetória”, “história” e afins me desafiasse, mas porque enfrentava dilemas epistemológicos e metodológicos que me afligiam constantemente: como eu entrevistaria as entidades? Como deveria organizar textualmente as experiências dos/as caboclos/as? Quais procedimentos metodológicos eu deveria usar durante os diálogos? Quais perguntas serviriam para sanar as minhas inquietações? Como eu saberia discernir a opinião das entidades e dos seus *cavalos*? A última pergunta se tornou a mais inquietante no processo da escrita.

No meu Trabalho de conclusão de curso (TCC), intitulado “*Deu meia noite e a lua se escondeu*”: *Um olhar etnográfico sobre as simbologias de Exu e Pombagira no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense* (ROSÁRIO, 2021), eu utilizei as entrevistas com as entidades como uma técnica de pesquisa, especialmente com o povo da rua, a fim de compreender suas subjetividades, experiências e relações com os seus corpos mediúnicos. Contudo, naquele momento, não me aprofundi em uma sistematização metodológica que me servisse de base em pesquisas futuras.

As perspectivas antropológicas contemporâneas não ‘desrealizam’ as entidades, ao contrário, demonstram como elas têm um papel fundamental no processo de organização dos rituais, pois desenvolve contatos ora no terreiro, ora com os seus *cavalos*, além de mediar relações (BIRMAM, 2005; RABELO, 2012) e/ou incitarem conflitos (Ver capítulo 2). Contudo, compreender as experiências das entidades a partir do seu próprio relato, potencializou a possibilidade de interpretar os caboclos, exus e pombagiras para além dos rituais, pois demonstrou a capacidade propulsora de novas dinâmicas sociais no terreiro e outras esferas que produzam as vivências sagradas. Por isso, este capítulo tem por objetivo narrar a trajetória dos homens gays e das entidades no terreiro, a fim de compreender as produções, memórias e subjetividades entre os caboclos, os *cavalos* e os simpatizantes.

Como não encontrei uma literatura especializada sobre as trajetórias das entidades a partir dos seus próprios relatos, e nem percursos metodológicos sobre maneiras de se entrevistar um/a caboclo/a, optei por alguns aspectos analíticos que me auxiliaram nesta empreitada. Embora não haja uma única maneira de fazer entrevistas e relatar as vivências dos interlocutores, destaco a fenomenologia de Schultz (1979) para auxiliar na montagem do meu argumento. Afinal, as entidades não estão isoladas em si mesmas, em sentido contrário, povoam o terreiro nos *cavalos*, nos *assentamentos*, nas doutrinas, nos rituais, nas danças, nas risadas, nos conflitos e produzem interações específicas no espaço através das performatividades e imaginários que envolvem a sua história.

Schultz propôs que a experiência subjetiva do cotidiano é moldada a partir de inúmeras realidades, cujas províncias de significados produzem diversas relações sociais e caminhos para a subjetividade. Assim, os indivíduos constroem seu próprio mundo, mas o fazem de acordo com as experiências e vínculos de outras pessoas, isto é, as interações são constituídas entre dois ou mais sujeitos que se orientam mutuamente. Desta forma, o autor destaca que a intersubjetividade humana é o esteio da sua fenomenologia, e é essa experiência do “nós” que coordena as formas comunicacionais entre os sujeitos.

Aliado a este pensamento, a entidade e o *cavalo* produzem constantemente interações sociais que possibilitam transformações no espaço e nos corpos mediúnicos que *recebem* os caboclos, exus, pombagiras, dentre outros. O médium, ao ceder seu corpo para a entidade, *incorpora* as subjetividades que a/o cabocla/o traz consigo, cujas mediações podem ser feitas nos rituais e nos momentos de sociabilidade. Antes da *incorporação*, o médium é preparado de

inúmeras formas (Ver capítulo 1), e na hora da *gira*, os sentimentos, subjetividades, gostos e memórias do *cavalo* são intercaladas com as potencialidades espirituais das entidades.

Dito isso, me aproximo do pensamento de Thomas Csordas (2013), a partir da categoria de “fenomenologia cultural da corporeidade”, que tem como pressuposto a compreensão da cultura e do *self* aliado às vivências corporais, e de acordo com o autor, estas experiências estão em constante movimento no mundo, pois produzem agências, relações e memórias. Assim, ao ter como base as premissas de autores como Merleau-Ponty, Pierre Bourdieu e Michel Foucault<sup>67</sup>, o autor pontua como o corpo, ao estar no mundo e em relação com outros sujeitos, agenciamentos e intencionalidades produz nas interações, pois está ligado por distintos motivos e ações. Dito de outro modo, sem o corpo, não podemos perceber as inúmeras formas de vinculação que os seres humanos produzem em sociedade.

A partir do pressuposto de que o corpo está no mundo agindo e produzindo com outros sujeitos, Csordas (2016) também destaca como a alteridade é o centro fenomenológico da religião, uma vez que só pode ser formada e ser produtora de experiência quando interligada às pessoas a partir da corporeidade (gestos, sentidos, estar no mesmo espaço, dentre outros aspectos). De acordo com o autor, a todo momento o ser humano se surpreende com as relações formadas, cujas ações são tecidas em conjuntos com outros sujeitos. Em outras palavras, os itinerários religiosos só existem porque na sua base têm um sistema relacional entre os sujeitos que os (des)conectam a cada ação.

Neste sentido, Csordas destaca que a religião é tecida num sentido de “outridade” e/ou alteridade, e como a alteridade é uma das bases fenomenológicas para estar no mundo, percebe-se, a partir da agência dos sujeitos, que a religião se torna inevitável e até mesmo necessária. Logo, as incorporações são fruto de relações, negociações e agenciamentos entre as entidades, os médiuns, mas também ligações com o espaço, os rituais, as pessoas que transitam no terreiro, uma vez que sem produções coletivas as possessões perdem sua força, potência e *axé*.

Essas reflexões iniciais se aproximam da lógica do terreiro, pois todo o processo religioso tecido com as entidades é atravessado pelas relações com os *caballos*, com os clientes e

---

<sup>67</sup> É importante ressaltar que Thomas Csordas (2013) estabelece a relação de corpo-mundo a partir das bases epistemológicas de três autores: Merleau-Ponty, Pierre Bourdieu e Michel Foucault. Para o primeiro, a intencionalidade é vetor que guia em direção ao corpo-mundo; já o segundo, considera que a partir da prática, existe uma reciprocidade com o corpo-mundo; por fim, o último indica que a expansão da discursividade implica uma dinâmica do mundo sobre o corpo.

simpatizantes, cujas interações, vínculos e até mesmo conflitos são entrelaçadas na dinâmica ritualística. Desta forma, dialogo com o Tilley (2014) em sua reflexão de que o corpo, ao habitar o espaço e o tempo, se estende continuamente, e através dele, pode-se sentir e viver a paisagem. Em outras palavras, a consciência corporal percebe, sente e até mesmo toca as diversas paisagens, podendo até mesmo modifica-las.

De certo modo, Tilley nos ajuda a compreender o interior do terreiro sem que os isolemos das trajetórias que o envolvem, e assim, podemos interpretar de que modo este espaço é utilizado pelas entidades como um produtor e catalisador de interações entre os mais diversos corpos, e em especial os homens homossexuais (MAFFESOLI, 1996). Dito de outro modo, as homossexualidades masculinas são propulsoras dos contatos com as entidades, o que possibilita perceber inúmeras esferas do sagrado.

Os recursos teóricos acima me serviram de base para compreender e explicar a você leitor/a as dinâmicas das conversas com as/os caboclas/os, pois as suas experiências são construídas em contato com o corpo do médium, neste caso, do pai de santo. Assim, embora tenhamos diversas personalidades das entidades, como apontei no 2º capítulo, todas estas performances analisadas neste capítulo que envolvem as entidades perpassam também apenas um corpo mediúnico gay, o do pai Tadeu.

Logo, ao entrevistar as entidades, descrever e interpretar suas vivências, tenho como base de que tais percepções não estão isoladas em si mesmas, em sentido contrário, só podem ser analisadas dentro dos contextos interacionais específicos, nos quais as vivências das entidades são vistas na relação com o terreiro, as materialidades, os rituais, os homens gays e seus *cavalos*. Feitas as explicações, inicio o subtópico a seguir com a trajetória do pai de santo, para compreendermos a sua dinâmica enquanto um homem gay e umbandista.

## **“LÁ VAI O GAY MACUMBEIRO”<sup>68</sup>: TRAJETÓRIAS DO PAI DE SANTO**

Weslen Tadeu Alves da Costa, mais conhecido como pai Tadeu, tem atualmente 30 anos e é o zelador da casa onde a pesquisa foi realizada. No capítulo 1, narrei um pouco da formação do terreiro a partir da sua entrada no mundo umbandista; agora, pretendo aprofundar as suas

---

<sup>68</sup> Frase proferida pelo pai de santo durante a entrevista.

experiências, cujas trajetórias estão totalmente relacionadas com o barracão. Em uma tarde ensolarada de verão, no próprio terreiro, enquanto conversávamos, o indaguei sobre a formação do terreiro, e o pai de santo de me disse o seguinte:

**Pesquisador:** E a parte da fundação do terreiro. Como foi, qual a história, houve auxílio de alguém?

**Tadeu:** No começo foi bem complicado, eu trabalhava dentro do meu quartinho, foi onde que veio a pressão pra mim abrir uma casa, porque a pressão que a gente diz assim, é aquilo que nosso Orixá coloca no nosso caminho, a responsabilidades pra gente abrir casa, então a gente tem que se preparar pra chegar, porque não é tipo, amanhã ou depois, mas é o momento exato, e quando chegou esse momento foi depois quando eu tava no quartinho, quando eu trabalhava na dona Antônia, e desenvolvia na Dona Antônia. Eu atendia dentro do meu quarto, então a demanda foi grande, começou a frequentar pessoas aí vem pessoas a procura de tratamento espiritual, dos trabalhos, das coisas, e foi daí que eu decidi colocar o terreiro; e isso quando a gente colocou o terreiro aqui, ainda era todo cheio de árvore, aí eu tinha o quê? [Silêncio] 17 anos eu acho, só que eu já vinha desenvolvido bem antes, e quando foi colocado o terreiro aqui foi um obstáculo, primeiramente da minha família, que nem todo mundo aceitava, aquela coisa do preconceito, que o povo vai falar, e só que a minha vó, que é minha mãe né? sempre me deu força, e eu fiz sempre por ela, e ela mandou abrir, fiz, e foi super de boa assim; Hoje em dia todos aprenderam a conviver, mas no começo foi bem difícil por conta de polícia, teve muitas vezes que eu fui atacado, veio preconceito, as pessoas discriminavam, e amigos também, se bem que eu nunca liguei pra isso, mas assim, eu acho que o obstáculo maior nesse período foi mesmo a minha família, que eu nunca liguei para que os outros vão pensar, e quem sentiu foi eu, quem tinha que fazer era eu, e eu vivi esse momento, e foi daí que surgiu o terreiro, com meus 17/18 anos (08/07/2021)

Como proferiu o pai de santo, os primeiros atendimentos eram feitos no seu quarto, dentro da casa, e a partir dos pedidos dos Orixás, era necessário organizar um espaço maior para atender os clientes. Desta forma, o pai de santo percebeu que o momento exato de “abrir” o terreiro fora do seu espaço pessoal havia chegado, e como as entidades o auxiliaram a compreender o momento certo; esta atribuição do interlocutor ao momento exato exprime como o mundo umbandista produz uma cosmopolítica entre os humanos e os não humanos (entidades, animais, vegetais, dentre outros elementos), que se articulam através das práticas e organizações êmicas (FAVARO, CORONA, 2020).

Além dos pedidos dos Orixás, percebemos também na fala do interlocutor como a demanda dos *trabalhos* aumentou, e com isso, era necessário ampliar o espaço para que os rituais pudessem acontecer em melhores condições. Entretanto, no espaço que hoje é o barracão ainda havia diversas árvores, e desta forma, o local foi modificado para abarcar as especificidades do terreiro. Esta mudança dividiu o espaço em dois aspectos distintos: o local do *trabalho* e o local pessoal do pai de santo, como apontado no capítulo 1.

Foi a partir destes acontecimentos e multiplicidades de ações que envolveram tanto o pai de santo, quanto as entidades que o barracão foi projetado enquanto um espaço ritualístico. Desta forma, percebo que a proposta de ‘colocar o terreiro’ não é uma ação isolada, mas uma prática estruturante que modifica a própria organização espacial de sua casa, pois é transformada e rearranjada de acordo com a quantidade de *trabalhos*, clientes, simpatizantes, espíritos, coisas e experiências que o circundam. Em outras palavras, construir o terreiro foi, na minha interpretação, uma forma de potencialização do próprio corpo do pai de santo e os *trabalhos* espirituais que o rodeavam.

Em uma noite de inverno, enquanto estava conversando com a Maria Légua *em cima* do pai de santo, ela, com uma nostalgia estampada no rosto, me mostrou os inúmeros álbuns de fotografia dos festejos e rituais passado, quando ainda não se utilizava as fotos digitais no celular. Ao remexer em muitos e pesados álbuns, nos divertíamos com as mudanças físicas dos filhos de santo, do pai de santo e de outras pessoas que ainda frequentam o terreiro. E no meio destas fotos, encontramos uma imagem da Toya Jarina<sup>69</sup> no quarto do pai de santo, com uma *espada* rosa claro colocada sobre o tórax no estilo “tomara que caia”, uma guia rosa em volta do pescoço, chapéu e mais uma *espada* que protegia o Ori. Em sua mão esquerda um copo de cerveja, e na direita um cigarro. Como a entidade está sentada, é possível visualizar uma mesa a sua costa, que porta uma imagem de Zé Pelintra vestido de branco e algumas velas brancas dispostas na superfície.

---

<sup>69</sup> Toya Jarina é uma entidade da falange das turcas. Em sua mitologia, conta-se que ela é uma das filhas do Rei Sabá (irmã de Herondina e Mariana), que se encantou nas matas.



Imagem 07 – Toya Jarina no quarto do pai de santo.



Fonte: Acervo do terreiro (2010)

Tal como foi apontado pelo interlocutor, a constituição do terreiro não foi feita de forma harmônica, ao contrário, houve conflitos com a família, pois nem todos aceitavam que Tadeu fosse umbandista, e estes fatores ainda se somaram com o preconceito dos amigos. Contudo, mesmo com estas adversidades, o pai de santo teve apoio da sua avó, que o incentivou a abrir o barracão, e com o passar do tempo, a partir do contato mais próximo, aparentemente os outros aprenderam a conviver com a situação. Assim, este percurso para a constituição do espaço físico do terreiro teve um agenciamento que não reside apenas no pai de santo, mas nas entidades (Orixás e caboclos), simpatizantes, clientes, familiares e outros mecanismos que deram potência para que o visível do terreiro pudesse ser construído enquanto os espaços invisíveis eram tomados por entes, rituais e coisas sagradas do espaço. Como dito pelo pai de santo, no início do barracão houve batidas policiais no terreiro; perguntei como foi que ocorreu.

**P:** Entendi. Então o senhor poderia me falar um pouco mais sobre essas dificuldades e sobre as batidas policiais?

**T:** Foi porque assim, no primeiro festejo da dona mariana foi aqui né? Em casa, e como era tudo novo, tipo, aqui em Igarapé-Açu só tinha um terreiro da Mãe Sofia, da dona Francisca no bairro da saudade e da dona Antônia, então tipo assim, era muito novo, tanto para as vizinhanças aqui, como no centro, então a festa da dona mariana, como tu vê, e sempre teve, sempre foram muitos convidados, e nesse ano a festa do dona mariana, o que foi inauguração daqui [do terreiro], o terreiro era na lona e tudo, e como eu te falei, foi tudo uma questão na hora tipo assim, a obrigação veio, tem que fazer, não tava suportando, papai de já falava lá do quarto, “coisava” a privacidade dele, então foi assim, a gente fez, foi muita gente, deu muita gente, e a polícia pegou, por denúncias de vizinho entendeu? Acabaram denunciando, não foi uma nem duas vezes, a gente nesse dia, só que veio e voltou entendeu (a polícia), porque antigamente a gente conciliava, hoje em dia, devidamente a tudo isso, a gente faz o quê: hoje em dia a gente faz o festejo, o tambor né, e no outro dia, música ao vivo para agradar ao clientes. Antigamente, a gente fazia até duas da manhã o tambor, e logo em seguida a gente colocava o som, emendava tudo numa coisa só, então a gente se reuniu, a gente viu que tinha que diferenciar os dias, um lado o tambor, e um lado [silêncio], entendeu? Justamente para que vê se aí era um dos problemas, tipo da denúncia e das coisas, só que as perseguições existiram e como ainda existem até hoje, só que tipo, há muito tempo atrás graça a Deus. A última vez que foi denunciado o terreiro foi em 2013, mas também não deu em nada, foi a última vez que eu fui chamado pela Semma (Secretária Municipal de Meio Ambiente), mas foi bem difícil, a polícia veio várias vezes, acho que foram mais de 7 vezes ao todo nesse decorrer (08/07/2021).

A descrição dos acontecimentos que sucederam o início do terreiro é de suma importância para que eu possa tecer algumas análises. Em primeiro lugar, o interlocutor pontuou que, quando foram iniciados os *trabalhos* e festejos, haviam poucos terreiros na cidade, e com a organização da festa da Cabocla Mariana, que serviu de estreia ao novo espaço, houve diversos casos de preconceito e discriminação das pessoas, especialmente dos vizinhos.

Em diálogo com Silva (2013), compreendo o preconceito e o etnocentrismo como uma parte da dinâmica de interação, pois envolvem relações de poder, e que esta ausência de respeito afeta as relações sociais, e neste caso, religiosas, atitudes que deve ser constantemente combatidas. Neste sentido, as incursões da polícia e da Semma demonstram as dificuldades que a umbanda e os seus praticantes sofreram na constituição do terreiro.

Historicamente, as religiões afro-brasileiras foram atacadas ora pelas igrejas católicas, protestantes e neopentecostais (SILVA, 2007; ORO, 1997; GOMES, 1994; MARIANO, 2011), ora pela sociedade civil, ora pelo próprio estado, servindo como bode expiatório e como fonte de repressões, seja pela instância pública, privada, ou até mesmo pelo racismo religioso (LAGES, 2003). Assim, a “denúncia do vizinho” se caracteriza como estratégia de desestabilização do novo espaço que surgia com os tambores, entidades e experiências específicas do terreiro, e que não condizem com a padronização cristã heteronormativa e branca.

Com isso, percebe-se que no início do barracão, as denúncias eram frequentes e a polícia rotineiramente aparecia no recinto. Essas abordagens fizeram com que o pai de santo juntamente com os seus filhos, modificasse a organização dos festejos: antigamente, o tambor para as entidades e a música para os clientes eram apenas numa mesma noite. Entretanto, atualmente o tambor nas noites de festejo se estendem até as 03h00 da manhã, e quando amanhece, a partir das 12h00, tem a música ao vivo “para agradar os clientes”. Este evento é conhecido como *varrição*, e será explorado a fundo no 4º capítulo.

Por ora, gostaria de chamar a atenção para a mediação que o pai de santo explicou na transcrição acima. Ao modificar a arquitetura do festejo, ele conseguiu manejar o conflito entre a polícia sem deixar de agradar os clientes e convidados, que são o público alvo. Neste sentido, esta mediação possibilitou a continuidade da programação sem intervenções estatais, e assim os rituais ocorrem sem empecilhos. Em outras palavras, mesmo com todas as adversidades e perseguições no percurso, as pessoas no terreiro manejaram os conflitos externos, e ao deixarem de ser denunciadas, o pai de santo, juntamente com suas entidades e os outros médiuns que *baiam* no local, puderam continuar com a programação do espaço.

A narrativa que seu Tadeu expôs até aqui colaborou para compreendermos como foi e está sendo desenvolvida a dinâmica do terreiro, desde a organização das festas, até mesmo na intervenção de problemas externos, assim como a manutenção dos seus rituais e/ou festejos e a continuidade do espaço enquanto um local polissêmico em suas relações, seja com as entidades, simpatizantes, médiuns, dentre outros. Quando o indaguei sobre a sua homossexualidade, naquela mesma tarde, enquanto o sol aumentava em temperaturas exorbitantes, ele me disse:

**P:** Eu gostaria agora, que o senhor me falasse um pouco sobre a sua orientação sexual, como foi se identificar como um homem gay, como que foi a relação familiar, com os amigos.

**T:** Pra mim foi super de boa assim, nunca cheguei com a mamãe pra falar que eu era gay, até porque eu sempre fui o que eu era em casa, era na escola, era em todos os cantos, até meus amigos falavam assim: “o que tu é aqui, na tua casa tu é outra pessoa”, tipo, em casa eu me guardava e na rua eu me depravava. Não, eu era eu, sou esse Tadeu, eu sempre fui o mesmo na escola, daqui [de casa], de qualquer outro canto, e eu nunca tive problemas assim né? E relacionados a família, só um tio meu entendeu? Mas assim, a família interna de dentro de casa, mamãe sempre me apoiou, o meu pai, só o meu tio que falava, brigava, me batia pela minha orientação, mas eu nunca tive problemas familiares em relação a isso. E no colégio, assim, amigos sempre têm preconceituosos e tudo, mas eu nunca liguei pra isso, tanto da minha orientação, quanto da minha religião, nunca me importei com as críticas (08/07/2021).

Como dito pelo interlocutor, nunca houve uma conversa direta com os familiares cujo tema fosse a sua homoafetividade, mas havia uma implicância por parte dos seus amigos

dizendo que ele modificava seus atos de acordo com o espaço em que se encontrava. Em outras palavras, segundo os seus amigos, ele se tornava outra pessoa quando estava com os seus familiares, pois na rua ele se depravava (leia-se sair o armário), mas em casa se guardava (leia-se estar no armário).

Eribon (2008) apontou como as relações nas grandes cidades são moldadas pelo anonimato, e as amizades que se formam auxiliam na produção de experiências homoeróticas, pois estes homens podem viver e potencializar seus desejos sem precisar se esconder. Em contrapartida, nas cidades pequenas, as injúrias podem ocorrer de todas as formas, e que pode impossibilitar a vivência completa dos homens gays. De acordo com o autor, “por isso é que as vidas *gays* olham para a cidade e suas redes de sociabilidade. São muitos os que procuram deixar o lugar onde nasceram e onde passaram a infância para vir se instalar em cidades mais acolhedoras (ERIBON, 2008, p.31, grifos do autor).

Outro que se destaca nas análises sobre homossexualidades masculinas e espaço urbano é Richard Parker (2002), pois ele aponta como o desenvolvimento das relações sociais com contornos impessoais facilita para que surja nas cidades grandes espaços erotizados ou sexualizados. De acordo com ele, “[...] o que talvez seja mais surpreendente na relação entre homossexualidades e espaço público no Brasil urbano é exatamente a medida em que uma tendência homoerótica oculta permeia a vida urbana” (PARKER, 2002, p.90). Neste sentido, os dois autores apontam para a relação entre grandes centros urbanos, impessoalidade e sexualidade.

No caso do pai de santo, a problemática residia em uma perspectiva contrária, pois os seus amigos o criticavam por ter personalidades distintas, dependendo de qual pessoa estava próximo dele, e o Tadeu negava e revidava, ao proferir que as suas subjetividades homoafetivas não se modificavam em nenhum espaço, seja no ambiente familiar ou de amizades, pois sempre esteve inserido em um mesmo contexto: cidade interiorana.

Além disso, o interlocutor destaca que não houve problemas sérios com a sua família devido a sua orientação sexual, embora cite um tio que lhe ofendia verbalmente e fisicamente por causa da sua homossexualidade. Em relação aos amigos, profere que houve preconceitos, mas nunca ligou para as ofensas, seja pela sua homoafetividade, seja pelo seu segmento religioso, ou para os dois. Neste caso, para o interlocutor, os comentários que atravessam a sua

trajetória enquanto um homem gay umbandista não pesa em sua vida, pois a estratégia de resistência foi ignorar tais ofensas.

Seu Tadeu reforça este argumento quando o pergunto se sofreu preconceito e/ou discriminação quando era mais novo. Segundo ele:

**T:** Eu acho assim, foi mais referente a casa, tipo o meu tio mesmo, e algumas vezes amigos, mas nada assim tão forte que eu pudesse ficar com trauma, de me sentir abalado, porque eu procurei nunca ligar para o que as pessoas pensam, sendo feliz é o que importa, sempre tive isso comigo, desde pequeno, e eu sempre tentei não colocar essas coisas na minha cabeça, tipo, eu achar que eu sendo feliz daquela forma é o que ia valer, e eu sempre cresci assim, então eu nunca procurei assim, me deixar abalar pelo o que as pessoas vão falar (08/07/2021).

E quando o perguntei sobre as experiências de ser um homem gay e umbandista ao mesmo tempo, ele me disse:

**T:** Não, é porque assim, ser umbandista e gay tudo ao mesmo tempo, hoje em dia a gente percebe-se que é muito grande, tipo não só no meu terreiro, é na a maioria das casas, é mesma coisa que as pessoas falam assim, “ah, 99% das pessoas são (gays)!” Não, uma boa porcentagem são, mas outras não, então ser umbandista e gay ao mesmo tempo, é tipo, a gente viver e sofrer em determinadas situações por dois motivos que ao mesmo tempo são muito discriminados, tanto a minha homossexualidade, quanto o lado de ser umbandista. Então tipo, eu particularmente nunca tive muito preconceito; assim, sempre tem um amigo que fala “o gay macumbeiro”, “o gay umbandista”, “o gay vai tocar hoje a macumba dele”, aqui e acolá falam, mas não diretamente a mim, e é como eu te falo, eu nunca senti isso, sempre têm algumas pessoas que falam, a gente ouve, mas eu já presenciei também, tipo, na casa onde eu tava, eu nunca sofri um preconceito tão grande porque eu sempre fui um gay que me vesti com roupa de homem, mas eu presenciei cenas de amigos meus, sendo travestis, tipo, na casa da minha ex mãe de santo, Dona Antônia, o seu Zé Raimundo na *cabeça* dela, ele era tipo homofóbico, porque ele não aceitava homens, no tempo o meu irmão de santo Márcio ele tinha o cabelo grande, ele tem até hoje, então no sábado de aleluia, o caboclo dele disse que tinha que cortar o cabelo dele, porque o caboclo dele era homem, e tinha que tá com o cabelo de homem [representado pelo cabelo curto], e sendo que isso não procede, porque hoje, dentro da espiritualidade, eu vejo que isso não interfere, nem a nós e nem o guia, mas assim, o conhecimento dela era rígido, talvez ela trouxe da casa do pai de santo dela, então ela tenta levar. Mas eu como pai hoje eu já vejo diferente, como eu tô te falando, e nunca senti, mas amigos meus sentiram essa discriminação de ser [gay] (08/07/2021).

A transcrição acima demonstra como é ser um homem gay e umbandista na perspectiva do pai de santo. Para ele, é evidente que nos terreiros haja uma alta incidência de homossexualidades masculinas em comparação com outros espaços religiosos, e que este atravessamento implica sofrer preconceito em duas vertentes que se alinham, tal seja, a homossexualidade e a umbanda. De acordo com o pai de santo, ele não sofreu preconceito, mas logo afirma que as pessoas já falaram (não em sua frente) que o gay iria tocar a “macumba”. O pai de santo, ao narrar sua trajetória de consolidação na missão umbandista, aponta que as pessoas sempre associaram a sua homossexualidade ao seu desenvolvimento religioso.

Além disso, o interlocutor narrou como já presenciou uma amiga travesti<sup>70</sup> ser obrigada a cortar o cabelo grande, pois a entidade *em cima* da sua antiga mãe de santo disse que ela precisava usar cabelo curto, compreendido nas tradições de gênero como “cabelo de homem”. Esta trajetória narrada pontua como que as distintas experiências são demarcadas pela diversidade, e podem se moldar mutuamente (COLLINS, BILGE, 2020), e neste caso, de forma violenta e preconceituosa. Desta forma, o seu Tadeu, enquanto um homem gay, narra que não sofreu tanto preconceito, mas presenciou discriminação com os seus amigos no próprio terreiro em que se desenvolveu mediunicamente (ver capítulo 1). Vemos aqui como estas relações tensas produzem esferas de poder e novos arranjos entre corpos dissidentes, ensinamentos e preconceitos. Logo, o terreiro se torna um epicentro de encontro tanto para lazer, quanto de novas experiências entre as vivências sexuais

Segundo o pai de santo, a discriminação implicada na ordem da mãe de santo para a sua amiga travesti cortar o cabelo não procede dentro da espiritualidade, pois o tamanho do cabelo não interfere no desenvolvimento mediúnico. Contudo, justifica tal ação como um ensinamento rígido que foi repassado a gerações, e a sua mãe de santo prosseguiu, mas que ele, enquanto um pai de santo não *desenvolve* seus filhos desta forma. Assim, percebemos como o processo hierárquico no terreiro, juntamente com os ensinamentos construídos no panteão umbandista trazem experiências distintas, que podem assumir diferentes posicionamentos e contornos nos aprendizados dos médiuns no barracão, cujos preconceitos e discriminações também são operados<sup>71</sup>.

**P:** E alguma entidade na sua cabeça, ou na cabeça de outras pessoas, já reclamaram por *descer* em homens gays? Já houve essa interferência das entidades?

**T:** Já, o seu Zé (Pelindra), o seu Zé é muito machista, mas assim, no começo, ele nunca se dava bem com meus parceiros [afetivos], ele nunca gostava de beber, ele em si, antigamente ele não gostava de ficar perto entendeu? Porque os meninos eles são muito assim, eles chegam, que nem eu tô te falando, travesti é aquela coisa, e o seu Zé ele respeita, então ele gosta muito de respeito, tinha muitos que às vezes ele acabava não gostando, não se adaptando, tanto pelo que ele é, o seu Zé, eu falava. Hoje, tipo, ele bebe com meu namorado, já bebeu com o [nome do ex namorado], mas com os dois primeiros namorado ele nem chegava perto, ele só chegava na mão, cumprimentava, mas não era esse negócio de sentar aqui, e bora conversar, e o seu Zé ele teve [silêncio], e eu conversei várias vezes com ele no *ponto*, e foi que ele mudou,

---

<sup>70</sup> Percebe-se que na narrativa do pai de santo, ao se referir a uma mulher travesti, ele se dirige a ela utilizando o pronome masculino.

<sup>71</sup> Embora os terreiros seja um local relativamente seguro, cujas as dissidências sexuais podem criar vínculos e até mesmo ascender socialmente e/ou espiritualmente, como bem apontou Santos (2007), os terreiros também possuem dinâmicas específicas que podem reproduzir discriminações e preconceitos específicos, cuja produção é feita pelos sujeitos que estão circunscritos ao ambiente. Por isso, ao analisar as religiões afro-brasileiras, tenho como base as reflexões feitas do Luca, Neto e Pantoja (2016), que apontam como cada terreiro de umbanda deve ser visto a partir das especificidades/potencialidades religiosas, a fim de não cometer generalizações.

hoje em dia ele é super de boa entendeu? Mas no começo, mas é mais assim, a situação chegam a transmitir, aquela fala aboiolado, aquela boiolagem, aquela coisa toda assim, mas não assim de dizer, ele nunca expulsou as pessoas daqui, tanto que ele *arreia* em cima de mim, que sou né [homem gay], porque no ponto de vista dele, para a pessoa ser [gay], tem que ser uma pessoa comportada, educada, saber entrar e saber sair, respeitar o espaço, mais ou menos assim, mas eu nunca tive coisas graves e sérias com ele, nem com outra entidade na minha cabeça para fazer uma coisa pior (08/07/2021)

As relações produzidas entre os corpos gays mediúnicos e as entidades já foram debatidas no 2º capítulo, e como descreve o pai de santo, ao ser perguntado sobre a possível interferência de alguma entidade em *descer* nos homens gays, o interlocutor respondeu que Zé Pelintra, no início da sua mediunidade, era muito machista e não interagia com os parceiros do pai de santo. Ademais, embora diga que o seu Zé respeite a todos, ele não gostava das pessoas travestis e/ou de gays mais *aboiolados* (leia-se efeminados) que frequentavam o terreiro.

Rios (2011), ao analisar os desejos eróticos, práticas sexuais e as convenções de gênero no candomblé do Recife, destacou como as articulações entre diversidade sexual é produzida no terreiro, a medida em que os ensinamentos podem suplantar e organizar ações para que os sujeitos não heteronormativos possam também participar do espaço, mas este envolvimento não os isenta de sofrer discriminações e lgbtphobia dentro destes espaços. Contudo, é importante salientar que o autor analisava os discursos heteronormativos dos pais de santo e outros participantes no cenário do candomblé, onde o corpo mediúnico, ao *receber* o Orixá, se comunica a partir da dança. Na minha pesquisa, são as entidades e sujeitos que produzem as discursividades discriminatórias, e entram em conflitos com os corpos dissidentes.

No terreiro estudado, Zé Pelintra não se aproximava dos homens gays e outras dissidências sexuais, sobretudo as *bichas aboioladas*, que performatizam aspectos aceitos como femininos. Desta forma, o pai de santo, ao falar sobre Zé Pelintra, demonstrou como a entidade prefere que os homens gays sejam pessoas “comportadas”, que respeitem o espaço, ou seja, que não borrem as convenções de gênero instituídas socialmente, cuja definição seja entre homens e mulheres. Por isso, percebe-se uma diferença entre a reflexão de Rios e o terreiro pesquisado, pois enquanto o autor demonstrou as organizações entre as entidades e os homens gays, o barracão pontua que as relações entre as *bichas* e as entidades coabitam o espaço, mas com instabilidades e tensionamentos nas formas de ser e estar no mundo. Desta forma, a adaptabilidade foi necessária para a convivência no terreiro, seja pelas *bichas* mais “femininas”, seja pelo Zé Pelintra, que aprendeu a conviver com as diversidades sexuais que povoam o terreiro, inclusive a *arriar* nos homens gays mediúnicos.

## “DISCRIMINAÇÃO NÃO, É O INVERSO NA VERDADE”<sup>72</sup>: TRAJETÓRIAS DE MÁRCIO

Márcio<sup>73</sup> é simpatizante do panteão umbandista, homem negro e gay, que tem contato com o terreiro desde o seu surgimento, pois possui uma extensa amizade com o pai de santo, e por isso, visualizou toda a trajetória e formação mediúnica do seu Tadeu. Enquanto conversávamos em uma tarde em casa, pedi sua autorização para que eu pudesse gravar, e ele prontamente autorizou.

Antes de adentrarmos no terreiro, Márcio me contou um pouco sobre a sua infância, relatou as ofensas que sofria na escola por ser gay, e para revidar, ele os agredia fisicamente; além disso, pontuou em como a sua mãe lhe auxiliou no processo de resistência enquanto um homem gay, negro e pobre, e tais atravessamentos não o deixaram desanimar, e ao ressignificar as ofensas, se impôs enquanto um sujeito homossexual, e revidou quando necessário os atos homofóbicos do sistema heteronormativo. Então, seguindo o fluxo da nossa conversa sobre o terreiro, perguntei como era a recepção dos homens gays no terreiro.

**Pesquisador:** Ah sim, entendi. E eu gostaria que você falasse sobre as pessoas que frequentam o terreiro. Na sua percepção, como é o acolhimento com os homens gays? Você já presenciou ou já ouviu falar de discriminação?

**Márcio:** Discriminação não, é o inverso na verdade. Tenho uma visão muito disso, que na verdade enquanto as demais religiões, eu não tô generalizando, é mais um olhar assim mesmo, que enquanto algumas não acolhem e tudo mais, lá [no terreiro], eles se sentem muito mais acolhidos, e elas gostam muito, por toda a delicadeza que traz também, e eu acho que acredito pelo próprio zelador ser homossexual, acaba tendo essa abertura né? De ir lá, e se sentir acolhido de fato; eu acredito que é isso que traz essa aproximação e esse número muito grande de homossexuais de dentro dos terreiros, não só aqui [se referindo ao terreiro pesquisado]. Por Belém, enfim, por tantos terreiros da vida por aí, a gente percebe que de fato há um grande número de homossexuais dentro [dos terreiros], e eu acredito que é mais por essa acolhida mesmo, de próprio reconhecimento, porque as entidades acabam entendendo o nosso percorrer, porque também o filho dela é, eu acredito que há uma facilidade (06/07/2021)

De acordo com Márcio, o terreiro não é um espaço que ocorre discriminação, e em sentido contrário, no terreiro pesquisado existe uma valorização e respeito pelos homens gays, uma vez que o próprio zelador é também homoafetivo. Além disso, esse acolhimento, afeto e delicadeza que o barracão possui é compreendido também pelas entidades que entendem e

---

<sup>72</sup> Frase proferida pelo interlocutor durante os diálogos gravados.

<sup>73</sup> Nome fictício.



respeitam as trajetórias dos seus *cavalos* e simpatizantes. É notório como o interlocutor aponta para a alta incidência de corpos e sexualidades dissidentes no panteão afro-brasileiro, cujo reconhecimento da diferença é um dos princípios para estar no barracão.

Ruth Landes (1967[1947]) na década de 40 do século XX já destacava a alta incidência de homossexuais nos terreiros de candomblé na Bahia, e como eles foram aceitos no terreiro por desejarem, de alguma forma, se tornarem mulheres. De acordo com a autora, o relaxamento dos cultos nagôs para a entrada de homossexuais “passivos” – espaço que era majoritariamente feminino – modificou os cultos, que apresentam nova roupagem com os novos corpos inseridos no panteão. Além disso, Landes destaca como os homossexuais ganham status e influência dentro da religião, e são respeitados por outros homens, que outrora os ofendiam e difamavam. Para ela, os homens gays afeminados “[...] desejam uma coisa, para o qual o candomblé oferece as mais amplas oportunidades: desejam ser mulheres” (LANDES, 1967,p.327).

O casal de antropólogos Leackocks também relataram em sua pesquisa em Belém do Pará o alto número de *bichas*, mulheres travestis e transexuais nos terreiros, além de enfatizar a importância desses corpos na construção ritualística das casas de umbanda na época. Embora o foco dos autores fosse analisar o modelo de culto local, pensando nas ritualidades e processo histórico, eles destacaram o trânsito das *bichas* entre os terreiros, e a relação com os cultos do panteão umbandista (LEACKOCKS, 1972)<sup>74</sup>; 10 anos depois, Peter Fry (1982)<sup>75</sup> lançou dois artigos sobre as religiosidades de matriz africana na capital paraense e a relação com os homens gays.

Assim, Fry apontou – usando como referência a pesquisa de campo realizada em Belém – a existência de uma divisão entre os “machos”, que são os que “comem”, e as “bichas”, que são comidas. Nesta divisão, o “macho” não perde sua masculinidade por ter relações sexuais com as “bichas”, pois ele é o ativo no ato sexual, que caracteriza o modelo que ele denominou de hierárquico. Por sua vez, nas cidades com um maior nível de industrialização, como a região Sudeste, os homens que se relacionam sexualmente com outros homens, mesmo sendo “ativos”, são configurados como “homossexuais” ou “entendidos”, estabelecendo um modelo igualitário (FRY, 1982).

---

<sup>74</sup> Embora a pesquisa tenha sido publicada em forma de livro no ano de 1972, a pesquisa foi realizada nos anos de 1962 e 1963, retornando em 1965.

<sup>75</sup> A pesquisa realizada por Peter Fry foi em feita na década de 1970, com o auxílio da pesquisadora Anaíza Vergolino, que na época, era sua orientanda.

O sistema *bicha/bofe* desenvolvido por Fry, embora seja um marco nos estudos sobre homossexualidades masculinas e religiosidades afro-brasileiras, não consegue dar conta da dinamicidade nos terreiros afro-religiosos e nem das incursões sexuais e afetivas dos homens gays, que criam novos arranjos que ultrapassam noções binárias de posicionamento sexuais, produzindo corpos e desejos mutáveis, que são cambiantes e mediado pelas interações com as entidades.

Essa primeira leva de estrangeiros que pesquisaram o Nordeste e o Norte visualizou a alta incidência de *bichas* e outros corpos que fugiam a heterossexualidade nos espaços religiosos afro-brasileiros. Entre o final do século XX e o primeiro quarto do século XXI, ainda há uma alta incidência de homens gays que frequentam os terreiros de umbanda. Contudo, a partir da fala do interlocutor, percebo que seus motivos de estar no terreiro se distancia da perspectiva descrita por Peter Fry. Neste caso, é a aproximação produzida mutuamente com as entidades e outros sujeitos que aproximam os homens gays do terreiro. Assim, ao continuarmos a conversa, perguntei:

**P:** Então você acha que o terreiro é um espaço para homens gays frequentarem com segurança?

**M:** Sim, é tranquilo na verdade, por que lá, a partir dos parâmetros, dos conceitos religiosos que eles têm, não há essa divisão de que sexualidade não vai influenciar o que de fato tu vai ser espiritualmente, o que de fato vai ser para você crescer, você vai ter que seguir os preceitos né, que é a caridade, generosidade, dentro daqueles conceitos que são da umbanda. Não existe esse conceito que a tua sexualidade vai de fato interferir nesse crescimento espiritual por exemplo, então por isso que eu acredito que exista esse acolhimento que a gente percebe.

**P:** Então a mediunidade não influencia na sexualidade, nem a sexualidade não influencia na mediunidade?

**M:** Isso, até porque os santos não acabam olhando muito para a questão do gênero né? eles veem os filhos iguais, e acabam respeitando o corpo que estão, e assim que eles gostem também que os filhos os respeitem. E aí então eu acredito que a sexualidade em si não impacta diretamente nessa perspectiva de crescimento espiritual. Eu acredito que é isso, a sexualidade em si não é uma coisa pontuada dentro (do terreiro), porque dentro do fundamento próprio das religiões, que eu acredito que seja o candomblé, existem né, alguns santos que eles dizem na sua história que eles eram homossexuais, ou bissexuais, e eu acredito que não há essa diferença (06/07/2021).

Para o interlocutor, a sexualidade dos participantes não influencia no processo espiritual, cuja as bases estão em outras noções, tais como generosidade e caridade. Desta forma, Márcio indica que as entidades visualizam seus filhos de santo e simpatizantes como iguais, e a sexualidade dos integrantes da umbanda não é evocada na composição do ritual, haja vista que

os próprios santos – acredito que seja uma referência aos orixás – possuem histórias que explicitam suas homossexualidades e/ou bissexualidades<sup>76</sup>.

Em certa noite chuvosa de meados de janeiro de 2022, estava no terreiro esperando a *gira* iniciar, de imediato, seu Tadeu começou a se sacudir na cadeira em que estava sentado, e logo deu um grito forte e rouco, servindo como indicativo de que ele tinha feito uma *passagem*. Rapidamente, a entidade que se apossou do pai de santo se levantou, e com uma voz gutural, deu boa noite a todos, chamou o Ogã, pediu que defumasse o espaço completo, chamou a Ekedy e ordenou que ela o ajudasse a retirar os piercings da sobrelha do seu *cavalo*.

Enquanto a Ekedy retirava os piercings, a entidade se identificou como uma mulher, mas não disse o nome, e começou a falar que alguns caboclos preferiam *arriar* nos filhos de santo sem que ele tenha nenhum adereço no corpo. Quando foram retirados os piercings, comentou conosco que embora fosse uma entidade indígena feminina, caçava tão bem quanto os homens, e por isso era muitas vezes confundida com uma entidade masculina, pois possuía traços que, dentro do enquadramento de gênero, a associam a masculinidade. Estes aspectos são reforçados pela cabocla, pois ela prefere que não a vejam como uma cabocla que manutencia a tradição dos aspectos femininos.

Este breve relato do diário de campo corrobora ao mesmo tempo que tensiona as falas do interlocutor, pois percebemos como a entidade descrita acima tenta se desvincular dos apetrechos utilizados pelo seu *cavalo*, mas em momento algum faz referência a homossexualidade do médium. Em um outro sentido, a entidade constrói seu próprio caminho ao apontar que os seus trejeitos não se encaixam na visão do senso comum do feminino, pois suas performances se aproximam da concepção aceita pela sociedade do que seja o masculino. Logo, embora não haja uma interferência direta nas experiências sexuais do pai de santo, a entidade acionou os próprios mecanismos e processos mitológicos, cujas tessituras invocaram em uma nova roupagem para o corpo que habita, como uma das inúmeras formas e expressões de gênero, que não podem visualizadas com apenas uma perspectiva (NOLETO, 2016).

---

<sup>76</sup> Nas mitologias que circundam, diversas histórias remetem a homossexualidade, bissexualidade ou até mesmo a transgênero dos espíritos, tal como de Oxóssi, que de acordo com o que é contado no terreiro, ele esporadicamente tinha relações com homens. Além disso, Rios (2011) aponta na sua pesquisa sobre os Orixás Metá-Metá, que são a fluidez das experiências de gênero que os deuses experimentam, como Oxumaré, que de acordo com a mitologia metade do ano tem aspecto feminino, outra metade tem trejeitos masculinos.

Por último, quando me encaminhava para o fim da nossa conversa, perguntei se ele já tinha presenciado algum amigo que frequentasse o terreiro sofrer algum tipo de violência devido a sua sexualidade, e sua resposta foi a seguinte.

**P:** Mas você chegou a presenciar preconceito e/ou homofobia com os seus amigos, seja pela parte da família ou de outras pessoas?

**M:** Sim, e muito, a gente chegou a acolher alguns amigos em casa, né? Eu, a mamãe e as minhas irmãs quando eles ficavam sem casa, que eram expulsos, seja por uma semana, seja por tempo indeterminado mesmo, ou por uma noite. Alguns amigos eram muito agredidos, eu lembro emblematicamente, quando uma mãe de um amigo meu agrediu ele muito dentro da casa, aí ele foi lá pra casa, a mamãe acolheu, porque ela nunca concordou com tais práticas [violentas], e não foi só um nem dois, foram muito mesmo. Inclusive um amigo meu foi expulso de casa porque tinha um namorado e a mãe não concordava, e aí ele foi morar com a gente lá em casa, porque a mamãe é super tranquila realmente com isso.

**P:** E você já conhecia o pai de santo nesta época?

**M:** Já sim, eu conheci o Tadeu eu tinha 15 anos, quando eu participava da banda, e inclusive um dos amigos que a gente chegou a acolher em casa, por conta dessa questão de sexualidade, de não aceitação da família, foi ele, um dos meus amigos né, que a gente acolheu em casa. Ele morou quase um ano eu acho, ou mais de um ano com a gente, eu não lembro muito bem, mas foi um período muito longo, nesse período ele já era umbandista, mas ainda não tinha o terreiro na época (06/07/2021).

Nesta transcrição, o interlocutor relatou as violências que presenciou com os seus amigos, que sofreram verbalmente ou fisicamente com estes atos. Além disso, Márcio também apontou que muitas vezes acolheu as vítimas em sua casa, para que eles não ficassem desamparados neste momento difícil, pois segundo ele, sua mãe e irmão não concordavam que a violência seria uma alternativa para estas situações.

Quando eu perguntei para ele se conhecia o seu Tadeu nesta época, ele me relatou que o pai de santo foi um dos amigos acolhidos na sua casa, e que passou um tempo longo, devido a sua família não aceitar a sua homossexualidade. Não fica bem claro se Tadeu saiu de casa por conta própria, ou se ele foi de fato expulso, e como Márcio não aprofundou no assunto, eu preferi não insistir. Com isso, percebemos como os processos violentos afetam os sujeitos de inúmeras formas, e que a amizade auxiliou no processo de reconstrução da vida social do pai de santo, e definiu o seu modo de vida (FOUCAULT, 1981) como um homem gay e umbandista. Tais definições e deslocamentos na sua trajetória foram atravessados pelas experiências compartilhadas com o Márcio e outros sujeitos.

## “UMAS ‘TIRAÇÃO’ DE HOMOFOBIA”<sup>77</sup>: TRAJETÓRIAS DO FILHO DE SANTO

Eu e Tiago<sup>78</sup> havíamos marcado de nos encontrar no terreiro para uma conversa sobre as suas experiências e trajetórias enquanto um homem gay umbandista. O horário previsto era 15h00min, mas o interlocutor chegou apenas 1 hora depois, alegando que a sua maquiagem demorou mais do que o esperado para ser concluída. Sentamos do lado de fora, perguntei se podia gravar a conversa, e embora ele tenha ficado nervoso, aceitou o pedido. Enquanto me contava a sua história, percebia como ele organizava sua memória e subjetividades, pois suas expressões modificavam à medida que narrava sua trajetória. Naquele momento senti que o interlocutor, ao me contar seus devires, confiou em mim, e numa espécie de catarse, externalizou seus sentimentos (SANTOS, SPINDOLA, 2003). De acordo com o interlocutor:

**Pesquisador:** Eu gostaria que você me contasse a sua história e o desenvolvimento da mediunidade.

**Tiago:** Bem, faz muito tempo né? Eu acho que tinha 09 anos de idade, até menos, eu morava em Belém, a minha vó trabalha lá, e era umbandista, ex umbandista, ela teve uma decepção na vida dela e acabou despachando tudo, se livrou de tudo. Aí desde aí, desse tempo, eles [as entidades] falaram que iam voltar, mas em vez de voltar nela, voltaram em mim; eu comecei a passa mal, cair pro rumo de lá [Belém]. Acho que como aconteceu com todos né? Eu sentia e via umas crianças, algumas coisas, via gente morta, eu passava muito mal com espírito, aí eu resolvi entrar na igreja evangélica, passei acho que uns 2/3 anos na igreja evangélica, só que não me identifiquei muito, porque em vez deles expulsarem [as entidades], eles traziam mais, todo aquele negócio de “Ah, vem Pombagira”!<sup>79</sup>. Passava mal, então fui ficando com medo de ir porque toda vez passava vergonha, pra minha cabeça era isso, porque querendo ou não as pessoas tombam, falam que, sei lá, vai perder [as entidades].

**T:** Escutava antigamente dos meus colegas, que eu morava pro rumo de lá [se referindo a Belém], e com espírito e coisas, aí eu vim pra cá [Igarapé-Açu], passei ainda 3 meses aqui numa igreja bem aqui próximo, uma igreja “Deus é amor”, evangélica, aí fui frequentar, só que quando eu realmente ia para a igreja afastava um pouco, aí eu conheci duas amigas que frequentava aqui [o terreiro]; aí fizeram o convite pra mim, vai, vai lá, bora lá, tá tendo festejo da Dona Mariana, bora lá conhecer, e eu tinha vontade de vir, mas tinha medo de passar mal, aí eu vim, acho que eu tinha o quê, uns 12/13 anos, justamente para cá pro terreiro, aí eu vim conhecer, e eu tava bem aqui na janela [apontando a janela lateral do terreiro] olhando, aí eu só lembro de ter falado com a aniversariante da casa que era Mariana na época, *em cima* do pai de santo, que trabalhava muito *em cima* dele. Eu tava bem aqui assim, eu apaguei, caí dentro do terreiro, aí a cabocla mandou eu vi no outro dia, aí desde esse dia eu estou aqui, não saí mais (07/07/2021).

Como relatado pelo interlocutor, desde muito cedo ele começou a sentir a presença das entidades na sua vida, e como a sua avó saiu do mundo umbandista, as entidades voltariam em outra pessoa. Ao ver pessoas mortas, espíritos e entidades, decidiu entrar a igreja evangélica

---

<sup>77</sup> Frase dita pelo próprio interlocutor.

<sup>78</sup> Nome fictício.

<sup>79</sup> Acredito que o interlocutor se refere nesta parte às experiências desagradáveis do exorcismo da igreja evangélica.

para que pudessem expulsar estas visões do seu corpo, contudo, nesta igreja, se sentiu envergonhado, pois os espíritos se manifestavam e o ciclo se repetia. Neste processo de mudança de Belém para Igarapé-Açu, a convite de umas amigas, conheceu o terreiro no festejo da cabocla Mariana, *caiu* no terreiro e não saiu mais do espaço.

Todo o caminhar do interlocutor é atravessado pelas entidades que queriam *incorporar* no seu *Ori*, e este fluxo também perpassou a localidade em que se encontrava, uma vez que sua saída de Belém para Igarapé-Açu foi de suma importância na materialização e consolidação da sua mediunidade. Deste modo, as mobilidades que cruzaram o caminho de Tiago produziram performances e subjetividades específicas entre estes espaços (FREIRE-MEDEIROS, LAGES, 2020). Assim, as experiências de adentrar o terreiro foram singulares, pois evocaram discriminações e estigmas. Como ele mesmo pontuou.

**T:** Bem, quando eu resolvi mesmo entrar, a minha família também me criticou, só quem me apoiou foi a minha avó, a única, o resto tudo falavam, que tem uma parte da minha família que são evangélicos entendeu? Aí criticaram muito, falavam horrores, e justamente falavam sobre isso, que na umbanda todo mundo era gay, que todo macumbeiro era gay, aí tinha esse preconceito em casa, que todo macumbeiro era gay; aí o Pai Tadeu marcou tudo, o desenvolvimento pra eu vir pra cá, nesse mesmo momento que eu resolvi entrar, a [nome de uma filha de santo] também entrou, aí teve as partes boas, e as partes ruins, que como tu sabe, acho que tu já viu né? A gente passa mal, a gente cai, a gente bate a cabeça, a gente tem uma hora que não quer mais, a gente desiste porque realmente os caboclos pesam, bate, malinam com a gente, acho que o período do tempo (07/07/2021).

Segundo o interlocutor, com exceção da sua avó, todos da sua família o criticaram, cujas ofensas ficaram visíveis nas frases ditas pelo próprio Tiago. Além disso, se aproximaram da ideia de que ‘todo macumbeiro é gay’, ou seja, que a mediunidade está diretamente relacionada com a orientação sexual, e vice-versa. Deste modo, a discriminação opera em dois sentidos que atrelados em um mesmo eixo, afetam as subjetividades, memórias e experiências do filho de santo, e estas ofensas que são lembradas pelo interlocutor. Neste sentido, percebe-se que as inscrições corporais que o atravessa serve de fio condutor para que os próprios familiares o agridam, e atribuem, a partir das diferenças, hierarquias e discriminações com o seu corpo a suas relações (SIMÕES, FRANÇA, MACEDO, 2010).

Contudo, mesmo com os diversos ataques, o desenvolvimento mediúnico continuou, e as entidades começaram a *radiar* perto dele, o que fez com que ele passasse mal, caísse, se machucasse, pois faz parte da aprendizagem para que a entidade possa *baiar* no corpo mediúnico. No teor da sua fala, em alguns momentos tive a impressão de que o desenvolvimento espiritual foi mais doloroso do que os preconceitos sofridos pela família, pois

foi a *radiação* das entidades que o afetou de forma mais significativa, momento no qual ele pensou em desistir.

A *malinação*<sup>80</sup> dos caboclos machucara mais que a *malinação* do preconceito. Neste contexto, as recordações que trazem à tona o sagrado das entidades estão relacionados aos afetos que assinalam eventos, lugares, cujas notas são criadoras da experiência, e que o ato de lembrar, torna sagradas estas memórias (PEIXOTO, 2017). Além disso, Tiago também me relatou suas experiências de inserção no terreiro e as tensões com as entidades devido a sua orientação sexual.

**P:** Quando você adentrou aqui ao terreiro, sendo um homem gay, como é que foi a recepção, como foi a experiência? Você teve um apoio, você teve dificuldades?

**T:** Não não, não acho que tive dificuldades nenhuma em relação a entrar na umbanda, não aqui pelo menos, nesse terreiro, mas teve algumas críticas como eu te falei, teve algumas *quizilas* aqui no terreiro em relação ao meu jeito, que eu sou explosivo né? Mas em relação a minha orientação sexual não teve.

**P:** E você já teve alguma interferência das entidades em relação a sua orientação sexual?

**T:** Sim, e já que tocou no assunto, no tempo que eu entrei aqui no terreiro, tinha uma entidade chamada Zé Pelintra, que na cabeça do Pai de santo ele era bem homofóbico, e ele, às vezes, não gostava nem que a gente falasse com ele entendeu? A gente do jeito que a gente é, perto dele ele era bem homofóbico mesmo, e a gente [os homens gays] chegava até ficar constrangido quando ele *arriava* em cima do pai de santo, ele tirava umas brincadeiras, que não eram brincadeiras na verdade, mas era umas “tiração” de homofobia, sendo uma entidade, então. Mas hoje, conhecendo ele, até que ele mudou agora, mas veio, veio dele. Em relação as minhas [entidades], teve em relação também ele [Zé Pelintra], eu também recebo ele, passo por Simbamba, e as outras [entidades] não, foi só em relação a ele na minha cabeça, e a Simbamba (07/07/2021).

Segundo Tiago, não houve problemáticas no terreiro devido a sua orientação sexual, embora as *quizilas* tenham feito parte do percurso de aprendizado. Posteriormente, Tiago relatou a dificuldade e o constrangimento que ocorria quando Zé Pelintra *arriava* no pai de santo, ou quando *descia* nele mesmo, juntamente com a entidade Simbamba<sup>81</sup>. Neste caminho, continuei com as perguntas sobre as dinâmicas corporais e a relação com as entidades.

---

<sup>80</sup> A *malinação* consiste na cobrança das entidades para que o médium aceite sua missão na umbanda. Diversos médiuns me relataram que ao não aceitarem a sua mediunidade, *apanhavam* do tempo, isto é, tinham dificuldades econômicas, amorosas e problemas de saúde, e ao entrarem nas *giras*, estes problemas foram resolvidos.

<sup>81</sup> Simbamba é uma entidade da falange de malandros, cujo imaginário remete a um homen alcoolizado. Sua performance nos médiuns do terreiro refere-se a um homem embriagado, que fica cambaleando enquanto entoa seus pontos.

**P:** Sim, entendi. E há alguma influência e/ou importância das entidades na sua orientação sexual? O que os caboclos, pombagiras, e outras entidades falam sobre sua sexualidade? Elas auxiliam, elas interferem, como que se dá essa relação?

**T:** Bem, recentemente, num festejo que eu fui agora em [nome da cidade], aconteceu algo muito constrangedor comigo e com meu namorado, eu entrei na corrente pra incorporar, e estava coisando ali<sup>82</sup>, e ele [namorado] falou que tinha alguém me encarando, aí rolou meio que um ciúme, só que depois a entidade veio, a Toya Jarina na minha cabeça, e se sentou, e outra pessoa se sentou ao lado dela, aí como ela falou como uma entidade normal vai conversar com um ser humano normal né? Ele pensava que estava dando em cima da cabocla, aí teve toda uma *quizila*, aí ela *subiu*, a Ida Gunça<sup>83</sup> veio em casa, falou um monte de coisa pra ele o namorado, falou que não queria ele mais na minha vida, que eu ficaria melhor só, escolheu com ele, ela [a cabocla] na verdade me separou dele entendeu? E eles [as entidades] se mete na nossa vida, na minha vida amorosa sim, tem essa proteção (07/07/2021).

A partir do relato que ocorreu com o interlocutor, ele demonstrou como as entidades podem interferir nos relacionamentos amorosos dos *cavalos*, inclusive o separando do seu namorado. Assim, percebemos como as relações entre humanos e não-humanos produzem contextos específicos no terreiro e fora dele. Logo, todo o ciúme envolvido do namorado, e a *quizila* que houve devido a este acontecimento, além do término do namoro pelas entidades demonstram como as relações tecidas no panteão umbandista vai muito além do processo ritualístico, pois atravessa o cotidiano e a vida sexual/afetiva dos sujeitos que estão inseridos neste meio. Contudo, vale salientar que o *cavalo* não é apenas um indivíduo passivo, subserviente a entidade.

Quando o gravador estava desligado<sup>84</sup>, Tiago me contou que após a confusão, o namorado dele o procurou e pediu desculpas por não saber diferenciar os vínculos e atitudes da entidade e dele próprio. Depois de conversarem, decidiram reatar o namoro, ou seja, o término proporcionado pela Ida Gunça foi reconciliado pelo próprio médium e a proteção da entidade para o *cavalo* foi desfeita por ele mesmo. Estas tensões formam dinâmicas que marcam as experiências de Tiago e de outras pessoas, seja namorado, entidades, amigos, dentre outros, haja vista que as trajetórias descritas até aqui são frutos de processos relacionais, cujos deslocamentos potencializam interações de inúmeras formas.

A intensa dinâmica que operacionaliza as relações entre médiuns, entidades e seus parceiros possui uma particularidade interessante, uma vez que suas corporeidades apreendem

---

<sup>82</sup> Creio que o interlocutor ao proferir “coisando”, faz referência a sua incorporação.

<sup>83</sup> Ida Gunça é uma entidade da falange dos bojis/boiadeiros. Os bojis fazem parte das entidades que se encontram no nordeste brasileiro.

<sup>84</sup> Percebi que para que eu pudesse continuar com o assunto sobre o rompimento do seu namoro, o gravador precisaria ser desligado.



novas interações, ora harmônicas, ora conflituosas, e materializa uma experiência performativa (PEREIRA, 2014), e institui nas sensações inúmeras relações de poder entre o corpo, o ritual, as entidades e o próprio desejo.

### “MACHO PRA MIM SÓ CUPUAÇU”<sup>85</sup>: TRAJETÓRIA DE ZÉ PELINTRA

Devido ao período de chuvoso em Igarapé-Açu, as noites de luar são aproveitadas para os tambores de exus e pombagiras. Por isso, quando a lua apareceu no dia 06/02/2022, os *trabalhos* e rituais foram agendados ao som do batuque. Nesta mesma noite, havia marcado previamente uma conversa com Zé Pelintra, e quando eu cheguei, ele já estava *atuado* no pai de santo, contando uma história que gravei parcialmente:

**Zé Pelintra:** [...]Tem macho que quando bebe se transforma, um dia eu tava bebendo com um malandro altão, sarado, presença, aí na hora nós já estávamos uns 6 litros de 51 na porrinha<sup>86</sup>, aí ele virou e disse pra mim [Zé Pelintra imitou uma voz efeminada] Ai seu Zé, não tem um tira gosto aí? E eu disse: Mais boiola, tu é gay é filho da puta? [Risadas das pessoas no terreiro]. E aí ele começou meio aboiolado para o meu lado né? Aí eu falei: vai te fuder, tã aqui o filho da puta pra ti [mostrando o dedo do meio]. Ê rapaz, agora eu acabei de crer mesmo que as quadrilhas que elas falam: É seu Zé, hoje em dia [os homens] tudo casado são tudo tanga frouxa<sup>87</sup> e eu acho eu é mesmo, porque o cara malhadão pow, de uma hora pra outra pra se transforma, uma hora era João e depois virou Maria [Risada das pessoas no terreiro]. Nada contra né? Até porque eu tô em *cima* de uma matéria escorrega no quiabo do maxixe, eu respeito aí, mas eu não dou valor não ó. Macho pra mim só cupuaçu, cupu é cheiroso, o maxixe que é o talo e o cu são raspados, e o caranguejo que já vai de lado, o resto, pode salgar (06/06/2022).

A história narrada por Zé Pelintra, no momento de pausa do tambor, demonstrou como a jocosidade dele para com os homens gays é cotidiana e é diluída nos mais diversos momentos. Além disso, a entidade expõe nitidamente que qualquer indicação de homoafetividade com ele é interrompida com xingamentos, risadas e avacalhação. Em paralelo com Bourdieu (2019), penso que Zé Pelintra, ao ter contato com aspectos da *boiologia*, evoca na sua fala violências simbólicas e corporais, produzindo uma lógica de dominação e diferenciação do outro. Assim, mesmo que o homem seja malhado – um aspecto atribuído pela entidade como uma convenção masculina – ainda assim apresentou características que borram a sua masculinidade, e por isso foram negadas pela entidade.

---

<sup>85</sup> Frase proferida pela entidade.

<sup>86</sup> Porrinha é um jogo que pode ser realizado a partir de duas pessoas. Cada jogador põe 3 palitos na sua mão, e em cada rodada, escolhe quantos palitos devem ficar na sua mão. Assim, o intuito é adivinhar o total de palitos que serão postos no centro do jogo.

<sup>87</sup> Na minha interpretação, “tanga frouxa” são homens que mantêm relação sexual com outros homens.

Com isso, Zé Pelintra acionou aspectos que o diferenciam do pensamento de Bourdieu, pois enquanto o sociólogo demonstra que a ordem masculina não precisa de justificação, haja vista que a mesma funciona como uma máquina simbólica que ratifica a dominação simbólica, Zé Pelintra, por sua vez, a todo momento reitera seus aspectos masculinos, e condiciona sua dominação no deboche, jocosidade e risadas proporcionadas enquanto narra a história.

A linguística construída pelo seu Zé para se referir aos homens gays possui artifícios, conotações e indicativos ofensivos, que mantenciam sua legitimação enquanto uma entidade masculina. Ele indica, a partir da jocosidade (Ver capítulo 2), que não gosta daquilo que é de “macho”, especialmente se o corpo masculino for de um homem gay, como o do seu filho de santo, que “escorrega no quiabo do maxixe”<sup>88</sup>.

Acredito que existe uma relação implícita na produção da masculinidade feita por Zé Pelintra. Ao negar, ou pelo menos tratar com jocosidade os corpos gays, a entidade tenta produzir neste mesmo corpo gay um espaço de masculinidade hegemônica, como uma metáfora de poder, representação e ação, que de acordo com Miguel Vale de Almeida (1996), é um consenso vivido, isto é, um modelo ideal que não é alcançável, mas desejável por inúmeras masculinidades, exercendo uma força e um efeito controlador.

Neste sentido, Zé Pelintra tenta se aproximar de uma masculinidade ideal, negando outras formas masculinas – como as homoafetividades –, mas se depara com as negociações cotidianas que precisa fazer com o corpo homoafetivo, das interações carregadas com as *bichas* e das relações de poder e tensão que se formam sobre os efeitos que esta masculinidade hegemônica causa nos outros corpos gays. Logo, Vale de Almeida ressalta que “a relação entre feminino e masculino não é como as duas faces de uma mesma moeda na avaliação moral, mas sim assimétrica, desigual” (VALE DE ALMEIDA, 1996, p.165). Em outras palavras, a produção de masculinidade que Zé Pelintra ecoa no terreiro demonstra a desigualdade de gênero imposta pelas relações de poder entre as inúmeras formas de ser homem e ser mulher.

Deste modo, dialogo com Anabela Pereira (2014) sobre a ideia de corporeidade e performance, percebe-se como tais categorias implicam em um processo de liminaridade, pois apontam para o entre-lugar e a mudança de estado social em que Zé Pelintra se encontra. Ao estar no corpo gay, que ele mesmo nega, sua presença fica em uma posição ambígua, pois a

---

<sup>88</sup> Compreendo que esta frase proferida por Zé Pelintra diz respeito a homossexualidade do pai de santo, sobretudo as relações sexuais e a penetração anal.

todo momento ele nega a sua existência no mediúnico gay, mas em contrapartida, sua existência, naquele terreiro, não existe se não for por um corpo *bicha*. Por isso destaco que ao *estar em cima* de uma *bicha*, suas ofensas contra as homossexualidades masculinas não diminuem, e em sentido contrário, são potencializada pelas pessoas que riem dos seus comentários ofensivos. Como dito pelo filho de santo, estas “tirações” os deixam constrangidos, mas fazem parte da linguística *malandra* de Zé Pelintra.

As contradições que são tecidas na dinâmica do terreiro me aproximam do pensamento de Ribeiro (2020) sobre imagens de controle<sup>89</sup>. Assim, Zé Pelintra no *Ori* do pai de santo se apresenta como o *pivete*, que representa o bandido em construção, aquele que flerta com a criminalidade, utiliza gírias de um homem negro perigoso<sup>90</sup>. Logo, seu Zé, com sua *malandragem*, trata com jocosidade os homens gays do terreiro, sobretudo os *cavalos*, que podem se aproximar da *bicha preta*, cuja representação articula diversos eixos como raça, classe, lugar de origem, geração, etc. Assim, a *bicha preta* aciona o desvio da masculinidade negra, pois faz barraco (a *quizila*), além de borrar as tradições de gênero e possuir uma performance vista como escandalosa. É desta *bicha* que a entidade não gosta, mas ela faz parte do terreiro, constrói suas dinâmicas com o ritual, tal como o seu filho de santo.

Os aspectos demonstram como as relações entre entidades e homens gays médiuns também acionam marcadores sociais da diferença, cujas experiências são atravessadas e transformadas por tais processos e deslocamentos (PIRES, 2018). Assim, o filho de santo narrou que o Zé Pelintra era homofóbico, e não gostava que os homens gays falassem com ele; além disso, as jocosidades podem ser direcionadas para outras pessoas que não sejam médiuns, como relatado pelo próprio Zé Pelintra. Tais mecanismos contraditórios configuram deslocamentos nas subjetividades e vivências no terreiro.

Feitas estas considerações, pretendo retornar ao diálogo com Zé Pelintra que ocorreu alguns momentos após a fala transcrita acima. Terminado o intervalo do tambor, nos dirigimos para a frente da casa de exu, onde colocamos as cadeiras de frente uma para outra, peguei meu caderno de anotações, liguei o gravador<sup>91</sup> e perguntei:

---

<sup>89</sup> Ribeiro (2020) tem como base o pensamento de Patricia Hill Collins (2019) sobre imagens de controle, para interpretar o homem negro brasileiro, suas representações nas mais diversas mídias, nas universidades, dentre outros meios, como estas representações produzem imaginários sociais sobre os homens negros sempre como alguém antissocial, raivoso, bruto, sexualizado, e nunca como alguém amoroso, gentil.

<sup>90</sup> Em relação a imagética de Zé Pelintra retratada nas imagens, ele é visto como um homem negro de terno branco.

<sup>91</sup> Já tinha a autorização prévia para gravar a conversa.

**Pesquisador:** Como foi a relação entre o senhor e o seu cavalo, e os filhos de santo que são gays?

**Zé pelintra:** Foi como eu tava falando ali dentro entendeu? Foi bem difícil porque eu ainda acho que os filhos deviam saber respeitar, eu não gostava, mas também nunca tratei mal, até porque tratar mal assim eu fico, eu levava mais em consideração os que estavam distante entendeu? Mas assim, se eu agisse daquela forma, mas como a gente tem que seguir, fazer o certo, a gente não pode tratar mal, mas foi bem difícil pra mim lidar com esta situação. Como eu não sou uma entidade que acaba vindo direto, então acabava conciliando, e hoje em dia não, tá de boa.

**P:** Entendi. E aconteceu algum caso de conflito com os homens gays dentro terreiro?

**Z:** Com o frescoró?

**P:** Sim.

**Z:** Só com um filho de santo [silêncio]

**P:** E tem alguma diferença em *arriar* em um filho de santo gay, e outro que não é homossexual?

**Z:** Não, é mesmo que uma questão pessoal minha entendeu? Mas a sexualidade ela não influencia. Tem guias que não gostam de *arriar*, mas respeitam. A mesma coisa da mulher, tem que aprender a se adaptar entendeu? Hoje eu tenho respeito, eu brinco, converso, mas já teve dias mais difíceis, e não influencia na sexualidade, eu nunca misturei entendeu? Sempre diferenciei um lado de outro, mas se tu me perguntar assim se eu era uma pessoa de respeito, eu já falei, mas assim, na prática, com os filhos de santo, não era do jeito que eu queria, mas eu ia pelo certo, pelo que a casa pregava entendeu? Que a gente não pode julgar, a gente não pode, ninguém, assim, eu tenho a minha opinião formada.

**P:** E tem alguma atitude hoje que incomoda o senhor?

**Z:** Depravação, muita frescura entendeu? Gosto do fresco, mas não gosto de frescura entendeu? Tipo assim, uma pessoa travesti, uma pessoa trans, tem uma filha de santo de São Paulo que ela é travesti mesmo, com silicone e tudo, e o que eu não gosto mesmo é da zorra entendeu? Que acaba mostrando, tendo um lado negativo, e aí fortifica aquilo que a gente pensa até entendeu? (06/06/2022)

De acordo com a entidade, os filhos de santo deveriam respeitar mais o terreiro, mas como a entidade deveria *seguir o certo*, isto é, obedecer às regras no terreiro, nunca tratou mal as *bichas* do espaço, e utiliza o deboche como uma forma comunicativa entre as *bichas* do local. Além disso, como não é uma entidade que *arria* com frequência, não tinha contato com os acontecimentos tão assíduos como outras entidades. Quando o perguntei sobre os possíveis conflitos com os filhos de santo, ele respondeu que sim, mas não aprofundou, e com a persistência do silêncio, prossegui com outras perguntas.

Como apontado pelo malandro, não existe uma diferença em *arriar* em um corpo mediúnico gay ou corpo hétero. O que prevalece é a sua própria subjetividade, e não a sexualidade do *cavalo*, como já apontado em outras ocasiões. É a “frescura” das *bichas* que

incomoda o Zé, pois de acordo com ele, estas atitudes ressaltam aspectos negativos para a religiosidade e para o terreiro, pois criam um imaginário de depravação sobre a umbanda e retiram a seriedade do processo religioso e ritualístico do espaço.

Neste sentido, a trajetória narrada pelo malandro demonstra todo um arcabouço de relações conflituosas entre sua forma de se portar no terreiro e a inserção das experiências homoafetivas no espaço. Entretanto, tanto o pai de santo, quanto o filho de santo e a própria entidade sempre evocam que tais conflitos ficaram no passado do terreiro. É interessante perceber que, quase todas as vezes, quando narram as contradições e conflitos, colocam estes acontecimentos na esfera do passado, como se estes eventos fizessem parte apenas das lembranças do barracão, e não configurassem mais as relações construídas entre entidades, homens gays e materialidades.

Recorro ao Michel Foucault (1988) para demonstrar como o discurso sobre a sexualidade no terreiro não foi reprimido e/ou silenciado, ao contrário, a discursividade sobre os sexos aumentou significativamente. No caso do terreiro, Zé Pelintra, ao não gostar dos *frescoró*, sempre produz uma discursividade sexual dos sujeitos. Desta forma, percebemos como estes agenciamentos produzem redes, interligações, fissuras e incoerências na própria dinâmica do terreiro, uma vez que os corpos gays são sexualizados a partir das relações com as entidades, e produzem intensas relações de poder e instabilidade entre a matéria, a entidade e o espaço que eles habitam.

Como apontei no capítulo 2, os conflitos e *pirraças* persistem no terreiro, mas tomam outras proporções e conjunturas, visto que Zé Pelintra e outras entidades convivem com os homens gays, cujos atravessamentos e relações são feitos pela jocosidade e brincadeiras. Estes deslocamentos (re)produzidos pelos corpos homoeróticos e pelas entidades demonstram como o processo de convivência é também relacional no terreiro, e se constrói nas vivências específicas do espaço. Logo, todo este movimento que aproxima e/ou distancia algumas entidades dos homens gays narrado a partir das suas trajetórias, aponta para as reinvenções, cujas tramas funcionam através de redes de poder (LOURO, 2020) tecidas nas brincadeiras, *quizilas*, tambores e rituais.

As experiências transcritas neste texto fazem parte das trajetórias de humanos e não-humanos nas relações produzidas no terreiro. Em sua perspectiva clássica, Pollak (1992) demonstra como a memória tem na sua constituição elementos que constroem as referências

dos sujeitos que as experimentam. Assim, as interações resultantes destes processos se manifestam como camadas sociais que são arquitetadas pela experiência sexual dos sujeitos, cujos fatores como raça, geração, classe também atravessam as dinâmicas sociais, nas quais os modos relacionais evocam novas corporalidades, vivências e ambiências (BRITTO, JACQUES, 2012).

## **AS NARRATIVAS SOBREPOSTAS: ALGUMAS INTERPRETAÇÕES**

Os desdobramentos dos diálogos com os interlocutores apresentados acima demonstram como as experiências são mediadas nas relações no terreiro. Ao escrever estas folhas, dialogo com Strathern (2017) sobre os efeitos que os momentos etnográficos são compostos de outros acontecimentos, ou seja, configurações que se sobrepõem e camadas são inventadas na dinâmica da escrita. Neste sentido, gostaria de fazer algumas considerações e atravessamentos a partir das narrativas dos sujeitos, buscando compreender a volatilidade do processo analítico construído até aqui.

Como bem apontou Márcio, o terreiro e a umbanda como um todo, a partir dos seus parâmetros enquanto religiosidade, não divide os aspectos que atravessam as convenções de gênero e sexualidade. Ao seguir o caminho contrário as outras religiosidades, a umbanda, na concepção do interlocutor, acolhe as diversidades sexuais e de gênero, pois estes corpos trajados pela dissidência não interferem no processo de espiritualidade, ao contrário, produzem potencializações ritualísticas, haja vista que outros valores estão sobrepostos no mundo umbandista, tais como a generosidade, caridade, e por isso os homens gays (e outras dissidências sexuais) são bem recebidas.

As experiências que envolveram Márcio no terreiro têm no seu bojo paisagens visíveis e invisíveis, que são atravessadas pelos caboclos, rituais, moralidades, materialidades, *giras*, em suma, ações que constituem uma intensa relação com as distintas vivências homoafetivas. Sexualidade e espiritualidade, de acordo com o interlocutor, são dois caminhos que embora se cruzem, não interferem na dinamicidade ritualística, pois o espaço pode ser experienciado de diversas maneiras, formando uma rede de lugares (TUAN, 1983) ora harmônicos, ora conflituosos, mas sempre instáveis, fluídos e que pulsam novas interações com o espaço. Em outras palavras, é esta instabilidade que molda as relações no terreiro estudado.

Ao olharmos para as narrativas expostas pelo pai e filho de santo, além do que foi dito (e não dito) por Zé Pelintra, percebemos que, embora o terreiro tenha em sua perspectiva central a noção de igualdade entre as experiências e dissidências sexuais, o espaço não fica isento de conflitos, *quizilas* e preconceitos entre os homens gays e as entidades, afinal, o terreiro é produzido a partir dos processos relacionais construídos entre os humanos e entes que coabitam o local. Esta habitação produz performances pelos corpos mediúnicos gays, pelos simpatizantes e pelas entidades, pois esta encenação performática – o papel de cada sujeito no terreiro – é constituída dentro de um processo de negociações guiados por intencionalidades, discursos e atos (CARDOSO, HEAD, 2013). Dito de outro modo, Zé Pelintra performa sua jocosidade sobre os corpos gays, mesmo que necessite de uma *bicha* para *arriar* no terreiro.

Desta forma, as interações que corroboram nas tensões produzidas entre os rituais expostos pelos interlocutores implicam na própria dinamicidade produzida e atravessada pelas pessoas no terreiro. De tal forma, o barracão é um espaço de encontros entre homens gays, seja pela sociabilidade, seja pelo ritual, seja inclusive pelas *quizilas*, pois estas ações abrangem relações de poder que inserem as homossexualidades nas micropolíticas do cotidiano no local, e por isso, as configurações e tensionamentos também fazem parte do mundo umbandista.

As transcrições feitas por mim das falas que os médiuns, simpatizante e entidade proferiram me fizeram refletir sobre como tais narrativas e memórias foram construídas dentro de elementos simbólicos, estruturais e temporais que eles aprenderam socialmente como bem apontou Ricouer (1995), e que por mais que tais experiências tenham sido vividas e relatadas individualmente, só puderam ser tecidas coletivamente (HALBWACHS, 2004), pois são constituídas em relação com outros sujeitos. Assim, conhecer as pessoas e as entidades, não é apenas se apropriar de uma parte do seu conhecimento, mas narrar as minhas experiências modificadas pelas vivências dos sujeitos que permeiam o terreiro das mais diversas formas. É este caráter ficcional, instável, longe de uma verdade absoluta, que propus neste capítulo, afinal de contas, tais relatos apontam para as (re)invenções cotidianas do terreiro, e as diversas camadas de interação entre homossexualidades masculinas, entidades e ritualidades.

## CAPÍTULO 4

### DAR VIDA AO FESTEJO: SEXUALIDADES E TEATRALIZAÇÃO DO SAGRADO

*“Lá fora tem dois navios*

*No meio tem dois faróis (2x)*

*É a esquadra da Marinha Brasileira, Mariana*

*Lá na praia dos lençóis”*

*Ponto de Mariana*

Este capítulo tem uma composição distinta dos capítulos anteriores, e por isso, gostaria de apresentar a você leitor/a tais especificidades. Como pode ser percebido até aqui, a escrita proposta atravessou as relações ordinárias do terreiro, isto é, o cotidiano que permeia a vida dos homens gays, as entidades, os rituais e as relações construídas neste meio, que podem ser ora harmônicas, ora conflituosas. De tal modo, a análise sempre recaiu no cotidiano do barracão, e quais os efeitos nas experiências e subjetividades dos homens gays neste contexto.

No primeiro capítulo, ao apresentar o processo hierárquico e a organização de parentesco no terreiro, comentei sobre o calendário de festejos anuais, mas não me adensei nesta temática, haja vista que meus objetivos implicavam outros caminhos analíticos. Contudo, neste capítulo em especial, os festejos – neste caso, uma festa específica – será o centro de análise da seção. Deste modo, este capítulo tem por objetivo compreender como os homens gays estão inseridos no festejo durante o ano, especificamente o da cabocla Mariana.

Entretanto, gostaria de explicar a você leitor/a que a intenção não é fazer uma quebra na estrutura do texto, isto é, nas análises dos capítulos anteriores o cotidiano do terreiro permeou todo o desenvolvimento da dissertação, e apenas agora, a caminho do final (?), eu modifico a estrutura da pesquisa para outra temática que não está mais na ordem do ordinário, mas sim do evento, isto é, do extraordinário. Embora o cotidiano e o evento sejam lógicas distintas, no



terreiro pesquisado, elas se aproximam de tal modo que não podem ser analisadas separadas uma da outra.

Entendo o cotidiano como as relações construídas dentro de esferas sociais, que se deslocam, tensionam ou são mantidas de acordo com as experiências dos sujeitos (SCHULTZ, 1970). Neste caso, as tessituras formadas pelas entidades, rituais, materialidades religiosas e os homens gays produzem dinâmicas no espaço que variam a partir de inúmeros fatores, cujas imersões dos sujeitos são feitas pelas produções do próprio sujeito. Dito de outro modo, as distintas experiências que as *bichas* vivenciam no terreiro são construídas através das suas vivências com outros contextos (MAFFESOLI, 1998). Logo, o cotidiano do barracão se estende para as facetas extraordinárias do festejo.

A minha análise recai em como o ordinário do terreiro cria as relações para o extraordinário, e tece os vínculos com outras configurações sociais (DAS, 2020). Deste modo, é como se os grandes festejos que ocorrem no barracão fossem fissuras do seu próprio cotidiano, cujo ritual é aberto ao público, e novas tessituras, dinâmicas entre entidades, rituais e homossexualidades são formadas neste contexto. Assim, o extraordinário é produzido na convivência das pessoas que são convidadas, dos pais e mães de santo que se deslocam das suas cidades para *baiarem*, dos homens que vão em busca do homoerotismo, em suma, o evento é constituído a partir do maior número de sujeitos que transitam e *transam* com o terreiro. Neste sentido, é importante salientar que o meu foco neste capítulo não é o festejo em si, mas como ele é produzido e atravessado pelas homossexualidades masculinas, e como estas comemorações transformam a vivência no terreiro, ao publicizar o terreiro, e tornam-se visível para a comunidade interna ou externa de Igarapé-Açu.

Desta forma, nas páginas a seguir, irei apresentar a organização e a etnografia do festejo da cabocla Mariana, que ocorreu nos dias 02 e 03 de outubro de 2021. O capítulo está dividido em alguns subtópicos que sequenciam os acontecimentos, e logo após as anotações, faço algumas observações que me servem de lócus para compreender as posições das homossexualidades masculinas neste contexto. Para isso, inicio com a análise do meu caderno de campo no dia 01/10/2021, com a organização da indumentária e ornamentação do espaço.

## **ESPAÇO, ORGANIZAÇÃO E TRABALHO: DIA 01/10**

Acostumado com a rotina noturna do terreiro, cheguei às 20h45 ao barracão, para realizar algumas anotações dos preparativos da festa que ocorreria na noite seguinte. Me deparei de um lado com o espaço quase todo enfeitado com diversos tecidos na parede e enfeites nas cores azul, verde e amarela, que estavam relacionados com o tema da festa, e de outro, com alguns filhos de santo estavam retocando as pinturas da parede também na tonalidade azul, além de pintarem o chão da parte interna do terreiro. Além disso, a imagem em tamanho real da cabocla Mariana havia sido retirada da parte interna do barracão, e posta na área externa, coberta por um vestido vermelho com anágua azul, colares de pérola no pescoço e pulso e uma tiara na cabeça.

Imagem 8 – Representação da Mariana vestida para o seu festejo



Cumprimentei os filhos de santo, visualizei que o seu Tadeu estava *atuado* com a cabocla Herondina *em cima* do seu *Ori*, e fora os simpatizantes e filhos/as de santo, havia três clientes esperando para serem atendidas. Enquanto fumava, Herondina me perguntou se estava tudo bem com a minha pesquisa, e se eu já tinha distribuído os convites da festa<sup>92</sup>. Quando o cigarro acabou, falou que iria iniciar o *trabalho* para as clientes; pegou uma galinha de granja que estava no quintal, sussurrou algumas palavras inaudíveis, defumou o animal, pegou a faca de Exu e sacrificou a ave doutrinando um dos seus *pontos*, enquanto derramava o sangue em um *assentamento*, que eu não soube identificar a qual entidade pertencia. Logo após lavou suas mãos com álcool, e repetiu o ritual com mais outras quatro aves, sempre trocando os *assentamentos* em que o *Egé* era derramado.

Absortos em seus trabalhos, alguns filhos de santo e simpatizantes continuavam a enfeitar, limpar, organizar e embelezar ainda mais o espaço. As *bichas* conversavam sobre as roupas que iriam usar no festejo, qual entidade poderia *descer* para *bibiricar*, além da alegria de reencontros com outras pessoas de santo que iriam prestigiar o evento. Enquanto Herondina terminava o ritual, o decorador contratado organizava uma mesa cheia de brindes que seriam distribuídos aos clientes, e bem no centro da mesa, estava o espaço que ficaria o bolo em comemoração ao aniversário.

Uma mulher travesti simpatizante do terreiro me perguntou se eu ia levar algum “boy gatinho”, e rindo, disse que era brincadeira, porque eu só andava com “as sapatão”. Depois da nossa conversa, me dirigi para a produção de brindes dos clientes para que eu pudesse auxiliar em algo; os brindes estavam divididas em três categorias: caixas pequenas que continham uma pequena guia branca na parte interna; pequenos recipientes com banhos de cabeça cheirosos, e vasos pintados com algumas rosas dentro. Quando terminamos de confeccionar, as clientes já haviam se retirado, mas Herondina continuou *em cima* do pai de santo, para direcionar as ordens do que tinha e podia ser feito, enquanto tomava uma *espumosa*.

Contudo, pouco tempo depois de se sentar, chega mais uma cliente, pedindo que fizesse uma *chamada*<sup>93</sup>, e ela se divide nos afazeres do festejo e no *trabalho* a ser feito. Antes de iniciar, Herondina me falou que preferiram adiantar na ornamentação um dia antes do festejo, porque esta atividade requeria muito tempo, e os imprevistos que acontecem, podem retardar ainda

---

<sup>92</sup> Eu recebi 5 convites individuais, para que eu pudesse compartilhar com amigos/as.

<sup>93</sup> A chamada, ou consulta, consiste em uma conversa com a entidade, para que ela possa orientar na situação apresentada pelo cliente, e caso seja necessário, indicar o tipo de trabalho que precisa ser feito.

mais na conclusão da organização, e conseqüentemente, atrasar o início da festa. Neste momento, decidi me retirar, para que eu pudesse retornar cedo no outro dia, e acompanhar ainda mais os preparativos. Por isso, me despedi dos/as filhos/as de santo, me despedi de Herondina e fui para casa, absorto em meus pensamentos.

\*

O recorte do meu diário de campo aponta para alguns aspectos que pretendo trabalhar neste capítulo. O primeiro é como a organização do festejo modifica o espaço para a recepção dos/as convidados/as, e como o terreiro, ao ser aberto ao público nestas ocasiões, constrói uma dinâmica que se distancia do processo ritualístico, para receber os/as convidados/as. Neste sentido, o desenvolvimento e as entrelinhas da festa de Mariana se aproximam da comemoração ‘normal’ de qualquer comemoração de aniversário, especialmente a decoração, que visa oferecer para as pessoas convidadas um espaço para registro com fotografias, vídeos e produção de memórias.

Neste sentido, pensar a organização do festejo é perceber a potencialização dinâmica social produzida nos enfeites, ornamentos, comidas preparadas, brindes, pintura, em suma, objetos que só podem existir a partir de interações humanas, e com as entidades. Por isso, o preparo do festejo é mais do que apenas a antecipação dos serviços, mas recai no engajamento e nas negociações com diversos agentes sociais e materiais, além serviços que se movimentam, e são articulados entre os homens gays, entidades (SOUZA, 2019) e a expectativa para a realização da festa.

Contudo, enquanto isto não acontecia, o terreiro, a partir das diversas relações construídas, continua sendo um espaço de diversas possibilidades. Logo, é perceptível que enquanto a Herondina *trabalhava*, os filhos de santo estavam ocupados em outros afazeres. Este desdobramento demonstra que ao arrumar o terreiro ou realizar o ritual, os participantes se aproximam de uma mesma função: orquestrar as atividades a fim de se concentrar no festejo da cabocla Mariana, no dia anterior. Neste sentido, o conhecimento que nós temos sobre o espaço do terreiro é modificado, para que as relações sejam intensificadas com o fluxo de pessoas, entidades e ritualidades, o que se corrobora na mistura entre a totalidade do lugar e a sensorialidade que é esperada na festa (LE BRETON, 2016). A seguir, continuarei com as anotações de campo.

## **“ANTES DO TAMBOR, VEM O TRABALHO”<sup>94</sup>: ACONTECIMENTOS ANTES DO FESTEJO**

Como de costume, os médiuns madrugam do dia 1 para o dia 2, organizando os afazeres da festividade, ou usando este tempo para conversar e se divertir enquanto trabalham. Devido a alguns afazeres, não consegui me deslocar mais cedo para o terreiro, e por isso no dia 02, cheguei às 15h no barracão, a fim de fazer mais algumas anotações de campo. Como previsto, o terreiro já estava enfeitado, especialmente na parte externa, e as cores verde, amarelo e azul se destacavam em quase todos os espaços; já na parte interna, onde fica o tambor, as imagens em tamanho real e o altar, não havia tantas decorações, o que ressaltava a nova tonalidade das paredes e do piso: azul claro. Na primeira imagem, o/a leitor/a pode observar como foi feita a decoração da mesa em que ficou o bolo, e como as cores dançam entre si, formando experiências visuais impactantes; já na segunda imagem, percebe-se que além das imagens em tamanho real, o azul prevalece por todo o interior do barracão.

Imagem 9 – Decoração do festejo de Mariana



Fonte: Elaborado pelo autor (2021)

---

<sup>94</sup> Frase dita por um dos interlocutores.

Imagem 10 – A parte interna do terreiro, nas cores azul



Fonte: Elaborada pelo autor (2021)

Quando cheguei, percebi que o foco estava na limpeza na parte externa, pois alguns filhos de santo – sobretudo em fase de desenvolvimento e/ou os mais novos – retiravam diversos objetos e ferramentas do local, e colocavam no fundo do quintal, para que o espaço pudesse ser aproveitado o máximo possível. O aprendizado deles perpassa por várias instâncias no terreiro, e a limpeza é uma delas. É interessante perceber que o pai de santo ordena, enquanto seus filhos de santo obedecem, a fim de agradarem e/ou demonstrarem a potência que o processo hierárquico tem no espaço. Além disso, percebo que alguns médiuns de outras cidades já chegaram, e por isso, seu Tadeu dedicava a sua atenção aos convidados.

Visualizei alguns brindes que ainda não haviam sido finalizados e o seu Tadeu me chamou para eu ajudasse neste trabalho. Mesmo com dificuldade em manusear cola quente, me prontifiquei para o serviço. Contudo, não passou 5 minutos quando o pai de santo disse: “Esse serviço é pra *bicha*, eu sou *bicha*, mas não feminina, deixa o [nome do médium] chegar, ele é *babado* para estas coisas”. Por isso, a pedido dele, me desvencilho do trabalho e me dirijo a

parte interna do barracão, e ao entrar, reencontro alguns amigos que fiz nos anos de pesquisa de campo no terreiro, e que só podem comparecer no festejo de Mariana.

Neste círculo de amizade, estão três homens gays e duas mulheres transexuais, que usam perfumes adocicados que exalam por toda a parte interna do barracão; suas roupas coloridas me chamam a atenção, e o salto alto de uma das *bichas* faz com que eu fique pequeno diante de sua estatura. Entre beijos de cumprimento, gritos de alegria e risadas, me perguntam como anda minha pesquisa, indagam se eu entrei pra *macumba*, e como a minha resposta é não, me perguntam quando eu vou ser do *axé*. Mudo de assunto, e brincamos um pouco, mas me retiro porque quero ver o preparo de comidas para serem distribuídas a noite.

Neste momento, me deparo com uma divisão interessante: propositalmente ou não, vejo que, com a exceção da Ekedy, que se recusou a cozinhar, todas as outras mulheres estão na cozinha do pai de santo, enquanto os homens (não importa se são *bichas*), estão fora deste espaço, envolvidos em outros afazeres no barracão<sup>95</sup>; as principais comidas servidas foram: arroz com galinha, vatapá e maniçoba. Enquanto isso, algumas *bichas* conversavam, fumavam e descansavam, esperando novas ordens do pai de santo.

O seu Tadeu, por sua vez, estava tenso, pois devido ao contexto pandêmico, o número de convites foi reduzido, porém, muitas pessoas ainda chegavam no terreiro, solicitando convites para parentes e amigos; devido a isso, seu Tadeu apontava que nesses momentos, as pessoas que não eram do terreiro apareciam para beber *espumosa*, mas que de fato não respeitavam o ritual. Não sei se o real motivo era a tensão, mas o pai de santo estava transpirando muito, e retirou a camisa que utiliza para *dar passagem* para caboclo, o que provocou assobios dos filhos de santo, que gritavam “bicha bonita” e “gostosa”.

O pai de santo riu com as brincadeiras, e me explicou que o controle da quantidade de pessoas era necessário, e tal situação desencadeava aspectos antagônicos: por um lado, o maior fluxo de pessoas acarreta posteriormente em um maior número de clientes, além de pessoas que vão pela primeira vez e se encantam pela umbanda; por outro lado, o maior número de indivíduos no barracão pode causar um menor controle das ações destes sujeitos, potencializando problemáticas durante o festejo, como será exposto nas páginas a seguir.

---

<sup>95</sup> Devido ao fluxo de pessoas, de pais e mães de santo de outras cidades, a regra que consiste em não entrar no espaço privado do pai de santo não é tão válida, pois muitos médiuns precisam guardar suas coisas, tomar banho, e por isso, a casa do pai de santo fica mais acessível. Contudo, pela noite, quase ninguém entra neste espaço.

Enquanto alguns filhos de santo chegavam e se acomodavam no local, as conversas iam aumentando, e as fofocas construía um espaço de trabalho e também de sociabilidade. Tive a impressão de que as diversas conversas em torno dos “boys bonitos” que estariam no festejo, das roupas das entidades, as *quizilas* que podiam ocorrer, da *varrição*, dentre outros aspectos, serviam como instrumento ora de sociabilidade, ora de controle dos diversos corpos, experiências e sentidos produzidos no terreiro, e para além dele.

Me dirijo ao seu Tadeu, que também participa ativamente das conversas, pois ele pode dizer para as outras *bichas* quais boys irão estar presentes, afinal foi ele que distribuiu a maioria dos convites. Quando pergunto sobre a expectativa do festejo, ele me diz que a organização já está quase completa, pois a ornamentação estava adiantada, e por isso, havia apenas serviços menores, mas que ainda estava ansioso pela festa a noite, e como os/as convidados/as avaliariam as roupas da cabocla e o festejo como um todo. Além disso, ele me falou que o seu pai de santo não iria, pois os dois tiveram uma *quizila*, e ainda não tinham se resolvido; neste sentido, o pai de santo me fala que: “Na *macumba*, a *quizila* faz parte, mas o tambor não pode parar”.

Após alguns instantes, um homem entrou no terreiro, e avisou que a primeira remessa de cerveja havia chegado, com aproximadamente 60 pacotes. Rapidamente, o pai de santo ordenou que buscasse o gelo, para que as bebidas estivessem geladas até o momento da festa. O consumo de bebida alcoólica tem duas vertentes que se aproximam entre si na dinâmica do terreiro. Por um lado, a cerveja, mais conhecida como *espumosa*, serve como um fio condutor entre as entidades e os simpatizantes, especialmente na diversão, conversas, até o limite físico e alcoólico da pessoa e da entidade<sup>96</sup>. Além disso, a cerveja (e outros tipos de bebidas alcólicas) serve como produtora de relações entre os clientes e as entidades, pois muitas bebidas são doadas por pessoas que desejam agradar as entidades, o pai de santo, ou ambos, e assim, estreitar os vínculos para a realização dos *trabalhos* e troca de dádivas.

Desta forma, quanto mais cerveja tiver, mais o terreiro é visto como um espaço frutífero de *trabalhos* bem-sucedido, e pode angariar ainda mais clientes, simpatizantes ou até mesmo filho de santos, como exposto por Tiago, no capítulo 3. Assim, as pessoas que participam do festejo da cabocla Mariana percebem a vasta disposição de bebidas, especialmente cervejas e destilados. Além disso, a bebida alcóolica – e qualquer outro tipo de bebida –, possui outra funcionalidade na dinâmica do barracão; de acordo com as entidades *em cima* do pai de santo,

---

<sup>96</sup> Eis uma questão interessante. De acordo com o contexto êmico, as entidades também podem ficar “de porre”, caso consumam muita bebida alcóolica.



ao ingerir *espumosa* (ou qualquer bebida, seja ela alcóolica, ou não), a entidade purifica o corpo mediúnico, para que assim possa coabitar com mais harmonia no seu *cavalo*. Embora a ritualidade da bebida não seja bem explorada neste capítulo, auxilia no intercruzamento entre o sagrado e a sociabilidade.

Embora a quantidade de cerveja aparentemente fosse alta, seu Tadeu disse que ainda seria descarregada mais bebida, pois os 60 pacotes não dariam até a meia noite. Às 17h o fluxo de pessoas se torna mais intenso, e ao chegar mais gente, o círculo em que estávamos se expandia na medida em que entravam mais pessoas para conversar; enquanto isso, os que continuavam trabalhando nos últimos afazeres, olhavam entristecidos, aparentemente desejando descansar e participar da conversa. Os assuntos eram variados, e vários círculos se formavam para poderem trocar fofocas e *babados*. Contudo, quando o pai de santo falava, a atenção era direcionada a ele, e depois de um tempo voltava para os diálogos específicos.

A mistura dos corpos que andavam, sentavam, se espremiavam nos círculos para participar das conversas construía uma miríade variadas de vozes, corpos magros, gordos, brancos, negros, com muita roupa ou sem camisa, mas que retroalimentavam a discursividade no terreiro de inúmeras formas. As risadas, gracejos ou sussurros das pessoas que conversavam evidenciam como os termos êmico das *bichas* e do terreiro se encontram e transitam nos diálogos traçados pelos sujeitos no terreiro. Desta forma, palavras como *quizila*, *dar close*, *babado*, *aquendar*, *viado canibal*, *fazer a elsa*, dentre outras, criam uma dinamicidade linguística específica e potencializadora dos homens gays dentro do terreiro de umbanda.

Enquanto eu tentava acompanhar os diversos assuntos travados na roda de conversa, o pai de santo se levantou, e se sentou de frente para a casa de Exu, enquanto uma mulher se sentava na sua frente; eu imaginei que ele iria fazer algum ritual, ou até mesmo *incorporar* alguma entidade para realizar uma *chamada*, mas a mulher retirou uma bolsa instrumentos de manicure, e quando o pai de santo estendeu a sua mão para ela, percebi que estavam pintando a sua unha.

Neste momento, mais cervejas são trazidas, e o responsável pelo bar, o atual namorado do pai de santo, organiza o seu espaço. O controle do bar é essencial, porque embora a cerveja seja em abundância, é necessário vigiar a quantidade que ainda resta, para que seja providenciada mais bebida, e se for o caso, evitar que pessoas muito alcoolizadas possam causar algum tipo de transtorno, evitando que ainda consuma mais álcool, afinal, para a noite ser

perfeita, não pode haver *quizila*. Quase ao mesmo tempo que a cerveja, as cadeiras chegam, e muitos dos filhos de santo que estavam conversando no círculo se levantaram para organizar as mesas por todo o barracão, especialmente na parte externa.

Começo a ajudar nesta tarefa, e ouço a mãe do pai de santo reclamando que a maniçoba – uma das comidas servidas a noite – não está engrossando, faltando poucas horas para o início do festejo. Ela busca o pai de santo, ele apresenta alguma alternativa, contudo, percebo que ele está alheio a estes problemas, e designa a mãe Ekedy para este trabalho, pois sua concentração está na ornamentação da sua unha, para a Mariana. Após a organização das cadeiras, percebo que já são mais de 18h, e como pretendo retornar cedo para tomar mais algumas anotações, me despeço dos filhos de santo, do pai Tadeu, e me retiro do terreiro.

\*

Minhas anotações apontam para alguns aspectos que percebi nos festejos em geral, especialmente no da cabocla Mariana. Dentre estes, chamo atenção para a construção de um espaço de acolhimento para os convidados, seja eles mediúnico e/ou não. Embora nas suas relações cotidianas, o barracão sempre seja acolhedor, especialmente para as sexualidades dissidentes, nas festas, esta ação se identifica e produz outras configurações sociais no espaço, acarretando em novas interações entre os humanos e as entidades.

De acordo com Milton Santos (2007), os corpos que fogem ao padrão heterossexual encontram nos terreiros afro-brasileiros um espaço de acolhimento, pois elas podem ocupar todos os postos da hierarquia sacerdotal. Nas palavras do autor, “[...] a mudança sempre foi uma característica constitutiva das religiões-afro-brasileiras. As transformações em termos de rearranjos, resgates, substituições, etc., sempre estiverem presentes e têm garantido a existência cultural dessas práticas” (SANTOS, p.82, 2007). Neste caso, as modificações ocorrem para abarcar os diferentes corpos que existem e buscam no terreiro espaços de reconhecimento e poder.

Desta forma, os filhos de santo, ao entabularem suas conversas, a expectativa de quem vai estar presente, as vestimentas utilizadas, as roupas mais *bafônicas*, as maquiagens mais elaboradas, dentre outras características, produzem significativa diferença entre os que são filhos/as de santo do terreiro, e os que são de outro barracão. Vale salientar que esta diferença

não é produzida propositalmente, e nem requer uma lógica binária entre eu e nós, dentro e fora do terreiro.

O que aponto é a distinção entre as formas de perceber, sentir e experienciar o sagrado, o festejo, o ritual e a própria sexualidade, mas que reverberam em um único local, ao som de um mesmo tambor e das mesmas energias. Em outras palavras, as expectativas dos médiuns sobre quem iria ou não ao terreiro demonstra a relacionalidade e vinculação entre os sujeitos, e como estas contingências são tecidas na dinâmica do espaço. Estes corpos, *incorporados* ou não, homoafetivos ou não, criam esferas e tramas no próprio movimento que pulsa no barracão, e moldam diversas energias dentro e fora dele (ERICK, 2021).

A expectativa dos homens gays tem uma relação intrínseca com a do desejo, pois se alinha com as experiências eróticas masculinas que tem como o eixo central a incorporação de sentidos e interações dos seus corpos (NASCIMENTO, OLIVEIRA, 2016). Desta forma, o terreiro é um espaço dinâmico de transformação social, e de acordo com Oliveira e Nascimento (2016), produz sentidos e interesses em comum para as interações, trânsitos e contatos entre os homens gays, e por isso, pulsam e (des)organizam o espaço em uma miríade de línguas, origens, performances, corpos, que adquirem valor, atribuem sentido, trocas sagradas e afetivas.

Outra característica que descrevo é a produção de vínculos no terreiro, que se constitui de diversas formas, atravessamentos e caminhos. Aponto que enquanto alguns filhos de santo trabalham, outros conversam ou cozinham, o que delimita ainda mais o processo hierárquico entre os filhos de santo, especialmente os que possuem mais tempo em iniciação e os que entraram na missão há pouco tempo, como apontei no capítulo 1. Contudo, não importa qual a funcionalidade do sujeito, o que prevalece é que os corpos transitam pelo espaço e deixam as suas impressões no sagrado e no festejo, cujos vínculos são configurados ora pela conversa, ora pelo *bajubá*, e são expressadas pelas brincadeiras, jocosidades e expectativas.

Os círculos interacionais que se (re)formam no terreiro durante os festejos também são operacionalizados a partir dos objetos, como a cerveja, a decoração, os brindes, as imagens, a comida, as cadeiras, as guias, as roupas, e demonstram discursividades e performatividades próprias do terreiro, que se propagam nos diálogos das *bichas* e das entidades. A forma de falar e de agir das *bichas* transita entre o sagrado e a sociabilidade, potencializando novas amizades e/ou inimizades para a noite. São estes diálogos – atrelado a outras dinâmicas sociais – que

tornam o terreiro um espaço em que as epistemologias do armário são sobrepostas (SEDWICK, 2007).

### “CHEGOU O GRANDE MOMENTO”<sup>97</sup>: FESTEJO, CORPOS E TRÂNSITOS

Eram 20h00 quando cheguei na porta do terreiro, junto com mais 4 amigas que eu convidei<sup>98</sup> com os convites dados pelo pai de santo. Como imaginei, ainda havia poucas pessoas no local, e muitas conversavam no círculo que se formou pela tarde; seu Tadeu cumprimentou a mim e as minhas convidadas, disse que éramos bem-vindos e podíamos nos sentar. Curiosas, elas me perguntavam sobre os adereços, imagens, decorações, casa de Exu, e eu dividia a minha atenção tentando explicar a configuração do ritual e observar os acontecimentos do terreiro.

Com o passar do tempo, mais pessoas chegavam no barracão, e as conversas vão se estendendo por diversas mesas. O círculo dos filhos de santo que havia se formado foi desfeito, e as pessoas se enveredaram por outras mesas, onde as risadas, murmúrios e gracejos criavam sonoridades específicas no terreiro. Às 20h23, seu Tadeu pede que um convidado, pai de santo de outro espaço, faça o despacho de rua, que consiste em agradecer aos exus e pombagiras, alimentá-los e pedir proteção à casa, para que não haja *quizilas* durante o festejo, pois caso o povo da rua não seja alimentado primeiro, eles mesmo podem causar os conflitos e adversidades no espaço<sup>99</sup>. Como já tinha sido alimentado com *Egé*, o convidado pega dois *padês*<sup>100</sup> com farofa e pede que a mãe Ekedy segure mais um; ambos se dirigem a frente do terreiro e jogam um pouco no chão, pedem a proteção aos príncipes e princesas da rua. Arrepiado, o médium diz que a energia está forte, e aponta que talvez tenha *quizila* neste festejo.

O tempo passa, e o terreiro aos poucos vai sendo preenchido pelos convidados, e enquanto os minutos avançam, sentimos um clima de tensão e ansiedade no ar, pois mais pessoas chegam, e a inquietação toma conta do nosso corpo, uma vez que se aproxima o momento tão esperado; aos poucos, os filhos de santo da casa se arrumam, e a cor predominante das vestimentas é azul; intrigado, pergunto a mãe Ekedy se foi combinado, ou foi coincidência,

---

<sup>97</sup> Frase proferida por um umbandista.

<sup>98</sup> Agradeço às minhas amigas que auxiliaram na complementação do meu diário de campo. Entre elas, duas já conheciam o terreiro, e as outras duas nunca tinham ido em um ritual de umbanda.

<sup>99</sup> Durante a festa da cabocla Mariana, a casa de Exu é fechada, e percebe-se apenas o bruxulear das velas acesas na parte interna. Contudo, antes do festejo, se cortam galinhas e é dado o *Egé* para o povo da rua, pedindo proteção ao festejo.

<sup>100</sup> O *padê* é uma vasilha de cerâmica, onde são colocadas as oferendas para as entidades.

e ela me diz que foi a primeira opção, a pedido do pai de santo. Muitos filhos de santo mandaram fazer suas vestimentas, e esbanjavam brilho e beleza para os convidados, que elogiavam e aplaudiam enquanto as *bichas* desfilavam no terreiro.

Enquanto esperávamos o tambor começar, um filho de santo, gay, sentou na nossa mesa e começamos a conversar. Como ele conhecia três das quatro convidadas, apresentei a única que ele não conhecia, e ao rir, perguntou: “tu chupa buceta né?” Ela, timidamente, não respondeu, e ele riu alto, dizendo que era brincadeira; continuamos a conversa sobre sua vida sexual, idas e vindas com o namorado, a missão na umbanda enquanto um homem gay, ele respondia as perguntas com um tom debochado, como se tais assuntos não afetassem a sua vida; quando a mãe Ekedy sentou conosco, falamos sobre as dissidências sexuais e a relação com o sagrado, dentre outras temáticas. As risadas e brincadeiras devem ter chamado a atenção, pois quando me dei conta, muitas pessoas em outras mesas olhavam para gente com certa curiosidade, e ao comentar com os integrantes, meu amigo, mexendo o cabelo, disse que era o brilho dele.

Nossa conversa parou abruptamente quando ouvimos o tambor, e como num espanto, a maioria das pessoas se levantaram rapidamente de seus lugares e se dirigiu à parte interna do barracão. Contudo, era apenas o abataseiro<sup>101</sup> *esquentando* o coro do instrumento, o que serviu de indicativo para as pessoas se prepararem para o início da festa; o pai de santo fez um sinal com as mãos para os convidados que estavam na parte externa, para que quem quisesse assistir o início da *gira*, pudesse se aproximar da porta ou entrar na parte coberta do terreiro<sup>102</sup>. Sua roupa azul claro, com brilhos na calça e na camisa se destacavam das demais vestimentas, e impressionava pela beleza.

Às 21h45, os filhos de santo se ajoelharam e começaram *tomar benção* do pai de santo, que beijou suas mãos e colocou as guias no pescoço. Como imaginei, minha primeira impressão de que não havia um número grande de pais e mães de santo de fora do terreiro era equivocada, pois ao contar rapidamente, percebi que havia pelo menos sete chefes de terreiro que, ou eram irmãos de santo do pai Tadeu, ou eram amigos e parentes de santo. Após saudar a todos/as, o

---

<sup>101</sup> Geralmente, quem toca o tambor no terreiro é um filho de santo, que também é abataseiro. Contudo, na noite de festa, devido a presença de muitos pais e mães de santo de outros locais, seu Tadeu chamou um abataseiro muito conhecido da região bragantina.

<sup>102</sup> Em noites de tambor, os médiuns não aconselham que se fique na porta, pois quando a *gira* inicia, energias ruins e *Eguns* (espíritos malignos) transitam pela porta, e caso alguém fique ali, pode receber estas energias negativas. Contudo, nas noites de tambor, este controle não é possível, pois são muitas pessoas no barracão.

pai de santo *abre* a gira rezando um pai nosso e uma ave-maria; depois, saúda os Orixás – especialmente Exu, Ogum e Iansã –, e inicia a cantoria dos pontos ao som do tambor.

O cenário é sinestésico. Enquanto o irmão de santo do seu Tadeu puxava os pontos, os outros médiuns que estavam *baiando* cantavam em coro, ao qual se juntavam aos simpatizantes, formando uma mistura de vozes, tonalidades, e gestos, pois muitos batiam as mãos enquanto cantavam. A diversidade de cores nas roupas dos médiuns que não eram da casa se misturava com às diferentes tonalidades de azul dos filhos de santo, e com o movimento dos corpos, formavam uma circularidade de pigmentos, com tessituras que se assemelhavam a uma paleta de cores.

Imagem 11 – Gira do festejo da cabocla Mariana



Fonte: Elaborada pelo autor do trabalho (2021)

Enquanto as outras pessoas cantavam e dançavam, seu Tadeu, ao passar próximo da porta, sempre olhava para fora, para visualizar a chegada de mais pessoas, se tinha mais alguém para *baiar*, o que o atrapalhava na concentração. Contudo, com os *pontos* para caboclos, percebo que aos poucos o seu corpo relaxava gradativamente, e seu semblante de preocupação

cedeu espaço para camadas de expressões mais leves, que acompanham as batidas do tambor. Ao som do ponto:

Arreia, Caboclo Arreia! (2x)

Arreia caboclo arreia

E venha baiar na areia

Caboclo que vem da mata

Caboclo que vem da aldeia.

Ao girar com esta *doutrina*, o corpo mediúnico do pai de santo *pesou*, e ficou no centro da *gira*, enquanto outros médiuns cantavam e rodopiavam ao seu redor. Parecia que uma energia balançava o corpo do pai de santo, que de um lado para o outro, pendia sem cair. É Mariana que se aproximava. Enquanto o *pano de cabeça* escorregou, seu peito tremia, os olhos reviravam e o joelho pesava; subitamente, um grito ecoou mais alto que o tambor, Mariana *arriou* no *Ori* do pai de santo, ao som de palmas dos convidados e da cantoria frenética dos médiuns. Na imagem abaixo, tento minimamente apresentar a você leitor/a a *chegada* de Mariana, e embora não seja possível fotografar o encontro com o sagrado, a imagem auxilia a compreender a dinâmica deste momento ritualístico.

Imagem 12 – Mariana *descendo* no *Ori* do pai de santo



Fonte: Elaborada pelo autor (2021)

Após *descer*, Mariana continuou dançar os *pontos* cantados, e quando parou, com um sorriso no rosto, saiu do espaço interno e se encaminhou direto para o quarto do pai de santo, onde a maquiadora a esperava. Era a hora da Mariana se arrumar. Contudo, o tambor não parou, e agora era a vez dos outros médiuns *receberem* suas entidades. Percebo que o suor escorre dos seus rostos, e mesmo com uma toalha para limpar, a dança, as roupas, a quentura das velas, o



espaço cheio e a chegada das entidades aquece o corpo mediúnico enquanto o tambor *chama* mais caboclos. Por ordem hierárquica, os mais velhos *incorporaram* e cantaram suas *doutrinas*, para apresentar a entidade, pois em festejos como esse, onde tem muitos pais, mães e filhos/as de santo, é necessário dizer o nome da entidade, para que não haja *quizila*<sup>103</sup>.

Os filhos de santo, especialmente as *bichas*, rodam sem titubear e, ao *darem passagem*, dançam com uma latência para demonstrar aos convidados que o *close* continua, isto é, que a potência de *encorporar* a música, o tambor e a relação com a entidade precede o cansaço ou os eventuais erros. Do mesmo modo, os convidados também demonstravam suas coreografias para os simpatizantes e para os médiuns, a fim de demonstrar as habilidades, incorporados ou não. Logo, após a saída de Mariana, as idas e vindas de caboclos nos médiuns também são uma demonstração e apresentação para o público e para os umbandistas.

Quando me retirei da parte interna às 22h29, e voltei para a mesa com as minhas amigas, percebi que o terreiro estava lotado, muitas pessoas esperavam ansiosas a roupa da Mariana, e ouvimos diversas conversas fervorosas sobre possível cor da sua vestimenta, haja vista que ela não utiliza as mesmas cores do tema da festa. Do mesmo modo, a vestimenta dos simpatizantes e convidados/as demonstrava um retoque especial para a ocasião. Para os homens, os estilos variavam, e podiam ir da simplicidade de tênis, *short* e camisa, ou até mesmo pessoas com *blazers* ou conjuntos de cores vibrantes; as mulheres se vestiam com diversos estilos de roupa, *croppedes*, conjuntos e combinações de cores estonteantes. Contudo, o que me chamou a atenção foram os cheiros inebriantes da variedade de perfumes que circulavam pelo espaço. Os odores amadeirados, adocicados e aveludados se misturavam com o incenso da defumação, do pote de *abô*, da maniçoba e dos cigarros, produzindo diferentes sensações e aguçando os sentidos.

Muitos homens gays participantes do terreiro – ativamente ou não – se sentam juntos, conversam e gargalham enquanto o tambor tocava na parte interna. Muitos utilizam esse momento para reencontros, onde se cumprimentam com beijos no rosto, abraços e risadas; mesmo sendo cedo da noite, visualizei algumas trocas de olhares e sorrisos entre alguns homens

---

<sup>103</sup> A *quizila* pode acontecer pela seguinte situação: ter duas entidades com o mesmo nome em terreiro. Caso isso aconteça, é necessário provar qual entidade possui o nome que apresentou, e por isso, os médiuns prestam atenção para não repetir nome de caboclos/as. É importante salientar que isso não indica uma farsa na *incorporação*, e em sentido contrário, demonstra o sistema complexo das *falanges*. A partir das conversas com os médiuns, aprendi que os nomes utilizados pelas entidades na apresentação do tambor representam mais a *família* em que ela está *encantada*, do que sua identidade verdadeira, logo, é como se houvesse uma *falange* de Marianas, ou de Herondinas, dentre outras. Entretanto, é necessário que mesmo em uma *família* de Marianas, caso haja alguma entidade que já utilizou este nome no tambor, ser utilizada outra nomenclatura, a fim de evitar confusões e intrigas.

gays, que podem se consolidar no outro dia, na *varrição* (próximo subtópico). Entretanto, tais aproximações já são feitas a todo momento, sem de fato haver nenhum contato afetivo e/ou sexual.

Como muitos/as caboclos/as já *desceram* e entoaram seus pontos, vários deles/as estavam do lado de fora, conversavam com alguns simpatizantes, enquanto fumavam e bebiam água, pois embora o consumo de bebida seja muito alto nesta noite, ninguém – seja entidade ou ser humano – ousa beber antes da cabocla Mariana autorizar. O fluxo de pessoas e entidades na nossa mesa era constante, e eu explicava as minhas amigas que essa dinamicidade era comum em noites de festejo.

Enquanto conversávamos sobre os nuances da festa, algumas *bichas* vieram me cumprimentar, perguntavam como estava a minha pesquisa, e diziam que queriam ser entrevistadas, para poderem falar alguns *babados* das *bichas*, do terreiro e suas trajetórias. Entretanto, as risadas cessaram rapidamente, pois a mãe Ekedy anunciava que Mariana estava pronta; as entidades *em cima* dos filhos de santo e de outros médiuns pegaram a bandeira da umbanda, nas cores verde, amarelo, vermelho e branco; cada entidade agarrou em alguma ponta, e a esticaram, hasteando até a altura das suas cabeças, para que a cabocla Mariana pudesse ficar embaixo. Ao sair da sua casa em direção ao terreiro, mãe Ekedy inicia o hino da umbanda:

Refletiu a luz divina  
Com todo seu esplendor  
É no reino de Oxalá  
Aonde há paz e amor  
Luz que refletiu na terra  
Luz que refletiu no mar  
Luz que veio de Aruanda  
Para nos iluminar  
A umbanda é paz e amor  
Um mundo cheio de luz  
É força que nos dá vida

E a grandeza nos conduz.

Enquanto as entidades balançavam a bandeira, Mariana sorria e cantava com grande performance, batendo no peito, transmitindo uma alegria contagiante para as entidades e para todos os convidados. Além de cantarem e baterem palmas, simpatizantes comentavam sobre a sua roupa e a beleza que envolvia a peça. Com um azul mais escuro, o traje tinha alguns bordados de flores na mesma cor no tecido, o que combinava com as cores do tema<sup>104</sup>; o chapéu também era azul, mas tinha nas suas bordas uma decoração branca, que demonstrava a delicadeza da peça; além disso, Mariana estava maquiada, e o batom vermelho se destacava quando sorria, juntamente com os brincos de argolas dourados.

Imagem 13 – Mariana *em cima* do pai santo



Fonte: Elaborada pelo autor (2021)

---

<sup>104</sup> Este ano, como apontado acima, Mariana inovou nas cores da sua vestimenta, que se assemelhavam com o tema da festa.

Ao entrar na parte interna do barracão, Mariana cantou e dançou alguns pontos enquanto algumas entidades a cumprimentavam; em um dado momento, ela pede que o tambor cesse, e tece algumas palavras sobre a noite ser muito especial para o panteão umbandista em Igarapé-Açu; ela avisa que o discurso oficial será feito apenas no momento dos parabéns, mas agradece a todos que estão presentes, autoriza o consumo de bebidas e comidas e pede que o tambor continue. É importante ressaltar que o aniversário da entidade é contabilizado a partir do tempo em que ela está *em cima* do *ori* do médium, ou seja, Mariana completou 18 anos na *cabeça* do seu Tadeu. Enquanto isso, muitas pessoas se dirigem ao bar para pegar *espumosa*; este ano, tem “litirão” de cerveja, além de latas de 350ml.

O fluxo de pessoas é intenso, e enquanto na parte interna o tambor pulsa freneticamente, na parte externa, as inúmeras conversas abafam o atabaque, configurando cenários e sonoridades distintas, de acordo com o espaço em que a pessoa se encontra. Além da bebida, algumas comidas típicas como Vatapá, maniçoba, arroz com galinha e refrigerante são servidas pela mãe Ekedy e algumas simpatizantes que auxiliaram no preparo das refeições.

A noite avança pela madrugada e as pessoas cantam as *doutrinas*, riem alto ou murmuram nos ouvidos de simpatizantes e entidades, algumas *bichas* dão os *closes*, produzem performances que se equiparam a modelos, desfilam no ínfimo espaço que tem nos corredores entre as mesas, arrancando gargalhadas de caboclos e transeuntes; as risadas se transformam em olhares e leves carícias entre alguns homens, e com isso, cantadas são orquestradas, beijos são jogados e recados são passados por “telefone sem fio”, o que produz uma ambiência de sagrado, sociabilidade e desejo.

As entidades mediam essas conversas, contam segredos ou evitam *quizilas* entre as *bichas*. Muitos/as caboclos/as sentam à nossa mesa, mas devido ao fluxo intenso de *subida* e *descida* das entidades, fica difícil identificá-las pelo nome, e caso eu conheça o *cavalo* ou tenha conversado com a entidade durante as minhas idas ao campo, elas fingem (ou não) estarem incomodadas por eu não saber as suas identidades. Me desculpo e puxo assunto que envolve a festa, a saúde dos médiuns, as *quizilas* e vida sexual, e como se fosse uma confissão, entidades compartilham próximo do ouvido quais *bichas* vão se *pegar* depois do festejo, quem é o que

*come* e o que vai ser *comido*<sup>105</sup>, os casais que estão brigados e quem *meteu chifre* no companheiro. Intrigas, fofocas, *quizilas*, regadas ao álcool, tambor e entidades, produzem um espectro latente no terreiro, que pulsa mais forte a cada minuto.

Após atender aos convidados com as fotografias, Mariana pediu silêncio e realizou o seu discurso, agradeceu a todos/as pela presença e apontou as dificuldades do mundo umbandista em uma sociedade preconceituosa; o quanto que o seu *cavalo* sofreu, por ser *bicha* e *macumbeira*. Após os parabéns, os pontos continuaram sendo entoados, e algumas pessoas começaram a se retirar, especialmente quem estava com criança, ou as que vão trabalhar pela manhã, afinal, o relógio marca 01h30min da madrugada.

Muitas pessoas começaram a aparentar dificuldade para falar ou andar, devido ao consumo excessivo de álcool, e eu observo como algumas *bichas* umbandistas que não estavam *baiando* trocaram de roupa, pois agora é o momento das suas entidades *arriarem* e curtirem um pouco da festa e da *espumosa*; muitos frequentadores gays olham e comentam para alguns *cavalos* que estão *atuados*, e um deles veio até mim, pergunta se um médium em especial é comprometido, se é homoafetivo, dentre outras perguntas. Explico para um homem gay que naquele momento não se pode flertar com o médium, pois ele não se encontra naquele espaço, e a *matéria* dele está sendo usada por uma entidade, e quando ele voltar para si, não vai lembrar de nada do ocorrido; intrigado me pergunta se no decorrer de todo o festejo ele ficará *atuado*, e eu respondo que geralmente na *varrição* os filhos de santo bebem e conversam, pois era um momento de sociabilidade deles, e não das entidades; o convidado, com o sorriso no rosto, disse que voltaria para a *varrição*.

O tambor deu uma pausa. O “silêncio” que se instaura demonstrou que as sonoridades específicas se estendiam por todas as mesas, e muitas pessoas já estavam alcoolizadas, o que acarretava em um ponto de expansão e potencialização de conversas, jocosidades, brincadeiras e vinculações de todos os tipos. Com o tambor descansando, Mariana sentou em uma mesa que estava reservada próxima a mim, falou um pouco sobre a trajetória dos outros festejos, e algumas entidades sentaram na nossa mesa. Dialogamos sobre diversos assuntos, enquanto eu tento observar a dinâmica dos corpos gays que estão *atuados*. Embora eu não saiba o nome de

---

<sup>105</sup> Termos que envolvem o mundo homoafetivo (mas não apenas), *comer* significa que o sujeito é ativo e por isso penetra aquele que vai ser *comido*, ou seja, penetrado, como bem apontado nos estudos de Peter Fry (1982). Contudo, não reduzo a relação entre ativo e passivo apenas pelo autor citado, pois meu tempo de pesquisa de campo demonstra como este sistema sexual é maleável e contextual, e que embora as entidades possam indicar quem é ativo, no ato sexual, pode ocorrer trocas de papéis.

todas as entidades que estão presentes, percebo que a maioria das *bichas* que *deram passagem* para caboclos, estão com entidades *femininas* no seu *Ori*.

Com o fluxo contínuo e o deslocamentos de entidades e de sujeitos, o tambor continua até as 03h00 da manhã. Neste horário, é necessário que sejam obedecidas as regras impostas pela polícia militar, pela secretária municipal de meio ambiente e pela federação que rege o terreiro, e por isso, o tambor é *encostado*. Contudo, as pessoas continuam bebendo e conversando, até que amanheça, para o tradicional banho de *espumosa* de Mariana. Como minhas amigas estavam cansadas, eu me retirei por um curto período de tempo, a fim de deixá-las em sua casa, entretanto, quando retornei, o portão estava fechado, então decido voltar para a *varrição*, que se iniciava ao meio dia. O relógio marcava 05h40, e a gritaria pulsava na parte interna do terreiro. Frustrado por não consegui retornar ao festejo, eu bato palma três vezes a exu, para me proteger de volta para casa, a fim de rever as minhas anotações.

\*

A cena descrita acima possui inúmeros pontos que eu poderia abordar, que envolvem diversas temáticas, deslocamentos e tensões entre experiências sagradas, territorialidades, resistências, sociabilidades, dentre outros aspectos. Contudo, gostaria de pontuar algumas questões que envolvem a dinamicidade e as interações entre os homens gays inseridos no festejo da cabocla Mariana, e como este dinamismo afeta e/ou potencializa o lugar e as experiências das homossexualidades masculinas neste contexto.

Desta forma, enfatizo a publicidade que o terreiro ganha no festejo, e como isso intensifica, modifica ou tensiona as interações entre a *bicha* e a entidade. Nas noites de festa, com o terreiro superlotado por pessoas umbandistas, simpatizantes ou até mesmo sujeitos que estão ali primeira vez, é necessário, para os filhos de santo da casa, especialmente os homens gays, construir uma performance durante a noite, para que sua entidade seja lembrada, a dança seja comentada, a roupa seja palco de conversas para outros umbandistas.

Neste caso, as *bichas* que dão *close* durante o festejo, seja com a vestimenta, seja com a dança, forma de falar, ser e estar no terreiro, explicitam os processos de sociabilidade que orquestram a manutenção das relações de poder, cujas pontes entre a imersão do festejo e a espetacularização deste momento coabitam no corpo gay. Além disso, descrevo como as entidades que auxiliam na construção do *close* e das performances são femininas, o que implica

compreendermos como estas caboclas produzem atos que operam na encenação das danças e gracejos atrelados à realidade do festejo e a uma perspectiva engendrada. Em outras palavras, a performance construída busca audiência de quem assiste, e ao manipular todo o processo corporal, as entidades femininas encenam as performances, negociam e manipulam as sensações dos sujeitos (CARDOSO, HEAD, 2013).

Neste sentido, é importante perceber como as entidades que estão *em cima* destes homens gays são mediadoras ou até mesmo propulsoras das dramatizações nos festejos. Como apontei no 2º capítulo, as entidades possuem personalidades distintas, e em um único corpo homoafetivo, diversas possibilidades de experiências são atravessadas durante o ritual. No festejo, a lógica se intensifica, pois os/as caboclos/as que *baiam* precisam operar em duas esferas que se relacionam: a primeira diz respeito as performances e processos de apresentação da entidade, como exposto acima, e o segundo denota que, caso as *bichas* do terreiro não se exibam como o esperado, o *nome* do terreiro e do ensinamento do pai de santo também é julgado. São estes trânsitos teatrais e performáticos que corroboram as negociações entre as entidades nos corpos mediúnicos e quem assiste ao festejo, pulsando particularidades e adaptações de acordo com as suas experiências (MACHADO, 2018).

O festejos em terreiro são momentos propícios para que outros umbandistas que cumprem sua missão em casa de umbanda analisem o desempenho, danças e *axé* do espaço (VERGOLINO, 1976), e por isso, *dar close* é uma peça fundamental na configuração do terreiro, pois quanto mais o terreiro for visto e analisado de forma positiva, seja pelos umbandistas, seja por simpatizantes, maior é o número de sujeitos que podem se tornar clientes (FRY, 1982). As vinculações tecidas neste festejo reverberam em outras relações no terreiro, mas são mais expostas nas noites de festa e confraternização.

A volatilidade das encenações construídas produz especificidades nos processos corporais dos médiuns e são publicizadas pelas entidades nas danças, conversas, vestimentas, nos detalhes de ser, estar e produzir o terreiro. O corpo mediúnico gay, nas suas múltiplas possibilidades e interseções, desenvolve, a partir da lógica situacional em que ele está envolvido, discursos sociais, políticos, religiosos, que possuem particularidades nos pontos de vistas, com distintos modelos de inteligibilidade ou elaborações na sua pulsão (FERREIRA, 2013).

No terreiro estudado, os corpos dos médiuns, ao intensificarem a teatralização em parceria com as entidades, compõem na esfera do sagrado três dimensões, que ao meu ver, auxiliam na explicação deste processo dinâmico do festejo: o corpo-símbolo, que é a materialização do panteão umbandista inscrito nos gestos, atos e discursos do médiuns *atuados*, e tem como base a relação construída entre filhos de santo da casa e os médiuns de outros locais. Neste sentido, o corpo-símbolo demonstra a representação que os integrantes do terreiro buscam passar para os convidados;

A segunda dimensão é o corpo-matéria, cuja forma se consolida na interação com as roupas, adereços, decoração, velas, copos de *espumosa*, as cadeiras, as imagens das entidades, em suma, tudo aquilo que é objeto, mas que se torna um catalisador do sagrado. Como apontei no primeiro capítulo, as coisas não apenas representam o sagrado, mas são de fato a própria constituição do sagrado, e por isso, tem um papel fundamental nos corpos mediúnicos, pois operacionalizam o contato das entidades com estes objetos.

Por fim, temos a dimensão do corpo-substância que é a constituição da teatralização das entidades no corpo do médium, isto é, a negociação que o humano e as entidades realizam para ocuparem as várias possibilidades no terreiro. Este exercício teatral – consciente ou não – impulsiona as relações e atravessa diversas alternativas de habitar o barracão, pois chamam a atenção dos convidados, atraem olhares curiosos e podem, eventualmente, proporcionar interesses em outros homens gays, e assim, possibilitar possíveis encontros homoeróticos.

Estas três dimensões, que povoam as dinâmicas dos sujeitos que *baiam* são atravessadas por sensações, subjetividades e experiências que operam não apenas como classificadores entre os médiuns e simpatizantes, mas dinamizam o próprio festejo na construção teatral das entidades, e servem tanto como atrativo da constituição do sagrado, como um propulsor na esfera homoerótica. Assim, a partir das três formas de corporalidades apontadas acima, percebo que o corpo-potência é o catalisador de todos estes ambientes, e demonstra que a teatralização das caboclas também é um processo engendrado, uma vez que é atravessado por interações e vínculos, se desdobrando em efeitos corporais que organizam as múltiplas dimensões (LAURETIS, 1994) constituídas no terreiro. A potência do corpo mediúnico reflete o semblante da dinâmica ritualística.

Além disso, as interações construídas durante o festejo modificam as construções sonoras, comunicativas e as diversas formas de sentir cada local do barracão. Assim, enquanto



o tambor não era iniciado, a comunicação se concentrava do lado de fora, com risadas, gracejos, jocosidades ou murmúrios, contudo, com o toque do *abataseiro* e o *axé* das batidas, outra configuração comunicacional foi construída na parte interna, agora pelo *ponto* entoado, pelo corpo dançante, pelo ritmo da música e dos instrumentos. Desta forma, na parte interna, o *close* das entidades é feito pela relação construída com o tambor e com as *doutrinas*, na parte externa, a interação é feita pelas conversas, gracejos e risadas, regados à *espumosa*.

Assim, no diálogo com Fantinato (2019), o terreiro é um espaço onde narrativas discursivas/sonoras distintas habitam em um mesmo espaço, e demonstram como o fluxo de pessoas pode produzir dinâmicas que se transformam de acordo com a sua função e articulação. Neste sentido, o barracão é um espaço onde as territorialidades políticas e sexuais existem, pois são frutos de relações e tensões entre os sujeitos, rituais e entidades no barracão. Vale salientar que estas expressões de ouvir, sentir, usufruir e estar no terreiro não são estanques, ao contrário, se movimentam com as entidades e simpatizantes que transitam neste meio, religando tais dinamicidades, cujas características englobam suas particularidades e integram diversas particularidades em um mesmo ambiente (SIMMEL, 1996), que é atravessado ora por *bichas atuadas*, ora por simpatizantes, como uma espécie de troca de dádivas, experiências e ritualidades (MAUSS, 2003). De tal modo, o terreiro é um espaço de interação social, e as formas de coabitar no espaço são moldadas de acordo com os corpos que adentram no local.

As expressões corporais e discursivas produzidas no barracão produzem diversos tipos de experiências, transitam entre a sociabilidade e o encontro com sagrado, como apontado no capítulo 2. Desta forma, chamo a atenção para a maleabilidade dos corpos gays que transitam no espaço, e potencializam seus vínculos de inúmeras formas, cujo fio condutor de toda esta relação é o festejo da cabocla Mariana. Assim, intitulo esta relação como *corporificação do sagrado*, pois as corporalidades, especialmente a dos homens gays, são configuradas dentro – mas também fora – de uma dinâmica com as entidades, rituais, pessoas, tambores, odores e sensações, produzindo particularidades de quem observa e participa deste ritual/festejo. *Corporificar* o sagrado, é demonstrar como as experiências estão próximas dos corpos dissidentes, e a partir das interações com as entidades, atravessam as *bichas*.

A esta materialização das vivências dos sujeitos, como dito acima, se configura na dinâmica do ritual, especialmente nas performances de Mariana, e reverbera em os outros *cavalos* que *baiaram*, ou os que apenas prestigiaram o festejo. A chegada de Mariana, o cantarolar das *doutrinas*, a vestimenta, os acessórios utilizados por ela, a decoração, o discurso,

a dança, em suma, todos os seus atos teatralizam as suas formas de sentir e experienciar o espaço, para que a constituição do sagrado possa ser também espetacularizado. Os filhos de santo, especialmente as *bichas*, seguem o mesmo ritmo da Mariana, e apresentam as suas melhores vestimentas – ou mandam fazer novas, como apontado na descrição -, além de *baiarem* com uma maior potência do que os outros tambores, e criarem uma atmosfera estonteante que aguça os sentidos de quem assiste. Dito de outro modo, as articulações de como Mariana e as *bichas* devem se apresentar produzem particularidades performativas que dão vida ao festejo (CARDOSO, HEAD, 2013).

Saliento, contudo, que não acredito que estas performances são apenas para impressionar outros pais e mães de santo que prestigiam o festejo, como apontou Vergolino (1976). Embora o festejo seja um processo relacional (STRATHERN, 2017), pois é fruto da produção de diversas formas de vínculos, inclusive afetivas, ponto que esta teatralização do sagrado também se constitui internamente entre Mariana e seus filhos de santo. Em outras palavras, o vigor produzido no festejo é também uma forma de produção de sentidos e vivências entre as próprias *bichas* que estão no terreiro com a entidade aniversariante. É esta mediação entre *bichas*, entidades e ritualidades que manutencia o campo religioso e compatibiliza suas experiências (BIRMAN, 1996).

Reforço o argumento do início deste capítulo: o festejo no terreiro pesquisado é uma fissura do cotidiano, e por isso, suas experiências são intensificadas, e assim constituem um espaço voltado para a socialidade das *bichas* e entidades<sup>106</sup>, e estas vinculações são externalizadas e fortificadas pelos convidados, que produzem inúmeras formas de ser, estar e sentir o terreiro. Sendo assim, o festejo compõe distintas formas de sociabilidade, pois explicita nas performances das entidades e das *bichas* a diferença no ritual, no manejo do tambor, nas cores das roupas, na distribuição de comida, dentre outros aspectos. Dito de outro modo, experienciar o terreiro e suas particularidades no festejo é perceber as distinções que configuram outros sujeitos que ocupam o espaço para além dos filhos de santo, entidades e clientes.

Os corpos diferentes que convergem no trânsito do ritual, entram em contato no pouco espaço, se tocam e relacionam ao som do tambor, podendo ser operadores de dinâmicas sagradas e afetivas. Mesmo que o festejo da Cabocla Mariana seja o “momento dos caboclos

---

<sup>106</sup> Como já dito em outros momentos, o terreiro não é composto apenas por homens gays, mas meu foco de pesquisa é com esta orientação sexual.

*baiarem*”, como disse um interlocutor, é possível a troca de olhares, sorrisos discretos e um toque rápido nas mãos, sinalizando um possível parceiro sexual para a noite, após o término do tambor. O terreiro não permite troca de afetos e carícias explícitas, seja de qualquer orientação sexual, uma vez que o espaço é produtor e produto de experiências sagradas. Contudo, ao ser um espaço de encontro que comporta, ‘agência’ e negocia sexualidades dissidentes (RIBEIRO, 2015), o barracão é um local em que contatos prévios podem acontecer, onde a comunicação se torna o lócus central da dinâmica.

É interessante pontuar que algumas entidades intermedeiam estes diálogos entre as *bichas*, ou ao contrário, negam e interferem nos contatos entre os homens, como analisei no capítulo 3. O que eu chamo a atenção é para rapidez que os olhares e sorrisos demarcam uma construção afetiva para além do terreiro, pois caso o encontro seja de fato marcado (pode ser feito com uma piscadela, aceno de cabeça, dentre outros artifícios), os caminhos são abertos para uma possível troca sexual fora dos muros do barracão. Além disso, muitos filhos de santo gays ou até mesmo convidados que estão *baiando* estão *atuados*, e é importante não confundir a conversa da entidade com um flerte da matéria do médium.

Existe uma complexidade que podemos destrinchar nesta situação. Embora a entidade possa negociar e mediar possíveis encontros sexuais, seja com outros homens gays, seja com o seu próprio *cavalo*, é necessário que os sujeitos interessados saibam diferenciar estas situações (como apontado por Tiago, no terceiro capítulo), pois caso alguém *dê em cima* da entidade, a reação da cabocla pode ser negativa, o que acarreta em algum tipo de punição a pessoa<sup>107</sup>. Neste sentido, o terreiro é um catalisador de contatos homoafetivos, que podem ou não se materializar fora daquele espaço (MAFFESOLI, 2012). Contudo, embora no tambor que ocorre a noite haja a possibilidade de acontecer esses encontros, o momento mais propício durante o festejo da cabocla Mariana é a *varrição*. Abaixo, apresento as minhas anotações de campo deste momento.

### **“A VARRIÇÃO É DAS BICHAS”: DIA 03/10**

---

<sup>107</sup> De acordo com um dos filhos de santo, ocorreram alguns casos em que homens se interessam pela entidade, e até mesmo tentam beijá-las, e como forma protetiva, *trabalhos* são feitos para estas pessoas, a fim de que elas compreendam os limites e a potência do sagrado que paira sobre as entidades. Em um desses casos, a entidade me disse que com um estalar de dedos, colocou alfinetes no saco escrotal de um homem que a assediou; ele voltou alguns dias depois, implorando que ela o curasse, e que nunca mais iria flertar com as entidades, e do mesmo jeito que colocou, a cabocla retirou o feitiço, e o homem foi embora.

Fiquei intrigado para descobrir porque o portão estava fechado quando eu retornei para o terreiro na madrugada. Geralmente, em noites de festejo, devido ao fluxo de pessoas que é intenso, fica um segurança conferindo as pulseiras dos/as convidados/as que são entregues com antecedência. Como eu queria deslindar o motivo da porta fechada, voltei para o terreiro às 12h, e me sentei na parte externa do barracão; no chão, diversas latinhas amassadas estavam espalhadas, e garrafas de vidro estavam sendo catadas pelo atual namorado do pai de santo, para que ninguém sofresse acidente durante a *varrição*.

Poucas pessoas estavam no terreiro, e era perceptível que haviam amanhecido, pois as orelhas estavam bem evidentes, além do odor de cerveja que exalava de seus corpos; visivelmente cansados, conversavam com um filho de santo, que organizava a churrasqueira e acendia o fogo, para que iniciasse a preparação do churrasco. Quando ouvi mais atentamente as conversas, percebi que algumas *bichas* e mulheres transexuais haviam saído de uma festa e ido direto para o terreiro, pois neste momento, o controle de pessoas fica em uma posição secundária, afinal, a intenção é que eles se divirtam, especialmente aqueles/as que estavam *baiando* na noite passada.

Visualizei seu Tadeu comendo algo na cozinha de sua casa enquanto conversava com o seu irmão de santo; enquanto isso, vários médiuns estavam chegando, e embora alguns estivessem com a expressão cansada, gritavam, batiam nas mesas, e faziam brincadeiras com as pessoas amanhecidas sentadas no terreiro, como “ei mana, te lembra que o babado vai ser forte agora”, ou “Não é tu a *macumbeira*? Lembra logo e bora beber”. Tais comunicações ressoaram pelo terreiro como indicativo de que o festejo iria recomeçar, e com isso, o pai de santo saiu de dentro da sua casa, cumprimentou a todos que já se encontravam na parte externa do barracão, ligou o som, e disse que iria se arrumar para a cabocla Mariana *descer*.

Enquanto esperávamos seu Tadeu trocar de roupa, mais pessoas chegavam ao terreiro, especialmente os filhos de santo da casa; quando eu perguntava se iam *baiar*, a maioria dizia que não, e apenas três confirmaram que iriam *dar passagem* para caboclo, pois como dito anteriormente, a *varrição* é um momento que os médiuns que *baiaram* na noite passada, podem aproveitar se a preocupação com as entidades. Entretido nas conversas e risadas, não vi o rapaz interessado por um dos filhos de santo chegar; ele estava bem arrumado, com *short* curto e camisa branca, e o perfume adocicado da noite anterior; ao me ver, se dirigiu a mim, sorrindo, me cumprimentou e sentou na roda em que eu estava.

Conversávamos sobre diversos assuntos, enquanto o pai de santo, já arrumado, entrou na parte interna do barracão, e depois de um tempo, ouvimos um grito, o que indicava que alguma entidade havia *arriado* em seu *Ori*. Era Mariana. Diferentemente das roupas mais glamourosas da noite anterior, ela trajava uma camiseta amarela e calça verde – que possuem aspectos mais masculinos –, na sua cintura, estava uma *espada* bordada de vermelho e amarelo, que combinava com o pano de cabeça, das mesmas cores. O seu perfume tinha uma mistura de amadeirado e adocicado, que misturava com os odores de cigarro e cerveja derramada no chão do espaço; seu semblante de felicidade fez com que todos que estavam presentes a cumprimentassem, enquanto ela cantava seus *pontos* ao som do tambor que foi levado para a parte de fora. Na imagem abaixo, podemos visualizar Mariana dançando, enquanto um dos irmãos de santo do seu Tadeu fala ao microfone.

Imagem 14 – Mariana dançando na *varrição*



Fonte: Elaborada pelo autor (2021)

A cantoria permaneceu por alguns minutos, enquanto Mariana se deleitava ao som do atabaque, e descalça, requebrava junto com filhos de santo (alguns *atuados*, mas a maioria não) em distintos *pontos* em sua homenagem. Passados alguns instantes, pediu que fizessem silêncio

e agradeceu mais uma vez a presença de todos neste segundo momento, que pudessem brincar sem conflitos, pois o terreiro era de todo mundo; logo após as suas palavras, pediu que formassem um grande círculo, no qual a maioria das pessoas que estavam no terreiro – irmãos de santo, filhos de santo, médiuns de outros locais que vieram para o festejo –, pudessem se sentar; me pediu que eu e a minha amiga ficássemos ao seu lado, enquanto bebericava *espumosa* e fumava um *pito*.

É interessante a distinção entre vários assuntos, e como eles atravessavam outros *babados*, fofocas e acontecimentos da noite anterior, e, embora várias pessoas falassem sobre temáticas diferentes, o assunto sempre voltava para a festa na noite anterior. Alguns médiuns *deram* passagem para os seus caboclos *bebericarem* mais um pouco, e enquanto conversávamos, colocaram uma grande caixa de som, e ao perguntar qual seria a programação, Mariana me falou que dois cantores locais iriam se apresentar, como forma de agrado aos clientes e aos pais e mães de santo que são de outras cidades.

Enquanto o cantor testava o som, eu observava como a *varrição* é uma mistura de clientes mais assíduos do terreiro, bem como de médiuns de outros locais e simpatizantes que frequentam o espaço cotidianamente. Nesse ínterim, aproveitei para perguntar porque o portão havia sido fechado durante a madrugada, pois eu voltei para o tambor, e não pude mais entrar; Mariana me contou que houve *quizila* entre um casal que estava bêbado, e como haviam tentado se agredir, ela preferiu mandar fechar os portões, para que ninguém mais entrasse. Tentei insistir mais para compreender os motivos da *quizila*, mas como ela não continuou no assunto, preferi não insistir; contudo, lembrei do aviso do médium ao fazer o despacho de rua: “vai ter *quizila* esta noite”.

O círculo só aumentava com a chegada de mais pessoas, e a gritaria das *bichas* disputava com o som do cantor, que estava tocando músicas que no senso comum são consideradas ‘do passado’. A tarde se desenrolava ao som de muitas músicas, bebida e conversas; corporalidades vistas fora do terreiro como marginais ocupavam a parte externa do barracão com danças, performances e jocosidades; disfarçadamente, sorrisos eram manejados entre alguns homens, e alguns trocavam de posição, para que determinados homens pudessem conversar mais próximos um dos outros, e assim perceber se rolava um “clima”.

O rapaz que me perguntou na noite anterior sobre um médium se aproximou dele, e conversávamos próximo um do outro, com sorrisos fartos e leves toques nas pernas; a música

alta abafava as conversas, se tornando um momento propício para paquerar, trocar segredos e murmúrios, pois outras *bichas* e simpatizantes observavam quem estava a fim de quem, e tentavam ajudar no possível encontro, ou interferir para que não ocorresse nada entre os interessados.

No meu lado esquerdo estava Mariana, e quase como um círculo menor, estava entre nós dois a minha amiga, e por isso, não me atentei muito para quem estava do meu lado direito, até que uma mão suave tocou na minha coxa, e num sorriso aberto, um filho de santo de outro terreiro perguntou meu nome; me apresento, e começamos a conversar sobre o festejo, sobre a decoração, a potência e o divertimento da festa; após alguns instantes, ele se retira, e volto a conversar com Mariana, e ela me diz, “seu Victor, ele está a fim de ti”. Surpreso, digo a Mariana que não achei nada demais, e não concordava, pois ele queria apenas bater papo, mas quando ele retornou, me perguntou seu eu curto ficar com homens, e se podíamos ir para outro local; expliquei a ele que tenho esposa, mas agradeço o convite, e ele gentilmente brincou dizendo, “tu não tem cara de hétero”, rimos, e ele interage na conversa com Mariana, sem mais insinuar algum tipo de encontro entre nós dois.

Quando me atentei novamente, não vi mais o rapaz da noite anterior que estava interessado em um dos filhos de santo, e percebi que este filho de santo em questão também não estava mais no recinto; pergunto para o médium do meu lado direito, e ele me disse que os dois haviam saído juntos há alguns instantes. Enquanto brincávamos e o consumo de álcool se estendia, vi que não havia mais ninguém na área improvisada de bar, e as pessoas podiam pegar a vontade as suas bebidas, ao me levantar para pegar mais cerveja, o cantor chamou todo mundo que estava sentado para dançar carimbó; prontamente, Mariana se levantou e foi dançar, e vários médiuns também entraram no molejo da dança, levantando poeira por todo o espaço; como o carimbó tem formas específicas de performances para homens e mulheres, várias *bichas* dançavam atribuindo as performances e passos que são compreendidos como o mulheres, pois requebravam os quadris e rodavam como se tivessem segurando uma saia longa, típica do carimbó.

Depois de 20 minutos, quando muitos dançarinos demonstravam cansaço, Mariana pediu que parasse a música, e convidou todos a ficarem de pé, pois seria o momento do último parabéns do festejo e a hora de cortar o bolo da festa. Antes, ela proferiu mais um discurso muito emocionada, demonstrando como o caminho percorrido até aquele momento foi longo, doloroso, mas que demonstrou como a umbanda é a missão que o seu *cavalo* havia escolhido,

e por isso sua casa tinha muito *axé*. Cantamos os parabéns, e enquanto todos entoavam a música, Mariana cortava o bolo em pequenos pedaços e distribuía a quem quisesse.

Voltamos a nossos lugares, e a música ao vivo cessou, dando lugar às músicas de quadrilha, a pedido de Mariana. Era perceptível que a maioria das pessoas já estava bem alcoolizada, e muitos homens gays que conversavam entre si, saíam com outros homens e posteriormente voltavam sozinhos ou acompanhados, uma vez que o ponto de encontro é no terreiro, mas se estende para além dele. Já são 22h30, quando a maioria das pessoas, extremamente alcoolizada começa a se retirar, e eu também me despeço, agradeço a Mariana pelo convite, saúdo os Orixás, peço proteção a Exu e volto para a casa.

\*

A última parte da descrição do festejo da cabocla Mariana traz algumas reflexões (in)conclusivas sobre a dinâmica dos corpos homoafetivos e seus lugares no terreiro de umbanda. A *varrição* é uma forma de burlar as regras construídas pela federação umbandista que rege o barracão<sup>108</sup>, que dita que o tambor pode ser tocado até as 03h00min da madrugada, reforçada também pela Secretária Municipal de Meio Ambiente (SEMMA) e pela Polícia Militar, como bem apontado no primeiro capítulo. Desta forma, a *varrição* se torna uma extensão da festa, para os clientes e médiuns que *baiaram* na noite anterior possam aproveitar sem as restrições impostas pela máquina do Estado.

Sendo assim, a *varrição* consiste em um espaço de sociabilidade para sujeitos que frequentam cotidianamente o terreiro, para que possam construir ou reforçar vínculos com outros médiuns que foram para a festa, a fim de perceber e sentir o espaço de distintas maneiras. Neste sentido, é importante analisarmos este momento a partir dos corpos homoafetivos que se interligam nos diálogos e na esfera do desejo dentro do espaço sagrado. Para isso, chamo a atenção para os corpos vistos como abjetos e que borram as tradições de gênero, ao entrarem no terreiro, são inseridas no processo comunicativo e na horizontalidade das relações, nas quais dar o *close* e ser *babadeira* são aspectos principais deste momento.

---

<sup>108</sup> Federação nacional dos cultos afro umbandistas do Brasil (Fenacab).



Parker (2002) destacou como os corpos que não se enquadram na heterossexualidade são rejeitados dentro do contexto social do ocidente, e nos tempos atuais, devido ao processo de globalização, que marca o final do século XX e o início do novo milênio, as homossexualidades masculinas não estão isoladas, e em sentido contrário, fazem parte de um sistema interativo, que também produz relações de poder e controle desses corpos. Logo, a heteronormatividade diferencia aqueles que não se encaixam a este padrão, e dominam, excluem e tentam por diversos caminhos o controle destes corpos (LOURO, 2020). O terreiro, mesmo reproduzindo *quizilas* e constrangimentos a estes corpos, como apontei no terceiro capítulo, ainda é um espaço que acolhe as sexualidades dissidentes, e desenvolve esferas de poder.

Além disso, as trocas de olhares e sorrisos compartilhados na noite anterior é posta em jogo durante a *varrição*, momento em que as *bichas* podem interagir sem a mediação das entidades, e consolidar ou não algum encontro sexual fora do espaço. Desta forma, enquanto a primeira noite serve como um primeiro contato entre os possíveis parceiros, na *varrição* ocorre a comunicação direta entre os sujeitos, para que possam se conhecer, e a partir das suas subjetividades e gostos, negociarem algum tipo de encontro ou contato mais íntimo (HEILBORN, 1996). Saliento, contudo, que tais divisões apresentadas por mim – primeiro encontro mediado pelas entidades, segundo encontro e negociação afetiva-sexual –, não são pensadas da mesma forma pelos interlocutores, esta divisão serve apenas como um fio condutor na compreensão das relações tecidas entre os homens gays no espaço.

Ao ter na *varrição* um momento no qual a comunicação verbal é maior que comunicação corporal, este momento é propício para os diálogos entre os médiuns, quase como um tipo de avaliação do festejo da noite anterior. Em outras palavras, é nesta ocasião, enquanto bebem *espumosa*, que pais e mães de santo de outros terreiros opinam sobre as roupas, o que acharam das performances das danças e discursos, dão sugestões para os temas dos próximos anos, falam sobre os *closes* da noite, quem foi mais *babadeira*, e quem teve mais *axé*. A circularidade das informações, mesmo que possua um tom de brincadeira ou até mesmo de jocosidade, é primordial para a melhoria do festejo nos próximos anos, e é por este motivo que Mariana pede que todos façam um círculo para interagirem entre si.

Desta forma, é interessante perceber que no processo comunicacional entre Mariana e os médiuns, especialmente as *bichas*, duas formas de diálogos são tecidas durante a *varrição*. A primeiro é o apontado acima, no qual algum tipo de avaliação e comentários sobre a noite

anterior é exposto de forma concisa, com a tonalidade voz elevada para conseguirem ser ouvidos devido ao som alto, além da jocosidade e a brincadeira contida no discurso; a segunda forma de comunicação são os murmúrios entre os homens gays, que operam na dimensão do segredo, do *fluxico*, ou até mesmo do desejo, que tece laços sustentadores de dinâmicas dos corpos gays no espaço e suas diversas negociações (HEILBORN, 1999).

O murmúrio durante da *varrição* tem divergências e aproximações com as palavras sussurradas pelas entidades durante o ritual. No momento do *trabalho*, as entidades operam no segredo e na magia (MAUSS, 2003), e na *varrição*, as bichas ativam o segredo como catalisador do desejo e das dinâmicas sexuais nas suas experiências; enquanto que no *trabalho*, o segredo é para que o *axé* não seja descoberto, e assim o ritual possa ser concluído para quem solicitou, o mistério dos homens gays se dá para ganho individual, das fofocas e conotações sexuais. A discursividade no terreiro é distinta, e seus objetivos operam de acordo com as necessidades, seja do ritual, seja dos contatos homoafetivos.

Este segredo produzido pelos homens gays é uma das formas de buscas e trocas sexuais que se estende de forma nevrálgica no espaço, e com isso, borra as classificações padronizadas de relações afetivas. Neste sentido, o segredo é um ponto moldal na abertura de possibilidades de vivências das suas sexualidades em um local que produz corpos sagrados e desejados, e por isso, concordo com Oliveira (2015), que este homoerotismo – intercalado com o tambor, *axé* e entidades –, desenvolve um processo intenso de envolvimento sexual, cujas negociações também são bens simbólicos. Em outras palavras, corpo do homem gay é o próprio sagrado desejado.

Desta forma, as territorialidades produzidas no mesmo espaço moldam as formas e configurações de se relacionar dos homens gays (PERLONGHER, 1987). No terreiro, coabitam diversos corpos que se entrelaçam em uma teia de interações, vínculos de amizade, desenvolvimento afetivos-sexuais, que tem como fio condutor a relação com o sagrado moldada nos rituais e materialidades das entidades. Assim, as maleabilidades nos atos e discursividades dos sujeitos operam de acordo com as suas individualidades que são atravessadas pelo coletividade do terreiro, por isso que, mesmo os murmúrios entre os homens gays que pretendem se relacionar sejam um recurso de discrição, as outras *bichas* sabem quem está interessado em quem, quais as trocas afetivas já aconteceram e quais pessoas vão se *pegar* depois do festejo. Em outras palavras, o segredo é compartilhado entre as *bichas* que estão na *varrição*.

Por fim, são estas instabilidades que *incorporam* as dinâmicas do festejo, e que ficam nas memórias dos sujeitos que participaram da *varrição*. Neste sentido, a possibilidade de que haja algum tipo de relacionamento mais íntimo entre dois homens só pode ser concretizada se o processo comunicacional entre eles se estabelecer, e a coletividade do terreiro tenha – a partir da jocosidade – aprovado o parceiro. Esta lógica se aplica ao jovem que me ‘cantou’ sem eu perceber, pois na minha concepção, estávamos apenas conversando, embora Mariana já tivesse me alertado de que ele não queria apenas conversar, mas sim “ficar” comigo, e quando, de minha parte, a resposta se mostrou negativa, outros vínculos entre nós dois foram formados, dando espaço para a amizade.

Tais relações publicizam outras formas de estar no espaço do sagrado, e provocam a pluralização das experiências dos sujeitos (MONTERO, 2006). Neste sentido, percebemos as diversas possibilidades de comunicação entre entidades, homens gays e desejo, que problematizam as normatizações do corpo, e a partir das duas vivências, demandam disputas de poder (SMITH, LUCA, 2017), não fixam em apenas uma forma de ser e estar no terreiro, mas ao contrário, tornam instáveis as suas negociações, vínculos, subjetividades e desejos.

Neste capítulo, tentei demonstrar de que modo os homens gays se inter-relacionam com o festejo, especialmente o da cabocla Mariana, e como tais dispositivos são orquestrados sobre as suas sexualidades (FOUCAULT, 1988), cujo cotidiano do terreiro, movimentado pelo som do tambor e dos corpos que dançam, disputam espaço, negociam seus desejos e assim se encontram com o sagrado e com o desejo; os movimentos dos corpos gays potencializam e registram como as entidades se circunscrevem nas mais diversas fricções com os seus *cavalos*, clientes e convidados, e estes, por sua vez, medeiam constantemente seus (des)encontros afetivos, seja na esfera do desejo, seja na esfera do sagrado, seja em ambos.

## FECHANDO A GIRA, ENCERRANDO OS CLOSES: CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Etnografia não é método; toda etnografia é também teoria*

*Mariza Peirano*

Ao escrever o final desta dissertação, me dei conta de que o desenvolvimento da escrita se assemelhava a uma luneta telescópica, pois ao observar atentamente as relações constituída pelos homens gays no terreiro, visualizava novas construções sociais, que iam se (des)regulando com o desenrolar da pesquisa de campo. Por isso, no primeiro capítulo, descrevi como se constituiu o terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, e a partir deste espaço, demonstrei como as experiências dos homens gays interagem com as entidades e as materialidades religiosas. Para isso, tive que analisar o processo hierárquico e o contato dos sujeitos com o barracão.

Depois, como uma luneta, utilizei as lentes dispostas para me aproximar das inúmeras performances produzidas nos corpos homoafetivos, e como estes sujeitos operam tanto na instância do sagrado, quanto na do desejo, jocosidade e conflito, e desta forma, percebi que não existe uma divisão tão rígida nestas categorias, pois elas se fundem nas vivências das homossexualidades masculinas. Assim, a dinamicidade entre os homens gays e as entidades é o fio condutor de todo o processo e tessitura com o sagrado, além de ser o catalisador das experiências das *bichas*, clientes e simpatizantes.

Com o intuito de focalizar ainda mais as experiências das homossexualidades masculinas no terreiro, no terceiro capítulo, narrei e destrinchei as trajetórias dos homens gays e das entidades, a fim de compreender a produção, dinamização das memórias e das subjetividades entre os caboclos, *cavalos* e simpatizantes. Por fim, como uma tentativa de visualizar as cadeias de relações das *bichas*, entidades e espaço, decidi compreender no quarto

e último capítulo como os homens gays atuam e estão inseridos no festejo, analisando as minhas anotações da festa da cabocla Mariana.

Consegui, a partir da minha intensa incursão no campo, aumentar quatro vezes a lente antropológica que rodeou a pesquisa, e nestas considerações finais, pretendo diminuir a extensão das análises, e compreender o lugar e os efeitos dos homens gays no terreiro, a fim de destacar pontos que convergem e/ou tensionam os limites teóricos que temos sobre a temática. Neste sentido, gostaria de demonstrar, a partir de uma análise bibliográfica e de todos os aspectos analisados nos capítulos acima, as especificidades das reflexões feitas até aqui, pois os homens gays que estudei dentro de um terreiro de umbanda, estão situados fora dos grandes centros urbanos, isto é, estão localizadas dentro de um contexto interiorano.

Como bem apontou Gontijo e Erick (2015), os estudos sobre diversidade sexual e de gênero no contexto interiorano foram secundarizados por bastante tempo. Interessantemente, ao separarmos as temáticas e analisarmos a literatura de estudos sobre diversidade sexual e de gênero e sobre ruralidade, percebemos como as linhas de pesquisa se distanciaram, e foram silenciados o desenvolvimento e a interligação entre as duas. De tal modo, a partir do século XXI, incursões antropológicas sobre a sexualidades, corpos e gênero fora dos grandes centros urbanos estão sendo realizadas, apontando para especificidades interessantes destes contextos.

Desta forma, a partir do fluxo de pesquisas sobre diversidade sexual e de gênero, que se concentrou primeiramente no sudeste, especialmente na Unicamp<sup>109</sup>, e posteriormente no sul, com a UFSC<sup>110</sup> e UFRGS, e apenas depois se expandiu com a formação dos cursos de graduação e pós-graduação em outras regiões<sup>111</sup>, se desenvolveu o imaginário de que os corpos e sexualidades dissidentes só se encontram nos grandes centros urbanos, retirando a potência das análises nos contextos interioranos. Neste sentido, Paulo Rogers (2006), ao ‘dar vida’ às sexualidades e ao corpo camponês, demonstrou que a concepção construída sobre o corpo rural brasileiro mecaniza as relações sociais, e por isso não pode compreender os aspectos que compõem os diversos cenários das corporalidades e sexualidades destes sujeitos neste contexto.

---

<sup>109</sup> O núcleo de estudos de gênero PAGU, fundado em 1993, na Unicamp, São Paulo.

<sup>110</sup> A revista de estudos feministas, da UFSC, Santa Catarina.

<sup>111</sup> Uma das explicações deste cenário se constitui a partir da formação e agenda dos programas de pós-graduação em ciências humanas, especialmente a antropologia no Brasil. O primeiro programa de pós-graduação em Antropologia Social do Brasil foi criado em 1953, no Museu Nacional, Rio de Janeiro, e em Belém, na Universidade Federal do Pará, a primeira turma de mestrado foi em 1998, ou seja, 45 anos depois da instituição da antropologia no Brasil. Assim, a antropologia no contexto amazônico surgiu a partir da consolidação na área (BEMERGUY, 2019).

Em paralelo, Silvana Nascimento (2008) destacou em sua tese de doutorado o processo entre gênero e as ligações de sociabilidade em uma comunidade pecuária, apontando para as rearticulações entre trabalho, sexualidade e relações de poder a partir dos deslocamentos das mulheres e a sua inserção nas universidades, o que modificou as relações no contexto interiorano. De tal modo, a autora demonstrou como os diversos corpos que ocupam este lugar transformam e (re)criam situações, que operam como catalisadores de experiências.

Por outro lado, outro atravessamento na minha pesquisa chama a atenção, pois estes corpos homoafetivos estão dentro do terreiro de umbanda. Ruth Landes (1967[1947]), Peter Fry (1982)<sup>112</sup>, Seth e Ruth Leacock (1972)<sup>113</sup>, citados anteriormente, analisaram as homossexualidades masculinas dentro dos terreiros afro-religiosos. Contemporaneamente, Luis Felipe Rios (2004, 2011, 2012), Milton Santos (2007, 2008a, 2008b, 2009), Patrícia Birman (2005) e Dias (2017), também buscaram compreender, a partir de interpretações socioantropológicas, as construções, processos e resistências dos corpos, sexualidades dissidentes e os aspectos generificados dentro dos diversos panteões afro-brasileiros. Entretanto, todos estes trabalhos foram feitos em grandes centros urbanos, o que deixou uma lacuna na análise sobre a diversidade sexual e de gênero dentro dos terreiros afro-brasileiros inseridos no contexto interiorano.

Assim, ao me enveredar sobre esta tríade temática, a partir das incursões em campo, percebi que as complexas relações tecidas entre entidades, *bichas*, simpatizantes, clientes, são configuradas como interações mútuas, que produzem ora relações de hierarquia, ora relações horizontais, mas nunca são estanques, pois modificam tanto as experiências dos homens gays que a recebem, tanto do homem gay que usa o espaço para a sociabilidade. Assim, a *quizila*, as conversas, os *babados*, os *close*s, as mediações das entidades no relacionamento, os *trabalhos*, os festejos, as materialidades, em suma, tudo aquilo que é produzido no terreiro possui interferência dos corpos dissidentes que estão, são e fazem o terreiro dinâmico, fluido, corporificado e engendrado.

Toda e qualquer ação no terreiro é produzida nas relações de poder, que configuram redes de vínculos, conflitos e mediações, e operam como instâncias transcendentais, sagradas,

---

<sup>112</sup> Embora a publicação tenha ocorrido na data citada, a pesquisa de campo foi realizada na década de 1970, em parceria com a sua orientanda Anaíza Vergolino.

<sup>113</sup> A pesquisa de campo foi feita na década de 1960, no ano de fundação da primeira federação de umbandistas do Pará, a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará, a Feucabep.

mas que não se distanciam do corpo homoafetivo, ao contrário, perpassam e atravessam o homem gay. Desta forma, o sagrado se constitui a partir da corporificação do homem gay, seu lugar no terreiro e suas subjetividades reinventadas nos tambores e *trabalhos*. Em outras palavras, o sagrado só existe na materialidade e na aproximação do corpo das bichas, que experienciam as diversas formas de interagir com tais sensações.

De todo modo, os corpos homoafetivos que compõem o terreiro desenvolvem relações de alteridade, que são atravessadas por inúmeros fatores e cosmologias afro-religiosas. Este agenciamento com seus corpos, com as entidades e com o ritual produz relacionalidade nas corporalidades, pois envolve os humanos, entes, objetos, dentre tantas pulsões que operam no terreiro (BELAUNDE, 2015).

Além disso, a produção de experiências também torna generificados os corpos homoafetivos a partir da performance da entidade. Algumas entidades femininas configuram sua estadia no terreiro a partir da manutenção das normas de gênero que dizem respeito ao feminino, como Mariana; outras, borram estas tradições, como Herondina, conforme apontei no segundo capítulo. Tais disposições e dinâmicas fazem parte do processo de construção dos sentidos e experiências que coabitam no terreiro, e são registros das suas existências (SIMÃO, 2021).

Neste sentido, as reflexões que apontei nos quatro capítulos demonstram especificidades e fissuras das relações entre os homens gays, entidades e ritualidades, que possuem como o fio condutor a noção de sagrado, e na dinâmica do terreiro, constroem ramificações de sociabilidade. Desta forma, os corpos dissidentes que correspondem a sujeitos periféricos são transformados no terreiro, e são aceitos, não sem jocosidade e/ou conflitos pelos outros corpos que ali se encontram e habitam. Por isso, embora o terreiro seja um espaço de maior aceitação da diversidade sexual e de gênero, como bem apontou Milton Santos (2007), ainda existem (re)produções homofóbicas, que são operadas tanto pelas entidades, especialmente masculinas, como também pelas entidades femininas, que possuem aspectos vistos como masculinos.

Sendo assim, o terreiro ao ser um espaço de relações, vínculos e negociações sagradas e afetivo-sexuais, também se torna um local que reverbera preconceitos e discriminações aos corpos dissidentes, mas que são tensionados por estes mesmos sujeitos, que ao terem dispositivos de poder, resistem em forma de jocosidade, *quizilas*, *clores* e muito *axé* nas suas trajetórias. Ressalto que o barracão é mais um espaço de confluência, aceitação e segurança

para os corpos homoafetivos de que o preconceito, e quando este último ocorre, os sujeitos possuem artifícios de defesa e reação, a partir do próprio sagrado construído no espaço.

Por isso, ao pensar e explicar acima as especificidades dos lugares e experiências dos homens gays no terreiro de umbanda dentro de um contexto interiorano, tentei apontar as problemáticas e complexidades construídas nestas relações, e como estes vínculos são operacionalizados por diversos sujeitos, por inúmeras alternativas, agenciamentos e atuações dentro do barracão. Pensar o homem gay no terreiro do interior, é compreender dinâmicas próprias de comando, subjetividades e formas de ser, estar e sentir o espaço.

Logo, ao falar em contexto interiorano, me aproximo do pensamento de Gontijo e Domingues (2021), que propõe um conjunto de elementos socioculturais que são atribuídos a noção de ruralidade, na qual experiências se fundem com as materialidades e diásporas múltiplas. Além disso, compreende-se a interioridade como um processo relacional, não estanque, e por isso, pode-se encontrar nas grandes cidades, pois coabita em diversos espaços, sujeitos, discursos, atos e representações. Assim, no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, os homens gays produzem seus sentidos, se chocam com outras lógicas que difundem no seu cotidiano, e demonstram suas especificidades no terreiro pesquisado.

São estas particularidades que formam a atuação coletiva no terreiro e abrem caminhos para os corpos dissidentes, que por isso precisam ser analisado a partir das suas próprias vivências, sentidos atribuídos e produções performáticas. Não cabe a mim proferir que não devemos utilizar conceitos, categorias ou noções de outros locais; eu mesmo utilizei diversas vezes nesta dissertação, pois elas servem como uma base de análise para a explicação da complexidade dos fenômenos estudados. O que eu chamo a atenção é para não ilustrarmos os dados produzidos em campo a partir de conceitos que não fazem parte de fato daquele contexto. Em outras palavras, utilizar a pesquisa de campo como adaptação a determinadas categorias, que embora sirvam para a realização de análises, não podem explicar as especificidades sociais.

Pereira (2014) apontou para o cuidado em se utilizar a teoria queer, e como esta (não)categoria, embora tenha o intuito de ir contra as normas, regras e categorias fechadas das ciências humanas, sozinha não consegue dar conta de outros corpos, experiências e subjetividades. Pelúcio (2014) demonstrou em seu trabalho a tentativa de traduzir o queer, que auxiliam na compreensão localizada do conceito, mas que esta tradução também pode ser uma traição, isto é, pode decalcar tanto o a categoria como a pesquisa de campo.



Por isso, embora eu concorde com Gontijo (2019), que exista uma intensa relação entre a antropologia e a teoria queer, para compreender o processo de governabilidade, controle e mecanismos de coerção dos sujeitos, não concordo com Fernandes, Gontijo e Tota (2016) sobre a noção de *queer caboclo*, para servir de explicação para os corpos dissidentes em contexto interiorano. Os autores apontam para um giro epistemológico radical, cuja transgressão perpassa até as fronteiras da sala de aula; além disso, a todo momento fica evidente o alerta para os silenciamentos sistemáticos dos corpos dissidentes na Amazônia, nos contextos rurais e situações etnicamente diferenciadas.

É inegável a potência do manifesto *queer caboclo*, sua não acomodação aos conceitos e normas, e como tais disposições servem para construir um contra-argumento. Contudo, chamo a atenção que a transgressão do texto para falar sobre corpos e sexualidades no contexto interiorano tem como base o queer, um conceito do norte global, desenvolvido nas grandes cidades. Embora seja impactante, não acredito que teorizar as relações, dinâmicas sexuais, subjetividades e experiências de pessoas não heterossexuais nos interiores a partir desta categoria consiga dar conta de analisar todas as práticas, agenciamentos e negociações deste contexto.

Por isso, ao analisar o lugar dos homens gays dentro do terreiro de umbanda, pontuei ao longo da dissertação, que os vínculos, experiências, conflitos e subjetividades são produções dos sujeitos que precisam ser analisadas a partir do seu próprio contexto, e desenvolvi a noção de *corporificação do sagrado*, para compor as formas, atos e discursos das homossexualidades masculinas inseridas na sua própria especificidade, que é o terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas. *Corporificar o sagrado* é demonstrar como a materialidade, experiências e ritualidades formam as tessituras dinâmicas do terreiro, e como os homens gays, nas suas interações com as entidades, incursões sobre o desejo e o corpo, são produtoras de novas dinâmicas do sagrado.

É esta localidade que tentei demonstrar nas páginas acima, que potencializa os estudos sobre diversidade sexual, de gênero e de corpos fora dos grandes eixos, que em outros espaços sofrem preconceitos, são abjetos, fogem as normas, mas que no terreiro pesquisado, povoam sua forma de ser e estar a partir do tambor, das conversas, das velas, dos pontos cantados, das bebidas tomadas, dos cigarros tragados, das *quizilas* travadas, dos festejos organizados, das entidades que medeiam parceiros, dos sagrados incorporados na sua pele, na sua carne, na sua experiência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Rachel de Oliveira. “*Oh, pedaço de mim; Oh, metade exilada de mim...*” *Conjunções de amor e dor numa interpretação antropológica*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2017.
- ABREU, R. O; SALDANHA, C.M.F; ROSÁRIO, V.L. Do tambor ao “trabalho”: alguns esboços sobre os aspectos de Exus e Pombagiras em um terreiro de Mina no nordeste paraense. *Margens: Revista Interdisciplinar*, v.15, n.24, p.253-274, 2021.
- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra cultura. *Equatorial*. v.5, n.8, p.193-226, 2018.
- ALVES, Isidoro. *Promessa é dívida...Valor, tempo e intercâmbio ritual em sistemas tradicionais na Amazônia*. Museu Nacional, PPGAS, 1993.
- AMARAL, Rita de Cássia. Cidade em Festa: o povo de Santo (e Outros Povos) comemoram em São Paulo In: *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*. José Guilherme C. Magnani; Lilian de Luca Torres (Orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapespa, 2000.
- AUGRAS, Monique. A construção da pessoa no candomblé In: *Psicologia e cultura*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1995.
- BASTIDE, Roger. O sagrado selvagem In: *Le sacré Sauvage*. Paris: Payot, 1975.
- BELAUNDE, Luísa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de campo*, São Paulo, n.24, p.538-564, 2015.
- BEMERGUY, Telma de Sousa. Antropologia em qual cidade? Ou Por que a “Amazônia” não é lugar de “Antropologia urbana”. *Ponto Urbe*, v.24, p.1-22, 2019.
- BENTO, Berenice. A diferença que faz a diferença: Corpo e subjetividade na transexualidade. *Bag'oas*, n.04, p.95-112, 2009.
- BIRMAN, Patrícia. Transa e transes: seco e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos feministas*, Florianópolis, 13(2), 2005.

\_\_\_\_\_. Mediação feminina e identidades pentecostais, *Cadernos Pagu*, (6/7), p.201-226, 1996.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*, 5(1), p.29-56, 1999.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. *Cadernos Pagu*, São Paulo, (26), p.329-376, 2006.

BRITO, Wesley Martins de. *Os “Trabalhos” de cura na umbanda: Um ensaio etnográfico no “Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas”*, Igarapé-Açu, nordeste paraense. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais). Universidade do Estado do Pará: Igarapé-Açu, 2019.

BRITTO, Fabiana Dultra; JACQUES, Paola Berenstein. Corpo e cidade: complicações em processo. *Rev. UFMG*, Belo Horizonte, v.19,n.1 e 2, p.142-155, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação Masculina: A condição feminina e a violência simbólica*. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Corpos que importam: Os limites discursivos do sexo*. São Paulo: Editora crocodilo, 2019.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Civilização brasileira, 1978.

CARDOSO, Vânia Z. HEAD, Scott C. Encenações da descrença: A performance dos espíritos e a presentificação do real. *Revista de antropologia*, São Paulo, v.56,n.2, p. 257-289, 2013.

CARDOSO, Vânia Z; HEAD, Scott. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1), p.164-192, 2015.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: A trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, São Paulo, (28), p.65-99, 2007.

\_\_\_\_\_. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, (42), p.75-98, 2014.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade/ Patrícia Hill Collins; Sirma Bilge*. São Paulo: Boitempo, 2020.

\_\_\_\_\_. *Pensamento feminismo negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CORDEIRO, Iracema, M. C.C; ARBAGE, Marcelo J.C.; SCHWARTZ, Gustavo. Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários In: *Nordeste paraense: Panorama geral e uso sustentável das florestas secundárias*. Orgs: Cordeiro, Iracema, M.M.C. Belém: EDUFRA, 2017.

COSTA, Antônio Maurício. *Lazer e sociabilidade: usos e sentidos*. Belém: Açáí, 2009.

\_\_\_\_\_. Pesquisas antropológicas urbanas no “paraíso dos naturalistas”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.52, n.2, p.735-761, 2009.

CRUZ, Ana Carolina Dias. *Quantas cabeças tem Exu? Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2013.

CSORDAS, Thomas. Fenomenologia cultural corporeidade: Agência, diferença sexual e doença. *Educação*. v.36, n.3, p.292-305, 2013.

\_\_\_\_\_. Assíntota do inefável: corporeidade, alteridade e teoria da religião. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n.29, p.15-60, 2016.

DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia de gênero In: *Tendências e impasses: o feminismo como crítica cultural*. Heloísa Buarque de Holanda (org). Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DIAS, Claudenilson da Silva. *Identidade Trans e vivências em candomblé de Salvador: Entre aceitações e rejeições*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre mulheres, gênero e Feminismo. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

DOMINGUES, Bruno Rodrigues Carvalho; GONTIJO, Fabiano de Souza. Como assim cidade do interior? Antropologia, urbanidade e interioridade no Brasil. *ILHA - Revista de Antropologia*, Florianópolis, v.23,n.3, p.61-83, 2021.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ECKERT, Cornélia; Ana Luíza Carvalho da Rocha. Os jogos da memória. *Ilha*, Florianópolis, n.1, p.71-84, 2000.

ECKERT, Cornélia; Ana Luíza Carvalho da Rocha. Imagem recolocada: Pensar a imagem como instrumento de pesquisa e análise do pensamento coletivo. *Illuminuras*, v.2, n.3, p.2-13, 2001.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editoria perspectiva, 1972.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

ERICK, Igor. (Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). *Novos debates*, v.5, n.1-2, p.116-127, 2019.

\_\_\_\_\_. O chapéu do boto-homem: Uma breve análise sobre a diversidade sexual e gênero a partir das relações entre humanos, não-humanos e coisas na Amazônia. *Aceno – Revista de antropologia do centro-oeste*, 8(16), p.41-60, 2021.

ERICK, Igor; DOMINGUES, Bruno Rodrigues Carvalho. Corpos, sensações e paisagens: Lançando as questões de fora do eixo sobre a diversidade sexual e de gênero. *Novos debates*, v.5, n.1-2, p.72-79, 2019.

ESCOURA, Michele. Pessoas, indivíduos e ciborgues. *Temáticas*, Campinas, 22, (44), p.113-140, 2014.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé

FAVARO, Jean Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. A cosmopolítica dos Orixás: encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza. *Debater do NER*, Porto Alegre, v.1, n.37, p.95-124, 2020.

- FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”. *Cadernos de campo*, v.13, p.155-161, 2005.
- FERREIRA, Jonatas; HAMLIM, Cynthia. Mulheres, negros e outros monstros: Um ensaio sobre corpos não civilizados. *Estudos feministas*, Florianópolis, 18(3), 336, p.811-836, 2010.
- FERREIRA, Vítor Sérgio. Resgates sociológicos do corpo: esboço de um percurso conceptual. *Análise social*, 208, p.494-528, 2013.
- FILHO, Milton Ribeiro Silva. RODRIGUES, Carmem Izabel. Digressões homossexuais: Notas antropológicas sobre o coming out, *ethos* LGBT e Bajubá em Belém-PA. *NUFEN*, v.4, n.1, janeiro-junho, p.44-58, 2012.
- FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- FORTES, Isabel. A performance como linguagem: corpo, ato, gênero e linguagem. *Ágora*, Rio de Janeiro, v.23, n.2, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1988[1976].
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1984.
- \_\_\_\_\_. De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, *Gai Pied*, nº 25, p. 38-39, 1981.
- FRANCO, José Luiz Moraes. *Cores e dores do movimento LGBT de Belém do Pará: Trajetória, participação e luta*. Tese (Doutorado), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2018.
- FRANÇA, Isadora Lins. Espaço, lugar e sentidos: homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo. *Revista Latino-americana de geografia e gênero*, Ponta Grossa, v.4, n.2, p.148-163, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Cercas e pontes. O movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado). Antropologia Social. USP, 2006.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; LAGES, Maurício Piatti. A virada das mobilidades: fixos, fixos e ficções. *Revista crítica de ciências sociais*, n.123, p.121-142, 2020.

FREITAS, Aluizio Moraes de. *Memórias de Igarapé-Açu: Um livro sobre o município de Igarapé-Açu. Sua história... sua terra... sua gente*. Belém: Gráfica Supercores, 2005.

FRY, Peter. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro, ZAHAR, 1982.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Tradução: Vera Ribeiro. 4º ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

\_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GODOY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GOMES, Wilson. Nem anjos, nem demônios: estudo antropológico da igreja universal do reino de Deus In: *Nem anjos, nem demônios*. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

GONÇALVES, Alexandre Oviedo. Religião, política e direitos sexuais: Controvérsias públicas em torno da “cura gay”. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 39(2), p.175-199, 2019.

GONÇALVES, Telma Amaral. *Homossexualidade: Representações, preconceitos e discriminação em Belém*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, 1989.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e...exortações. *Aceno*, v.2, n.4, p.24-40, 2015.

GONTIJO, Fabiano; FERNANDES, Estevão. Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: Um manifesto queer caboclo. *Amazôn. Rev. Antropolol.* 8(1), p.14-22, 2016.

GONTIJO, Fabiano. Biologia, direito, perspectiva queer e intersexualidade. *Teoria jurídica contemporânea*, v.3, n.1, p.120-139, 2019.

\_\_\_\_\_. Queer or not queer? Diversidade sexual e de gênero, estado e antropologia. *Novos Debates*, v.5, n.1-2, p.80-92, 2019.

GROSSI, Miriam Pillar. A dor da tese. *Ilha*, Florianópolis, v.6, n.1 e n.2, p.221-232, 2004.

GRUNVALD, Vitor; REIS, Ramon. Sarita themonia: da necrose de corpos à apoptose invisível. *Novos Debates*, v.5, n.1-2, 2019.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX In: *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2009.

\_\_\_\_\_. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da pesquisa parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.5, 1995.

HEILBORN, Maria Luíza. Ser ou estar homossexual: Dilemas da construção da identidade social In: *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

\_\_\_\_\_. Corpos na cidade: sedução e sexualidade In: *Antropologia urbana*. Gilberto Velho (org.). Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE Cidades. Pará. 2020. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/igarape-acu/panorama>.

INCHAUSPE, Ícaro Vasque; NETO, Francisco L.P.S. O sofá está na rua: Uma etnografia sobre pontos de encontro e formas de sociabilidade na região do Porto na cidade de Pelota/RS. *Ponto Urbe*, n.24, p.1-30, 2019.

KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediuro, 1996.

LAGES, Sônia Regina Côrrea. *Exu – Luz e sombra*. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na umbanda. Juiz de Fora. Clio Edições eletrônicas, 2003.

LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina In: *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967[1947].

LA PORTA, Ernesto. *Estudos psicanalíticos dos rituais afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.



LEACOCK, S. & LEACOCK, R. *Spirits of deep*. A study of an afro-brazilian cult. New York: The American Museum of Natural History. Doubleday Natural History Press, 1972.

LE BRETON, David. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LEIRIS, Michel. O sagrado na vida cotidiana. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n.31, p.15-25, 2017.

LEMÕES, Tiago. A cidade subvertida: vínculos, negociações e reinvenções urbanas. *Ponto urbe*, n.24, 2019.

LOPES, José Rogério. Círio de Nazaré: Agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 31 (1), p.155-181, 2011.

LOPES, M.A de S. Algumas observações as homossexualidades em “contextos interioranos”: Lançando questões “fora dos centros”. *Amazôn., Rev. Antropol.* 8(1), p.24-37, 2016

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2020.

LUCA, Taíssa Tavernad; NETO, M.V.B; PANTOJA, J.M. Catolicismo afro-amazônico: uma análise do simbolismo da morte na procissão do Senhor dos Passos em Belém/PA. *Observatório da religião*. Belém, v.3, n.1, p. 49-75, 2016.

MACHADO, Bernardo Fonseca. *Atos da diferença: trânsitos teatrais entre São Paulo e Nova York no início do século XXI*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2018.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis – RJ: Editora vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Homossocialidade: das identidades às identificações. *Bagoa's*, v.1, n.1, 2012.

MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: Notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V.17, n.49, p.11-39, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, protestantes e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v.11, n.2, p.238-258, 2011.

\_\_\_\_\_. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos estudos*, n.44 (44), p.24-44, 1996.

MARQUES, Lucas. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 38(2), p.221-243, 2018.

MARQUES, A.C; COMERFORD, J.; CHAVES, C.A. Tradições, intrigas, fofocas, vinganças: Notas para uma abordagem etnográfica do conflito In: *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/ Funcap/ CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores, 2007.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. Esboço de uma teoria geral da magia In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Renata de Castro. Espaço, religião e antropologia: Uma leitura das formas elementares da vida religiosa, de Durkheim. *Espaço e Cultura*, UERJ, n.32, p.30-47, 2012.

MEYER, Birgit. *Como as coisas importam: Uma abordagem material da religião*. Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol (orgs.). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

\_\_\_\_\_. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n.34, p.13-45, 2018.

MEYER, Marylse. Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda sua quadrilha. *Ver Bras. De lit. Comparada*, p.127-166, 1991.

MISKOLCI, Richard. O armário ampliado: Notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. *Gênero*, Niterói, v.9, n.2, p.171-190, 2009.

\_\_\_\_\_. Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência. *Estudos feministas*, Florianópolis, 14(3):272, 2006.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos*, 74, p.47-65.

MOREIRA, F.F; FILHO, J.S.B; COSTA, V.P; RODRIGUES, RODRIGUES, D.O.D. A estrada de ferro Belém-Bragança e a formação socioespacial do município de Igarapé-Açu. *Anais do VII CBG*. Espírito Santo, 2014.

MOUTINHO, Laura. Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, homossexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. *Estudos feministas*, 14(1), p.103-116, 2006.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. *Faculdades femininas e saberes rurais*. Uma etnografia sobre gênero, e sociabilidade no interior de Goiás. São Paulo. Serviço de comunicação social: FFLCH/USP, 2008

NASCIMENTO, Silvana de Souza; OLIVEIRA, Thiago de Lima. O (outro) lugar do desejo: notas iniciais s(obre sexualidade, cidade e diferença na tríplice fronteira amazônica. *Amazôn., rev. Antropol.* 8(1), p.118-141, 2016.

NOLETO, Rafael da Silva. *Brilham estrelas de São João: gênero, raça e sexualidade em performance nas festas juninas de Belém – Pa*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de antropologia: São Paulo, 2016.

\_\_\_\_\_. Casamento em performance, parentesco em questão: gênero, sexualidade no São João de Belém, Pará. *Cadernos Pagu*, 51, 2017.

OLIVEIRA, Tiago de Lima. Viado não, canibal: Masculinidade, sexualidade e produção de cidade na experiência do homoerotismo em João Pessoa – PB. *Revista latino-americana de geografia e gênero*, Ponta Grossa, v.6, n.2, p.235-249, 2015.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Ilha*, Florianópolis, vol.3, n.1, p.71-85, 2001.

\_\_\_\_\_. Neopentecostais e afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, v.1, p.10-36, 1997.

PARKER, Richard. *Abaixo do Equador: Cultura do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n.42, p.377-391. 2014.

PEIRANO, Mariza. Etnografia e rituais: relato de um percurso. *Anuário antropológico*, Brasília, UnB, V.41, .1, P.237-248, 2016.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Sagrado cotidiano, 'sagrado selvagem' – Memórias, utopias, heterotopias. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n.31, p.29-39, 2017.

PELUCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?. *Revista Periódicus*, Salvador, v.1, 2014.

\_\_\_\_\_. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismo, feminismos e estudos queer. *Contemporânea*, São Paulo, v.2, n.2, p.395-418, 2012.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Judith Butler e a Pombagira. *Cadernos Pagu*, 53, 2018.

\_\_\_\_\_. *De corpos e travessias: Uma antropologia de corpos e afetos*. São Paulo: Annablume, 2014.

\_\_\_\_\_. A teoria queer e a reinvenção do corpo. *Cadernos Pagu*, 27, 2006.

\_\_\_\_\_. As incorporações e suas poéticas. *Debates do NER*, ano 18, n.31, p.137-171, 2017.

PEREIRA, Anabela. De corporeidade entre corpos: liminaridade vs continuum na performance. *Sinais de cena*, n. 22, 2014.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do Michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

PIRES, Bárbara. As inscrições da “diferença”: corpo, subjetividade e experiência intersexual em espaços hospitalares. *Cadernos Pagu*, (54), 2018.

POLLAK, Michael. Memórias e identidade social. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v.5,n.10, p.200-212, 1992.

RABELO, Miriam C.M; FLAKSMAN, Clara. Na rota dos caboclos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 38, p.145-180, 2020.

RABELO, Miriam C.M. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros In: *Cultura, percepção, meio ambiente: Diálogos com Tim Ingold*. Carlos Alberto Steil, Isabela Cristina de Moura Carvalho (orgs.). São Paulo: Terceiro nome, 2012.

\_\_\_\_\_. Corpo e sensibilidade na religião: Comentários sobre o texto de Birgit Meyer. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n.34, p.47-54, 2018.

REIS, Ramon Pereira dos. *Encontros e desencontros: Uma etnografia das relações entre homens gays em espaços de sociabilidade homossexual de Belém, Pará*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em ciências sociais, Belém, 2012.

\_\_\_\_\_. *Cidades e subjetividades homossexuais: cruzando marcadores sociais da diferença em bares nas “periferias” de São Paulo e Belém*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. Afetividades (co)extensíveis em “periferias” urbanas: (Homo)sexualidades, amizades e pertencimentos. *Cadernos Pagu*, 61, 2021.

RIBEIRO, Milton. “Eu decido se vocês vão lidar com king ou se vão lidar com king”: Homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. *Humanidade e inovação*, v.7, n.25, 117-134, 2020.

\_\_\_\_\_. Homossexualidades e questão LGBT: Pesquisas e produção de conhecimento na Amazônia paraense In: *Direitos humanos e educação básica: Vivências e perspectivas*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2017.

\_\_\_\_\_. “E a quadrilha toda grita...viva filha da chiquita”, *Ponto urbe*, 16, 2015.

RICOUER, Paul. *Tempo e narrativa – Tomo II*. São Paulo: Papyrus editora, 1995.

RIOS, Luís Felipe. O feitiço de Exu: Parcerias homossexuais entre homens jovens candomblecistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.7, n.1, p.145-158, 2004.

\_\_\_\_\_. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e os estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. *Etnográfica*, v.16(1), p.53-74, 2012.

\_\_\_\_\_. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: Posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Polis e Psique*, v.1, p.212-231, 2011.

ROCHA, Ana Luíza Carvalho da. Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração de símbolos. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n.2, p.107-117, 1995.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Caboclos na Amazônia: A identidade na diferença. *Novos cadernos NAEA*, v.9, n.1, p.119-130, 2006.

\_\_\_\_\_. *Vem do bairro do Jurunas*: Sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém/PA. Tese (doutorado). Universidade de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2006.

ROGERS, Paulo. *Os afectos mal-ditos*: o indizível das sexualidades camponesas. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2006.

ROSÁRIO, Victor Lean do. “*Deu meia noite e a lua se escondeu*”: Um olhar etnográfico sobre as simbologias de Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências sociais). Universidade do Estado do Pará: Igarapé-Açu, 2021.

ROSÁRIO, Victor Lean do; ABREU, Rachel de Oliveira. “Seu Tranca Rua que é dono da gira”: Uma análise antropológica sobre Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense. *Religare*, v.17,n.2, p.537-562, 2020.

SAGGESE, Gustavo Santa Rosa. *Entre perdas e ganhos: Homossexualidade masculina, geração e transformação social na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

SALIH, Sarah. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2018.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de. As infinitas descobertas do corpo. *Cadernos Pagu*, 14, p.235-249, 2000.

SANTOS, Rosângela da Silva; SPINDOLA, Thelma. Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora)?: *Ver. Esc. Enferm. USP.*, 37(2), P.119-126, 2003.

SANTOS, Milton Silva dos. *Tradição e Tabu: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado). Ciências sociais (Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: PUC-SP, 2007.

\_\_\_\_\_. Mito, possessão e sexualidade. *Revista Nures*, São Paulo, n.8, 2008.

\_\_\_\_\_. Sexo, gênero e homossexualidade: O que diz o povo de santo paulista? *Horizontes antropológicos*, Belo Horizonte, v.6, n.12, p.145-156, 2008.

\_\_\_\_\_. Retrospectiva antropológica sobre a homossexualidade nas religiões afro-brasileiras. *Interações - Cultura e comunidade*, v.4, n.5, p.65-80, 2009.

SCHNEIDER, David Murray. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016[1968]).

SCHULTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Hemult R. Wagner (Org). Rio de Janeiro: Zahar editora, 1970.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, 28, janeiro-junho, p.19-54, 2007.

SERRA, Ordep. Comentários. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n.22, p.227-242, 2012.

SILVA, Hélio R.S. A situação etnográfica: Andar e ver. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n.32, p.171-188, 2009.

SILVA, Ariana Kelly Leandra Silva da. Diversidade sexual e gênero: a construção do sujeito social. *Ver. Nufen*, v.5, n.1, p.12-25, 2013.

SILVA, Wagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, 13(1), p.207-236, 2007.

\_\_\_\_\_. *O antropólogo e a sua Magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, Igor Erick da. *Entre corpos, sensações e paisagens: Reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2020.

SILVEIRA, F. L. A. da; SOUZA, C. S. Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo no salgado paraense. *Estudos feministas*, Florianópolis, 22(3):320, setembro/dezembro, 2014.

SILVEIRA, Flávio Leonel da. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade Amazônica. *Illuminuras*, Porto Alegre, v.17, n.42, p.288-315, 2016.

SIMÃO, Francio Costa. Cidade e sexualidade na Amazônia: pensando a universidade e o movimento lgbti no Alto Solimões. *Revista Wamon*, v.6, n.11, p.53-67, 2021.

SIMMEL, Georg. *Georg Simmel: Sociologia*. Evaristo de Moraes Filho (Org.). São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. A ponte e a porta, *Política e trabalho*, n.12, p.11-15, 1996.

SIMÕES, J.A.; FRANÇA, I.L.; MACEDO, M. Jeito de corpo: cor/raça, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, (35), p.37-78, 2010.

SIQUEIRA, Paula. A passagem dos caboclos ou como os caboclos tocam. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 20, n.38, p.377-395, 2020.

SMITH, Herlan José da Silva. *Afro-queer-religiosidades e o “flâneur” dos corpos subalternos: Via(da)gens etnográficas no “terreiro e umbanda de ‘caboca’ Herondina e Rosa Malandra em Belém do Pará*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará. Belém, 2019.

SMITH, H.J.; LUCA, T.T. Teologia e corporeidades queer em debate: Uma flâneur possível?. *Mandrágora*, v.23, n.2, p.95-117, 2017.



SOUZA, Luís Gustavo Mendel. As folias de reis e suas peregrinações rituais por territórios liminares. *Ponto urbe*, n.24, 2019.

SOUZA, T. *Fazer banheirão*: as dinâmicas das interações homoeróticas no terminal da lapa e adjacências. Dissertação (mestrado). Salvador. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social – UFBA, 2012.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel C. M. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: Diálogos com Tim Ingold. *Cultura, percepção e meio ambiente: Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

STRATHERN, Matylin. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu editora, 2017.

TAMBLIAH, Stanley. *Culture, thought and social action : na anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TILLEY, Chris. Do corpo ao lugar a paisagem: uma perspectiva fenomenológica. *Vestígios – Revista Latino-americana de arqueologia histórica*, v.8, n.1, 2014.

TUAN, Yi-fu. *Espaço e lugar: A perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

TURNER, Victor. *O processo ritual: Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal. *Anuário antropológico*, Rio de Janeiro, p.161-189, 1996. VALE, A.C.F. *No escurinho do cinema: Cenas de um público implícito*. São Paulo: Annablume, 2000.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n.22, p.123-164, 2012.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. 3º ed. Rio de Janeiro: Zahar editora, 2003.

\_\_\_\_\_. Observando o familiar In: *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978.

VENCATO, Anna Paula. *“Fervendo com as drags”*: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays na ilha de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Santa Catarina, 2002.

VERAS, Hermes. *O sacerdote e o aprendiz*: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de mina na Amazônia. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humana, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2015.

VERGOLINO. *O tambor das flores*. Dissertação de Mestrado em antropologia. Campinas: UNICAMP, 1976.

VIEIRA, Suzana de Alencar. *Resistência e pirraça na malhada*: Cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité. Tese (doutorado) – UFRJ/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015.

VIGOYA, Mara Viveros. *As cores da masculinidade*: Experiências interseccionais e práticas de poder na nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

WAGLEY, Charles. O estudo das comunidades amazônicas In: *Simpósio sobre a biota amazônica*, (Antropologia), v.2, p.41-55, Anais [...], 1967.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais In: *Max Weber: Sociologia*. Org: Gabriel Cohn. São Paulo. Ática, 2003.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas In: *A aventura antropológica. Teoria e Pesquisa*/ Eunice R. Durham... ‘et al’. Organizadora Ruth C. L. Cardoso. – Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986.