



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

MARLISON SOUZA MORAES

**“SER GAY NÃO É FÁCIL, SER UMBANDISTA É MEGA E OS DOIS JUNTOS É BEM DIFÍCIL”:** Afrorreligiosidade e Homoafetividade nos Terreiros de Umbanda em Igarapé-Açu/PA

BELÉM – PA  
2024

MARLISON SOUZA MORAES

**“SER GAY NÃO É FÁCIL, SER UMBANDISTA É MEGA E OS DOIS JUNTOS É BEM DIFÍCIL”:** Afrorreligiosidade e Homoafetividade nos Terreiros de Umbanda em Igarapé-Açu/PA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como requisito obrigatório para a defesa da dissertação, visando à obtenção do título de Mestre em História Social da Amazônia.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr.<sup>o</sup> Agenor Sarraf Pacheco.

BELÉM – PA  
2024

**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)

---

M827s Moraes, Marlison Souza.  
Ser gay não é fácil, ser umbandista é mega e os dois juntos é bem difícil: afroreligiosidade e homoafetividade nos terreiros de Umbanda em Igarapé-Açu/Pa / Marlison Souza Moraes. — 2024.  
clx, 160 f.: il. color.

Orientador (a): Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em História, Belém, 2024.

1. Afroreligiosidade. 2. Experiência. 3. Homoafetividade.  
4. Identidade. 5. Umbanda. I. Título.

CDD 299.67209811

---

MARLISON SOUZA MORAES

**“SER GAY NÃO É FÁCIL, SER UMBANDISTA É MEGA E OS DOIS JUNTOS É BEM DIFÍCIL”:** Afrorreligiosidade e Homoafetividade nos Terreiros de Umbanda em Igarapé-Açu/PA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como requisito obrigatório para a defesa da dissertação, visando à obtenção do título de Mestre em História Social da Amazônia.

Orientador: Prof. Dr.º Agenor Sarraf Pacheco.

Data de aprovação \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

\_\_\_\_\_  
Professor Dr. Agenor Sarraf Pacheco – PPHIST/ UFPA (Orientador)

\_\_\_\_\_  
Professor Dr. Aldrin Moura de Figueiredo – PPHIST/ UFPA (Examinador interno)

\_\_\_\_\_  
Professora Dra. Taíssa Tavernard de Luca – UEPA (Examinadora externa)

BELÉM – PA  
2024

*Omoduntê, vim do ventre do amor  
Omoduntê, pois assim me batizou  
Alma de Jeje e a justiça de Xangô  
O teu exemplo me faz vencedor  
Ora yê yê, Oxum, Kalunga  
É mão que acolhe outra mão, macumba  
Teu rosto vestindo o adê  
No meu alguidar tem dendê  
O sangue que corre na veia é Malê  
Salve a Lua de Benim  
Viva o povo de Benguela  
Essa luz que brilha em mim  
E habita a Portela  
Tal a história de Mahin  
Liberdade se rebela  
Nasci quilombo e cresci favela*

*(Samba enredo Portela 2024 – Um defeito de cor)*

## DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa para minha família, em especial à minha mãe, Vera Moraes e a meu pai Ari Moraes, que nunca deixaram de me apoiar ao longo da minha carreira acadêmica e lutar por uma educação de qualidade. A minha avó Nair Cordovil por ser a personificação de força e amor para minha pessoa há mais de 92 anos. A todas as entidades e forças espirituais que se fizeram e se fazem presentes na minha trajetória até aqui. Às pessoas LGBTQIA+ afroreligiosas, sou profundamente grato.

## AGRADECIMENTOS

Gosto de pensar que por mais que a escrita de um trabalho acadêmico seja sempre solitária, não construímos as nossas investigações totalmente sozinhos. Mesmo que esse processo precise ser feito apenas com nós sentados de frente para um computador com anotações, leituras e pensamentos a mil por hora são pessoas, visíveis ou não, que ajudam a construir as nossas pesquisas conosco. Por isso, inicio aqui os agradecimentos aos principais responsáveis que tornaram tudo isso possível.

Primeiramente, gostaria de agradecer a meus pais, Vera e Ari, pela oportunidade de me conceder a vida, ser filho de vocês é meu maior motivo de orgulho, não tem um dia que eu não me sinta grato por tudo o que fizeram e ainda fazem por mim. Muito obrigado, meus pais, por sempre me incentivarem a lutar rumo a uma educação de qualidade, espero poder um dia retribuir tudo isso. Amo vocês e amo compartilhar essa vida a lado de vocês dois.

A minha avó paterna Nair Cordovil por ser um dos grandes amores da minha vida, ser seu neto nessa vida foi e é um dos maiores presentes que alguém poderia me dar. Junto a ti aprendi o verdadeiro significado do que é amor e da força que ele tem quando tudo fica difícil. Muito obrigado, minha avó, te amarei aqui e além.

Gostaria de agradecer também a meu orientador, Agenor Sarraf, por ter escolhido o meu projeto na seleção de mestrado ainda em 2022 e ter tornado esse momento possível. Sou grato por todos os ensinamentos dados até aqui, suas orientações, sensibilidades e sua forma de enxergar o mundo acadêmico foram o diferencial na minha trajetória ao longo desse universo que é a pós-graduação. Muito obrigado, professor, sou muito feliz por todos os encontros e trocas estabelecidos até aqui.

Não poderia deixar de agradecer também aos principais sujeitos que tornaram possível a existência dessa pesquisa, as comunidades de terreiros LGBTQIA+ de Umbanda da cidade de Igarapé-Açu que me acompanharam desde o início do processo de construção desse itinerário acadêmico investigativo.

Queria agradecer a Pai Tadeu por ter aberto as portas de sua casa afrorreligiosa para um pesquisador ainda desconhecido iniciar as suas investigações, sua forma cordial de recepção a minha pessoa auxiliou de forma ímpar na produção das análises feitas aqui, sem isso tudo não seria possível. As entidades do panteão umbandista de seu terreiro arriadas na sua Ori, em especial a Cabocla Herondina e Cabocla Mariana, as duas principais entidades no qual tive o prazer de conversar e “bebericar” nos momentos de sociabilidade e ritualidade afrorreligiosa.

Ao Pai Emerson por igualmente ter aceitado a minha visita em seu terreiro, muito obrigado pelos ensinamentos e amizade construídos ao longo das minhas pesquisas de campo, poder conhecer melhor o mundo dos terreiros a partir de sua visão ampliou ainda mais as minhas percepções sobre o tema. Gostaria, igualmente, de agradecer a Nega Savana, entidade que se materializa em seu corpo mediúnico, por poder ter cedido a minha pessoa a oportunidade de conversarmos a fim de construir a minha pesquisa.

A Mãe Larissa Yorlanne, também o meu muito obrigado, saber da sua existência como uma mãe de santo transexual numa cidade interiorana da Amazônia possibilitou que eu enxergasse a existência de que outros mundos diversos são possíveis. Obrigado por ter cedido um tempinho de sua vida e compartilhado suas trajetórias e memórias para esse jovem pesquisador aqui.

Gostaria de agradecer também a Victor Lean do Rosário, não apenas por ter me auxiliado com leituras e fontes sobre o tema, mas, sobretudo, por ter me apresentado ao mundo afrorreligioso de Igarapé-Açu. Mais do que uma referência, Victor se mostrou um grande amigo ao longo desse percurso, muito obrigado.

Aos professores da banca de qualificação, Aldrin Figueiredo e Taissa Tavernard, duas grandes referências para minha pessoa enquanto pesquisador. Muito obrigado por ampliarem as minhas visões a partir de suas colocações, sugestões e conselhos. As suas observações permitiram que eu olhasse para além da pesquisa e me fizeram enxergar outras possibilidades de abordagens.

A Sueny Oliveira de Souza, minha professora de graduação e hoje em dia grande amiga, muito obrigado por ter me auxiliado desde a produção do projeto de seleção de mestrado, até aqui. Se hoje concluo essa etapa da minha vida, você tem grande parte nisso. Mal posso esperar para fazermos nossa viagem a Paris que há tempos planejamos.

Aos meus amigos de pós-graduação, Edvan Silva, João Victor Furtado, Matheus Oliveira e Otton Luna, muito obrigado por terem compartilhado comigo dores, lamentações, alegrias e bons momentos de descontração. Sem vocês essa trajetória do mestrado definitivamente seria muito mais solitária. Obrigado por permitirem compartilhar seus sonhos comigo.

A Rudi Goettems, meu companheirinho, obrigado por ter me acompanhado até aqui e ter entendido meus momentos de ausência ao longo da produção desse trabalho, sua companhia e leveza me mantiveram firme, forte e em pé, nunca me deixando desistir, sobre hipótese alguma.



A meus amigos de longa data, Adriele Leal, Emerson Cunha, Emilly Gabrielle, Gabriela Brasil e Geovane Araújo, obrigado por permanecerem comigo há mais de 10 anos, essa é mais uma etapa que iremos comemorar juntos e que sorte a minha.

A todos os funcionários do PPHIST/UFGA que são os responsáveis pela manutenção do prédio para que as atividades possam acontecer.

A Universidade Federal do Pará, por mais uma vez, permitir a realização desse sonho, obrigado pela educação superior pública de qualidade e por ser a minha segunda casa há mais de 6 anos.

A CAPES pelo financiamento de 6 meses da pesquisa, sem esse auxílio tudo seria mais difícil, muito obrigado pela oportunidade de tornar isso possível.

Por fim, mas não menos importante, a Deus, aos Orixás, entidades e espíritos de luz que me acompanham desde o início da minha trajetória nesse plano terreno, obrigado pelo auxílio espiritual concedidos a minha pessoa.

Sou grato a todo mundo!

## RESUMO

Os terreiros afro-brasileiros, segundo a bibliografia especializada sobre o assunto, constituem-se enquanto lugares mais abertos e receptivos as homossexualidades e demais orientações sexuais e identidades de gênero que fogem à heteronormatividade compulsória da sociedade. Isso porque diferente das outras religiões, a exemplo do catolicismo e do protestantismo, as manifestações afrorreligiosas não condenam abertamente a homossexualidade, possuindo, dessa forma, em suas comunidades, uma ausência da noção de pecado, constantemente atrelada a esses grupos mediante o cristianismo. Nesse sentido, esta pesquisa tem como objetivo analisar o lugar e os sentidos que as homoafetividades e identidades de gênero ocupam nas casas afrorreligiosas de Umbanda da cidade interiorana de Igarapé-Açu, município localizado no Nordeste paraense. Para isso, como recurso metodológico para o trato das fontes, foram realizadas entrevistas tanto com os chefes afrorreligiosos dos terreiros visitados mediante a utilização da história oral no tempo presente, assim como com as entidades dos templos religiosos arriadas em seus corpos justamente para entender a relação que a comunidade de terreiro estabelece com os sujeitos homossexuais participantes do sagrado da religião. Busquei ao longo do período de duração das investigações responder de que modo às experiências afrorreligiosas e homoafetivas empreendidas por esses indivíduos, no dia a dia e no convívio com o santo, auxiliavam na construção de suas identidades de gênero ligadas diretamente à r(existência) do corpo homossexual em contato com a religião afro-brasileira. Dessa forma, os resultados da pesquisa possibilitaram o entendimento de que esses corpos homoafetivos carregados com as suas sexualidades, subjetividades e histórias, potencializam os terreiros como territórios de liberdade, do encontro de diversas identidades e de resistência frente aos preconceitos historicamente destinados a essas populações.

**Palavras-Chave:** Afrorreligiosidade. Experiência. Homoafetividade. Identidade. Umbanda.

## LISTA DE FIGURAS

|  |     |
|--|-----|
| <b>Figura 1</b> - Casamento entre homens provoca escândalo. ....                           | 16  |
| <b>Figura 2</b> - Mapa do município de Igarapé-Açu .....                                   | 27  |
| <b>Figura 3</b> - Altar com as imagens das entidades .....                                 | 32  |
| <b>Figura 4</b> - Imagem de Cabocla Mariana, principal entidade da casa.....               | 33  |
| <b>Figura 5</b> - Imagens de Cabocla Herondina (à direita) e Cabocla Jarina (à esquerda).. | 36  |
| <b>Figura 6</b> - Pintura de Cabocla Mariana.. .....                                       | 47  |
| <b>Figura 7</b> - Pintura de Cabocla Herondina.....  | 48  |
| <b>Figura 8</b> - Cadeira usada por Pai Emerson. ....                                      | 49  |
| <b>Figura 9</b> - Assentamento com imagens de entidades.....                               | 49  |
| <b>Figura 10</b> - Chapéus e guias usados pelas entidades .....                            | 50  |
| <b>Figura 11</b> - Mãe Larissa Yorlanne com a Cabocla Mariana na sua Ori .....             | 63  |
| <b>Figura 12</b> - Zé Pelintra na Ori de Pai Tadeu.....                                    | 79  |
| <b>Figura 13</b> - Festejo de Cabocla Mariana.....   | 87  |
| <b>Figura 14</b> - Dona Maria Padilha na Ori de Pai Tadeu .....                            | 88  |
| <b>Figura 15</b> - Aniversário de Cabocla Jandaína.....                                    | 89  |
| <b>Figura 16</b> - Nega Savana na Ori de Pai Emerson.....                                  | 100 |
| <b>Figura 17</b> - Convite do 20º aniversário de Cabocla Mariana.. .....                   | 111 |
| <b>Figura 18</b> - Organização da gira no festejo. ....                                    | 114 |
| <b>Figura 19</b> - Os três bolos de Cabocla Mariana .....                                  | 114 |
| <b>Figura 20</b> - Representação de Cabocla Mariana vestida para o festejo .....           | 127 |
| <b>Figura 21</b> - Primeira roupa usada por Cabocla Mariana no festejo .....               | 132 |
| <b>Figura 22</b> - Segundo traje usado por Cabocla Mariana no festejo.. .....              | 132 |
| <b>Figura 23</b> - Entidades trajadas para a confraternização.....                         | 134 |
| <b>Figura 24</b> - Trânsito de identidades .....   | 145 |

## LISTA DE TABELAS

|   |    |
|---|----|
| <b>Tabela 1</b> - Perfil das pessoas entrevistadas..... | 28 |
|---|----|

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>VOU ABRIR MINHA JUREMA, VOU ABRIR MEU JUREMÁ: PASSOS INICIAIS DA PESQUISA .....</b>   | <b>15</b>  |
| <b>CAPÍTULO 1 – “NÃO É A GENTE QUE ESCOLHE, É O ORIXÁ QUE ESCOLHE A GENTE”: TRAJETÓRIAS E MEMÓRIAS DE SACERDOTES DE SANTO NOS TERREIROS DE UMBANDA EM IGARAPÉ-AÇU/PA .....</b>           | <b>26</b>  |
| 1.1. “Eu acho que não tem diferença de me autoidentificar “gay” e a questão da mediunidade”: Trajetórias de Pai Tadeu no terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré nas Matas..... | 31         |
| 1.2. “Os homossexuais enfeitam muito o pavão”: Trajetórias de Pai Emerson no terreiro de Mina Nagô São Sebastião.....  | 46         |
| 1.3. “Além de ser uma trans mãe de santo, eles me respeitam muito dentro da religião”: Trajetórias de Mãe Larissa Yorlanne.....  | 57         |
| <b>CAPÍTULO 2 – E NESSA GIRA, TODOS GIRAM?: PERFORMATIVIDADES E CORPORALIDADES ENTRE HOMOSSEXUAIS E ENTIDADES NOS BARRACÕES .....</b>  | <b>65</b>  |
| 2.1. “Eu troquei a minha coroa por um cocar de penas”: Cabocla Herondina e o “estar” em um corpo homossexual masculino.....  | 70         |
| 2.2. “Tem o lado gay dele, de viadice, de se montar, botar maquiagem”: Cosmologia, mediunidade homoafetiva e performance de gênero.....  | 80         |
| 2.3. “Tu acredita que tem caboclo que é preconceituoso?”: Conflitos entre entidades e filho de santo.....  | 92         |
| 2.4. “Meu filho, eu fui puta nessa vida, no mundo do pecado, os frescoró tudo gostavam de mim”: Nega Savana e as transas entre os corpos subalternos .....                               | 98         |
| <b>CAPÍTULO 3 – ENTRE O SAGRADO E A “FECHAÇÃO”: FESTEJOS, SOCIABILIDADES E IDENTIDADES HOMOAFETIVAS NO TERREIRO .....</b>  | <b>106</b> |
| 3.1. “E abram-se as cortinas, a princesa chegou”: o 20º aniversário de Cabocla Mariana, a etnografia do ritual.....  | 110        |
| 3.2. A têxtil textualidade do festejo: Moda, representação e espetacularidade afrorreligiosa.....  | 124        |

|   |            |
|---|------------|
| 3.3. É no terreiro que as bichas se encontram?: Identidades, potencialidades, sociabilidades..... | 135        |
| <b>NA ENCRUZILHADA, OLHANDO PARA O FUTURO: CONSIDERAÇÕES FINAIS</b><br>.....                      | <b>147</b> |
| <b>FONTES</b> .....   | <b>149</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....   | <b>151</b> |

## VOU ABRIR MINHA JUREMA, VOU ABRIR MEU JUREMÁ: PASSOS INICIAIS DA PESQUISA

*Eu vou abrir minha jurema  
Eu vou abrir meu juremá  
Com a licença de mamãe Oxum  
E o nosso pai oxalá*

*Já abri minha jurema  
Já abri meu juremá  
Com a licença de mamãe Oxum  
E o nosso pai oxalá*

Resolvi começar essa pesquisa por aquilo que considero ter me trazido até aqui, na tentativa de buscar construir uma narrativa que tenha sentido do começo ao fim, afinal são pelos passos iniciais que somos orientados a tomar as decisões em nossas vidas e com a escolha do tema dessa dissertação não foi diferente. Escrevi, em 2022, o meu trabalho de conclusão de curso voltado para o tema da homossexualidade, literatura e ditadura militar na Amazônia a partir do romance “Olho de Boto” (2015) escrita pelo autor cametaense Salomão Larêdo (MORAES, 2022) <sup>1</sup>. A escolha desse tema se deu, em grande medida, pela minha própria vivência enquanto um homem gay interiorano e pelo interesse nos campos de estudos propostos com o debate, visto que sempre tive curiosidade para saber como esses temas eram abordados na história.

O meu intuito de investigação naquele momento baseava-se numa tentativa de compreender de que forma a obra me fornecia às informações acerca da homossexualidade dos personagens da narrativa que viviam em tempos repressivos, a exemplo da implantação do regime ditatorial brasileiro na região amazônica<sup>2</sup>. Justamente porque a questão central da obra perpassava sobre o casamento ocorrido entre os dois personagens homoafetivos da história, Inajá e Inajacy, numa comunidade fictícia chamada de “Inacha”, situada no interior da cidade de Cameté no final da década de 1960. De acordo com o relato literário que foi inspirado em fatos acontecidos, sendo esse casamento noticiado no jornal “A província do Pará” do ano de 1967 sob o título de “casamento entre homens provoca escândalo: Cameté” <sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Decidi construir esse trabalho no sentido de tentar entender de que forma a literatura em questão me informava sobre a homossexualidade dos indivíduos viventes da Amazônia a partir da implantação da ditadura militar no território. Inajá e Inajacy, junto com o romance em questão, foram as minhas fontes nessa pesquisa cujo objetivo, portanto, era o de trazer uma nova abordagem sobre a temática que se relacionasse com o debate envolvendo o impacto do regime militar na vida dos dissidentes homossexuais da região Norte do país na segunda metade do século XX. Para saber mais sobre o trabalho, acessar: <https://bdm.ufpa.br:8443/jspui/handle/prefix/3994>

<sup>2</sup> Sobre o Regime Militar na Amazônia, entre outros, ver: FONTES, 2014; VELARDE (2014; 2015).

<sup>3</sup> Jornal A Província do Pará. **Casamento entre homens provoca escândalo: Cameté** – 2ª página, 29/12/1967.

a cerimônia foi imediatamente interrompida pelo padre e pelo delegado da cidade na época que ao saberem que os noivos eram, na verdade, dois “homens”<sup>4</sup>, mobilizaram seus poderes na tentativa de proibição da consumação do matrimônio homoafetivo.



**Figura 1** - Casamento entre homens provoca escândalo. *Fonte:* Jornal A Província do Pará. Casamento entre homens provoca escândalo: Cametá – 2ª página, 29/12/1967.

A argumentação utilizada no trabalho foi a de que assim como o período de ditadura militar no Brasil foi caracterizado principalmente a partir de fortes repressões e perseguições a grupos considerados como “subversivos” a exemplo de estudantes, professores, jornalistas e demais resistentes, os sujeitos homoafetivos também sofreram com as investidas das constantes formas de violências políticas do regime. Tendo, como exemplo disso, o próprio impedimento matrimonial no romance dos dois noivos amazônidas por parte da polícia e do poder público local que enxergaram aquilo como um verdadeiro ato de “depravação” e “desrespeito” (LARÊDO, 2015, p. 15) por estar se tratando de um casamento homoafetivo.

Nesse sentido, esforcei-me por trazer o debate, mediante as minhas investigações, uma linha de entendimento para a reflexão de que assim como o sistema de ditadura militar usou da sua força opressora para perseguir aqueles que, segundo eles, eram vistos como um verdadeiro “perigo” para a segurança nacional do regime, os sujeitos homossexuais igualmente sofreram com o impacto das ameaças desferidas contra as suas vivências por não seguirem a norma sexual estabelecida no período: uma heterossexualidade marcada pelo conservadorismo apoiado, em grande medida, pelo cristianismo e pelos “valores da família tradicional” de classe média que considerava as suas vivências como um verdadeiro ato de contrariedade à moral e aos bons costumes da época (QUINALHA, 2017). O estudo do

<sup>4</sup> As aspas na palavra “homens” justifica-se pelo fato de um dos personagens, Inajacy, se considerar como um “encantado”, onde só deixaria de ser homem tornando-se mulher a partir da consumação matrimonial com seu noivo, Inajá. É possível interpretar por meio da leitura da narrativa, mobilizando debates de nosso próprio tempo presente, que Inajacy poderia se configurar com o que hoje reconhecemos como “transexual” para se referir ao reconhecimento e o direito da identidade de gênero feminina reivindicada por essas pessoas na sociedade.



episódio na imprensa e na literatura contribui para a compreensão de que o golpe dado pelos militares em 1964 também pode ser entendido enquanto um golpe diretamente estimulado por um discurso heteronormativo de constatare vigilância às homossexualidades e outras formas de orientação sexual e expressões de gênero.

Em levantamento bibliográfico no período de escrita do trabalho, percebi que poucas eram as pesquisas na área de História que levantaram a discussão acerca do assunto, sendo praticamente inexistentes os trabalhos que centraram as investigações entre as temáticas: literatura, ditadura militar, gênero e sexualidade (OLIVEIRA; ALMEIDA, 2018), dando ênfase para as homossexualidades presentes no território amazônico a partir da segunda metade do século XX. Encontrei, então, o romance “Olho de Boto” que além de trazer o enredo envolvendo o casamento entre os dois sujeitos, possibilitou-me, também, fazer uma investigação por meio de uma viagem entre as linhas literárias da obra, ajudando à compreensão de que forma aquela fonte fornecia às informações que eu queria sobre o assunto.

Contudo, a maioria das referências que encontrei sobre a temática privilegiava apenas o eixo Sul-Sudeste (GREEN, 1999; TREVISAN, 2018; GREEN; QUINALHA, 2014; GREEN; QUINALHA; CAETANO; FERNANDES, 2018; GREEN; POLITO, 2006), contribuindo para que o mesmo debate em outras regiões do país, a exemplo da própria região Norte, não tivessem tanta relevância assim. Nos meandros da literatura de Salomão Larêdo, pude compreender que na região amazônica da década de 1960 também existiram casos em que o poder local, especialmente o político e o policial, atuando diretamente para a ditadura militar na região, apoiados em grande medida por uma parcela conservadora da população, mobilizou ações contra as vivências dos indivíduos homoafetivos amazônidas influenciados pelos discursos de manutenção e defesa da moralidade e dos “bons costumes”.

Com isso, tentei desenvolver um conceito de identidades “homoamazônicas”, com o objetivo de entender as homoafetividades dos sujeitos amazônidas como identidades construídas historicamente na trama da própria pluralidade cultural e do misticismo presente no território amazônico, influenciados principalmente pela herança afroindígena dos povos formadores da região<sup>5</sup>. Especialmente por no romance, a personagem vestida de noiva, Inajacy, reconhecer-se enquanto um ser “encantado”, onde deixaria de ser homem para enfim se tornar mulher, a sua verdadeira forma, mediante o enlace matrimonial com seu amado (MORAES, 2022, p. 49).

---

<sup>5</sup> Sobre o conceito e entendimento de tradições afroindígenas fundamentadas nas zonas de contato, consultar: SARRAF-PACHECO, Agenor (2009, 2012, 2024).

Foi, então, justamente realizando esse levantamento bibliográfico que me deparei com a obra de Peter Fry “Para Inglês Ver: identidade e política na Cultura Brasileira”, publicado em 1982, onde o autor aborda em um dos capítulos do livro a relação que a homossexualidade masculina tinha com casas afroreligiosas na década de 1970 em Belém. Mediante as suas observações feitas, o pesquisador percebeu que esses sujeitos não apenas frequentavam esses locais de devoções afroreligiosas, mas assim como também se organizavam em papéis hierárquicos específicos, além do fato deles poderem ascender socialmente mediante a conquista do cargo de pai de santo, o maior dentro dos estrutura organizacional dos barracões (FRY, 1982).

Decidi, a partir disso, ainda no final do ano de 2021, ao mesmo tempo em que finalizava a escrita do meu trabalho de conclusão de curso, construir um projeto de pesquisa a ser submetido no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA) com o intuito de investigar sobre as homossexualidades e as religiões afro-brasileiras da Amazônia, na segunda metade do século XX no curso de Mestrado. Muito influenciado ainda pelas investigações do antropólogo inglês e disposto a avançar no debate que havia proposto em meu trabalho de conclusão de curso. Por intermédio das diversas discussões que tive em sala de aula com alguns colegas, pesquisadores e pesquisadoras de outras áreas de conhecimento e de conversas e orientações dadas pelo meu orientador, modifiquei algumas partes do projeto inicial e resolvi estabelecer outra temporalidade e problemática para a pesquisa.

Naquele momento não tinha percebido, mas ao modificar alguns pontos da estrutura do projeto de pesquisa inicial, acabei voltando para os intuitos investigativos realizados desde a escrita de meu trabalho de conclusão de curso, ou seja, continuando a reflexão acerca das sexualidades viventes em contextos amazônicos interioranos. Assim, se a história de Inajá e Inajacy e a tentativa de consumação de seu amor foram responsáveis pela minha entrada na pesquisa acadêmica, ela também foi a ponte que possibilitou a realização das investigações construídas nessa dissertação, só que agora, direcionadas para entender a história das homossexualidades nos terreiros de Umbanda de outra região situada também em áreas interioranas da Amazônia.

Escolhi a cidade de Igarapé-Açu, município interiorano localizado na parte Nordeste do Estado do Pará como principal lugar para a realização da pesquisa por dois motivos. Em primeiro lugar, por ser morador de Castanhal, “nascido e criado” como costumam falar, o que fez com que meu descolamento até a cidade não fosse tão difícil assim já que ambos os municípios são próximos um do outro, cerca de 38 km de distância, aproximadamente 44

minutos se o deslocamento for feito de carro ou van. Em segundo lugar, por ter entrado em contato com um pesquisador da antropologia que tinha acabado de defender a sua dissertação de mestrado sobre as experiências homoafetivas em um terreiro de Umbanda, localizado na parte central da cidade (ROSÁRIO, 2023), em que o objetivo dele era tentar entender qual o lugar das homossexualidades nessa casa afrorreligiosa.

Ao fazer a leitura do trabalho de Victor Lean do Rosário, fiquei muito interessado em fazer uma visitação no terreiro em que anteriormente ele realizara a sua pesquisa, em grande parte pelo pai de santo da casa ser assumidamente homossexual e também pelo alto índice de homossexuais e travestis frequentadores do seu barracão, como é bem mostrado em sua dissertação. Foi assim então que seguindo o que pra mim ainda eram os fios e os rastros (GINZBURG, 2007) de uma pesquisa em fase de nascimento, muito por conta dos meus interesses e inquietações com a temática, embarquei numa viagem a fim de conhecer o terreiro e conversar com o pai de santo da casa para ver a possibilidade de realização das minhas investigações para poder dar enfim a devida profundidade e vida ao trabalho.

Pesquisas anteriores na área da Antropologia e das Ciências Sociais já haviam levantado esse debate sobre a presença predominante de homossexuais nos terreiros afro-brasileiros em contrapartida a outros locais de devoções religiosas, como o de Ruth Landes na Bahia (LANDES, 1967), o de Peter Fry em Belém (FRY, 1982) já citado anteriormente e encarado como o ponto de partida dessa pesquisa, o de Patrícia Birman no Rio de Janeiro (BIRMAN, 1995) e o de Milton Santos em São Paulo (SANTOS, 2009). Os trabalhos desses intelectuais ajudam na compreensão de que os terreiros afrorreligiosos de Umbanda e Candomblé de várias regiões do país são, portanto, espaços mais abertos as homoafetividades e demais sexualidades dissidentes, que como bem cita Birman (1995) possibilitam que eles façam estilo criando gêneros dentro da religião.

Utilizando esses autores e autoras como referências para a construção do trabalho, percebi a necessidade então de avançar nos debates propostos em suas investigações e colocar a perspectiva afro-amazônica em destaque, especialmente voltada para a compreensão do espaço que é destinado às homossexualidades nessas comunidades afrorreligiosas, pensados, dessa forma, enquanto lugares de vivências e constantes construções de identidades sexuais e de gênero. O objetivo dessa pesquisa, então, é o de entender o lugar e os sentidos que esses sujeitos homossexuais, travestis e transexuais ocupam nos terreiros de Umbanda na cidade de Igarapé-Açu/PA, principalmente a partir da relação que a comunidade de terreiro, isto é, dos pais de santo, seus filhos (as), simpatizantes, entidades e demais corpos visíveis e invisíveis

presentes nas casas afroreligiosas visitadas estabelecem com a presença dessas diversidades sexual.

Todavia, é importante deixar claro aqui desde o começo que a presença homossexual nas comunidades de terreiro não é exclusivamente masculina, uma vez que também se estende às mulheres, podendo também ser encontrados terreiros que são chefiados por mulheres lésbicas, bissexuais ou transexuais, como é o caso da Mãe Larissa Yorlanne, uma mãe de santo transexual que entrevistei para os meandros metodológicos da pesquisa. Assim, acabo por discutir não apenas acerca das homoafetividades presentes nos terreiros de Umbanda de Igarapé-Açu, por mais que esse seja meu objeto de investigação, mas também de outras formas de ser e resistir dentro das comunidades afroreligiosas, a exemplo da importância de se pensar as transexualidades e demais identidades de gênero nesses espaços amazônicos, fazendo o convite para que futuras pesquisas possam se debruçar mais profundamente em torno da temática.

Ao trabalhar com essas questões em torno de identidades sexuais e homoafetivas nos terreiros afro-brasileiros de Umbanda no Norte do Brasil, uma questão vem à tona nessa pesquisa: por que esses territórios de manifestações religiosas costumam receber tantos gays, lésbicas e travestis? Como mostrarei ao longo das partes constitutivas desse trabalho acadêmico, é notório que os terreiros nutrem em seus espaços uma maior receptividade, respeito, tolerância, para com as diversidades sexuais e de gênero ao contrário das religiões cristãs, e isso se dá por pelo menos duas grandes razões.

A primeira corresponde ao fato de que por serem religiões construídas com base na oralidade, a afroreligião não possui um livro que condene abertamente a homossexualidade bem como demais orientações sexuais e identidades de gênero, fazendo com que haja uma ausência da própria noção de pecado, especialmente aquela relacionada ao conceito ocidental, nesses lugares. Já a segunda, ainda levando em consideração à primeira, volta-se para a força que a cosmologia possui para explicar os universos presentes nos terreiros, no qual, por sua vez, é incluída a própria discussão sobre as sexualidades, onde existem orixás, segundo veiculado pelas próprias pessoas afroreligiosas, que podem ser considerados como “homossexuais” ou até mesmo “bissexuais”.

O primeiro terreiro que visitei foi justamente o estudado por Victor Lean do Rosário em sua dissertação, intitulado por “Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas”, localizado no bairro central de Igarapé-Açu, sendo um dos principais das redondezas. A frente dessa casa está o Zelador de Santo, Pai Tadeu, que além de ser o responsável por chefiar o terreiro, recebeu-me de braços abertos a fim de que pudéssemos conversar sobre as

minhas intenções no interior de seu espaço sagrado e afrorreligioso. Mediante a conversa que tivemos, a qual será trabalhada de forma mais detalhada nos capítulos seguintes dessa dissertação em forma de entrevista, percebi que existiam perspectivas interessantes de serem estudadas a partir da sua própria vivência como um sujeito homossexual e líder religioso de uma religião de matriz africana em uma cidade interiorana.

O segundo terreiro visitado, também situado no município de Igarapé-Açu foi o “Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião”, localizado no bairro da “Samaumeira”, periferia da cidade. O Zelador de Santo da casa chama-se Pai Emerson de Oxóssi e entrei em contato com ele graças a indicação do Pai Tadeu nas conversas que tivemos em seu terreiro. A experiência na casa de Pai Emerson foi totalmente diferente da obtida na casa de Pai Tadeu, a começar pela própria localização de seu barracão, mas que igualmente me auxiliou na compreensão do lugar destinado as homossexualidades nesses diferentes espaços. Pai Emerson, assim como Pai Tadeu, também me recebeu de forma bastante cordial em seu terreiro, o qual por sua vez também é o mesmo lugar onde reside com a sua família.

A terceira pessoa entrevistada foi uma mãe de santo transexual chamada de Larissa Yorlanne, também moradora da cidade de Igarapé-Açu e colega de Pai Emerson que foi o principal responsável por me repassar o seu contato e mediar o nosso encontro para que pudessemos conversar sobre a minha pesquisa e vivência dela enquanto uma líder afrorreligiosa na região. Mãe Larissa então me contou sobre a sua trajetória tanto como uma pessoa transexual quanto como uma sacerdotisa de santo no terreiro onde trabalha denominado “Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Marinheiro Fernando”, o que auxiliou ainda mais no entendimento do papel e do lugar destinado a esses sujeitos nos templos afrorreligiosos da região.

A chegada de um pesquisador nesses espaços, um “corpo estranho” para aquele mundo, por vezes, não é encarada com bons olhos por aquela comunidade de santo, onde passamos por inúmeras experiências tanto agradáveis quanto desagradáveis, o que faz com que precisemos realizar todo um preparo antes para poder entrar em campo com nossos objetivos e investigações. No meu caso, todos os terreiros, bem como pessoas e entidades que entrevistei acabaram se mostrando da forma mais solícita possível, o que contribuiu diretamente para o andamento das análises feitas nesses trabalhos. Encaro, a partir disso, essa experiência em campo como uma cartografia constituída por afetos em meio a encantarias e religiosidades, compostas por vivências e complexidades de universos distintos (SILVA, 2014).

Dessa forma, ao adentrar no interior desses territórios sagrados pude ter uma outra percepção acerca do mundo dos terreiros afro-amazônicos, em grande medida devido a minha criação ter sido moldada pelos dogmas cristãos e colonizadores da sociedade, que enxergam esses lugares a partir de pré(conceitos) que os desumanizam e os violentam diariamente tendo, inclusive, minhas pré-noções, medos e sentimentos formados mediante a essas visões, mas que mediante o contato com a afrorreligião tive a oportunidade de pouco a pouco desconstruí-las dando lugares, assim, a novas interpretações e possibilidades de senti-la.

Ao me formar intelectualmente como pessoa, especialmente a partir da minha entrada na universidade, acabei desenvolvendo uma profunda simpatia e interesse pelos estudos em torno das religiões afro-brasileiras e de como elas criam, em seus espaços de devoção, condições para que os sujeitos homoafetivos possam vivenciar experiências religiosas completamente diferentes daquelas encontradas em instituições religiosas cristãs. Assim, encaro que a minha entrada no universo dos terreiros afro-brasileiros possibilitou uma significativa transformação não somente minha enquanto pesquisador e profissional, mas, sobretudo como pessoa, no qual fui atravessado por várias experiências que no fim auxiliaram tanto na estruturação dessa pesquisa como até mesmo na minha formação como indivíduo.

As observações postas aqui nesse itinerário acadêmico, portanto, corresponde a de uma pessoa simpatizante da religião, que tenta ser o mais fiel e respeitosamente possível na construção da narrativa da história desses lugares não tendo um conhecimento, por exemplo, de uma pessoa afrorreligiosa formada pelos ensinamentos sagrados da manifestação religiosa. O que me permite abrir a oportunidade de revisões futuras dessa investigação, caso haja, a necessidade ao mesmo tempo em que deixo em aberto o convite a possíveis sugestões.

Partindo dessas perspectivas, a problemática que proponho responder ao longo dessa dissertação corresponde a de que maneira as experiências afrorreligiosas e homoafetivas empreendidas por esses sujeitos dentro dos terreiros de Umbanda da cidade de Igarapé-Açu, possibilita a construção de suas identidades pensadas enquanto aspectos identitários marcados pelas multiplicidades de representações, ligadas diretamente com a própria (r)existência do corpo homossexual devoto de uma religião de matriz africana. Penso que essas formas identitárias encontradas nos terreiros precisam ser pensadas como plurais, especialmente a partir dos apontamentos feitos por Stuart Hall (HALL, 2006) que define a identidade como sendo algo para além de um conceito, mas uma experiência que nos dias atuais assume um caráter, antes de tudo, voltado para a pluralidade de sentidos.

Como recurso metodológico, por se tratar de uma pesquisa feita a partir do tempo presente, optei por realizar entrevistas tanto com os líderes religiosos dos terreiros visitados

como com as entidades presentes no panteão umbandista arriadas em seus corpos com o objetivo de construir as linhas de entendimento dessa pesquisa. Com isso, utilizo-me dos debates em torno do campo de estudos da história oral, juntamente com os pressupostos da pesquisa etnográfica com o intuito de dar uma maior dinamicidade nas análises das narrativas que me foram fornecidas, sempre as entrecruzando e estabelecendo uma maior profundidade no trabalho de análise das informações. O que faz com que as características majoritárias das fontes mobilizadas ao longo dessa dissertação se alicercem nas próprias narrativas e memórias compartilhadas pelos sujeitos no decorrer das pesquisas em campo. A potência desse trabalho é representada, portanto, por essas histórias que serão narradas nos capítulos seguintes dessa viagem acadêmica.

É preciso dizer nesse ponto que essa pesquisa insere-se numa tentativa de construir uma referência no que diz respeito às temáticas envolvendo os temas das homossexualidades e das religiões afro-brasileiras na Amazônia, uma vez que até o presente momento há uma carência de pesquisas, sobretudo no campo da história, que lancem as suas investigações acerca das vivências desses indivíduos e das relações às quais mantêm com as casas afrorreligiosas no território amazônico. A janela aberta nessa dissertação espera contribuir para que as vozes dessas pessoas, ecoadas no presente e no passado, possam enfim ser ouvidas e que os subalternizados que anteriormente não tinham qualquer direito de reclamar os seus anseios, como bem mostra Spivak (2014), consigam finalmente ter condições de falar e de serem ouvidos.

Nesse sentido, se Fry e a sua experiência em Belém são considerados como o ponto de partida dessa pesquisa, justamente pelo estudo ser o precursor dos debates envolvendo o tema da homossexualidade e sua relação com as religiões afro-brasileiras na Amazônia, o trabalho realizado nesta dissertação busca jogar mais luz a esse tema que, mesmo na história, continua com seu aspecto de marginalizado. O que faz com que essa dissertação também se constitua enquanto uma ampliação do rol de fontes e referências históricas para um melhor entendimento acerca das relações entre as homossexualidades masculinas e as religiões afro-brasileiros da Amazônia.

Desse modo, acabo levantando ainda nessa pesquisa a necessidade de se pensar as homoafetividades e afrorreligiosidades nos contextos interioranos, isto é, a partir de localidades mais afastadas dos grandes centros e polos urbanos, sobretudo colocando em evidência as trajetórias e experiências de comunidades de terreiro viventes no interior da Amazônia. Gontijo e Eric (2015), ao defenderem as reflexões envolvendo pesquisas que foquem as suas reflexões nas interioridades e nas diversidades sexuais e de gênero das

populações que vivem nesses territórios, afirmam que é necessário pensar os interiores como agentes e produtores de conhecimento, justamente porque fora das grandes metrópoles a vida e a história também acontecem. Possibilitando, a partir disso, para que janelas de interpretação e novas abordagens para trabalhos futuros possam ser abertas, seja na área de história ou em outras que se interessarem sobre o assunto.

A Cidade de Igarapé-Açu, como mostrarei nas sessões seguintes, possui uma significativa circulação de diversidade sexual, expressões de gênero bem como diversidade étnica e racial e os terreiros afroreligiosos de Umbanda são espaços onde esses marcadores sociais de diferença não só se encontram, como se acentuam e convivem entre si, potencializando esses territórios com a presença dos sujeitos mediúnicos e homoafetivos que também constroem o sagrado da religião. Os quais, por sua vez, acabam dando novos significados e representações a partir de seus corpos carregados de subjetividades, memórias e diversidades sexuais e de gênero.

Assim, esta dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo da pesquisa, intitulado de *“Não é a gente que escolhe, é o Orixá que escolhe a gente: trajetórias e memórias de sacerdotes de santo nos terreiros de Umbanda em Igarapé-Açu/PA”*, busco introduzir os leitores e leitoras sobre a história dos sujeitos que serão apresentados no trabalho, bem como discorrer também sobre o próprio lugar onde a pesquisa foi feita. Para isso, utilizo das entrevistas realizadas com três líderes afroreligiosos diferentes com o objetivo de mostrar quem são esses sujeitos de que estou falando? De que lugar estão falando? Quais são as suas trajetórias afroreligiosas? Que memórias de vida possuem em relação a sua devoção ao sagrado e a sua vivência enquanto um indivíduo dissidente sexual? O que para eles significa ser um pai de santo homossexual /mãe de santo transexual? De que forma eles acham que as entidades recebem e se relacionam com isso? Parto, portanto, dessas perguntas para a construção do capítulo inicial da pesquisa.

No segundo capítulo, denominado de *“E nessa gira, todos giram?: performatividades e corporalidades entre homossexuais e entidades nos barracões”* procuro fazer uma discussão sobre o papel do corpo homossexual no terreiro enquanto um corpo que recebe e produz diferentes performatividades por intermédio do contato com as distintas personalidades das entidades. Para isso, utilizo de entrevistas feitas com as próprias entidades arriadas em seus filhos de santo na tentativa de compreender de que forma esse corpo mediúnico e homossexual responde a experiência da entidade “estar” em um corpo homossexual, com o intuito de apontar alguns conflitos surgidos a partir das próprias falas dos filhos de santo e das entidades que neles se manifestam. Nessa parte da pesquisa, dialogo com



os apontamentos de Judith Butler (BUTLER, 2003) mediante o debate levantado pela autora acerca do gênero como paródia e o gênero enquanto performance.

O terceiro e último capítulo intitulado de “*Entre o sagrado e a fechação*”: *festejos, sociabilidades e identidades homoafetivas no terreiro* busca entender como as principais festas realizadas em um dos terreiros visitados podem servir como um importante momento para a construção de redes de sociabilidades entre os homens gays, o que acaba contribuindo diretamente para a constituição de suas de identidades homoafetivas e afrorreligiosas. Para isso, descrevo os festejos afrorreligiosos visitados a fim de entender as perspectivas colocadas acima, especialmente compreendendo como os gays, os médiuns e as entidades se relacionam nesse momento que é sagrado e, ao mesmo tempo, de diversão para toda a comunidade presente nos terreiros.

É, portanto, com o cheiro do incenso, do gosto da bebida gelada e da música cantada pelos sujeitos visíveis e invisíveis em consonância com as batidas no tambor nos terreiros que essa pesquisa pretende encerrar o seu percurso, abrindo possibilidades para que outras encruzilhadas futuras se debrucem e coloquem perspectivas novas sobre essa temática tão importante para a escrita da história da Amazônia. Sem mais delongas leitores (as), vamos adentrar aos terreiros!

## **CAPÍTULO 1 – “NÃO É A GENTE QUE ESCOLHE, É O ORIXÁ QUE ESCOLHE A GENTE”<sup>6</sup>: TRAJETÓRIAS E MEMÓRIAS DE SACERDOTES DE SANTO NOS TERREIROS DE UMBANDA EM IGARAPÉ-AÇU/PA**

O primeiro capítulo dessa dissertação irá percorrer três terreiros de Umbanda distintos entre si, porém com muitas histórias a serem contadas, especialmente sobre as trajetórias dos três chefes afroreligiosos das casas pesquisadas: Pai Tadeu, Pai Emerson de Oxóssi e Mãe Larissa Yorlanne, todos eles dissidentes sexuais e guias espirituais em seus templos religiosos. Os terreiros dos sacerdotes de santo<sup>7</sup> que irão ser trabalhados nessa pesquisa estão situados na cidade de Igarapé-Açu, município localizado na parte Nordeste do Estado do Pará, em sua área interiorana.

A região em questão onde os terreiros visitados se encontram, de acordo com o último Censo realizado pelo IBGE, possui aproximadamente 35.797 habitantes (IBGE, 2022) e tem como municípios vizinhos São Francisco do Pará, Maracanã e Nova Timboteua, localizado dessa forma na mesorregião do Nordeste paraense e microrregião bragantina, ficando a 117 quilômetros de distância da capital do Estado do Pará, Belém. O município, de acordo com Freitas (2005) foi fundado no ano de 1906 na área onde ficava uma das partes da antiga estrada de ferro Belém-Bragança e a partir da sua fundação, pouco a pouco a base política e econômica da localidade viera a se desenvolver, incluindo as modificações no próprio espaço influenciadas diretamente pela produção agrícola e de base familiar que até nos dias de hoje caracteriza-se como a principal atividade econômica local. Dentre os principais produtos comercializados destacam-se a produção de mandioca, maracujá e pimenta do reino para a exportação e o óleo de dendê para fins industriais (ROSÁRIO, 2023, p. 26).

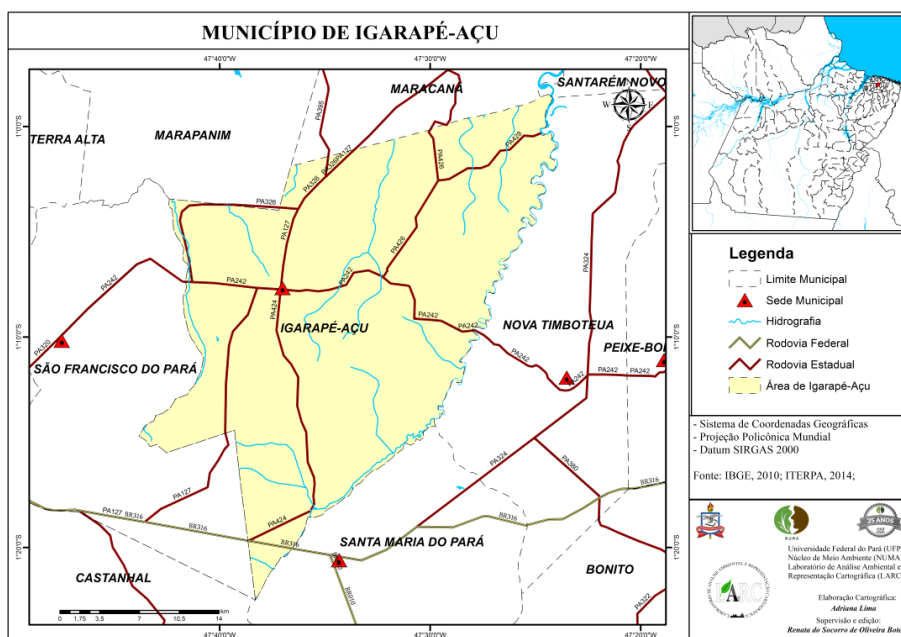
A escolha desse lugar para a realização da pesquisa se deu pela minha proximidade com o local já que também sou residente de uma área interiorana do Pará, nascido e criado em Castanhal, município localizado também na região Nordeste do Estado a uma distância de 37 km da cidade de Igarapé-Açu. As fronteiras, estradas e todas as viagens entre um município e outro fizeram com que as experiências para essa dissertação se tornassem ainda mais interessantes, já que cada contato estabelecido com pessoas visíveis e entidades não visíveis, assim como cada lugar visitado contribuíram para o texto que aqui será lido. Além disso,

---

<sup>6</sup> Frase dita por um dos pais de santo entrevistado durante a pesquisa de campo.

<sup>7</sup> O termo “sacerdote de santo” corresponde à pessoa encarregada à liderança do terreiro. Em grande medida, esse termo também é utilizado pela comunidade afroreligiosa como “pai de santo” ou “mãe de santo” que possui o mesmo significado para se referir à pessoa chefe da casa religiosa. Escolhi usar essa expressão na pesquisa por ela aparecer no ato de entrevista de forma recorrente ao perguntar sobre aspectos pessoais da carreira dos chefes afroreligiosos entrevistados.

outra razão pela qual resolvi lançar as minhas investigações para a cidade Igarapé-Açu foi justamente por ter entrado em conhecimento mediante um minucioso levantamento bibliográfico de algumas pesquisas, dentro das áreas das humanidades, que falaram anteriormente sobre a aproximação dos dissidentes sexuais com os terreiros de Umbanda na região paraense (SMITH, 2019; ROSÁRIO, 2023).



**Figura 2** - Mapa do município de Igarapé-Açu - Fonte: Núcleo de Meio Ambiente da Universidade Federal do Pará (NUMA/UFPA, 2014).

Ao entrar em conhecimento com a discussão sobre a forte presença de homossexuais nesses espaços, decidi então mapear alguns terreiros afrorreligiosos de Umbanda que fossem guiados por lideranças homossexuais na região e entre uma conversa e outra tanto com pesquisadores da mesma temática como com os próprios sacerdotes, consegui visitar três desses terreiros: O terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, liderado por Pai Tadeu; O segundo terreiro visitado denomina-se de terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião, chefiado por Pai Emerson de Oxóssi; O terceiro e último terreiro pesquisado foi o Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Marinheiro Fernando, guiado por Mãe Larissa Yorlanne. Na tabela abaixo tem-se o perfil dos sacerdotes entrevistados na pesquisa, bem como outras informações necessárias que serão utilizadas ao longo da composição desse capítulo.

| <b>Nome do (a) Sacerdote de santo</b> | <b>Idade</b> | <b>Nome do terreiro em que trabalha</b>                     | <b>Orientação Sexual ou Identidade de gênero</b> | <b>Principal Orixá regente</b> |
|---------------------------------------|--------------|---|--|--------------------------------|
| Weslen Tadeu Alves da Costa           | 33 anos      | Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas  | Homossexual                                      | Oxum                           |
| Emerson Oliveira Rayoll               | 24 anos      | Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião                         | Homossexual                                      | Oxóssi                         |
| Larissa Yorlanne                      | 27 anos      | Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Marinheiro Fernando | Mulher Transexual                                | Oxum                           |

**Tabela 1** - Perfil das pessoas entrevistadas. Fonte: Do autor (2023).

O objetivo desse capítulo, portanto, é o de contar as histórias de vida por meio das memórias pessoais dos três sujeitos entrevistados ao longo das minhas idas e vindas às pesquisas de campo em suas respectivas casas afroreligiosas de Umbanda. Decidi começar esse trabalho apresentando as principais pessoas que deram vida e corpo a essa investigação, mediante as experiências construídas e compartilhadas juntamente com os três guias espirituais, uma vez que sem eles tudo isso não seria possível. Estabeleço, nesse sentido, as seguintes perguntas a serem respondidas ao longo da composição dessa parte do trabalho: Quem são esses sujeitos? De onde estão falando? Como se deu o processo de fundação de seu terreiro? Que memórias possuem em relação a sua trajetória afroreligiosa e homo/trans/afetivas? Como elas encaram o fato de serem guias espirituais e ao mesmo tempo dissidentes sexuais para a sua comunidade de terreiro?

Busco ainda, mais do que escrever sobre as suas vivências, relatar por meio das entrevistas cedidas a minha pessoa as experiências afroreligiosas e homo/transafetivas vivenciadas por eles ao longo de sua construção enquanto pessoa. Principalmente, entendendo, que se ser homossexual ou transexual numa sociedade marcada fortemente pelo preconceito aos LGBTQ+ constitui-se por si só um desafio a ser vivido todos os dias, ser uma pessoa que possui uma das diversidades sexuais e de gênero e umbandista num contexto interiorano representa um duplo estereótipo (HALL, 2006) a ser vivido pelo acúmulo desses dois estigmas. Especialmente em uma sociedade que persegue e pune as identidades sexuais e

de gênero desvinculadas da heterossexualidade paradigmática baseada frequentemente no essencialismo biológico e cristão (RIOS, 2009, p. 66). Pretendo, desse modo, narrar a trajetória desses indivíduos a fim de compreender as suas subjetividades, memórias, bem como a produção de sociabilidades homoafetivas dentro do espaço afrorreligioso de seus terreiros.

Parto da observação a ser feita de que, se as religiões monoteístas cristãs, representadas em grande medida pelo catolicismo e protestantismo possuem um discurso explícito de total repúdio a diversidade sexual existente no meio social brasileiro, indo de caminho contrário a essa prática, as expressões religiosas afro-brasileiras se estabelecem como lugares mais abertos as homossexualidades e demais orientações sexuais e expressões de gênero, como já foi bem discutido pela bibliografia pertinente sobre o assunto (LANDES, 1967; FRY, 1982, LEACOCK, S. & LEACOCK, R, 1972; BIRMAN, 1995; SANTOS, 2009; RIOS, 2012).

Fry (1982) inclusive chamou a atenção para o fato de alguns terreiros localizados nas periferias de Belém serem chefiados por pais de santo homossexuais que, não tendo a mesma abertura “das portas dos terreiros para fora”, encontram nesses templos afrorreligiosos a possibilidade de ascensão social que lhes foram negados anteriormente, podendo conquistar o maior cargo dentro da estrutura organizacional desses espaços, o de pai de santo. Ou seja, o que o intelectual tenta nos dizer por intermédio de seus estudos relaciona-se para a compreensão de que dentro dos terreiros esses sujeitos tornam-se autoridades, oportunidades essas que eles não conseguiriam desempenhar em outros âmbitos locais da sociedade por conta dos preconceitos destinados as suas condições enquanto homossexuais e sacerdotes afrorreligiosos. O “sucesso” e o reconhecimento na carreira, portanto, dependem desses lugares, uma vez que é justamente nesses lugares que há a presença de condições para que esses indivíduos subalternizados consigam falar, se expressar e criar oportunidades para que os seus semelhantes também consigam ser ouvidos (SPIVAK, 2014).

Santos (2007) também afirma que se comparadas as outras religiões, as manifestações religiosas afro-brasileiras constituem-se enquanto mais tolerantes à participação de homossexuais, permitindo-lhes ocupar todos os postos previstos na hierarquia sacerdotal. Isso, segundo o autor, só é possível porque as identidades sexuais que são estigmatizadas e marginalizadas tem esses aspectos negativos minimizados no espaço religioso afro-brasileiro. Porém, em alguns casos, como bem mostrarei a partir de uma conversa realizada com um dos guias religiosos entrevistados, o tema da sexualidade nos terreiros ainda pode ser visto como temas carregados com um certo tipo de “tabu”, seja pela

dificuldade de discussão do debate nos templos religiosos ou até mesmo de possíveis conflitos surgidos entre sacerdotes e filhos de santo acerca de atitudes preconceituosas encontradas dentro dos próprios terreiros.

Algumas pesquisas mais recentes dentro das áreas da sociologia, antropologia e da ciência da religião também chamam a atenção para o universo de possibilidades que os terreiros afrorreligiosos de Umbanda da Amazônia paraense oferecem para os dissidentes sexuais situados às margens da sociedade, como é o caso de Rosário (2023) que pesquisou sobre o terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré nas Matas em Igarapé-Açu e os lugares que as homoafetividades, sobretudo masculinas, ocupavam nessa casa afrorreligiosa. O trabalho de Smith (2019) por sua vez relata sobre a experiência de uma mãe de santo transexual no terreiro Cabocla Herondina e Rosa Malandra, localizado em um bairro pertencente à região metropolitana de Belém. Ambos os trabalhos, dessa forma, auxiliam na compreensão de que os corpos considerados dissidentes sexuais integrantes do terreiro, as entidades, juntamente com os sujeitos situados fora do enquadramento heteronormativo perturbam a heterossexualidade compulsória nas relações cotidianas.

Ao longo dos terreiros visitados durante as pesquisas de campo que realizei, pude perceber que cada chefe religioso organiza e impõe regras próprias para o funcionamento do seu espaço afrorreligioso, seja com o intuito de evitar possíveis conflitos que possam surgir mediante a fofocas feitas por outros integrantes e participantes das cerimônias religiosas empreendidas para a comunidade de terreiro ou com a finalidade de exercer um determinado tipo de poder para a manutenção da ordem nesses espaços. Aproximo-me então dos apontamentos feitos por Anaíza Vergolino da Silva (SILVA, 2015) de que as fofocas realizadas na comunidade afrorreligiosa de terreiro, a qual ela conceitua como “nigrinhagens”, demonstram a existência de um certo tipo de competição e rivalidade no relacionamento entre os indivíduos mediúnicos (SILVA, 2015, p. 64). Encaro, ainda, o diálogo estabelecido com esses chefes religiosos como construídos por meio de uma “Zona de Contato”, tal qual o aquele estabelecido por Pratt (2022) entendido como um espaço onde, a invisibilidade das populações marginalizadas torna-se uma co-presença social e histórica. Encaro esses espaços, na pesquisa, como os próprios terreiros.

Com isso, busco demonstrar que cada experiência vivenciada por minha pessoa nos terreiros em que percorri são marcadas por múltiplas vivências que constituem os espaços sagrados como únicos em suas perspectivas, a começar pela forma em que foram fundados pelos respectivos sacerdotes do santo. Para isso, detalho nos tópicos seguintes cada uma dessas especificidades encontradas em meio às memórias que me foram sendo compartilhadas

com a finalidade de entender como esses lugares sagrados de origem afro-brasileira conseguem se estabelecer como espaços mais abertos a diversidade sexual e de gênero para os sujeitos homoafetivos e transexuais, além de apontar também outras complexidades surgentes.

### 1.1. “Eu acho que não tem diferença de me autoidentificar “gay” e a questão da mediunidade”: Trajetórias de Pai Tadeu no terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré nas Matas

O primeiro terreiro visitado durante as pesquisas de campo realizadas foi o terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas localizado na Rua Macário Felipe Antônio, bairro do Pau-Cheiroso, parte central da cidade de Igarapé-Açu. A frente da casa religiosa está Weslen Tadeu Alves da Costa <sup>8</sup>, homem branco, gay de 33 anos, conhecido pela comunidade de terreiro que atende por “Pai Tadeu”. O contato estabelecido pela sua pessoa se deu a conversas feitas juntamente com Victor Lean do Rosário, pesquisador da área da antropologia que realizou sua pesquisa de dissertação de mestrado voltada para o terreiro em questão, observando o modo como as homossexualidades masculinas se comportavam no espaço afrorreligioso estudado (ROSÁRIO, 2023).

Por meio de alguns e-mails e mensagens trocadas com o pesquisador, consegui entrar em contato com Pai Tadeu e tive a permissão de além de visitar o seu barracão, também realizar algumas entrevistas a fim de saber um pouco mais sobre a sua trajetória pessoal enquanto guia espiritual e homossexual. O dia e o horário marcados em que ocorreu a entrevista sucederam-se em 19 de abril de 2023 às 9h da manhã. Quando chegou o dia, acordei 2h antes do horário marcado para poder ficar pronto e pegar a van rumo ao endereço de Pai Tadeu em Igarapé-Açu e, ao chegar a sua residência, fui recebido com muita educação e cordialidade pelo próprio. Pai Tadeu mora no terreiro, que por sua vez também é a casa onde mora com os avós, ficando o espaço religioso localizado na parte detrás da residência.

O que seria o quintal, na verdade é o local onde ele realiza os eventos religiosos do terreiro, sendo seu barracão composto pela casa onde reside com a família, localizada na parte da frente, do corredor situado ao lado de sua residência que dá acesso a uma ampla parte externa localizada na parte detrás da casa (onde foi realizada a entrevista), dois banheiros e o local onde ficam o “congó”<sup>9</sup> e as imagens das entidades. À entrada de sua residência, segurada por um portão de ferro, localiza-se esse corredor citado anteriormente, por onde adentrei, que

---

<sup>8</sup> Ao realizar a etapa das entrevistas durante a pesquisa de campo nos terreiros, perguntei ao Pai Tadeu se ele tinha algum problema com a exposição e utilização de seu nome verdadeiro na pesquisa, caso contrário usaria de um nome fictício para manter sigilo sobre a sua identidade. Como o próprio não viu problema, uso na dissertação seu nome original tal qual como registrado em cartório.

<sup>9</sup> Congá é o nome dado para o altar onde ficam as imagens dos santos e entidades do terreiro.

direciona os visitantes diretamente para o seu terreiro, de acordo com Rosário (2023) esse mesmo corredor, especialmente em noites de grandes festejos, é utilizado como ponto de paquera entre o público homossexual frequentador da casa afroreligiosa. Logo quando entrei no templo religioso de Pai Tadeu, pude perceber que seu terreiro possui uma ampla dimensão espacial, além de possuir várias imagens de entidades postas no cômodo destinado às cerimônias religiosas do espaço sagrado do terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.



**Figura 3** - Altar com as imagens das entidades - Fonte: Do autor (2023).





**Figura 4** - Imagem de Cabocla Mariana, principal entidade da casa. Fonte: Do autor (2023).

A utilização de fotografias feitas por minha pessoa nessa pesquisa justifica-se para a necessidade de uma materialidade dos terreiros pesquisados, uma vez que os registros pictóricos constituem-se enquanto uma forma de representar o espaço no qual as investigações foram realizadas, pois elas são os resultados geradores de uma linguagem corporal que dão materialidade para práticas sociais específicas (LIMA; CARVALHO, 2009), além de transmitirem também a própria história do terreiro como um espaço sagrado. Dialogo, ainda, com Pacheco (2018), especialmente na utilização do conceito de “fotoetnografia”, que segundo o autor o encara como uma proposta metodológica que contribui para o (re)ligamento, por dentro do fazer científico, de conhecimentos outrora ocultados e hierarquizados comportando-se também, além disso, como uma outra forma de narrativa capaz de ampliar e enriquecer outras culturas e seus entendimentos possíveis.

Como mostrado na figura 3 podemos, perceber então que o terreiro de Umbanda de Pai Tadeu é marcado tanto por uma forte presença do catolicismo religioso que se faz presente na escolha das imagens postas no altar, uma vez que é possível visualizar tanto imagens de santos católicos como é o caso de São Jorge e da própria imagem de Jesus Cristo, assim como

também de entidades afrorreligiosas, a exemplo de Iemanjá e de Cabocla Mariana, a principal entidade da casa representada pela figura 4.

De acordo com Silva (2020) é preciso subverter o entendimento de que a presença do sincretismo religioso afro-católico nos terreiros deu-se mediante apenas a observação por parte dos escravizados da litografia dos santos católicos que possuíam os mesmos atributos que os orixás africanos, incluindo os paralelismos entre as lendas dos santos e os mitos dos orixás, especialmente por meio das relações em comum que os santos e orixás possuíam com as diferentes forças da natureza (SILVA, 2020, p.6). Esse sincretismo precisa ser entendido, portanto, não apenas como uma imposição da religião do colonizador cristão, ou até mesmo como um mero disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas sim antes como um processo de resistência, de ressignificação e de reinvenção de significados a partir da experiência religiosa desses sujeitos demonstrando, nesse sentido, que não foi um artifício recebido de maneira passiva pelos negros escravizados (DE LUCA; PANTOJA; NETO, 2016).

Assim, pode-se perceber a partir da leitura das imagens que Pai Tadeu é atravessado por essas manifestações religiosas de dupla pertença, fazendo com que sua casa afrorreligiosa possua influências tanto do religioso cristão quanto do afro-brasileiro, se fazendo presente, ainda, elementos da própria pajelança amazônica marcadamente de influência indígena. Pacheco (2009) afirma, nesse sentido, que nas artimanhas desenhadas na tentativa de burlar controles e intolerâncias, principalmente no campo da religião que constantemente e historicamente se formou como um território de intensa perseguição política por parte dos poderes eclesiásticos e civis contra os rituais de práticas afroindígenas, populações indígenas e africanas refizeram esses espaços do sagrado inserindo outras dinâmicas e repertórios de matrizes culturais diversas, tanto para trocas e influências recíprocas como até mesmo usando-se dessa arma dominante contra a colonização (PACHECO, 2009, p. 243).

Além disso, dialogo também com Campos (2014) ao refletir sobre a forte presença de objetos da cultura material nos terreiros que fazem parte de seu universo simbólico e sagrado ajudando, nesse sentido, na própria reprodução e consolidação das religiões afro-brasileiras (CAMPOS, 2014). A partir dessas imagens, podemos perceber a importância, especialmente para as religiões de matrizes africanas, no que diz respeito à materialização e teatralização do sagrado mediante as representações das entidades. Uma vez que os terreiros não são apenas constituídos por pessoas visíveis, mediúnicas ou simpatizantes da religião, mas são constantemente atravessados também por imagens, toques, gestos, cheiros, pontos cantados, pela presença das entidades, bem como um universo que compõe esses lugares

enquanto espaços múltiplos e plurais dentro de suas perspectivas. E particularmente, na Amazônia, a partir do panteão afroindígena é interessante pensarmos em como esses lugares foram constituídos nas profundas relações tecidas entre indígenas e negros por intermédio de seus saberes de crença e ancestralidade (PACHECO, 2013, p. 477).

Ao entrar no terreiro de Pai Tadeu, percebemos que a primeira imagem que recebe os convidados é justamente a de Cabocla Mariana, que ocupa, portanto, um lugar de destaque em sua casa afro-sagrada, seguida por suas duas outras irmãs, Cabocla Herondina e Cabocla Jarina, representadas na imagem 5 conhecidas como “as três irmãs encantadas”<sup>10</sup>. Além dessas figuras femininas, existem mais imagens de demais entidades que se fazem presentes no espaço afrorreligioso Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, como por exemplo, a de Zé Pelintra, entidade conhecida como “malandro” da vida “boêmia” que em noites de toque marca a sua presença no cavalo <sup>11</sup> de Pai Tadeu juntamente com seu “copinho de cachaça na mão e um cigarrinho na outra” por meio do processo de incorporação. Voltarei a falar de forma mais detalhada de “Seu Zé” no segundo capítulo da dissertação, pois ele também foi uma entidade que recorrentemente apareceu nos relatos cedidos a minha pessoa por Pai Tadeu.

---

<sup>10</sup> As três irmãs de língua ferina, Mariana, Jarina e Herondina, são conhecidas na umbanda como as três princesas turcas encantadas que vieram fugidas daquela região por conta do conflito bélico no período das cruzadas. Segundo contam as comunidades de terreiro, elas desembarcaram nos lençóis maranhenses, atravessaram os portais e acabaram se “encantando”.

<sup>11</sup> “Cavalo” é a pessoa mediúnica que recebe as entidades, esse termo é geralmente utilizado pelas entidades e demais participantes da comunidade de terreiro para se referir ao corpo mediúnico possuído durante o ato de possessão.



**Figura 5** - Imagens de Cabocla Herondina (à direita) e Cabocla Jarina (à esquerda). Fonte: Do autor (2023).

Esse, portanto, é o espaço afrorreligioso de Pai Tadeu, local esse considerado como um dos principais terreiros do município de Igarapé-Açu, fundado no ano 2010 possuindo licença própria para funcionamento mediante a documentação emitida pela federação. Nesse sentido, a primeira pergunta feita para o sacerdote de santo correspondeu a como foi o processo de fundação do terreiro para que mediante suas repostas possamos compreender melhor sobre a história do próprio lugar pesquisado, assim como também de possíveis conflitos surgidos, principalmente no âmbito da vizinhança local com o surgimento do barracão.

Ao utilizar metodologicamente de entrevistas com líderes afrorreligiosos para a realização das pesquisas dessa dissertação me volto para os escritos de Alberti (2005) onde segundo a pesquisadora o uso da história oral possibilita o registro de testemunhos e o acesso a “histórias dentro da história”, fazendo com que haja uma ampliação das possibilidades de interpretação do passado. De acordo com a autora, a história feita por meio da oralidade é um caminho interessante para se conhecer e registrar as múltiplas oportunidades que se manifestam e dão sentido a formas de vida e escolhas de diferentes grupos sociais, reforçando

e legitimando a identidade de grupos comumente marginalizados e a forma como essas pessoas efetuaram e elaboraram as suas diferentes experiências de vida (ALBERTI, 2005).

**Pesquisador:** Pai Tadeu, como se deu o processo de fundação do seu terreiro?

**Pai Tadeu:** O terreiro foi fundado em 2010, que surgiu mesmo, licenciado pela federação e o nome do terreiro sempre teve né, porque eu sempre idealizei ele. Mas assim, antes eu trabalhava dentro do meu quarto, mas as demandas foram grandes, o quarto se tornou pequeno, nesse tempo não tinha esse compartimento aí (indicando o interior do terreiro onde acontecem as cerimônias). Então, só tinha de lá, da outra cozinha pra lá, onde eu atendia as pessoas, que era muita gente e acabou que a mamãe falou pra comprar um terreno pra fazer o terreiro em outro canto, porque eles não queriam aqui, só a minha mãe que queria aqui e a mamãe disse que não... Que se eu tinha, o terreno era grande e que eu poderia fazer aqui e foi a maior polêmica por conta que é centralizado né (entrevista realizada em 19/04/2023).

Seguindo as informações dadas a partir do relato de Pai Tadeu descritas acima sobre o processo de fundação de sua casa afrorreligiosa, pode-se perceber que o barracão funciona há mais de 10 anos, sendo o início datado bem antes da estruturação do espaço que hoje em dia funciona o terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré nas Matas. Além disso, o sacerdote de santo começou a sua carreira atendendo os seus clientes em seu próprio quarto, na casa que é sua e dos avós, e à medida que houve um significativo aumento de demandas para a utilização do seu trabalho, especialmente com o surgimento de clientes a ser atendidos, a necessidade de construir um lugar fixo, com uma maior estrutura, foi tornando-se inevitável.

É interessante pensarmos ainda no fato de que, como o terreiro foi construído exatamente nos fundos da casa onde também o Pai de Santo mora com a família, sendo a residência localizada na parte central da cidade de Igarapé-Açu, houve uma preocupação desde o início, tanto sua como de sua família, de possíveis conflitos que poderiam imergir mediante a forma como os vizinhos e pessoas residentes próximas ao terreiro reagiriam com a abertura da casa afrorreligiosa de Umbanda. Nesse sentido, perguntei também a Pai Tadeu se ao longo do processo de abertura de seu espaço afro-sagrado houve algum tipo de conflito por parte de seus vizinhos.

**Pai Tadeu:** Eu, graças a Deus, nunca tive problemas com invasões, de invadirem aqui, quebrarem as minhas imagens, mas tive muito problema com a polícia mesmo e as pessoas, elas denunciaram no momento em que estava tendo som alto, já chegaram a jogar pedras. Chegou a ter denúncias vindas de terceiras ruas, foi uma perseguição total, entendeu? Eu nunca tive invasões no meu terreiro, mas denúncias houve várias, várias e várias. Inclusive, esse terreiro aqui era pra ter quatro janelas, quatro janelões porque é muito quente aí dentro, mas o vizinho mandou tampar, sendo que não empatava em nada, mas ele interferiu e disse que era pra fechar. Então, são coisas que a gente vê que ser umbandista, não é fácil. *Ser gay já não é fácil, ser umbandista é mega e os dois juntos é bem difícil!* O preconceito existiu e

ele ainda existe, então assim não foi fácil não, mas graças a Deus hoje em dia é de boa (entrevista realizada em 19/04/2023).

Nas palavras de Pai Tadeu, as pessoas contrárias à abertura do seu espaço religioso nunca interromperam as cerimônias realizadas, nem nunca chegaram a utilizar-se de violência física, mas houve casos de difamação da imagem de seu terreiro e até mesmo o ato de “apedrejar” a sua casa, além de comentários proferidos pelas pessoas da vizinhança local, incluindo tentativas de fechar a sua casa afrorreligiosa. Silva (2015) sustenta a argumentação de que havia uma determinada opinião pública da sociedade belenense da década de 1970, no qual também era divulgada nos próprios jornais do período <sup>12</sup>, de que os terreiros afrorreligiosos da região constituíam-se enquanto locais de “veados”, “paraíbas”, “saboeiras”, “mulheres safadas” e “viciados”, vistos, nesse sentido, como focos de “bagunça” frequentados por pessoas da “baixa sociedade” (SILVA, 2015, pp. 7).

A autora, desse modo, também contribui para a compreensão de que havia um duplo estigma posto e criado contra essas pessoas: primeiro aquele destinado as suas vivências, subjetividades e sexualidades (prostitutas, mulheres safadas e veados) e o segundo por conta do local que frequentavam com o intuito de professar a sua fé e religiosidade para poderem escapar do olhar opressor da sociedade e construir redes de sociabilidade e provavelmente de resistência em detrimento do poder reacionário local, ou seja, os próprios terreiros.

O estudo feito pela autora diferencia-se em pelo menos dois sentidos da investigação que está sendo feita aqui nessa dissertação, pois a temporalidade de onde a pesquisadora fala difere da escolhida nessa pesquisa, além das duas localidades serem distintas umas das outras em termos históricos, espaciais e populacionais, posto que uma localiza-se na periferia da capital paraense e a outra situa-se na parte central de uma cidade interiorana do Pará.

Entretanto, mesmo havendo essas diferenciações em torno das metodologias de cada pesquisa, é notório perceber a persistência dos preconceitos destinados e direcionados ao público homoafetivos e afrorreligioso dos terreiros afro-brasileiros, enxergados pela visão reacionária da sociedade, influenciada diretamente pelo cristianismo, como “sujeitos marginais” e “guiados diretamente pelo demônio”, tomando como exemplo o relato do sacerdote de santo Pai Tadeu e a experiência de abertura de seu espaço afrorreligioso.

É interessante ainda o reconhecimento de sua parte de que “ser gay já não é fácil, ser umbandista é mega e os dois juntos é bem difícil” como entendimento de que o acúmulo

---

<sup>12</sup> **Jornal O Liberal**, edição de terça-feira, 7 de maio de 1974, título: Briga de Terreiros, 2º caderno. Pág. 1; **Jornal O Liberal**, edição de 23 de maio de 1974. Título: Macumba, Página Policial, p. 3. As duas manchetes do jornal O Liberal do mês de maio de 1974, utilizados pela autora em sua pesquisa, relatam sobre denúncias de brigas ocorridas em um terreiro afro-brasileiro localizado na periferia de Belém.

desses dois estigmas (sexualidade e afroreligiosidade) torna, por vezes, a sua vivência numa sociedade marcada profundamente pela heterossexualidade compulsória e pelo cristianismo, atravessada por dificuldades. Hall (2016) em sua obra sobre Cultura e Representação discorre que a estereotipagem também pode ser entendida como uma forma da representação da diferença, reforçando, nesse sentido, o seu caráter desigual e excludente. De acordo com o intelectual, a estereotipagem implanta uma estratégia de cisão que divide o normal do inaceitável para, em seguida, excluir e expelir tudo o que não cabe. O que é diferente, simbolicamente falando, em torno do processo de estereotipagem, fixa os limites e exclui tudo aquilo que não lhe pertence (HALL, 2016, p. 191).

Ao utilizar o conceito de estigma nesse trabalho recorro também aos próprios escritos de Goffman (1998) que analisa os contrastes nas relações entre os indivíduos com identidades consideradas como “normais” e aqueles em que pesam o estigma social que acaba representando a sua incapacidade de aceitação social plena. Apresentando a ideia de identidade social real, distinta da identidade social virtual, o autor explica como se dá o distanciamento dessas identidades e como, a partir de tal distanciamento, se percebe o que é considerado como estigma. A distância entre as duas identidades é prejudicial para a identidade social, e o indivíduo acaba assumindo, então, uma posição isolada da sociedade ou de si mesmo e passa a ser uma pessoa desacreditada (GOFFMAN, 1998, p. 20).

Há ainda, de acordo com Goffman, categorias de estigmatizados, todas gerando nos indivíduos sentimentos de inferioridade, vergonha, incapacidade e medo nas interações sociais. Tais interações, chamadas de “contatos mistos”, exigem destes estigmatizados estratégias para tentativa de supressão de tais sentimentos de inferioridade, com os indivíduos sob o estigma e os tidos como “normais” sendo alvo dos estudos do autor, sobretudo nessas interações (Ibidem, 1998, p. 97). Nesse sentido, na fala do sacerdote de santo podemos identificar que esse acúmulo de estigmas em sua vivência (gay e umbandista) representa ao mesmo tempo duas de suas principais manifestações identitárias (sexualidade e afroreligiosidade) onde de acordo com o entrevistado isso de certa forma faz com que a sua existência na sociedade se apresente atravessada por dificuldades por conta dos preconceitos e estigmas criados contra a sua pessoa.

Continuando com os relatos da entrevista realizada, perguntei naquele momento a Pai Tadeu como se iniciou a sua trajetória pessoal enquanto um sujeito mediúnico, quais foram os conflitos surgidos até a tomada de consciência do papel que desempenharia mais a frente e como se deu o processo até a chegada aos dias de hoje com o seu desempenho na

tarefa de ser um líder espiritual afrorreligioso para a sua comunidade de terreiro que atende, pois apenas mediante as suas memórias pessoais é que essas respostas poderiam surgir.

Mobilizando os debates em torno da memória nessa pesquisa é interessante observar como Pollak (1992) a estabelece como constitutiva de pelo menos três critérios para a sua produção: constituída por pessoas e personagens, por lugares e por acontecimentos, empiricamente fundados, portanto, em fatos concretos. É categórico pensarmos ainda que as memórias são definidas também como um fenômeno construído, tendo esses modos de construção na qualidade de conscientes e inconscientes e o que ela grava, recalca, exclui e relembra é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização (POLLAK, 1992, p. 5).

Ao se inteirar da pergunta feita, Pai Tadeu me respondeu que a sua iniciação se deu aos 7 anos de idade, quando ele ainda era criança, sendo esse também o período que tivera a sua primeira incorporação. Foi nesse contexto que as pessoas de sua família sabendo que havia algo de errado com ele o levaram para poder “rezar”<sup>13</sup> no intuito de saber qual era a enfermidade que se abatia sobre o seu corpo e foi justamente nesse lugar onde soube que ele era médium. No começo ele não entendia muito bem o que aquela palavra significava, nem o que teria que fazer a partir disso, nem muito menos sabia da tamanha responsabilidade que iria surgir na sua vida pela frente.

Contudo, Pai Tadeu também relatou que ao tomar conhecimento da sua mediunidade, esse passou a ser o momento em que houve uma negação por parte de sua pessoa de seus dons mediúnicos, onde ficou afastado dos cuidados de sua vida espiritual dos 7 até os 12 anos de idade, circunstância essa em que as suas incorporações voltaram após um período de suspensão.

**Pai Tadeu:** E foi daí que com 12 anos em diante eu frequentei outras religiões, fui evangélico, na qual fui da igreja universal pra tentar me “libertar” desse possível mal, que é como as pessoas falam, e aí eu segui na “Universal”, passei uns 2 anos lá, dos 10 aos 12, mas não tive melhoras e a minha situação foi só piorando porque não era uma coisa que eu precisava tratar lá, era completamente o oposto na verdade. E de lá, um belo dia, numa sexta-feira, eu disse que não ia mais porque toda vez que ia eu voltava cheio de hematomas, eu tinha incorporação, enfim, toda aquela situação que o evangélico cria no culto dele (entrevista realizada no dia 19/04/2023).

Uma das decisões de Pai Tadeu para poder superar a sua mediunidade direciona-se, de acordo com o seu próprio relato, na sua decisão de frequentar a igreja evangélica com o

---

<sup>13</sup> O ato de levar a pessoa para “rezar” ou se “benzer” é algo muito comum entre as pessoas residentes da região amazônica, geralmente para afastar energias ruins e outras enfermidades. As pessoas encarregadas dessa prática usam ervas medicinais de origem indígena no processo de cura da indivíduo enfermo e na maioria das vezes são pessoas mediúnicas, espíritas ou afrorreligiosas encarregadas de prestar tal serviço.



objetivo de se “libertar” do seu dom mediúnico. Entretanto, ao entrar em contato com a religião protestante, Seu Tadeu passou por um processo de violência tanto física como psicológica, uma vez que “voltava cheio de hematomas” devido às incorporações ocorridas nos cultos evangélicos, até a sua tomada de consciência de que lá não era o lugar adequado no qual poderia tratar a sua condição espiritual.

**Pai Tadeu:** E foi aí que eu decidi seguir a minha espiritualidade, eu tive incorporação dentro da sala de aula, então eram coisas assim muito difíceis, hoje em dia ainda é muito difícil e eu sempre relato isso pros meus filhos porque tipo, eu não digo em relação ao preconceito. Mas é mais a questão que assim eu perdi a minha...não que eu deixei de viver, mas assim eu me dediquei muito, já desde jovem eu tive muita responsabilidade imensa na qual com 15, 16 anos eu já era pai de santo. Então, tipo assim, eu já tinha terreiros abertos, uma outra responsabilidade que se eu pudesse voltar atrás eu não teria, porque quando a gente é pra ter terreiro, ter templos, isso é uma coisa que o orixá manda, o santo manda, independentemente, faz de tudo pra acontecer, fazer acontecer. Mas se eu pudesse voltar atrás, eu não teria essa responsabilidade, eu acho que estaria só fazendo, entendeu? Zelando, como eu vejo muitas pessoas por aí, que nem tem muita história: *“não é a gente que escolhe, é o orixá que escolhe a gente”*. Então é bem complicado, mas o início foi mais ou menos assim (entrevista realizada no dia 19/04/2023).

Ao enfim se afastar das doutrinas protestantes da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Pai Tadeu resolveu então seguir a sua vida dentro da umbanda com o intuito de não apenas tratar a sua mediunidade, mas também de seguir uma carreira como Pai de Santo mediante a oportunidade surgida ao longo de sua trajetória pessoal. Casos como o de Pai Tadeu e sua experiência como um sujeito mediúnico no contato com a igreja evangélica figura enquanto uma ocorrência ordinária, uma vez que a IURD caracteriza-se como uma das principais instituições religiosas a promover ataques as religiões de matriz africana no Brasil, sobretudo por meio do “combate” à possessão (de entidades afro-brasileiras) como o centro da sua atividade política e ritual de instrumento maior na conquista de novos adeptos (ORO, 1997, p.11).

É relevante ainda analisarmos a sua fala, pois segundo ela desde cedo ele teve que lidar com a responsabilidade de guiar uma casa afrorreligiosa, começando os seus trabalhos como sacerdote aos 15 anos de idade. Entretanto, apesar de ter se encontrado exercendo os trabalhos espirituais em seu terreiro, Seu Tadeu afirma também haver uma carga significativa de obrigações a serem cumpridas de acordo com o cargo que pouco a pouco foi conquistando, reforçando as dificuldades surgidas ao longo de sua ocupação.

Ao reconhecer que a sua vida transformou-se completamente a partir de sua iniciação na vida afrorreligiosa, Pai Tadeu afirma que “não é a gente que escolhe, é o orixá que escolhe a gente” porque “quando é pra gente ter terreiro, isso é uma coisa que o orixá manda, que faz

de tudo pra acontecer”. Revelando, nesse sentido, que há por parte das entidades um determinado tipo de poder e controle efetivado por elas sobre a pessoa do sacerdote de santo, visto que não foi uma escolha para ele abrir ou não o seu templo religioso, mas sim apenas uma situação que lhe aconteceu.

Entendo, dessa forma, essa relação de poder tal qual aquela postulada por Foucault (1978) onde o poder não emana dos centros, mas se manifesta nas próprias pessoas, por meio de vários ângulos periféricos do poder central.

Gostaria, ainda seguindo as perspectivas postas a partir do relato do sacerdote, refletir sobre a experiência que o médium teve ao buscar “tratamento” para a sua mediunidade em uma instituição evangélica-religiosa. Nesse sentido, é importante ressaltar que o motivo pelo qual Pai Tadeu foi levado até a igreja evangélica correspondeu em grande medida a tentativa de uma determinada “cura” de seu problema, isso porque, como veiculado mediante a ideologia dessa instituição, a afrorreligiosidade e demais manifestações afro-brasileiras são consideradas como um verdadeiro pecado aos olhos de Deus, enxergadas até mesmo como uma “doença”.

Fazendo uma análise a partir das entrelinhas de sua narrativa, é possível depreender que Pai Tadeu muito provavelmente foi levado até esse local não somente para tentar “se livrar” de sua mediunidade, mas também para “curar-se” de sua própria homoafetividade, visto que além de na época carregar consigo os seus dons mediúnicos, ainda que não desenvolvidos, também constituía-se enquanto um sujeito homoafetivo.

Se na religião cristã Pai Tadeu passou por um processo violento de tentativa de conversão de sua condição de vida, em particular contra a sua mediunidade e sexualidade, foi justamente nos terreiros onde ele encontrou não somente a resolução dos problemas que tanto lhe afligiam, como foi capaz de se tornar também uma autoridade respeitada nesses espaços.

É possível afirmar, então, a partir dos relatos do líder espiritual que a afrorreligião criou condições para que ele pudesse exercer seus dons mediúnicos ao passo em que pode também viver e expressar a sua sexualidade longe dos olhares opressores que outrora encontrou pelo caminho. Isso só foi possível porque ao contrário das manifestações religiosas baseadas no cristianismo, as afrorreligiosidades não possuem um livro ou mandamento sagrado que condenem as homossexualidades, fazendo com que haja nesses territórios uma ausência na noção de um pecado criado para a punição dessas identidades sexuais (SANTOS, 2007).

Assim, podemos perceber também no final de seu relato que apesar de ter conquistado o seu cargo e seu espaço afrorreligioso, Pai Tadeu também afirma que “se eu

pudesse voltar atrás, não teria essa responsabilidade, mas estaria somente zelando”, o que nos ajuda na compreensão de que se as entidades exercem certas influências na vida de seus filhos e filhas de santo, as pessoas mediúnicas também podem exercer um determinado tipo de controle na situação que porventura possa acontecer em sua vida, a exemplos de tomadas de decisões que representam uma autonomia do médium para com os segmentos da religião. Desenvolverei essa questão, sobretudo dos conflitos e disputadas de poder entre entidades e filhos/filhas de santo, de forma mais detalhada no capítulo 2 dessa dissertação.

Após perguntar sobre a fundação de sua casa afrorreligiosa e de sua trajetória pessoal como pai de santo, decidi então perguntar para Seu Tadeu acerca da sua sexualidade e da forma como a sua família reagiu ao saber que ele se entendia como um indivíduo homoafetivo. Pai Tadeu me respondeu que em relação a sua família, nunca teve problemas com a sua orientação sexual, pois de acordo com ele “todo mundo sabia o que tinha em casa”, tendo inclusive apresentado alguns namorados para a sua família, chegando, inclusive, a morar com um de seus companheiro na casa de seus avós, onde também funciona o seu terreiro.

**Pesquisador:** Pai Tadeu, agora eu queria saber sobre a relação da tua homoafetividade com a tua família, teve algum tipo de preconceito, alguma resistência por parte deles?

**Pai Tadeu:** Não, eu nunca falei abertamente pra mamãe, eu nunca cheguei assim e contei pra ela “ah, eu sou gay”, porque ela sabia o que tinha dentro de casa né, eu sempre cuidei assim, sempre respeitei até um ponto que nunca cheguei a falar. Eu já apresentei meus namorados, já trouxe meus namorados em casa, um já até morou comigo, mas assim eu nunca cheguei com ela e falei que sou gay, nem pro meu pai porque eu moro com meus avós né, foram eles que me criaram desde pequeno e eu sempre fui criado assim, dessa forma. E o papai que sempre foi...porque é daquele velho ditado que “o rosa era de menina e o azul era de menino”, então tipo assim o pai que é mais assim preconceituoso, é mais rígido e a mamãe sempre me abraçou e mesmo meu pai, depois de um tempo, ele já foi muito crítico, hoje em dia não, entendeu?

**Pai Tadeu:** Mas no começo foi bem difícil. Por exemplo, falar que eu estava “namorando com outro homem”, entendeu? Tipo assim, eu sempre falava que eram amigos, mas relacionado a isso de preconceito eu não tive problema algum dentro de casa em falar que eu era gay, essas coisas assim, não tive problema algum. Às vezes preconceito tive mais relacionado assim a um tio achar que era “má influência”, que eram amizades minhas, mesmo sabendo o que a gente sente (entrevista realizada dia 19/04/2023).

Na assertiva acima, Pai Tadeu revela então que não tivera problemas por parte de seus familiares em relação a sua homoafetividade, visto que nunca chegou o momento de se “assumir” para a sua família, pelo menos nunca houve a necessidade, pois sempre deixou explícito a todos as pessoas de seu convívio a sua sexualidade. Como sempre foi criado pela mãe e pelos avós, igualmente da parte dele não existiu a precisão de conversar com seu pai acerca de seus namorados, especialmente por segundo ele “o pai ser sempre mais

preconceituoso, rígido” ao tomar conhecimento da sexualidade do (a) filho (a) quando esta é uma orientação não heterossexual. Apesar disso, encara a relação com ele como “tranquila”, reconhecendo ter passado por alguns episódios de preconceito apenas quando seus tios criticaram as suas amigadas, por acharem que elas se constituíam de “má influência” para ele.

Contudo, pode-se perceber nas entrelinhas de seu relato que ao mesmo tempo em que Pai Tadeu se apresenta enquanto um líder abertamente homossexual para comunidade de santo de qual faz pertence, houve por parte de sua família uma determinada resistência em relação a sua orientação sexual, uma vez que ele nunca teve abertura para conversar com eles a respeito dessa parte de sua vida, sempre tendo cuidado ao abordar o assunto entre eles ou até mesmo o evitando, comentando algumas situações ocorridas entre seus familiares no que diz respeito a sua homoafetividade.

Ao fim dessa nossa primeira conversa, quis saber a forma como o sacerdote de santo do terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas se enxergava, no intuito de saber como ele compreendia o papel dele enquanto um pai de santo homossexual e como ele enxergava isso para a sua vida.

**Pesquisador:** Pai Tadeu, como tu se enxerga? Essa pergunta é mais do sentido de entender em como é pra ti ser um pai de santo homossexual? Como tu enxerga isso na tua vida? Qual o papel que tu acha que tu acaba desenvolvendo em relação a isso?

**Pai Tadeu:** Eu acho que não tem diferença, né, porque foi uma coisa assim que as duas eu já nasci, mas veio uma de cada vez, né, tipo assim de me autoidentificar “gay” e logo em seguida a questão de eu ter a mediunidade e eu acho que não tem diferença. Eu me sinto muito bem, eu como pessoa, me sinto bem, porque as duas coisas eu nasci né, então assim eu me auto... me sou, me sinto feliz por isso e por ser ainda mega... porque a gente acaba mostrando pra sociedade que não tem diferença, pros preconceituosos, que a gente se sente feliz daquela forma, de fazer o axé, entendeu? De eu ser eu, como gay, como ser humano e ser feliz (entrevista realizada em 19/04/2024).

De acordo com a sua resposta, Pai Tadeu não vê diferença no fato de se apresentar enquanto um guia espiritual afrorreligioso e homossexual, pois entende que “as duas eu já nasci, mas veio uma de cada vez” ao se referir primeiro a sua autoidentificação como homossexual e posteriormente ao seu reconhecimento no que diz respeito a sua mediunidade. Dessa forma, interpreto essa sua fala como duas identidades que Pai Tadeu acaba assumindo para si, ou seja, aquela voltada para a sua sexualidade e outra para o seu âmbito espiritual. Mesmo não havendo diferença perante a sua parte na forma como se apresenta para a sua comunidade de terreiro, o sacerdote de santo também confirma que há, portanto, dois aspectos identitários vividos por sua pessoa ao longo de sua trajetória pessoal.

Utilizo para debate o próprio conceito de “identidade cultural” formulado por Stuart Hall (HALL, 2006), que define a identidade como sendo algo para além de um conceito, mas uma experiência que nos dias atuais assume um caráter, antes de tudo, voltado para a pluralidade. Para falar-se de identidade cultural nesse trabalho, precisa-se esclarecer que esta é entendida aqui a partir do debate formulado por Hall que das três concepções que se apresentam em sua obra, destaca-se a de sujeito pós-moderno onde as identidades são percebidas como celebrações móveis definidas historicamente e não biologicamente (HALL, 2006, p. 23).

No mundo contemporâneo, o sujeito pós-moderno encontra-se desprovido de uma identidade permanente, justamente por isso que de acordo com Hall (2006) é impossível pensar em “identidade” como um conceito fechado em si mesmo, pois dentro de cada indivíduo podem coexistir identidades muitas vezes contraditórias, que nos pressionam em diversas direções ao ponto de nossas identificações estarem constantemente em mudança. A identidade, dessa forma, tornou-se uma “festa móvel”, ela é mutável, cambiante e telefônica (SANTOS, 2007, p. 37). A afrorreligiosidade e a homossexualidade se unem como coexistência aqui na construção de uma só pessoa que possui experiências e identidades múltiplas de representação que, no fim, constituem a própria vivência de Pai Tadeu como um pai de santo gay num terreiro de Umbanda localizado no interior da Amazônia.

Com isso, pude perceber ao longo das entrevistas com Pai Tadeu que a forma como o sacerdote vive a sua sexualidade reflete diretamente na própria maneira como ele guia a sua casa afrorreligiosa, uma vez que ao perguntar se em seu terreiro havia a presença de homossexuais e se ele considerava o seu espaço como acolhedor para o público homoafetivo, a sua réplica direcionou-se para o papel fundamental que os terreiros possuem em abordar temas relacionados à homossexualidade, respeito e preconceitos, incluindo os trabalhos realizados no terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

Entretanto, nem todos os terreiros constituem-se enquanto abertos a abordagem desses assuntos, uma vez que alguns, de acordo com Pai Tadeu “se fecham para o conhecimento”, dificultando a entrada de temas que auxiliem os filhos e filhas de santo no entendimento da sua própria vivência e identidade sexual. Posto essas considerações, direciono a análise para outro terreiro de umbanda de Igarapé-Açu, igualmente chefiado por um pai de santo homossexual.

1.2. “Os homossexuais enfeitam muito o pavão”<sup>14</sup>: Trajetórias de Pai Emerson no terreiro de Mina Nagô São Sebastião

*“As águas do mar são verdes  
É verde cor de limão  
A sorte quem dá é Deus  
A sina se traz na mão”<sup>15</sup>*

O segundo terreiro visitado para o desenvolvimento dessa dissertação denomina-se de Terreiro de Mina Nagô São Sebastião, localizado no Bairro da “Samaumeira”, periferia de Igarapé-Açu. A frente da casa religiosa está Pai Emerson de Oxóssi, homem branco, gay, de 23 anos <sup>16</sup>. Entrei em contato com Emerson via aplicativo de mensagem, tendo conseguido seu contato por meio de Pai Tadeu na última conversa que tivemos, que foi também o dia que o entrevistei no Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré nas Matas.

Conversando com Pai Emerson, marcamos um encontro no terreiro que ele chefia e ao dialogar decidimos que o melhor dia para a realização da entrevista fosse num dia de segunda-feira, que era quando ele teria tempo livre para me receber. Então, acabamos marcando para o dia 1º de maio, no feriado, às 8h da manhã. Sabendo disso e estando tudo acertado, parti rumo ao município de Igarapé-açu, e para isso peguei uma van 1h antes do horário marcado que era o tempo de demora no deslocamento de um município a outro.

Dentro da van, com uma bela vista para a natureza da estrada e com tempo para pensar um pouco mais nas perguntas que iria fazer a ele, cheguei então ao meu destino e peguei um “mototáxi” rumo ao endereço do pai de santo a fim de realizar a entrevista para a minha pesquisa. Chegando até a rua de seu endereço, fiquei surpreso em perceber que não era a toa que o bairro se chamava “Bairro da Samaumeira”, já que na entrada dele havia uma árvore enorme de samaúma, quase como que me dando boas vindas.

Cheguei à casa do zelador um pouco antes das 8h e ele me recebeu com muita cordialidade, me levando para a parte detrás da casa onde funcionava o terreiro e foi lá que, sentados eu nunca cadeira de plástico e ele na cadeira que geralmente sentava ao estar com entidades arriadas em seu corpo, começamos a entrevista. Segundo Portelli (2008) a história oral é, antes de tudo, um trabalho de relação e de escuta: a relação entre a pessoa entrevistada e a pessoa que entrevista (diálogo); a relação entre o presente sobre o qual se fala e o passado

<sup>14</sup> Frase dita pelo próprio entrevistado ao longo da realização das entrevistas.

<sup>15</sup> Ponto de umbanda escolhido por Pai Emerson de Oxóssi como abertura do tópico no trabalho que falará sobre a sua trajetória pessoal.

<sup>16</sup> Assim como Pai Tadeu, Pai Emerson de Oxossi não identificou problemas com a utilização de seu nome verdadeiro no trabalho, por isso decidi usar seu nome original, tal qual o de batismo, ao se referir a sua pessoa.

do qual se fala (memória) e a relação entre o público e privado. A partir disso, a história oral pode ser encarada, ainda, como a história dos acontecimentos, história da memória e da revisão dos acontecimentos por intermédio da memória (PORTELLI, 2008, p.14). Nesse sentido, ao abrir a porta de seu terreiro para um pesquisador desconhecido, Pai Emerson permitiu a abertura para que a historicidade de suas experiências pessoais fossem compartilhadas por meio da oralidade oriunda de suas memórias afetivas.

Ao adentrar em seu tempo afro-sagrado tive uma experiência diferente daquela de outrora quando visitei o terreiro de Pai Tadeu e pude perceber que, mesmo os dois terreiros sendo de Mina Nagô, ambos possuíam especificidades diferentes e únicas que construíam aquele lugar como distintos entre si. Se no terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas as imagens físicas das entidades predominavam, no Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião são as pinturas que se sobressaem ao adentrar-se no espaço afrorreligioso a exemplo das imagens abaixo tiradas por minha pessoa no dia da entrevista.



**Figura 6** - Pintura de Cabocla Mariana. Fonte: Do autor (2023).



**Figura 7** - Pintura de Cabocla Herondina. Fonte: Do autor (2023).

Pai Emerson de Oxóssi, assim como Pai Tadeu, também reside na residência onde está localizado seu próprio terreiro, vivendo com sua mãe, seu padrasto e sua sobrinha, filha de sua irmã mais velha que mora em outro Estado. O seu terreiro fica localizado na parte externa atrás de sua casa, situado entre a cozinha da residência e o quintal. Nele têm-se algumas pinturas de entidades nas paredes (feitas por uma de suas filhas de santo) representadas pelas imagens 6 de Cabocla Mariana e 7 de Cabocla Herondina, a cadeira onde senta para atender seus clientes quando está com as entidades arriadas em seu corpo (representada na imagem 8), algumas imagens de santos e entidades, seu congá e algumas vestimentas usadas nas cerimônias em seu terreiro, esses dois últimos retratados nas imagens 8 e 9 respectivamente.

Ao indagar Pai Emerson sobre a sua trajetória enquanto uma pessoa mediúnica ele me informou que a sua iniciação na religião deu-se a partir dos 9 anos de idade, sendo esse o período em que também começou a frequentar a Umbanda, influenciado diretamente pela sua mãe, que aquela época já constituía como participante da religião. Pai Emerson entrou em contato com o sagrado afrorreligioso na casa de “Pai Cléber<sup>17</sup>”, quem o iniciou na sua

<sup>17</sup> Nome fictício utilizado para proteger a identidade da pessoa citada.



caminhada no santo, mudando-se para a Mina aos 15 anos de idade, realizando a sua feitura em 2018 com Pai Oxóssi tornando-se, enfim, sacerdote de santo.



**Figura 8** - Cadeira usada por Pai Emerson. Fonte: Do autor (2023)



**Figura 9** – Assentamento com imagens de entidades. Fonte: Do autor (2023).



**Figura 10** - Chapéus e guias<sup>18</sup> usados pelas entidades. Fonte: Do autor (2023)

De acordo com o sacerdote, a fundação de seu terreiro deu-se por influência de sua mãe, uma vez que segundo o seu relato, já trabalhava com o ofício de “rezar” em crianças e de “empinar o maracá”<sup>19</sup>. Tem-se, nesse sentido, que a existência de sua casa afrorreligiosa deu-se, em grande medida, por meio dos trabalhos efetivados pela sua mãe anteriormente na mesma localidade na qual hoje ele atende seus clientes e guia a sua comunidade de terreiro. Segundo Pacheco (2013) no universo das benzeções contra o quebranto e o mau olhado é comum encontrar a procedência de saberes oriundos de gerações familiares passadas, “vem dos avós que transmitem para os filhos e destes para os netos, geralmente escolhendo alguns membros para que essa tradição não se perca” (PACHECO, 2013, p. 483).

**Pesquisador:** Pai Emerson, como foi o processo de fundação aqui do terreiro?

**Pai Emerson:** Na verdade, ele sempre teve aqui. Quando eu me meti na Umbanda, já tava, já tinha um local, mas era outra casa aqui no quintal onde tá esse barracão (indicando uma construção, ao que parece uma antiga casa, no quintal) que vai ser

<sup>18</sup> “Guia” é o nome usado nas religiões afro-brasileiras para se referir aos colares usados pelos médiuns durante as sessões e giras nos terreiros e templos afrorreligiosos, variando de cor de acordo com a linha na qual o espírito atua.

<sup>19</sup> A “maraca”, “maracá”, “bapo”, “maracaxá” ou “xuatê” é um idiofone de agitação, constituído por uma bola, que pode ser de cartão, plástico ou cabaça, contendo sementes secas, grãos, arroz ou areia grossa, e uma pega. Dependendo dos materiais usados, podem produzir sons como o de lixar ou o de arranhar, quando tocadas. Esse instrumento é de origem indígena, mas pode ser encontrado também em alguns templos afro-brasileiros.

terminado esse ano, se Deus quiser. E era uma casinha onde a minha mãe trabalhava empinando maracá, na Umbanda. E foi acho que em 2008 que já existia isso, quando eu me entendi por gente ela já tinha o canto dela de rezar criança, de empinar o maracá, mas foi em 2008 que ela fez uma casinha pra poder trabalhar, pra poder atender o povo, sabe? (entrevista realizada em 01/05/2023).

Assim, a trajetória de Pai Emerson iniciou-se desde cedo, influenciada principalmente pela sua mãe, fazendo com que seu terreiro possua uma carga significativa de memória afetiva construída por meio de seu crescimento com o sagrado da religião. Ao longo do processo de entrevistas, pude perceber com as repostas dadas a minha pessoa que o sacerdote carrega consigo muitas heranças de sua criação, tanto por parte de sua mãe biológica, quanto de sua mãe de santo, refletindo na própria maneira como o sacerdote guia a sua casa afroreligiosa.

Da mesma forma que fiz com Pai Tadeu, perguntei a Pai Emerson se houve algum tipo de conflito com a abertura de seu terreiro, sobretudo por parte da vizinhança local, uma vez que como já mostrado nos relatos do outro guia espiritual consultado anteriormente, a abertura de um terreiro afroreligioso pode ser permeada por descordos e hostilidades empreendidas por pessoas viventes próximas as casas afro-sagradas que enxergam na religião afro-brasileira um lugar onde “o diabo faz morada”.

Esses apontamentos se aproximam do postulado por Flor do Nascimento (2017) o qual enxerga que a violência destinada às religiões de matrizes africanas no Brasil se configuram tanto pela exotização e demonização, quanto pelo racismo, justamente por serem religiões constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas, onde tudo o que é marcado racialmente continua sendo perseguido, inclusive pelo Estado (PEREIRA, 2018, p. 9). Respondendo a esse questionamento, Emerson me informou que no começo não tivera problemas algum com o levantamento de seu barracão, sendo o único conflito surgido quando um de seus vizinhos decidiu realizar uma cerimônia de culto evangélico no mesmo momento em que ele estava batendo o seu tambor.

**Pai Emerson:** Aqui não teve nenhum conflito. O único problema que teve...porque eu não falo com meus vizinhos né, na verdade, eu não tenho nada contra eles é mais porque eu não saio de casa e quando eu saio é pra longe, então ninguém tem nada a ver com a minha vida. Esses tempos agora eu vim tocar na minha casa e eu pedi pra minha mãe avisar a minha vizinha aí da frente que ia ter toque, porque como ela tem criança nova...não precisava eu tá avisando, sabe? Eu tenho licença, sou licenciado com tudo e eu não precisava tá avisando, mas eu quis avisar, pela criança né. Aí ela falou “tá bom”, eu falei o horário direitinho aí quando foi no mesmo horário chegou um monte de gente evangélica pra fazer um culto aí na frente de casa. E eu começando aqui a macumba, ela pra lá...mas foi o auge nesse dia, sabe? Mas foi só esse problema mesmo que aconteceu. O pessoal tem medo de mim, na verdade, nessa rua aqui.

**Pai Emerson:** Porque assim, a maioria das pessoas tem medo de macumbeiro, tem uns que respeitam, mas tipo o “respeitar” de algumas pessoas é medo e tem macumbeiro, pais de santo, que toma isso e se engrandece e eu na verdade fico preocupado, entendeu? Eu sou muito preocupado porque eles não me conhecem direito e se eles me conhecessem não ia ter o porquê desse medo né, deles abrirem a boca e deles falarem alguma coisa ali e de ficar com medo de eu saber, porque eu não faço nada assim pra eles (entrevista realizada em 01/05/2023).

Gostaria, nesse sentido, de refletir sobre essa situação de “medo” por parte da vizinhança do Terreiro de Mina Nagô São Sebastião e da própria figura de Pai Emerson enquanto um mentor espiritual afrorreligioso. É interessante analisarmos que Pai Emerson mantém a comunidade de terreiro da qual faz parte isolada das outras casas da rua, não porque essa foi uma atitude tomada por meio de sua pessoa, mas sim porque aconteceu sem o seu controle e consentimento. Nas palavras do sacerdote “o respeitar de algumas pessoas é medo” ao se referir acerca da relação que mantém com as pessoas da vizinhança que preferem manter uma postura de distância por receio de “alguma coisa acontecer”, pois “a maioria das pessoas tem medo de macumbeiro”, de acordo com o imaginário preconceituoso criado pelo cristianismo dos terreiros como lugares “não confiáveis”, “templos de energia ruim”.

Maranhão Filho (2015) chama a atenção para o fato de que, em alguns contextos, a própria igreja protestante, como a IURD estudada pelo autor na comunidade onde realizou as suas investigações, contribui, especialmente mediante o discurso proferido nos cultos evangélicos para a sociedade local, para a visão das homossexualidades como “pecado” ou “abominação” que possuem influências diretamente ligadas ao “demoníaco” e a “macumbaria” (FILHO, 2015, p. 159).

Volto a dialogar aqui com Flor do Nascimento (2017), sobretudo levantando a ideia de que existe uma própria insuficiência na categoria de “intolerância religiosa” para compreender o que acontece no contexto de violência aos territórios e pessoas que se vinculam aos povos e comunidades de matrizes africanas. O ideal seria, então, levando em consideração essas perspectivas, a ampliação do debate e adoção do termo “racismo religioso” justamente para mostrar que a projeção da dinâmica do racismo se estende também às próprias expressões religiosas africanas e indígenas. Porque aquilo que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver, um modo negro de organizar as relações com o mundo, com a natureza e com outras pessoas, como os saberes aliados aos elementos culturais indígenas (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 54).

Segundo Fry (1982) existe uma associação entre os dois tipos de exclusão envolvendo os sacerdotes de santo que se identificam como homossexuais e que dirigem uma casa afrorreligiosa: uma exclusão sexual e outra de cunho religioso, razão pela qual seriam os

homossexuais colocados na periferia moral da sociedade como categorias desviantes cuja categorização seria a base do poder mágico exercido pelos pais de santo homossexuais (ANDRADE, 2016). Para o intelectual, o pai de santo “bicha” condensa na sua pessoa dois papéis marginais em relação à sociedade em sentido amplo, ou seja, ele é por um lado um desviante sexual, possuindo nesse sentido uma sexualidade divergente da estabelecida pelo padrão heteronormativo nas sociedades e, por outro lado, um desviante marginal dedicando-se a uma religião que historicamente também é considerada como marginalizada, como é caso das religiões de matrizes africanas.

Além disso, de acordo com Bhabha (1998) o estereótipo e a discriminação criados no colonialismo contra o sujeito colonial não representam o estabelecimento de uma falsa imagem que se torna bode expiatório de práticas discriminatórias. Mas sim, algo muito mais ambivalente de projeção e introjeção, estratégias tanto metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade e o mascaramento de cisões de saberes oficiais e fantasmagóricos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista (BHABHA, 1998, p. 125). Desse modo, tanto Pai Tadeu como Pai Emerson podem ser compreendidos, nesse sentido, como sujeitos subalternos em seus respectivos contextos e vivências, uma vez que como guias espirituais e homossexuais, estabelecem em seus terreiros redes de apoio destinado a sujeitos que igualmente são considerados como “marginais” pelo olhar reacionário da população local.

Contudo, é interessante analisar ainda que por parte de Pai Emerson, essa situação seria outra, uma vez que segundo a sua fala “se eles me conhecessem não teria o porquê desse medo” se referindo ao fato de que se seus vizinhos fossem pessoas mais abertas a conhecer sua pessoa, seu terreiro e o trabalho que desempenha para a sua comunidade, não haveria motivos para esse clima de medo e distanciamento por parte deles. Mesmo assim, ele acaba estabelecendo também uma postura de afastamento com o intuito de não ter problemas e conflitos que possam prejudicar o seu templo religioso, como já acontecera uma vez com uma de suas vizinhas. Assim, também perguntei a ele qual a sua opinião acerca de sua vivência enquanto um pai de santo homossexual e como ele enxergava isso em sua vida por intermédio do papel que desempenhava em seu terreiro.

**Pesquisador:** Pai Emerson, pra você o que é ser um pai de santo homossexual? Como tu enxerga isso na tua vida? Qual tu acha que é papel enquanto um pai de santo homossexual?

**Pai Emerson:** Não sei nem te explicar sobre isso porque nós fazemos tantos papéis dentro da umbanda, né? De acolher as pessoas, do pobre ao rico, da puta a pessoa da igreja, eu sempre falo isso, eu acho que o pai de santo ele desenvolve vários papéis,

nós somos advogados, nós somos delegados, porque o povo vem tudo aqui pra resolver tudo aqui, entendeu? Então eu acho que não tem aquela...só aquilo “ah eu tenho esse papel, eu me enxergo assim”, eu me enxergo como se fosse um advogado do povo, o juiz do povo que dá a última martelada, o médico do povo, é isso (entrevista realizada em 01/05/2023).

A partir de seu relato descrito acima, pode-se perceber que Pai Emerson possui uma imagem de si mesmo enquanto um sujeito que acaba desempenhando vários papéis ao mesmo tempo, de acolhimento dos mais pobres aos mais providos de dinheiro “da puta a pessoa da igreja”, considerando ainda ser o “advogado”, o “delegado” e até mesmo o “médico” do povo, sendo “aquele que dá a última martelada”, não enxergando diferença no fato de ser um pai de santo homossexual para as pessoas que atende e muito menos fazendo distinção das pessoas que por ventura atende em seu templo religioso. Tem-se com isso o entendimento de que dentro do terreiro e na relação com o sagrado, os modos de tratamento de Pai Emerson dados às pessoas são iguais, mesmo que carreguem consigo marcadores de diferenciação social.

Ao relatar que também se enxerga enquanto um “médico”, Pai Emerson afirma que em seu terreiro também exerce práticas de cura para a população que busca nele a ajuda para o tratamento de enfermidades, principalmente as espirituais. Assim, é interesse perceber que nos interiores da Amazônia essa prática continua viva, onde de acordo com uma parcela da população, é preferível buscar ajuda com pajés e pais de santo do que com médicos científicos para a tentativa de resolução dos problemas que apenas os saberes construídos por meio da ancestralidade podem se mostrar efetivos.

Figueiredo (1996) discorre sobre isso com maestria ao perceber que mesmo nos áureos tempos da economia da borracha na Amazônia, em meio à influência de um tipo de “modernização” europeia ligada diretamente à *Belle Époque*, coexistiam na Belém dos oitocentos as próprias figuras dos pajés representando a permanência e o poder de práticas religiosas populares de caráter afroindígena especialmente no que diz respeito a uma tentativa de silenciamento e apagamento desses saberes por parte da perseguição dos poderes políticos e eclesiásticos locais. Maggie (1992) mostra inclusive que essas práticas de cura popular poderiam ser encontradas ainda mais após o período da República demonstrando a força e crença nesses saberes oriundos de populações tradicionais.

Continuando com a entrevista, perguntei ao líder afrorreligioso sobre a sua trajetória e reconhecimento enquanto um sujeito homoafetivo e o modo como a sua família recebeu a notícia de sua orientação sexual. Pai Emerson me dissera não ter passado por nenhum tipo de conflito envolvendo discriminação e preconceito contra a sua vivência e identidade sexual,

sendo aceito por todo mundo da sua família e encarando o convívio com eles como “tranquila em relação a isso”.

Porém, ao conversamos sobre as suas memórias em torno de sua iniciação na religião, perguntei ao guia espiritual se ele achava que os terreiros eram espaços seguros e acolhedores para os homossexuais e se ele, enquanto sujeito mediúnico e homossexual, já sofrera algum tipo de preconceito dentro do terreiro por conta da sua sexualidade e ele relatou que no terreiro de sua mãe de santo presenciou algumas situações envolvendo discriminações contra seus amigos de santo.

**Pesquisador:** Emerson, tu acha que o terreiro ele é um espaço acolhedor pros homossexuais?

**Pai Emerson:** Alguns, sim. Porque eu já frequentei terreiro que a própria mãe de santo era preconceituosa, entendeu? Então tinha que ser tudo na base dela, como ela falava né *“do portão da minha casa pra dentro, do barracão, eu quero vocês homens, de lá pra fora vocês podem fazer o que vocês quiserem ser, usar saia, usar salto, o que vocês quiserem”*, a gente chegava lá e ela falava, né? Então isso, querendo ou não é um...ela era homofóbica, né? Uma pessoa assim, preconceituosa e depois disso vieram acontecendo algumas coisas no barracão dela que foi quando eu saí de lá por conta dessas coisas, porque tinha muita gente assim sapatona, assim lésbica né, que também acabaram deixando ela por conta disso. Então por isso que eu falo que nem todos são, vários terreiros que eu frequentei, de amigos meus velhos, eles não gostam, sabe? Eles não gostam, eles não se sentem bem, eles falam que *“os homossexuais enfeitam muito o pavão”*, entendeu?

**Pai Emerson:** Tem um amigo meu, lá de Curuçá<sup>20</sup>, um pai de santo lá de Curuçá, que é muito conhecido, o seu Roberto<sup>21</sup>, ele fala que *“os bandeira virada enfeitam muito o pavão hoje em dia dentro da religião”*. “Ah que entidade faz isso, a entidade faz aquilo e são eles que querem fazer isso e não tem coragem e coloca a entidade na frente”. É isso o que eles falam, é isso o que eles pensam o que muito das vezes também é verdade né? Mas tem gente que tem preconceito, e eles têm preconceito, eu acho que deve ser porque eles são daquele povo antigo e tem todo aquele negócio de ser rígido dentro de algumas coisas, deve ser por isso (entrevista realizada em 01/05/2023).

De acordo com a narrativa do sacerdote de santo, é possível perceber que ao longo de sua iniciação na afrorreligião existiram episódios em que ele, de forma indireta, presenciou seus semelhantes, amigos e amigas da religião, sofrerem discriminações sexuais dentro do próprio terreiro onde participavam das cerimônias, rituais e da convivência com o sagrado. É interessante percebemos que as investidas contra os sujeitos homoafetivos em seu relato se deram por parte da mãe de santo da casa, principalmente por não aceitar a utilização por parte dos sujeitos de determinadas vestimentas caracterizadas como “femininas”. Uma vez que, segundo ela, “do portão da minha casa pra dentro, do barracão, eu quero vocês homens, de lá

<sup>20</sup> Curuçá é um município localizado na parte Nordeste do Estado do Pará na microrregião do Salgado.

<sup>21</sup> Nome fictício usado para poder guardar a verdadeira identidade da pessoa citada.

para fora vocês podem fazer o que vocês quiserem ser, usar saia, usar salto, o que vocês quiserem”.

Nesse sentido, pode-se perceber que mesmo os terreiros sendo reconhecidos como lugares mais abertos e receptivos as homossexualidades e demais sexualidades, há por parte de alguns sujeitos de dentro da religião, um determinado tipo de resistência em relação à forma como os homossexuais expressam a sua sexualidade e subjetividades.

Como apontado por Santos (2007) em alguns casos, os líderes afrorreligiosos, homossexuais ou não, impõe certas regras em suas respectivas comunidades religiosas e, dependendo da interpretação, pode parecer paradoxal, pois são medidas que visam “coibir a fechação<sup>22</sup> (gestos, posturas, ou atitudes consideradas femininas) retardando ou até mesmo evitando a filiação de homossexuais nos terreiros” (SANTOS, 2007, p. 24). Isso fica claro a partir do próprio relato dado por Pai Emerson e especialmente mediante a atitude de sua mãe de santo que por meio seu ato de proibição, acabou afastando não somente o sacerdote, na época ainda filho de santo, mas assim como outras pessoas do terreiro por conta atitudes consideradas como homofóbicas.

O que quero exemplificar com isso é que, mesmo que os terreiros sejam espaços onde exista uma maior aceitação e acolhimento de homossexuais, ao contrário de outras manifestações religiosas que possuem claramente um discurso violento e preconceituoso contra os LGBTQIA+, como o caso das igrejas cristãs, é possível encontrar alguns casos envolvendo discriminações sexuais dentro dos próprios templos afrorreligiosos, a exemplo de discursos encontrados na fala do próprio guia espiritual entrevistado como “os homossexuais enfeitam muito o pavão” ou “os bandeira virada enfeitam muito o pavão dentro da religião” para se referir a presença de homossexuais e demais identidades sexuais no dia a dia do sagrado afro-brasileiro. Isso porque o preconceito a essa população ultrapassa barreiras e se faz presente mesmo em lugares onde podemos identificar um maior índice de aceitação por parte das comunidades de terreiro.

Uma das justificativas dadas a esses sacerdotes de santo direciona-se, no caso da assertiva acima, para o entendimento de que “a entidade faz isso, a entidade faz aquilo e são eles que querem fazer isso e não tem coragem e colocam a entidade na frente” para se referir ao fato de que os sujeitos homossexuais apenas utilizam-se de saias, vestidos, assim como

---

<sup>22</sup> “Coibir fechação” significa suprimir comportamentos considerados como “femininas” reproduzidas pelas pessoas homoafetivas, caracterizados por gestos, falas e comportamentos que se diferem da norma heterossexual e virilidade masculina imposta.



demais adereços e vestimentas incorporados em entidades mulheres como “desculpa” para poder expressar a sua feminilidade e sexualidade de forma livre.

Segundo Pai Emerson, eles têm preconceito “porque eles são daquele povo antigo e tem todo aquele negócio de ser rígido dentro de algumas coisas”, no sentido de que em alguns terreiros, ainda nos dias de hoje, persistir a defesa e manutenção de determinadas hierarquias como normas reguladoras dos espaços afrorreligiosos, incluindo nisso a própria exclusão dos homoafetivos dos rituais e demais momentos do sagrado.

Desse modo, cabe aqui ainda a reflexão de que os terreiros não se constituem enquanto lugares separados do mundo bem como da sociedade, visto que em alguns casos, como o relatado anteriormente por Pai Emerson, podemos encontrar também situações onde imperam a reprodução de desigualdades e preconceitos encontrados em outros âmbitos sociais, justamente pelos terreiros afrorreligiosos serem lugares sociais mantidos e frequentados por sujeitos que são constantemente atravessados por essas problemáticas ao longo de suas construções históricas e sociais enquanto indivíduos, os quais, por sua vez, acabam os reproduzindo nas comunidades de santo de qual fazem parte.

Entretanto, mesmo havendo casos, como o relatado acima, no qual podemos ver explicitamente um discurso produzido por pessoas atuantes dentro das religiões afro-brasileiras de exclusão dos sujeitos homoafetivos nos terreiros, podemos encontrar, também situações na cidade de Igarapé-Açu, onde quem chefia um templo afrorreligioso seja uma mãe de santo transexual. Subvertendo, a partir disso, com a lógica de que apenas pais e mães de santo cisgêneros podem ser líderes espirituais para as comunidades de santo que atendem e é a partir dessa ocorrência que inicio a abertura do próximo tópico a seguir.

### 1.3. “Além de ser uma trans mãe de santo, eles me respeitam muito dentro da religião”<sup>23</sup>: Trajetórias de Mãe Larissa Yorlanne

*“O mundo dos terreiros deve ser pensado também como um espaço onde a sexualidade, ou o exercício das identidades sexuais, se constitua num “caminho para o poder”!  
(Marina Lina Leão Teixeira)*

Entrei em contato com Mãe Larissa Yorlanne <sup>24</sup> por meio das conversas que tive com o Pai Emerson em seu terreiro, uma vez que ao fim de nossa conversa perguntei a ele se como

---

<sup>23</sup> Frase dita por Mãe Larissa Yorlanne ao longo das entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo.

sacerdote de santo não teria conhecimento de mais uma pessoa na região que fosse homossexual e guia religioso com o intuito de ajudar na minha pesquisa para que eu, assim como fiz com ele e com o Pai Tadeu, pudesse realizar também com outro líder afrorreligioso as mesmas perguntas acerca das perspectivas envolvendo trajetórias afrorreligiosas e homoafetivas. Foi assim que, conversando com Pai Emerson, chegamos ao nome de Mãe Larissa Yorlanne, uma mãe de santo transexual que da mesma maneira como Pai Tadeu e Pai Emerson, exercia o papel de ser uma mentora afrorreligiosa para a comunidade de terreiro de qual fazia parte.

Ao saber da existência da mãe de santo, logo fiquei curioso em saber mais sobre a sua vivência, especialmente por ela se identificar como transexual, o que faz com que por si só a sua vivência seja atravessada por experiências que questionam diretamente a heteronormatividade compulsória construída na sociedade de não reconhecimento das demais orientações sexuais e identidades de gênero que não seja aquela estabelecida por essa norma. Marcamos então de começar nossa conversa no terreiro do Pai Emerson já que ele mesmo ofereceu sua casa para que pudéssemos realizar a entrevista que ocorreu às 17h30 do dia 16 de junho de 2023.

A sacerdotisa de santo chegou então de moto junto com a sua amiga, eu a estava esperando na frente da casa de Pai Emerson e assim que chegou a cumprimentei, me apresentei e logo após explicar a ela a pesquisa que estava desenvolvendo, a convidei para podermos sentar à mesa da cozinha para que enfim pudéssemos iniciar nossa conversa. Naquele momento, as luzes do dia já estavam indo embora, dando sinal de que a noite logo chegaria. Atrás de onde estávamos, na parte onde ficava o espaço em que Pai Emerson atendia seus clientes em seu terreiro (ver imagens 9 e 10), ele já estava fazendo a chamada e entrando em contato com uma entidade e não demorou muito para que ela arriasse em seu corpo.

Foi com os gemidos, e principalmente com os cantos das canções cantadas pela entidade que estava chegando que sabíamos que não estávamos sozinhos no plano terreno, mas que o espiritual também se fazia ali presente. Ao forte cheiro de incenso, da presença da entidade e da noite que chegava, começamos nossa entrevista onde mãe Larissa Yorlanne me contava sobre sua vivência enquanto uma mãe de santo transexual de uma cidade localizada no interior da Amazônia.

Larissa Yorlanne, mulher trans, branca, de 27 anos, é chefe do terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Marinheiro Fernando, localizado na Avenida Barão do Rio Branco, bairro

---

<sup>24</sup> Do mesmo modo que Pai Tadeu e Pai Emerson, Mãe Larissa Yorlanne não identificou problemas na utilização de seu nome original, por isso que na pesquisa o adoto, tal qual como ela prefere de ser chamada.

central da cidade de Igarapé-Açu/PA. O templo religioso da guia espiritual funciona há 8 anos, tendo a sua iniciação na religião começada aos 12 anos de idade, quando seus pais a levavam para “fazer banho” e cuidar da sua mediunidade, sendo o seu processo de incorporação considerado como tardio, uma vez que de acordo com seu relato, seus pais sempre procuraram uma rezadeira para poder aliviar, afastar as entidades que entravam em contato com o seu corpo.

A partir do momento em que Mãe Larissa começou a aceitar e a trabalhar em seus dons mediúnicos, pouco a pouco ela foi organizando a sua vida na religião até conquistar para si própria um templo religioso o qual pudesse se dedicar para poder atender a sua comunidade de terreiro. Após conversarmos sobre a sua trajetória afrorreligiosa, perguntei a ela como se deu a sua trajetória enquanto uma pessoa transexual e quais foram os conflitos surgidos até o entendimento da sua identidade de gênero.

**Pesquisador:** Mãe Larissa, como foi à relação da tua família com a tua sexualidade? Teve algum tipo de problema, de conflito ou preconceito da parte deles em relação a tua identidade de gênero?

**Mãe Larissa Yorlanne:** Com certeza, foi bem complicado no início né, assim da “trans”, da parte trans foi, bem difícil porque a minha família não aceitava, mas devidamente por medo dos preconceitos ou até mesmo de ser atacada nas ruas e tal né, sofrer o preconceito fora de casa. Então a preocupação deles era mais sobre o que poderia acontecer comigo, dentro de casa foi bem normal. Eu senti uma diferença muito grande quando comecei a minha vida no terreiro né, principalmente da parte de amigos porque antes eu fazia parte de um grupo de jovens da igreja e eu tive que me afastar da igreja pra entrar em outro ramo né, em outra religião, no caso. Então, tiveram olhares de indiferença, tiveram amigos que se afastaram realmente e eu acabei vendo de verdade quem eram as pessoas que estavam do meu lado. Foram poucas as que me apoiaram, que ficaram do meu lado e até hoje estão me apoiando, entendeu? E foi bem complicado porque quem a gente esperava um apoio a gente acabou não tendo, já de outras pessoas que a gente menos imaginava acabou tendo. E foi bem diferente assim nas questões de amizade de outra religião mesmo (entrevista realizada em 16/06/2023).

Mãe Larissa Yorlanne nos conta então que o processo de entendimento de si mesma como uma pessoa transgênero foi atravessado por dificuldades, destacando-se dentre elas a relação da sua família com a sua identidade de gênero. Contudo, de acordo com a guia espiritual, essa dificuldade estava mais relacionada a um medo, por parte deles, de preconceitos e situações que por ventura poderiam acontecer com a sua pessoa por conta de sua identidade. Vergueiro (2014) afirma que os processos pessoais e sociais pelo qual passam as pessoas transgêneras, uns mais conflituosos e outros mais entristecedores, outros mais empoderadores e mais alegres, em diferentes contextos sociais estão de forma bem geral, nas contemporaneidades, relacionados com as normatividades cisgêneras que exotificam estas existências e, de maneira, particular, seus corpos (VERGUEIRO, 2014, p. 4).

Assim, mesmo que Mãe Larissa não tenha passado por nenhuma situação envolvendo o não reconhecimento de sua vivência enquanto uma pessoa trans por parte de seus familiares, foi com os amigos, “jovens da igreja”, ao que tudo indica de uma religião cristã, que ela sentiu uma diferença de tratamento ao iniciar a sua vida afrorreligiosa no terreiro, fazendo com que seu corpo transexual passasse por um duplo processo de estigmatização: tanto por conta de sua identidade de gênero quanto por sua experiência afrorreligiosa. Tal diferenciação de corpos, inferiorizantes e marginalizantes, assim como parte de problemas vivenciados por pessoas transgêneras, como baixo autoestima, insegurança pessoal, vontade de suicídio, entre outros, pode ser pensada enquanto um aspecto da “colonização das identidades transgêneras” (VERGUEIRO, 2015, p. 6). Nesse processo de colonização, de acordo com a autora, as pessoas cujos gêneros não estejam em conformidade com padrões cisgêneros têm suas vidas afetivas e sexuais traumatizadas e inferiorizadas.

Nesse sentido, se na sua antiga rede de afetividade Mãe Larissa Yorlanne se deparou com “olhares de diferença” e até mesmo presenciou distanciamentos de pessoas que antes eram próximas a ela, é justamente no terreiro o lugar onde conseguiu não somente se sentir acolhida, respeitada, mas assim como também o local em que conquistou uma carreira como uma guia afrorreligiosa e espiritual. Assim, perguntando se nos terreiros em que frequentou durante a sua experiência afrorreligiosa, bem como no templo onde atua, Mãe Larissa enfrentou algum tipo de preconceito por parte das pessoas em relação a sua existência trans, ela me respondeu que ao contrário de outras religiões as quais já tinha participado a família de santo de qual faz parte lhe proporcionou um sentimento de pertencimento a qual nunca tinha sentido antes.

**Pesquisador:** Tu já presenciou algum tipo de situação envolvendo o preconceito contra os homoafetivos e os transexuais no terreiro? Tu tiveste alguma experiência nesse sentido, por ser uma pessoa transgênero?

**Mãe Larissa Yorlanne:** Não, eu já achei bem aberto, bem aceitável, entendeu? Sempre fui bem abraçado, bem acolhido e é muito bacana porque a gente se sente bem à vontade, foi onde eu me senti bem em paz relacionado tanto quanto a minha mediunidade em si quanto o lado da minha sexualidade. Já fora, em outras religiões, sim. Eu acabo enxergando esse preconceito vindo mais de outras religiões do que vindo da comunidade do terreiro, com certeza. É bem típico a gente ouvir inclusive dessas pessoas de fora do terreiro e de outras religiões coisas do tipo: “**além de ser veado é macumbeiro**”, acaba sendo comum isso (entrevista realizada em 16/05/2023).

Desse modo, é notório, de acordo com a fala da mãe de santo descrita acima, perceber uma maior receptividade da religião afro-brasileira em relação a sua identidade de gênero transexual, especialmente ao considerar os terreiros enquanto lugares “mais abertos e bem aceitáveis”, se sentindo “em paz” e “à vontade” no que diz respeito tanto a sua

mediunidade quanto a sua sexualidade e identidades. Mãe Larissa Yorlanne em sua trajetória de vida acabou percebendo e sentindo o preconceito à sua vivência transexual oriundo mais frequentemente por meio de “outras religiões do que vindo da comunidade de terreiro”, sendo comum ela ter ouvido frases como “além de se veado é macumbeiro” proferidas por pessoas de fora das comunidades de santo, assim como de outras designações religiosas.

Segundo Dias (2017) a *teoria queer* tornou possível o “pensar em outras formas de vivenciar e expressar as sexualidades e os gêneros, especialmente divergindo dos modelos heterocentrados, hegemônicos e higienizados” (DIAS, 2017, p. 48). Os estudos acerca das dissidências sexuais e de gênero, tal qual como apontado pelo autor, estão constantemente ligados ao campo de estudos culturais, por entender que a cultura constrói o sujeito de seu tempo, ao passo que o sujeito influencia o seu meio.

Contudo, ao utilizar Foucault (1976) mediante o debate intelectual acerca do “biopoder”, afirma que os corpos, são, em geral, propriedades das instituições que regulam as experiências, principalmente as sexuais, considerando as formas de opressão enquanto relações de poder. Entendendo, nesse sentido, que um dos aspectos cruciais nos estudos envolvendo diversidades sexuais é a possibilidade de desmistificação dos estereótipos criados contra os sujeitos “anormalizados”, dando a eles a perspectiva de negociar e agenciar as suas lutas demonstrando que mesmo os sujeitos subalternos são detentores de um lugar e poder político (DIAS, 2017).

Assim, Mãe Larissa, mediante o relato de sua trajetória pessoal, passou por situações onde teve tanto seu corpo, bem como sua identidade de gênero e sexualidade regulados pelas instituições religiosas de qual anteriormente fizera parte. Mas foi justamente mediante a sua iniciação no sagrado afro-brasileiro e no terreiro que conseguiu tornar-se agente de sua própria perspectiva, desestruturando as edificações construídas no percurso de sua vida e tomando para si mesma a narrativa de sua história (DIAS, 2017, p.49). Após deixar a igreja cristã e adentrar para o mundo dos terreiros, a sacerdotisa teve sua vida transformada, justamente por conseguir estabelecer-se na religião como uma líder de santo.

Em outras palavras, o mundo dos e nos terreiros possibilitou a líder de santo a potencialização a partir de sua sexualidade e identidade gênero num caminho para o poder (TEIXEIRA, 2004). Além disso, dialogo diretamente com Smith (2019) ao refletir que os terreiros precisam ser pensados enquanto espaços *queer*, ou seja, como lugares que dialogam diretamente com as sexualidades dos sujeitos dissidentes que frequentam os tempos afrorreligiosos e que, nesse sentido, auxiliam na compreensão de que esses locais sagrados de devoção religiosa criam condições para que os subalternos tanto consigam falar, como possam

também expressar as suas sexualidades e identidades de gênero sem medo do olhar repressor presente na matriz heterossexual e conservadora da sociedade. E justamente, pensando nisso, perguntei a Mãe Larissa Yorlanne sobre o papel que ela como uma mãe de santo transexual desempenha em seu terreiro.

**Pesquisador:** Mãe Larissa, agora eu queria fazer uma pergunta um pouco pessoal, no sentido de tentar entender como tu se enxerga? Para ti, o que é ser uma mãe de santo transexual? Qual o papel tu acha que tu desempenha para tua comunidade de terreiro?

**Mãe Larissa Yorlanne:** Olha, eu acho bem importante esse ponto, essa pergunta né, porque eu tenho uma visão de mim mesmo dentro da religião bem bacana, porque *além de ser uma trans mãe de santo, eles me respeitam muito dentro do meu terreiro, do meu templo, dentro da religião*. Mas só que algumas entidades ainda me chamam de “ele”, pelo pronome masculino né, eles não me chamam de “ela”. Mas super normal, super de boa porque eu também tenho respeito por eles e respeito também à posição deles né porque eles já vem de um tempo muito, de muito antes e não tem uma visão totalmente avançada como a nossa. Eles me chamam de “mãe” mesmo, até porque eu não tenho essa questão, eu sou não binário, mas é muito importante esse lado né, do respeito dos filhos de santo, de quem acompanha, de quem convive, na corrente na família de santo (entrevista realizada em 16/05/2023).

Mãe Larissa Yorlanne acredita que tem um papel de extrema importância no terreiro onde trabalha e tudo isso só foi possível, segundo ela, por eles (a sua comunidade de terreiro) a respeitarem dentro da religião e do seu templo, até mesmo as entidades que, apesar de ainda a chamarem de “ele” ao se referirem à pessoa de Mãe Larissa, conseguem estabelecer uma relação mútua de respeito com a mãe de santo.

Contribuindo, nesse sentido para que o convívio com o sagrado da religião seja construído de forma a respeitar as dissidências sexuais presentes e atuantes no terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Marinheiro Fernando. Assim, eles a chamam de “mãe” mesmo que ela não se preocupe com isso já que, além de ser transexual, também identifique-se enquanto uma pessoa “não binário”, reconhecendo como “importante” o lado do respeito dos filhos de santo “de quem acompanha, de quem convive na corrente da família de santo”.

Com isso, pode-se perceber que, mesmo que a vivência de Mãe Larissa Yorlanne seja atravessada por marcadores sociais de diferença, como a sua própria identidade de gênero, sexualidade e sua identidade afroreligiosa, o contato com o sagrado religioso dos terreiros fez com que ela construísse não apenas uma carreira mediúnica enquanto mãe de santo, mas como também a possibilitou criar fortes laços juntamente com a comunidade de terreiro de qual faz parte.

Dessa forma, é categórico apreender que as pessoas transexuais têm rompido com barreiras da invisibilidade e tem demarcado suas ações mediante a construção de seus corpos

políticos e da negação de suas identidades atribuídas desde seus nascimentos (DIAS, 2017, p. 50). Encaro, portanto, os terreiros de religiões afro-brasileiras visitados como potencializadores de perspectivas de mudança e de transformações de vivências, sobretudo aos dissidentes sexuais e de gênero entrevistados ao longo das pesquisas de campo realizadas.



**Figura 11** - Mãe Larissa Yorlanne com a Cabocla Mariana na sua Ori.<sup>25</sup> Fonte: Acervo do terreiro (2018).

Ao percorrer os terreiros de Umbanda de Igarapé-Açu para entrevistar os principais guias espirituais afrorreligiosos das casas pude perceber que cada templo possui uma história e narrativa própria, desde o processo de fundação até o funcionamento nos dias de hoje. E essas diferenças se acentuam a partir da localização de cada terreiro, uma vez que tanto aqueles situados em bairros centrais (como o caso dos terreiros de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré nas Matas e Mina Nagô Cabocla Mariana e Marinheiro Fernando) e aquele localizado na periferia da cidade (Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião) enfrentaram a opressão contra as suas existências de formas distintas. Além disso, as trajetórias de Pai Tadeu, Pai Emerson e Mãe Larissa Yorlanne foram marcadas por experiências afrorreligiosas e sexuais distintas, especialmente pelos dois primeiros identificarem-se como homossexuais e

---

<sup>25</sup> Ori significa “cabeça” e nas religiões de matriz africana também é utilizado para se referir a uma intuição espiritual e destino, responsável também pela consciência e inteligência.

a última como uma mulher trans, mas que no fim, a partir de seus relatos, auxiliaram na compreensão do lugar que as diversidades sexuais e de gênero ocupam nesses espaços afroreligiosos.

Nesse sentido, se os terreiros percorridos constituem-se enquanto locais mais abertos às homossexualidades e demais identidades sexuais e de gênero, como apontado no primeiro capítulo dessa dissertação a partir dos relatos cedidos pelos líderes espirituais entrevistados, procuro agora, no capítulo 2, entender como as entidades participantes do dia a dia do sagrado nos templos religiosos encaram o fato de estarem arriadas nos corpos homoafetivos de seus filhos de santo a fim de perceber a existência de possíveis conflitos surgidos entre aquilo que eu chamo de o “habitar em um corpo homossexual”. Busco perceber ainda, com isso, a relação das diferentes personalidades das entidades arriadas nos corpos mediúnicos dos sacerdotes de santo das casas afroreligiosas visitadas apontando como esse processo de incorporação produz novas dinâmicas para se pensar as homoafetividades nos terreiros.



## CAPÍTULO 2 – E NESSA GIRA<sup>26</sup>, TODOS GIRAM?: PERFORMATIVIDADES E CORPORALIDADES ENTRE HOMOSSEXUAIS E ENTIDADES NOS BARRACÕES

*Quando a flor tava dormindo  
Vento veio me levar  
Prum terreiro iluminado  
Entre terra, céu e mar  
Já que o mundo tá girando  
Eu também quero girar<sup>27</sup>*

Ao visitar os terreiros de Umbanda da cidade de Igarapé-Açu e conversar com os líderes afroreligiosos responsáveis por dirigir os barracões, pude perceber que cada narrativa que me foi relatada acerca das experiências tanto de caráter afroreligioso como aquelas voltadas para as homoafetividades e identidades de gênero – apesar de em alguns momentos se entrecruzarem –, constituem-se enquanto trocas pessoais com ressonâncias únicas e profundas em suas composições (SANTHIAGO; PATAI, 2021).

Isso porque acabei constatando que cada memória e subjetividade construídas em relação à vida na religião, bem como os atravessamentos oriundos dos gêneros e das sexualidades dos sacerdotes de santo possuem perspectivas próprias e diversificadas. Essas experiências, sendo assim, vão desde a suas iniciações no sagrado afroreligioso, a relação das suas famílias acerca das suas orientações sexuais e expressões de gênero, até mesmo a forma em como os terreiros foram fundados e são liderados nos dias de hoje. Desse modo, encaro esses lugares afro-sagrados como plurais, onde cada um carrega uma história diferente de múltiplas relações a partir dos próprios sujeitos visíveis e invisíveis que constituem, constroem e potencializam esses espaços por meio de suas vivências no cotidiano dos terreiros.

No decorrer do período de realização das pesquisas de campo, e no meu transitar por um terreiro e outro, consegui estabelecer uma outra discussão que apareceu para minha pessoa nos processos de entrevista e que proponho a ser feita nesse capítulo. Isto é, a relação que as entidades estabelecem ao estarem “arriadas” em seus filhos de santo homossexuais. Assim, o objetivo dessa segunda parte da pesquisa corresponde a fazer uma discussão sobre o papel que o corpo homossexual possui, pensado aqui e nos terreiros, enquanto um corpo que recebe e produz diferentes performatividades por intermédio do contato com as distintas

---

<sup>26</sup> Gira é o nome dado para os trabalhos ritualísticos mais conhecidos da Umbanda. Variações à parte, costuma ter mais ou menos a mesma estrutura: firmeza para Exu; abertura; defumação; preces e saudações; atendimentos e trabalhos propriamente ditos; e encerramento. Geralmente, todos esses momentos são acompanhados de pontos cantados (com ou sem o uso de palmas e atabaques, dependendo da orientação de cada terreiro).

<sup>27</sup> Ponto de gira da Umbanda.

personalidades das entidades. Para isso, utilizo de entrevistas feitas com as próprias entidades incorporadas em seus filhos de santo na tentativa de compreender de que forma esse corpo mediúnico e homossexual responde a experiência da entidade “estar” no sentido de “habitar” em um corpo homoafetivo, com o intuito de apontar alguns conflitos surgidos a partir das próprias falas dos filhos de santo e das entidades que neles se manifestam. Nessa parte da pesquisa, em especial, dialogo com os apontamentos de Judith Butler (BUTLER, 2003) mediante o debate levantado pela autora acerca do gênero como paródia e o gênero enquanto performance na tentativa de jogar uma luz para as discussões que proponho a fazer nesse capítulo.

Butler (2003) estabelece como performance de gênero o conceito para pensar a própria constituição do gênero – segundo ela, entendido como algo não natural e sim como um construto discursivo em um processo que não tem origem, nem fim, de modo que é “algo” que “fazemos” e não algo que “somos” –, onde a partir de seu pensamento, essa ideia seria construída a partir de uma produção e reprodução contínua de estilização de atos, comportamentos e ações performáticas que engendram um corpo dentro de um gênero específico. O gênero então demonstra ser performativo, ou seja, constituinte de uma identidade que pretender ser, ou que simula ser, no qual esses aspectos identitários são performativamente construídos pelas próprias expressões que supostamente são seus resultados (BUTLER, 2003). Desse modo, para a autora, o gênero também acaba assumindo o *status* de paródia uma vez que ele sempre é uma imitação das normas instituídas dentro do interior da inteligibilidade cultural.

Com isso, a partir dos apontamentos de Butler (2003) proponho a pensar nesse capítulo acerca das performatividades produzidas pelas entidades nos barracões em contato com o corpo mediúnico homossexual. Experiência essa que aqui é pensada enquanto capaz de ressignificação e construção dos gêneros dos sujeitos, uma vez que, como constatado durante as visitas de campo nos terreiros percorridos, sobretudo nos momentos de possessão e do transe, há a possibilidade de mudança das performances corporais dos médiuns tanto pelas personalidades femininas como masculinas das entidades que se apresentam e são reconhecidas pela comunidade de terreiro a partir de marcadores de gêneros e atos específicos. Contudo, esse mesmo processo, na maioria das vezes, é marcado por conflitos entre entidades e médiuns, especialmente homoafetivos, no qual é passível, portanto, de negociações para que não haja nos terreiros possíveis quizilas<sup>28</sup> entre filhos de santos e

---

<sup>28</sup> Quizila pode ser entendida como algum mal estar ou até mesmo conflito envolvendo os médiuns dos terreiros.

entidades ou até mesmo entre entidades e demais simpatizantes da religião. Como percebido durante as minhas pesquisas de campo, a manutenção das boas relações nos terreiros precisa vir antes de qualquer coisa, mesmo que para isso seja necessário uma própria reformulação no relacionamento entre médiuns e entidades.

No que diz respeito ao diálogo teórico feito nessa parte do trabalho, também recorro aos apontamentos feitos por Smith (2019) que encara a possessão como um momento em que, nos terreiros, especialmente por meio do público dissidente sexual participante das cerimônias do sagrado da religião, atua não somente no processo de construção, mas assim como também de ressignificação dos gêneros das entidades e dos sujeitos mediúnicos homoafetivos. Mediante as conversas que obtive com as entidades, pude perceber que o processo de incorporação das entidades nos corpos dos pais de santo gays acaba ressignificando não só a performance de gênero do sujeito mediúnico e homossexual do terreiro, mas assim como influencia na própria linguagem e performatividade corporal que também são ressignificadas, onde esse corpo, considerado enquanto experiência, é trazido à existência durante o processo de incorporação por meio de performances (PEREIRA, 2017).

Para esse momento da pesquisa, Smith (2019) utiliza-se do conceito de “*Queerness Caboclo*” para referir-se à maneira como no processo de possessão, nos rituais e cerimônias, constrói-se uma multiplicidade de gêneros inteligíveis no próprio momento do sagrado e religioso a partir de atos performativos empreendidos pelas entidades ao “descerem” em cima dos corpos dos pais e filhos de santos dos terreiros. “*Queerness*”, segundo o autor, é esse “*tonar-se queer*” caracterizado principalmente pela multiplicidade, indefinição ou pluralmente em definição que é o que acontece no “estalar do transe por possessão” nas giras de Umbanda, onde a junção dessas duas palavras, tanto “*queer*” quanto “*caboclo*” direciona-se para as duas temáticas trabalhadas ao longo da produção da pesquisa, isto é, sexualidade e afrorreligiosidade (SMITH, 2019, p. 78). Compartilho dos apontamentos do autor por justamente por também ter percebido essas dinâmicas e performatividades corporais durante as incorporações por parte das entidades em cima dos sujeitos mediúnicos homossexuais nos terreiros visitados.

Desse modo, a questão principal desse capítulo perpassa para o debate envolvendo o papel do corpo nas casas afrorreligiosas visitadas. Mas não qualquer corpo, e sim o corpo homossexual, mediúnico e interiorano, o corpo no qual as entidades entram em contato e materializam a sua presença no “mundo dos pecados”<sup>29</sup>, e que, portanto, dentro da religião, é

---

<sup>29</sup> Mundo dos pecados é o nome dado pelas entidades para o mundo dos humanos, aquele que é habitado pelas pessoas e que se difere daquele onde as entidades vivem.

considerado como sagrado. O corpo que transpira ao dançar os pontos e as músicas cantadas nos terreiros, aquele que bebe, fuma, que sente o cheiro de incenso, das velas, da fumaça e dos perfumes. O corpo que resiste, persiste e que possui múltiplas formas de representar e de ser representado no universo das comunidades afrorreligiosas, possuindo, nesse sentido diversas formas de manifestação do sagrado (ELIADE, 1992). Assim, toda relação humana, seja ela em contato com o sobrenatural ou não, se dá, em grande parte, em mediação com o corpo, seja ele físico, invisível, individual coletivo ou ancestral onde nas comunidades de santo adquire uma importância ímpar para os fundamentos da afrorreligião.

Assim, como objeto de investigação, o corpo deve ser pensando enquanto plural, como material e imaterial, sujeito a vários estudos por parte da antropologia, história, fisiologia e medicina, mas também possível de ser estudado mediante a fé, ao pensamento, aos sentimentos, imagens e representações. E, nesse sentido, para os historiadores, deve ser visto e entendido como um documento vivo, repleto de significados que são atravessados e afetados por inúmeras temporalidades e perspectivas constantemente (DIWAN, 2018, p. 120).

Contudo, é importante levantar aqui no início desse capítulo uma pergunta que norteará todo o debate feito nas páginas em que se seguirão nessa segunda parte do trabalho: Como esse corpo e essa noção de pessoa são construídos nos mundos dos terreiros? De acordo com Silva (2005) a construção da noção de pessoa nas religiões de matrizes africanas admite um “Eu” ao qual se agregam as demais divindades presentes no panteão afrorreligioso (Orixás, Erês<sup>30</sup>, Caboclos, etc.) em forma de “enredo de santo”, no qual esse “Eu” (Ori) também é visto como uma divindade criada mediante o poder supremo, o Olodumaré (Olorum). A pessoa, nesse sentido, é vista como uma agregação mítica que pode englobar variadas modalidades de culto, sendo o Ori (Eu), um Orixá de frente, um “juntó” (segundo Orixá que forma um par com o primeiro que são considerados como o casal de Orixás “pai e mãe”), assim como Orixás de herança, Erês, Exus, Caboclos, etc. (SILVA, 2005, p. 156).

Segundo Goldman (1985), os membros de terreiro sustentam que o espírito do ser humano é composto sempre por sete Orixás, dos quais um é o “dono da cabeça” (Ori) sendo esse o Orixá principal e seis outros diferenciados quanto à sua importância e chamados respectivamente de acordo com a sua colocação, “segundo”, “terceiro”, etc. Entre esses sete Orixás, o autor discorre que são inclusos necessariamente Oxalá, Exu e Omulu, sendo que suas posições na Ori de cada pessoa variam. Esses Orixás são conhecidos pelo pai de santo

---

<sup>30</sup> Erês são espíritos de crianças que se manifestam nos terreiros mediante o processo de incorporação.

por meio de uma prática divinatória chamada de “jogo de búzios<sup>31</sup>” onde o médium influenciado pela energia espiritual das entidades interpreta e dá as respostas necessárias para a construção da vida no santo da pessoa afroreligiosa (GOLDMAN, 1985, p. 36).

Inclui-se ainda, nesse processo, os rituais de iniciação, bem como as obrigações a serem feitas que duram entre três a sete anos que visam formar a pessoa dentro da religião. Especialmente, em se tratando de pessoas mediúnicas, essa iniciação tem o objetivo de preparar esse corpo para o recebimento da energia das entidades que posteriormente se materializarão por intermédio da possessão, justamente pelo entendimento de que essa matéria corporal precisa estar bem “trabalhada” e disposta ao dar passagem às entidades do plano espiritual que farão morada nas comunidades de santo. Em alguns casos, a partir de sete anos de iniciada, a pessoa se torna apta a desenvolver seu papel enquanto sacerdote, mesmo que ainda tenha que continuar realizando obrigações<sup>32</sup> periodicamente. A construção dessa concepção de pessoa, portanto, é concebida por meio de uma fragmentação do sujeito onde todos os esforços direcionam-se para fundi-la numa grande unidade que é o Axé (GOLDMAN, 1985, p. 46).

Le Goff (2006) ao estudar sobre o corpo na Idade Média ressaltou a ideia de que é preciso “dar corpo à história”, justamente porque o corpo é possuidor de uma história, onde mediante os entendimentos da sua concepção, do seu lugar na sociedade, da sua presença no imaginário, na realidade e nas mentalidades, na vida cotidiana e nos momentos excepcionais, podemos entender de que forma esses corpos sofreram modificações em todas as sociedades históricas. Para o autor, o corpo ocidental vivente do medievo era o resultado de uma das várias tensões vividas no período, isso porque a dinâmica da sociedade e da civilização medieval resultava de tensões, especialmente aquelas entre o corpo e a alma, fazendo com que ele fosse constantemente encarado por intermédio de uma oscilação entre repressão, exaltação, humilhação e veneração. O corpo, portanto, nesse contexto, assumia várias características, especialmente aquelas voltadas para os conflitos entre o mundo espiritual e material (LE GOFF, 2006, p. 13).

---

<sup>31</sup> Os búzios são pequenas conchas marinhas em outras épocas usadas como dinheiro, sendo hoje empregadas como enfeites, inclusive em pulseiras, colares e braceletes, bem como amuletos, dado às altas virtudes mágicas que possuem. Os búzios também são empregados para adivinhações, para o que são usados da seguinte maneira: Doze búzios são convenientemente preparados pelo Babalorixá e, para se saber alguma coisa, eles são fechados na mão direita, a qual sendo aberta a seguir, os búzios são atirados sobre a mesa, formando então várias figuras, as quais são interpretadas pelo Babalorixá.

<sup>32</sup> Obrigação é o termo utilizado pela comunidade de santo para se referir à trajetória de crescimento dentro da religião dos filhos e filhas de santo. Como o nome já diz, esse processo é caracterizado por obrigações a serem feitas até o momento onde eles estão aptos a desenvolver seus papéis enquanto mentores religiosos.

Nesse sentido, é interessante pensarmos em como o corpo assume variados papéis e características de acordo com o espaço e temporalidade no qual está inserido. Reflito aqui, portanto, sobre o corpo afrorreligioso e mediúnico homoafetivo, esse corpo que ao mesmo tempo é subalterno, mas também subversivo e sagrado por carregar consigo identidades que são constantemente reprimidas pelos valores cristãos e colonizadores presentes na sociedade, mas que, nos terreiros de matrizes africanas, ganham uma importância e um lugar de destaque por ser o principal intermediador e propagador dos valores religiosos do sagrado da religião. Assim, esses corpos também podem ser compreendidos como um polo de difusão, resistência bem como de saberes culturais e religiosos da cultura afro-brasileira, sendo construídos na coletividade e no contínuo transitar das entidades que acabam constituindo outras dinâmicas possíveis de serem interpretadas, como as que serão trabalhadas nos tópicos seguintes.

### 2.1. “Eu troquei a minha coroa por um cocar de penas”<sup>33</sup>: Cabocla Herondina e o “estar” em um corpo homossexual masculino

*Ela é filha da onça braba, ela é neta de Cabuçu (2x)  
Ela anda pelas matas...  
Mas ela mora na ponta da ilha  
Da ilha de seu pai, da ilha (2x)  
Ela é trincheira, ela é trincheira  
Ela é trincheira, Cabocla Herondina, ela é trincheira (2x)*<sup>34</sup>

Como já explanado no primeiro capítulo dessa dissertação, conheci o Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas por meio de um pesquisador chamado “Victor Lean do Rosário” que trabalhou com o mesmo tema na sua dissertação de mestrado na área de Antropologia, defendida no ano de 2023 (ROSÁRIO, 2023). Devido as nossas temáticas de investigação serem praticamente similares, eu na história e ele na antropologia, entrei em contato com o pesquisador para que ele pudesse me enviar a sua pesquisa, nesse tempo já finalizada, para que eu pudesse ler e assim ver se os apontamentos realizados por ele poderiam me ajudar no processo de construção da minha dissertação.

Ao fazer uma leitura prévia do trabalho e estabelecer novas reflexões sobre a minha pesquisa, pedi para ele me apresentar ao pai de santo da casa afrorreligiosa onde ocorreu a entrevista, localizada na cidade de Igarapé-Açu, interior do Estado do Pará. O terreiro é

<sup>33</sup> Frase deita pela entidade no processo de realização da entrevista.

<sup>34</sup> Ponto de umbanda cantado para Cabocla Herondina.

denominado de “Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas”, situado no centro da cidade tendo como chefe da casa o Pai Tadeu, um pai de santo assumidamente homossexual (ver capítulo 1). No dia da realização da entrevista, que ocorreu em 12 de abril de 2023, Victor do Rosário estava fazendo uma visita de campo com uma turma na escola onde trabalha na região e vendo essa oportunidade me convidou para que eu pudesse conhecer o terreiro juntamente com ele a fim de me apresentar ao seu Tadeu.

Contudo, ao chegar lá, para minha surpresa, ao invés de ter sido o sacerdote a nos receber, foi na verdade a Cabocla Herondina, uma das principais entidades da casa, estando em cima do cavalo (corpo) do pai Tadeu, quem nos deu as honras da casa nos convidando a adentrar no interior do espaço afrorreligioso estando arriada no corpo mediúnico citado. Após a apresentação do terreiro, da sua história, da sua importância enquanto um local de manifestação da religião afro-brasileira aos estudantes presentes, Victor me apresentou a Cabocla Herondina dizendo que eu também era um pesquisador de pós-graduação que estava pesquisando sobre as experiências homoafetivas nos terreiros afro-brasileiros e que gostaria de fazer uma entrevista com ela sobre homossexualidade masculina nas casas afrorreligiosas da Amazônia, o que ela logo se mostrou aberta a poder ajudar.

Logo após a apresentação, Victor Lean foi embora com seus alunos e alunas para continuar a aula de campo e então fiquei sozinho com Cabocla Herondina para que pudessemos conversar melhor acerca do que tinha me levado a visitar o terreiro, bem como apresentar a minha pesquisa a fim de compreender melhor as vivências presentes naquela casa afrorreligiosa. Assim, ficamos apenas eu e a entidade, no espaço externo do barracão, ela fumando seu cigarro e eu com meu caderno de anotações lido e revisado atentamente para esse momento. E foi dessa maneira que Cabocla Herondina me convidou a tomar um assento à sua frente para que nossa conversa pudesse iniciar.

Confesso que esse momento para a minha vida de pesquisador, iniciante sobre o tema, foi marcado por um misto de sensações nunca antes sentidas, especialmente por ter sido a primeira vez em que pude ter a oportunidade de sentar frente a frente e conversar com uma entidade arriada no corpo mediúnico de um pai de santo. Com o nervosismo se fazendo presente e me perguntando se as questões que tinha trazido para serem repassadas para a entidade seriam suficientes, começamos a nossa “prosa” sobre a experiência da entidade “estar”, no sentido de habitar, em um corpo dissidente das normas sexuais e de gênero. Nesse dia, Cabocla Herondina usava uma roupa colorida, nas cores do arco-íris, mas bem calmas, nada chamativas, com um detalhe de onça na parte que usava como calça, com o pescoço coberto de guias de todas as cores, entre elas predominando o verde e o amarelo.

A expressão no rosto do pai de santo demonstrava uma postura séria, o que me fez perceber que por mais que Cabocla Herondina fosse uma entidade feminina que descia na cabeça de Pai Tadeu, ela possuía uma feminilidade específica vindo da performatividade produzida por ela mediante o processo de incorporação. E essa foi uma impressão que se tornou forte cada vez mais à medida que conversávamos. Se comparada a Cabocla Mariana, por exemplo, outra entidade recebida por Pai Tadeu em sua Ori, caracterizada pelo glamour, sensualidade e luxo, Cabocla Herondina diferenciava-se de sua irmã ferina por ter uma feminilidade mais reservada, na qual me possibilitou o entendimento de que as representações dos femininos nos terreiros são marcadas por multiplicidades de abordagens, reproduções e performatividades. A imagem que eu via na minha frente era de uma entidade cuja personalidade era marcada por uma introspecção, mas que ao mesmo tempo, tinha muitas coisas sábias a serem ensinadas para a vida. Assim, pude notar que cada entidade arriada na matéria corporal dos médiuns nos terreiros assumem diferentes personalidades nos momentos rituais podendo produzir distintas performatividades no corpo homoafetivos do pai de santo da casa.

Exus <sup>35</sup>, pretos-velhos <sup>36</sup>, boiadeiros <sup>37</sup>, malandros <sup>38</sup>, bem como outras entidades presentes no panteão umbandista acabam possuindo maneiras próprias de se representar dentro da religião, sendo possível para a comunidade de terreiro identificar, no momento ritual da incorporação, qual deles está se fazendo presente nos rituais, já que existem dinâmicas corporais próprias de cada entidade construídas nos terreiros que contribuem para seus reconhecimentos. São gestos, falas, vestimentas, pontos cantados e maneiras de se relacionar com os participantes dos terreiros que possibilitam saber quais entidades descem e quais aquelas que sobem nos corpos dos sujeitos mediúnicos, materializando assim a sua presença.

---

<sup>35</sup> Exus, no panteão umbandista, geralmente são considerados como os defensores e guardiões dos terreiros. O senso comum frequentemente relaciona essa entidade com o demônio e as forças de natureza do mal. Contudo, é importante ressaltar que nem exu é demônio e nem que demônio é exu, uma vez que tudo depende do interesse das pessoas para com os seus serviços. Para essa discussão, ver (ROSÁRIO; ABREU, 2020).

<sup>36</sup> Os pretos-velhos compreendem os espíritos que na roupagem de escravos evoluíram por meio da dor, do sofrimento e do trabalho forçado. São entidades com um alto poder de luz, sabedoria e espiritualidade. Os Pretos-Velhos são espíritos modestos e humildes que perdoam e desculpam as faltas humanas, estando sempre dispostos à prática da caridade. Não somente dão conselhos preciosos, mas realizam curas e prestam muitos outros benefícios. Pretos-Velhos é também a designação dada em Umbanda aos espíritos de elevada hierarquia que, quando incorporados são a verdadeira espiritualização da humildade.

<sup>37</sup> Também podem ser chamados de Caboclos Boiadeiros pela comunidade de terreiro, são aqueles no passado lidaram com o gado, em fazendas e em comitivas. Eles possuem o papel de conduzir os espíritos até o seu destino e resgatam aquelas que por ventura perderam a sua luz.

<sup>38</sup> Os malandros são entidades cujo papel varia entre a realização de trabalhos diversos, desde desmanche de energia até a abertura de caminhos e cura. São entidades que, dentro do panteão umbandista, são reconhecidas pelas danças, brincadeiras, boemias e sensualidade.



Desse modo, enquanto as entidades “malandras” se apresentam principalmente por meio de uma linguagem corporal voltada para a boemia, sensualidade, flertando com a sexualidade, as entidades “boiadeiras” e dos “pretos-velhos”, em contrapartida, exprimem-se em mediação a uma postura mais reservada, de uma pessoa mais velha que exige autoridade e respeito pelas experiências adquiridas em vida, como se fosse um avô ou uma avó.

Essas dinâmicas possíveis foram percebidas pela minha pessoa, como já dito anteriormente, ao conversar com uma das entidades do terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas. Dessa maneira, perguntando a Cabocla Herondina justamente qual era, para ela, a sensação de estar incorporada no corpo de um sujeito mediúnico homoafetivo, ainda na tentativa de perceber se havia, por parte dela, algum conflito nesse processo, Cabocla Herondina me disse então que não via diferença nenhuma, mas que algumas outras coisas, que não incluía a orientação sexual do pai de santo, a incomodavam enquanto entidade.

**Pesquisador:** Cabocla Herondina, eu queria te perguntar como é pra ti estar num corpo de um homem gay? Existe algum tipo de diferença em relação ao um corpo heterossexual? Como as entidades lidam com isso?

**Cabocla Herondina:** Não! Você perguntou pra mim, eu senhora Herondina, não vejo problema, eu sou uma entidade na cabeça do meu filho, cada cabeça é uma sentença. Eu em cima do meu filho não vejo problema algum com ele ser gay, algumas coisas me incomodam sim, tipo, por exemplo: o meu filho, ele tinha vontade de fazer tatuagem e por eu se tratar de lidar com o público, assim como qualquer outra profissão, eu não gostaria, mas se ele chegasse a fazer a decisão seria dele, até porque a matéria é dele, então eu iria respeitar, achando bom ou eu achando ruim eu iria respeitar e aquilo iria me incomodar porque eu gosto de ter meu respeito e eu sei diferenciar gentileza de gente lesa, tipo eu não vou dizer que “não” porque a matéria é dele, o corpo é dele, mas se ele chegasse e falasse olha eu quero fazer uma tatuagem aqui (indicando um local na pele) eu iria me incomodar sim com aquilo (entrevista realizada em 12 de abril de 2023).

Na assertiva dada acima, Cabocla Herondina afirma que não existe, por parte dela, como entidade, problemas ao estar arriada no corpo de um médium gay, enfatizando que cada entidade que o pai de santo recebe em seu terreiro é diferente das outras existentes, afinal, “cada cabeça é uma sentença”. Contudo, mesmo não havendo conflitos por parte da orientação sexual de seu filho, Cabocla Herondina consegue identificar outras atitudes que, caso se concretizasse, não a deixaria satisfeita, muito pelo contrário, poderiam causar até mesmo desentendimentos entre ela e seu filho de santo, como é o caso da possibilidade e desejo de realização perante o sacerdote de santo da casa de tatuagens em sua pele.

Mesmo que Pai Tadeu não tenha feito o procedimento em seu corpo, é notório perceber a reivindicação da entidade voltada para a contrariedade à intervenção corporal de seu filho de santo, uma vez que de acordo com ela, pelo seu trabalho requerer o atendimento

com o público, assim como qualquer outra profissão, ela não gostaria e nem se sentiria confortável caso isso acontecesse. É interessante pensarmos em como essa relação (Entidade – Filho de santo), dentro das religiões afro-brasileiras, pode se constituir por meio de acordos entre as partes, fazendo com que um só corpo, habitado por personalidades diferentes, possa ser engendrado nessas relações de negociações e agenciamentos de desejos, onde há um cuidado para que conflitos futuros (quizilas) não aconteçam, já que isso poderia refletir na própria comunidade de terreiro, podendo interferir também na própria relação entre o sacerdote de santo e as entidades da casa.

Essas relações entre entidades e sujeitos mediúnicos, portanto, constroem vínculos, vivenciam conflitos e situam-se numa elaboração contínua e mútua entre passado e futuro nas experiências entre os sujeitos humanos dos terreiros, mediúnicos ou não, juntamente com as experiências das entidades do mundo espiritual (PEREIRA, 2017, p. 155). Tem-se, com isso, que esses corpos são sucessiva e insistentemente afetados por instâncias, entidades, dispositivos e surgem enquanto novas antologias, possibilidades, ou seja, como novas participações e formas de estar no mundo (PEREIRA, 2017).

Rabelo (2008) ao estudar sobre a possessão enquanto prática afirma que as divindades não só acrescentam novas dimensões às relações sociais, mas assim como também, de uma maneira mais significativa, instauram o domínio público das relações como um espaço onde tanto os fatos quanto os desejos, as intenções e os motivos subjetivos dos participantes precisam ser (re)definidos e administrados. Assim, a partir do relato de Cabocla Herondina, podemos perceber que o momento da incorporação e esse “habitar” da entidade em um corpo mediúnico abre a possibilidade aos indivíduos para o reenquadramento e redirecionamento dos relacionamentos, especialmente aqueles entre (Entidade – Filho de Santo).

Pai Tadeu, ao não efetivar o seu desejo de ter uma tatuagem em sua pele, por possíveis quizilas entre as entidades que recebe na sua Ori, acaba redirecionando seus desejos ao entender que seu corpo também é morada onde outras energias se fazem presentes, contribuindo para que o processo de incorporação que vivencia, ao dar passagem para uma entidade, seja entendida enquanto uma prática corporificada (STOLLEN, 1997). Ou seja, direcionada para os modos pelos quais o corpo é mobilizado ao longo de uma sequência de operações e cuidados em que se justapõe e alternam variados meios (RABELO, 2008, p. 104). Um único corpo mediúnico, nesse sentido, pode ser palco de distintas disputas e conflitos capazes de redirecionar as relações construídas nos terreiros.

Prandi (2008) acaba corroborando com essa ideia ao considerar que as religiões de matrizes africanas no Brasil acontecem principalmente em diálogo com o corpo, onde as entidades cultuadas se manifestam em transe nos corpos dos devotos mediúnicos preparados para esse recebimento. São justamente nos momentos rituais em que se constrói um ambiente como algo não externo ao corpo, mas pelo contrário, não só faz parte dele como precisa dele para poder funcionar. Assim pode-se inferir que esses corpos presentes nas religiões afro-brasileiras estão muito além de um mero organismo biológico, pois eles carregam consigo marcas que constituem os valores repassados pelos saberes africanos, construídos mediante a estrita relação entre a ancestralidade, a simbologia, coletividade e a performatividade (BOTELHO; MELO, 2017). É interessante, portanto, refletirmos tanto a partir dos relatos da entidade entrevistada bem como dos autores citados anteriormente nessa matéria que é o corpo enquanto um instrumento construído dentro dos terreiros de Umbanda por meio da coletividade e das múltiplas significações de sentidos que a ele são atribuídas.

Esses apontamentos ficam mais claros à medida que entendemos outros redirecionamentos possíveis de serem encontrados nessa relação entre os participantes da comunidade de terreiro, especialmente entre os sujeitos mediúnicos e seus corpos juntamente com as entidades que neles “descem”. E aqui, volto para a discussão inicial que proponho nesse capítulo sobre a experiência das entidades materializarem as suas presenças nas casas afrorreligiosas de Umbanda em corpos mediúnicos homoafetivos. No começo de nossa conversa, antes de relatar acerca do seu descontentamento com a possível decisão de Pai Tadeu e o seu desejo de ter algo tatuado em seu corpo, Cabocla Herondina afirmou não enxergar nenhuma diferença no fato do seu filho de santo ser gay, complementando que “não, você perguntou para mim, eu Senhora Herondina não vejo problema algum” como réplica a pergunta feita por minha pessoa.

Contudo, mesmo que para a entidade em questão não exista diferença em relação à orientação sexual de seu filho, me indaguei se outras entidades presentes no terreiro de Pai Tadeu já demonstraram algum tipo de resistência a respeito de sua sexualidade. E foi assim que Dona Herondina me relatou que Pai Tadeu já havia passado por uma situação onde, estando com uma entidade arriada na sua Ori, passou uma situação de conflito envolvendo a sua homoafetividade.

**Cabocla Herondina:** Sobre a orientação sexual, não, até porque aqui o índice é muito grande de homossexuais dentro da religião. Agora tem entidades no meu filho que se incomodam sim, tipo o Zé Pelintra, ele é muito machista, entendeu? Ele era muito em cima do meu filho, homofóbico, e teve até uma vez que ele não chegou a tratar mal, mas tirou uma brincadeira com meu filho e um amigo dele porque ele é muito machista mesmo, tanto que esse amigo falou pro meu filho que deixaria de

frequentar o terreiro porque um caboclo do terreiro falou isso, isso e aquilo. Aí meu filho falou: “foi?”. Aí meu filho veio na pedra dele, do Zé Pelintra e falou: “Ou o senhor vai mudar as suas atitudes, porque quando o senhor arriou, o senhor sabia que eu era gay, qual era a minha orientação sexual, então se o senhor estiver incomodado com isso, então não venha mais e eu vou fazer o fundamento para poder te tirar da minha Ori, da cabeça”. Aí o que foi que ele fez? Ele mudou as atitudes dele e hoje em dia ele se dá super bem com isso. Só que é uma coisa que acaba gerando outra, pra você humano e pra nós entidades, se você quer respeito, então você tem que se dá o respeito (entrevista realizada em 12 de abril de 2023).

A partir do relato de Cabocla Herondina pode-se perceber que a casa afrorreligiosa de Pai Tadeu, entre outras características, é reconhecida por sua comunidade de terreiro enquanto um espaço onde o “índice de homossexuais dentro da religião é grande” muito por conta da própria forma como o sacerdote de santo chefia o seu espaço religioso, fazendo com que ele seja mais aberto às diversidades sexuais e de gênero, além do fato de também ser um indivíduo assumidamente homossexual. Entretanto, mesmo que o público homoafetivo constitua-se em um número significativo, pode-se perceber também um determinado tipo de conflito envolvendo a entidade de Zé Pelintra ao estar arriada na Ori de Pai Tadeu justamente com esse público frequentador e simpatizante do barracão em questão. A quizila narrada acima se sucedeu a partir de um desentendimento da entidade com um amigo homossexual de Pai Tadeu, o que terminou pela decisão do simpatizante em não frequentar mais o espaço sagrado.

Tem-se, com isso, ao entrar em conhecimento da quizila ocorrida em seu terreiro, uma atitude de Pai Tadeu voltada para a possível retirada da entidade de sua Ori mediante a realização de um fundamento, uma vez que quando Zé Pelintra “arriou” na sua cabeça, a entidade já sabia de sua orientação sexual. Chamo a atenção aqui mais uma vez para a reestruturação de ações envolvendo a relação das entidades com seus filhos de santo, mas ao contrário da ocorrência entre Cabocla Herondina, a situação sucedida com Zé Pelintra se difere por ter sido um conflito envolvendo diretamente a orientação sexual de um simpatizante da religião na casa afrorreligiosa e amigo do próprio sacerdote de santo. A partir da ameaça de Pai Tadeu em não ceder mais espaço em sua Ori e em seu corpo para a materialização da entidade nas atividades sagradas da religião, pode-se perceber uma mudança de comportamento vinda de Zé Pelintra.

Assim, de acordo com a narrativa da entidade explanada acima é notória também a percepção na qual mesmo que o médium esteja abaixo da entidade no modelo hierárquico postulado nos terreiros, ou seja, o humano como inferior comparado aos aspectos divinos da religião é possível encontrar situações onde existe a possibilidade de fazer barganha com o sagrado, representado aqui pela própria presença das entidades nas casas afrorreligiosas. Essa

horizontalidade do poder encontrada na relação entre médiuns e entidades em alguns casos nos terreiros acaba desmistificando com a ideia de uma passividade do sacerdote de santo na religião como aquele sujeito que apenas cede seu corpo para outras energias se materializarem, podendo-se visualizar também, a partir disso, uma determinada equidade na distribuição de poder nessa relação (FOUCAULT, 2017).

Nesse sentido, diálogo com Rabelo (2008) ao encarar que essa relação entre entidade e a subjetividade do sujeito mediúnico, enfatizando aqui também a sua sexualidade, pode ser compreendida mediante o entendimento da representação dos espíritos enquanto veículo para à realização de disposições difusas e prévias para agirem e relacionarem-se com os outros. No qual, durante o processo de incorporação, acaba dando lugar a uma “dinâmica de elaboração que esclarece, desenvolve e possivelmente transforma essas dissipações ao confrontá-las com um novo conjunto de situações e possibilidades de agir” (RABELO, 2008, p. 95).

Zé Pelintra, ao perceber o descontentamento de seu filho de santo, especialmente por intermédio de sua possível retirada do corpo mediúnico, optou por mudar suas atitudes, contribuindo para que esse corpo homoafetivo que recebe a presença de várias personalidades das entidades nos terreiros seja construído também por meio de uma constante e mútua rede de negociações estabelecidas entre os contatos (Entidade – Filho de santo – Simpatizantes da religião). Com isso, é possível perceber também, assim como na relação com Cabocla Herondina, um determinado aspecto de humanidade vindo da entidade Zé Pelintra, sobretudo levando em consideração a sua mudança de comportamento no convívio com Pai Tadeu, demonstrando, ainda, um certo aspecto de ambiguidade na própria construção de sua personalidade e performatividade no terreiro.

Ou seja, levando em consideração o caso de Zé Pelintra, uma entidade considerada como “machista” e “homofóbica” por alguns sujeitos componentes da comunidade de terreiro, mas que ao saber do descontentamento de seu filho de santo perante um de seus comportamentos decidiu mudar de postura para não ser “suspendido” da Ori de Pai Tadeu, ocasionando uma reestruturação na relação com o médium, especialmente no que diz respeito a sua orientação sexual.

**Cabocla Herondina:** Então assim, meu filho, ele tem vários amigos que era só algumas pessoas que o Zé Pelintra tirava umas brincadeiras, assim, que falava que não gostava. Inclusive, já tiveram outras pessoas que pesquisaram aqui de outras faculdades e elas faziam essa mesma pergunta, entendeu? E ele sempre falava, tem as pessoas que são gays que ele gosta, que ele brinca, que ele considera, mas assim, é muito importante essa diferença porque não é só com vocês (humanos), assim como vocês podem ter amigos gays que sabem brincar e tem amigos que não sabem, então assim tem pessoas que respeitam e outras não, já tá ali agarrando, não pode ser

gentil, já acha que tá dando em cima e o Zé Pelintra não gosta que as pessoas confundam isso. Por exemplo, ele em cima do meu filho ele deixa meu filho literalmente...o meu filho é homem, mas ele muda o semblante dele, tanto é que se você for ver fotos de Cabocla Mariana e dele é completamente o oposto, entendeu? Então tipo assim, ele muda a caracterização do meu filho, o olhar, tudo. Aí teve um fresco uma vez que disse “ah não sei o quê” e começou a pegar nele e ele falou assim “*te sai, macho pra mim é só cupuaçu que o cú é cheiroso e maxixe que é o otário que maxixe dá o cú pra raspar*”. Então assim, lidando com ele é de boa, se você quiser respeito é só tratar com respeito, mas antes disso ele já tinha amigos gays que vinham pra cá, que já foram ogãs<sup>39</sup> do meu filho que ele bebe de boa, no aniversário dele, bebe, brinca, respeita, assim como essas pessoas respeitam ele e o Zé respeita eles. Antes disso já acontecia isso, só que essa pessoa veio e tirou uma brincadeira com ele e ele pegou e já soltou o lado dele de não gostar, aí ele falou “não é que eu não goste, eu não gosto disso, das pessoas confundirem, querer abraçar, querer beijar, essas coisas” (entrevista realizada em 12/04/2023).

Assim, além dos apontamentos feitos anteriormente acerca dos conflitos envolvendo as entidades incorporadas no corpo de um médium homossexual nos terreiros, percebe-se que Zé Pelintra, apesar das resistências iniciais em relação à performatividade de gênero de seu filho de santo, bem como de outros sujeitos homoafetivos do barracão afrorreligioso, compõe-se enquanto uma das principais entidades que faz parte da sociabilidade e da história do terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas. Ajudando, nesse sentido, a construir a própria história do terreiro enquanto um lugar que recebe um alto índice de sujeitos que possuem em suas experiências de vida a presença das diversidades sexuais e de gênero.

Entretanto, é interessante analisarmos que essas mesmas relações construídas entre Zé Pelintra e o público homossexual do terreiro são permeadas por acordos que constituem a base da hierarquia entre as entidades e demais sujeitos presentes nas comunidades dos barracões, uma vez que mesmo que Seu Zé seja reconhecido como uma entidade voltada para a malandragem e a vida boemia, que participa dos festejos e demais momentos de descontração da sociabilidade afrorreligiosa, ele não deixa de ser, enquanto entidade, uma das principais personificações do sagrado da religião. Exigindo, portanto, formas de respeito e de trato do público para consigo. Chamo a atenção, ainda, para a fala descrita acima proferida por Cabocla Herondina, no qual a entidade afirma que Zé Pelintra, ao arriar no cavalo de Pai Tadeu “muda completamente o semblante dele”, sendo possível notar uma diferença na própria linguagem corporal e performatividade do médium ao estar com uma entidade feminina e masculina na sua Ori.

---

<sup>39</sup> Ogã, na umbanda, relaciona-se à curimba, sendo aquela pessoa que destina-se ao toque e ao canto nos dias de gira. O ogã é um médium de sustentação, de firmeza durante os rituais, atento ao andamento da gira, a fim de que, por meio do toque e do canto, possa manter a vibração necessária e desejada.



**Figura 12** - Zé Pelintra na Ori de Pai Tadeu. Fonte: Acervo de Victor Lean do Rosário (2019).

Assim, ao me relatar essa diferença de representação das entidades no ato de incorporação no corpo mediúnico e homoafetivo de Pai Tadeu, Cabocla Herondina também acabou me fornecendo informações acerca da sua própria maneira de estar presente na matéria do sacerdote de santo, estabelecendo algumas diferenças interessantes de serem trabalhadas aqui.

**Cabocla Herondina:** Mas assim, ele é a única entidade também, entendeu? Outras coisas que incomodam nele é tipo assim, se chegar ele, se chegar em cima do meu filho e tiver com a pomba gira que subiu nele, que nem aconteceu esses tempos agora, ela deixou ele de vestido, de argolas e tudo, o cavalo, aí ele vem e “pan” pega meu filho aqui dentro, ele fica mordido. Mas assim, se ele já vem e ele sabe, ou ele deixaria passar outra entidade, tipo assim eu (Cabocla Herondina) quando chego em cima do meu filho eu não gosto também, eu sou mulher, mas eu não gosto de argolas, em cima do meu filho, eu gosto mais de cores assim, fosca, não gosto de brilho, eu sou assim. Já diferente de Mariana, Mariana se ela puder tá uma árvore de natal, ela gosta de brilho, de luxo, eu não! Tanto é que tem até uma doutrina minha que diz “*eu troquei a minha coroa por um cocar de penas*” e eu deixei o luxo e me simpatizei com a jurema, de ser índia, entendeu? Então assim, eu deixei todo o meu luxo, toda a minha riqueza pela jurema. Então, isso meu filho, existem diferenças, eu, a pergunta foi pra mim, eu não vejo diferença alguma relacionada a isso porque claro tinha algumas coisas que me incomodariam né, tipo, como eu falo, tatuagens eu acho, acho não, tenho certeza que me incomodaria. Mas assim, respeitaria, porque eu sei que a matéria é dele e ele já faz o papel dele, mas assim eu me incomodaria porque se eu tivesse conversando com uma tatuagem aqui (indicando o local no corpo), assim como em outras partes, nossa... De duas uma, ou eu ia mandar meu filho trabalhar e botar umas mangas grandes, mas assim não é sobre o que vão pensar é algo que é meu mesmo, entendeu? Porque isso não faz diferença, vestes, as cores, não faz, só que assim é o que eu me sentiria incomodada, tanto é que ele nunca fez (entrevista realizada em 12 de abril de 2023).

Mais uma vez recorro aos escritos de Butler (2003) para discutir sobre essas diferentes formas de performatividades encontradas em apenas um único corpo mediúnico ao receber, no seu interior, distintas entidades nos terreiros. Pai Tadeu, sendo um homem gay, possui uma performatividade própria no qual se apresenta para as pessoas do seu dia a dia, nos trabalhos em sua casa afrorreligiosa e também para a sociedade circundante de seu terreiro e fora dela. Uma performatividade construída e apresentada por intermédio de um corpo homossexual. Todavia, ao ceder espaço em si próprio para o transe de outras energias, seu corpo acaba produzindo outras performatividades possíveis de serem representadas e que, tal qual como a sua, possuem maneiras próprias de construção e identificação.

Assim, esse “habitar” das entidades em corpos com diversidades sexuais e de gênero, como visto anteriormente a partir dos relatos de uma entidade específica, constitui-se mediante a uma rede de negociações e agenciamentos entre os participantes para que os conflitos surgidos entre as partes não afetem a comunidade de terreiro. Arrisco a dizer que um dos motivos para que isso aconteça corresponda justamente às múltiplas personalidades dos companheiros invisíveis (BIRMAN, 1997) presente nos barracões que com suas performatividades múltiplas e plurais agenciam os terreiros e potencializam o convívio com o sagrado, onde, por vezes, esse invisível acaba se confundindo com o visível ocasionando em duas individualidades que no fim se fundem. No tópico seguinte discorro mais sobre isso, ainda seguindo nos apontamentos de Butler (2003) para tentar entender como se dá essa relação entre mediunidade homoafetiva e performance de gênero.

## 2.2. “Tem o lado gay dele, de viadice, de se montar, botar maquiagem”: Cosmologia, mediunidade homoafetiva e performance de gênero

Falar sobre a associação entre o campo afrorreligioso brasileiro e a sua relação com a sexualidade de seus adeptos não se constitui como um assunto novo para aqueles que outrora se interessaram em investigar um pouco mais sobre esse universo, sobretudo tentando compreender acerca dos meandros possíveis entre mediunidade e homossexualidade.

Birman (1991), já no final do século, levantou significativos debates envolvendo as variadas imagens que as casas de santo carregavam consigo naquele período, entre elas aquilo que chamou da forte presença de “formas desviantes de sexualidade” nesses locais. Assim, a sua preocupação naquele momento desdobrava-se na tentativa de compreensão das relações de gênero tal como eram concebidas nos terreiros de matrizes africanas, especialmente



analisando essas concepções na articulação que possuíam com os ritos de possessão presentes no cotidiano das casas de santo. Em outras palavras, a autora buscava responder “por que tem tanta bicha nas casas religiosas afro-sagradas do Brasil?”. Mesmo que o debate feito pela intelectual naquele contexto direcionava-se, em grande medida, para as casas de candomblé no Rio de Janeiro, é interessante refletirmos em como essas considerações também podem ser compreendidas quando analisamos essa discussão em outras localidades possíveis, como os interiores da Amazônia, se atentando para as devidas diferenciações entre as temporalidades e perspectivas próprias de cada lugar.

Nesse sentido, a autora, em trabalhos realizados posteriormente (BIRMAN, 1995) parte do pressuposto de que o próprio momento da possessão nos terreiros acaba afetando os gêneros dos sujeitos mediúnicos, tanto masculinos, como femininos. Contudo, o que quero apontar aqui não é uma mudança de gênero desses indivíduos ao entrarem em transe no contato com o divino recebido, mas sim uma resignificação de sua expressão de gênero produzida por meio das diferentes formas de performatividade produzidas ao estabelecerem a o encontro com as distintas personalidades das entidades arriadas em suas Oris, bem como a relação que elas constituem com a sua comunidade de terreiro.

Fry (1977) argumenta também sobre essa relação construída entre os terreiros afrorreligiosos, especialmente aqueles localizados em Belém, e os sujeitos considerados enquanto “bichas”, afirmando que esses espaços de devoção afro-brasileiros desempenham um papel importante nas articulações de normas e valores da comunidade homossexual da região. Para o autor, a mediunidade deve ser tratada como um papel social, cuja credibilidade é definida pelos próprios atores.

Goldman (1985) ao estudar sobre a construção ritual da pessoa apresenta uma hipótese interessante no que diz respeito ao seu entendimento acerca da possessão, pois segundo ele esse processo, como uma expressão, seria dada exclusivamente no plano de uma morfologia social, ora concernente ao plano psicológico, tendo como função promover uma adequação as normas sociais ou uma integração psíquica da personalidade, ou ainda exprimir conflitos intrapsíquicos. A superação desse dilema, seria então, percebê-la como um rito, que em seu efeito simbólico atua como elemento fundamental na elaboração de uma “noção de pessoa”, essencial nesse sistema religioso. O efeito da possessão corresponderia, então, ao âmbito social, sem que seja apenas sociológico e pessoal (BIRMAN, 1991, p. 42). O ser humano, portanto, é percebido nesse sistema religioso como uma síntese complexa, resultante de uma série de componentes materiais e imateriais – corpo (ara), ori (cabeça), juntamente

com as entidades invisíveis com o qual se relacionam – os Orixás, os Erês, os Eguns, O Exu, entre outros (GOLDMAN, 1987).

As entidades da Umbanda são, dessa forma, construídas como seres em contiguidade como o “mundo humano”, considerados dentro da religião como seres que outrora já viveram e que tiveram uma trajetória pessoal. Com efeito, a elaboração ritual da possessão umbandista, tal como pensado por Birman (1991) se realiza de forma a construir ritualmente os personagens que “descem” nos terreiros, de modo que estes se tornam verossímeis por apresentarem traços semelhantes aos das pessoas vivas, onde, no ritual de possessão, impõe-se um campo de diferenças ao apresentar a todos a existência de outros mundos possíveis (BIRMAN, 1991, p. 43). Assim, as entidades do panteão afroreligioso e umbandista são personagens essenciais para entendermos o funcionamento dos terreiros, uma vez que como principais personificações do sagrado, são os principais mediadores entre o mundo dos humanos e o plano divino.

Como dito anteriormente, existem pelo menos duas possíveis respostas para o fato de haver uma quantidade significativa de homossexuais bem como de demais diversidades sexuais e de gênero nos terreiros afro-brasileiros: a primeira corresponderia ao entendimento direcionado de que as religiões afro-brasileiras de matriz africana, em comparação as cristãs, não possuem um livro sagrado que condene abertamente a homossexualidade justamente por serem manifestações religiosas construídas com base na oralidade. O que faz com que haja uma própria ausência da noção de pecado nesses territórios sagrados, constantemente atrelada a esses indivíduos e suas sexualidades por meio da ideologia colonial do cristianismo ocidental.

A outra saída para a explicação desse questionamento se constitui para as próprias cosmologias da religião, especialmente no que diz respeito à história e narrativa dos Orixás apresentadas pelo povo de santo como instrumento maior de representação e interpretação do papel desempenhado pela religião em suas vidas. Segundo Santos (2007) no universo religioso afro-brasileiro há um amplo e diverso repertório de mitos que descrevem a “vida” dos deuses recordando seus feitos heroicos, onde esses relatos sagrados desempenham um papel relevante nas vidas sociais e religiosas de seus adeptos, pois lhes fornecem explicações que conferem significação e valor às suas existências (SANTOS, 2007, p. 16).

Esses deuses africanos, por sua vez, são apresentados nos cotidianos dos terreiros como as principais personificações dos aspectos da natureza, se relacionando ainda com determinadas atividades humanas comportando arquétipos que informam seus feitos domínios, atributos e personalidades. Assim, cada Orixá acaba ocupando uma função

específica e administra uma parte específica do cosmos, isso porque para tudo o que existe na religião tem-se o seu Orixá. Por exemplo, o mar é de domínio da deusa Iemanjá, as matas ficam a cargo de Oxóssi, as águas doces são regidas por Oxum e os ventos, raios e tempestades por Iansã, além de muitos outros atributos existentes construídos por meio do universo cosmológico da religião atrelados as figuras dos Orixás (TREVISAN, 2018, p. 582).

Ainda que em sua possibilidade de discussão, é interessante observarmos a colocação de que os mitos e os arquétipos nas religiões de matriz africana quase sempre serem lembrados para explicar comportamentos, condutas ou preferências sexuais que destoam, muitas das vezes, dos padrões dominantes na cultura brasileira. Sendo, inclusive, a sexualidade humana, traduzida por meio desse sistema de crenças e da mitologia dos Orixás oralmente apreendida, transmitida e retransmitida no fluxo de variados rituais ou mesmo fora do espaço sagrado, como bem mostra Santos (2007). É comum, nesse sentido, entre os adeptos homossexuais, a menção a cosmologia dos Orixás como moldura cultural capaz de explicar, justificar e representar suas vivências sexuais que destoam da heterossexualidade dominante, normativa e compulsória da sociedade (Ibidem, 2007, p. 17).

Uma das justificativas dadas por esses sujeitos seria a concepção dos Orixás como seres poderosos e desejados como modelos de identificação pela pessoa afrorreligiosa, onde tal processo é utilizado até mesmo para explicar o porquê de os fiéis agenciarem e incorporarem certas características de seus Orixás protetores. Tornando-as, assim, parte de si no qual esses deuses se transformam em “espelhos de projeção” de suas vidas, incluindo nesse repertório, as suas próprias sexualidades. Alguns adeptos da afrorreligião, segundo Santos (2007), associam as suas próprias orientações às características de seus Orixás de cabeça, como, por exemplo, deuses femininos e ambivalentes como Iansã, Oxumaré ou Logum-Edé.

No mundo cosmológico dessas religiões é possível encontrar uma essência divina primordial como sexo indefinido, diversamente em comparação aos sistemas fechados do universo ocidental-cristão, o qual inclui alguns Orixás e suas representações (TREVISAN, 2018). Desse modo, é possível identificar no próprio panteão dos deuses a existência de entidades consideradas enquanto “andróginas”, isto é, que apresentam misturas tanto de características femininas como masculinas, sendo os principais Oxumaré e Logum-Edé. O primeiro apresenta-se como deus/deusa por excelência, com uma simbologia bastante rica: aparece por intermédio de duas formas distintas, sob a forma de arco-íris e de serpente bicéfala que sai das profundezas para beber o céu, antes de regressar as profundezas da terra, do outro lado (Ibidem, 2018, p. 583).

Logum-Edé, por sua vez, também é outra entidade cujas características podem ser interpretadas como ambivalentes, pois como filho de Oxóssi (orixá masculino) e Oxum (orixá feminina), resultou metade homem e metade mulher, reunindo em si os caracteres mais opostos. Durante seis meses do ano mora na mata com o pai e se alimenta de caça e nos outros seis meses restantes reside com Oxum e se alimenta de peixes do rio. Segundo Rios (2011) no contexto das religiões afro-brasileiras, narrativas como a apresentada acima são muito mais que simples alegorias. Por possuírem seu caráter sagrado elas têm o lugar de saber instituído, sendo, por isso, um meio privilegiado para a veiculação das concepções do que as coisas são e como elas devem acontecer na ordem do mundo.

Esses mitos, segundo o autor, estão atravessados por uma categorização de gênero onde os deuses são classificados como abarós, iabás e metá-metás (RIOS, 2011, p. 217). Num primeiro plano analítico, pode-se dizer que os Orixás de características abarós, como Ogum e Oxóssi, e iabás, como Oxum e Oiá, atualizariam os atributos de gênero das categoriais masculino e feminino da sociedade abrangente. Ser um Orixá metá-metá corresponderia, então, a capacidade da hibridação de características comumente classificadas em categorias sociais diferentes (Oxumaré/Logum-Edé), dentre elas (mas não só) as de gênero (Ibidem, 2011). Assim é interessante pensarmos que o próprio mundo cosmológico das religiões afro-brasileiras acaba abrindo caminhos interpretativos para pensarmos acerca da presença de homossexuais nesses territórios, sejam simpatizantes afrorreligiosos ou até mesmo sacerdotes de santo.

Como mostrado no tópico anterior, o corpo mediúnico homossexual nos terreiros pode ser palco de conflitos e negociações nas relações efetivadas com as entidades das casas religiosas, uma vez que cada uma daquelas que descem e se manifestam no dia a dia do santo possui uma personalidade própria, bem como uma maneira específica de se apresentar ao público da sua comunidade afro-sagrada. A construção da mediunidade por intermédio da possessão engendra transformações na pessoa mediúnica e também nos papéis sociais de qual participa, atuando também como um instrumento que permite a intervenção desses personagens invisíveis nas vidas dos médiuns e na de seus parentes e amigos (BIRMAN, 2005). Isso contribui para que pensemos essa prática da incorporação como um momento em que o pai de santo da casa cede sua matéria para que outras energias, além da sua, possam existir, materializando assim a própria noção de sagrado na religião por meio de seu corpo.

Tem-se, com isso, que essa matéria corporal que carrega consigo uma identidade voltada para a diversidade sexual e de gênero, acaba assumindo, nesses momentos, uma importância significativa nas casas de santo justamente por ser o principal mediador do

contato com o sagrado, trazendo a tona outro mundo possível de ser visualizado e reconhecido, o mundo do sagrado afrorreligioso. Volto, portanto, para as análises feitas anteriormente acerca dos relatos da entidade de Cabocla Herondina articulando com algumas falas do próprio Pai Tadeu para refletir sobre essa notória diferenciação em relação às performatividades produzidas pelas entidades arriadas no corpo mediúnico e homoafetivo do sacerdote de santo do terreiro.

Ao detalhar um dos conflitos vivenciados por seu filho de santo nos momentos de sociabilidade presentes na casa afrorreligiosa, Cabocla Herondina permitiu que pudéssemos compreender as formas tanto como ela como Zé Pelintra se manifestam ao habitarem o corpo mediúnico do pai de santo da casa. Zé pelintra ao descer em cima de Pai Tadeu “muda completamente o semblante dele” – tal qual como representado na imagem 12 –, não só por meio de suas vestimentas, caracterizadas principalmente pelas cores vermelho, branco e preto, além da utilização de seu chapéu, colete, calça e sandália de couro. O qual, por sua vez, sempre se apresenta com seu copo de espumosa na mão e um cigarro na outra, carregando em seu pescoço sua guia em vermelho e preto, mas especialmente também a partir da sua própria maneira de falar, agir e de se relacionar com o público participante das cerimônias no terreiro, visíveis ou não.

Seu Zé acaba performando, nesse sentido, traços de uma masculinidade construída na vida boêmia, sendo reconhecido como aquele que gosta da vida noturna, permeada de farras, bebidas e do constante transitar entre um cabaré e outro, flertando com mulheres e acionando a sua capacidade de sedução e sua sexualidade viril.

Do contrário, Cabocla Herondina, por sua vez, mesmo que seja reconhecida enquanto uma entidade feminina, pertencente à linha ferina, sendo considerada até mesmo como uma “princesa turca”, junto de suas duas outras irmãs Jarina e Mariana (ver nota de rodapé 9) prefere se apresentar em cores “mais foscas”, para não chamar muita atenção. A entidade chega a afirmar que preferiu “trocar a sua coroa por um cocar de penas”, devido ao seu profundo amor e paixão pela jurema<sup>40</sup>. Assim, podemos identificar também uma interessante relação da religião com o afro-indigenismo, possibilitando a identificação tanto da cultura afro-brasileira quanto dos povos indígenas na forma em como os terreiros localizados nos interiores da Amazônia são estruturados.

Ao entrar em contato com esse relato, reafirmo aqui a minha primeira impressão ao entrevistar a entidade, pois em nosso primeiro contato pude perceber que Cabocla Herondina

---

<sup>40</sup> Jurema é reconhecida pela comunidade de terreiro como a deusa das matas. É o nome também de uma planta muito usada pelos pajés nos terreiros de caboclos.

possui uma personalidade e um aspecto mais sério, diretamente voltado para a introspecção, e comparada a outras entidades femininas presentes no terreiro e no panteão umbandista é a que se apresenta usando-se de outras expressões femininas possíveis, contribuindo para o entendimento de que existe uma multiplicidade de abordagens no que diz respeito aos várias formas de sagrados femininos da Umbanda.

Assim, as performatividades produzidas pelas entidades masculinas e femininas no cavalo do pai de santo criam expressões e performances de gêneros distintas no corpo mediúnico homossexual, sendo possível perceber essas diferenciações no momento do transe das entidades. Quando perguntei a Pai Tadeu sobre essa diferença em relação à performatividade das entidades que recebia, o sacerdote de santo revelou que conseguia perceber essa distinção a partir da própria forma como as entidades se montavam para no momento da incorporação.

**Pesquisador:** Pai Tadeu, tu já percebeu por algum tipo de diferenciação em relação as personalidades das entidades aqui no terreiro quando elas estão arriadas no teu corpo?

**Pai Tadeu:** Já, bastante porque eu tenho entidades minhas que se montam, ou seja, a Dona Mariana quanto mais ela brilho tiver, melhor, a pomba gira também. Então assim tem entidades, por exemplo, a dona Herondina ela não gosta, ela gosta de coisas mais assim fosca, sem brilho e a dona Mariana não, então tipo assim eu sempre disse...eu vou fazer 20 anos de trabalho, assim aceito né, porque eu não conto nem da primeira incorporação por conta que houve esse afastamento (ver capítulo 1), mas 20 anos seguidos, consecutivos. Então assim, eu nunca dei saia, nem pra Dona Mariana que é a dona da minha vida, dona da minha cabeça, minha chefe, então eu sempre disse que no dia em que ela me pedisse eu daria, só que assim os momentos dela são totalmente diferentes. Por exemplo, a Dona Mariana, na festa dela, dá muita gente, entendeu? É a maior festa que eu faço, então tipo, não tem como usar, na lógica assim não tinha como ela usar vestido e ela gosta de estar de mesa em mesa, sempre com os convidados (entrevista realizada em 19 de abril de 2023).

A partir do relato do sacerdote de santo pode-se perceber que existe uma diferença na forma como as entidades se apresentam aos estarem arriadas em seu corpo, uma vez que se Cabocla Herondina não gosta de se montar com vestimentas cujas cores são “mais chamativas”, Cabocla Mariana e a Pomba Gira, pelo contrário, “quanto mais brilho tiver, melhor”, enfatizando as suas preferências de uso para roupas femininas nos momentos de sociabilidade no barracão.

Assim, nas atribuições de suas respectivas personalidades enquanto entidades femininas, no momento de incorporação, tanto Cabocla Herondina, Cabocla Mariana como Pomba Gira produzem performatividades de gênero voltadas para a feminilidade no corpo mediúnico do sacerdote de santo da casa, mesmo que essas apresentações constituam-se de

formas variadas e distintas. Com isso, mesmo que Cabocla Herondina também seja no panteão umbandista e afrorreligioso uma divindade reconhecidamente feminina, ela acaba borrando as tradicionalidades de gênero impostas que destoam da experiência condicionada àquilo que é considerado “feminino”, ou seja, a aspectos dóceis, meigos e frágeis acionando outras possibilidades de representação do feminino nos terreiros (ROSÁRIO, 2023).



**Figura 13** - Festejo de Cabocla Mariana. Fonte: Acervo de Victor Lean do Rosário (2019).



**Figura 14** - Dona Maria Padilha na Ori de Pai Tadeu. Fonte: Acervo do terreiro (2023).

Recorro, nesse sentido, aos escritos de Butler (2003) para entender essas diferenciações possíveis de serem encontradas nos terreiros a partir das distintas (auto) representações construídas pelas entidades ao descerem no corpo mediúnico homoafetivo de Pai Tadeu. Ao quebrar com a noção de que existe uma identidade universal, ahistórica e, portanto, imutável, a autora aproxima o conceito de sexo e de gênero como categorias construídas culturalmente dentro de regras discursivas aceitas.

Butler entende então a performatividade de gênero como uma reprodução estilizada de atos, comportamentos e ações performativas que engendra um corpo dentro de um gênero específico, uma vez que de acordo com os apontamentos da filosofia, o gênero não se constituiria de uma morfologia, mas sim de um constructo social (BUTLER, 2003). O gênero seria, então, performativamente construído por essas expressões de gênero que situada dentro dos quadros regulatórios apresentam-se como seus próprios resultados. O momento da possessão, nesse sentido, corresponde à ocasião em que as divindades se apropriam do corpo individual mediúnico e a partir daí não só personificam, mas corporificam as tradições bem



como os padrões da comunidade humana, paradigmática da constituição de seres sociais e grupos sociais ordenados (MATORY, 1981). Assim, também dialogo com Smith (2019) ao entender que a possessão é um espaço passível da reprodução parodística de gênero justamente por ser um momento em que novas práticas imitativas e de performances são postas em jogo mediante o “habitar” das entidades nos terreiros.



**Figura 15** - Aniversário de Cabocla Jandaína. Fonte: Acervo de Victor Lean do Rosário (2019).

Portanto, ao estarem arriadas nos terreiros, as entidades acabam ressignificando o gênero do pai de santo da casa por produzirem identidades a partir de atos performativos que diferem daquela que o pai de santo costuma se apresentar para a sua comunidade afrorreligiosa. Volto, dessa forma, para as análises das fotografias e relatos experienciados por minha pessoa ao longo das pesquisas de campo, especialmente para demonstrar como essas ressignificações acontecem.

As Pombas Giras, como a representada na imagem 15, de acordo com os conhecimentos dos participantes da religião são consideradas enquanto um Exu feminino, podendo também ser chamada de “Maria Padilha” dentre outras designações. Essas entidades trabalham com o desejo, sobretudo o sexual, sendo alegres, divertidas, simpáticas, adorando dançar e se apresentar por meio de uma extravagância feminina, luxúria e sensualidade. Segundo Meyer (1993) a figura de Maria Padilha, outra denominação utilizada para se referir à Pomba Gira, já figurava no imaginário de uma parcela da população europeia ao longo do século XVIII, especialmente mediante os romances relativos à história da Espanha, onde se é relatado por meio das narrativas poéticas a sua trajetória enquanto amante do Rei de Castela. De acordo com a composição dos poemas, Maria Padilha seria caracterizada pela sua áurea de feiticeira e mulher misteriosa, único motivo esse, segundo acreditavam, por ser conseguido à atenção do Rei de Castela, tendo com ele quatro filhos.

Se é verdade ou não que aquela Maria Padilha encontrada nos romances da Europa constituía-se enquanto feiticeira, o interessante é que sua história chegou até ao Brasil e adentrou no espaço dos terreiros afro-brasileiros, sobretudo os de Umbanda e Candomblé, constituída no decorrer de entrecruzamentos de tradições africanas e europeias (PRANDI, 2022). Considerada como um Exu feminino, a Dona Pomba Gira, em especial no Brasil, é muito procurada pela população simpatizante às religiões afro-brasileiras para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outras situações que envolvem assuntos aflitivos (Ibidem, 2022, p. 3).

Da Europa, até a sua chegada ao Brasil, a Pomba Gira também se faz presente nos terreiros de Umbanda dos interiores da Amazônia, a exemplo do espaço afro-sagrado de Pai Tadeu, que a recebe em sua Ori sempre com vestidos luxuosos e extravagantes, ao lado de cigarros e boas bebidas demonstrando, assim, a sua aspiração à cortesã. Nesse sentido, é interessante pensarmos que as entidades também possuem as suas histórias e elas atravessam os séculos e continentes propagando-se nos lugares se fazendo presentes nas próprias trajetórias e memórias dos sujeitos afrorreligiosos de terreiro.

Pai Tadeu relatou que também recebe na sua Ori Exus de características masculinas, a exemplo de “Seu Exu Tranca Rua”, entidade responsável pela limpeza astral dos barracões. Pode-se perceber com isso que Pai Tadeu atende tanto entidades femininas como masculinas na sua Ori, performando diferentes expressões de gênero para essas duas entidades.

**Pai Tadeu:** A Pomba Gira, não, ela já chega e fica ali, ela não é de andar, ela gosta que venham até ela, ela não vai até ninguém, a dona Maria Padilha, essa é a diferença entre elas. Então quando uma delas pedisse eu daria, a Dona Maria Padilha

tá com 1 ano 2 anos que ela pediu uma saia, uns vestidos, ela tem 3 vestidos. As pessoas idealizam, e eu tenho o feminino e o masculino que são elas e o Seu Zé, que já é completamente o oposto, que é uma entidade homem e todas as entidades homens eles não gostam...esse piercing aqui, eu tenho 32 anos e esse piercing aqui eu coloquei quando eu tinha 14 anos e na sobrancelha também que eu adoro piercing. Então tipo assim, mesmo ele sendo da malandragem, por exemplo, ele chegou a arrancar e foi a maior coisa, de adaptação entre mim e ele por ele ser muito machista, por ele ter um alto preconceito relacionado às coisas mundanas também e as entidades mulheres o preconceito que eu tive...e acontece até mesmo com entidades masculinas por quê? Porque as pessoas, elas acham que tipo assim “ah ele é gay, aí mostra, tipo assim, quer mostrar um lado homem, entendeu?” Sendo que nunca foi e nunca é assim, ***e tem o lado gay dele que ele é gay, de viadice, de viado de assim se montar, botar maquiagem***, sendo que eu nunca quis, até porque dá muito trabalho, um trabalho horrível pra montar e pra se desmontar e eu nunca quis ter, que eles fizessem isso, mas simplesmente é o gosto delas. Então tipo, esse preconceito existe, mas é mais relacionado a isso mesmo, entendeu? De falar que “ah, isso é viadice, boiolagem”, essas coisas e são palavras que acabam nos magoando, hoje em dia não me magoa porque eu tenho uma mentalidade muito mais forte, mais feita e certos comentários não me atingem mais na mesma proporção, entendeu? (entrevista realizada em 12/04/2023).

É interessante ainda o fato de que Pai Tadeu, enquanto sacerdote de santo homossexual, não se importar em usar roupas femininas no ato de receber as entidades mulheres em sua Ori, atendendo até mesmo seus pedidos nos usos de vestidos, além de outras vestimentas para as performatividades femininas das divindades nos momentos de sociabilidade ritualística no terreiro. Considerando, inclusive, haver um “um lado gay de viadice, de se montar, botar maquiagem” no momento de incorporação dessas energias em seu interior. Esse processo, no entanto, como exemplificado em sua fala é permeado por alguns conflitos entre as próprias pessoas constituintes de sua comunidade de santo que chegaram a enxergar esses momentos como “boiolagem” por parte do pai de santo, desmerecendo seu trabalho e sua mediunidade. Mas como o guia espiritual afirma, mesmo que outrora essas palavras tenham o magoado, hoje em dia não se deixa afetar, justamente por ter determinado tipo de mentalidade, mais forte.

Com isso, ao ceder não apenas seu corpo para que as entidades possam se fazer presentes, constituindo, nesse sentido outras formas de habitar o espaço afro-sagrado, Pai Tadeu permite que as performatividades de gênero de suas entidades femininas se constituam enquanto possíveis a partir dos usos de vestidos, brincos, maquiagens e até mesmo na escolha do não uso desses adereços pela preferência de outros acessórios menos “chamativos”. Assim, ao entregar seu corpo para a entidade, o homem gay afrorreligioso acaba (re)construindo, mais uma vez, a sua corporalidade onde as narrativas dessas entidades são construídas a partir desse corpo mediúnico e homoafetivo nos terreiros (ROSÁRIO, 2023, p. 70). Ao estar com outra personalidade em si, o sujeito médium cede espaço não apenas para existência de outra energia além da sua, mas possibilita que outras histórias sejam contadas em mediação com

seu corpo. São, dessa forma, corpos que importam (BUTLER, 2019) e que precisam ser postos em evidência, fazendo com que a marginalidade dê o seu devido lugar ao destaque que essas narrativas merecem.

Esses corpos, de acordo com Rosário (2023), se transformam, pois recriam suas subjetividades e potencializam as tecnologias de gênero que modificam seus corpos e a relação com as entidades. Em outras palavras, o corpo mediúnico homoafetivo do pai de santo produz novas expressões de gênero que não podem ser enquadradas em categorias únicas e fechadas em si, uma vez que essa rigidez não consegue expressar todas as variações corporais e sexuais das entidades presentes nos barracões por serem moldadas a outras performatividades cujas experiências e subjetividades se estabelecem em sentido contrário as normas vigentes da sociedade, rompendo com as suas amarras (ROSÁRIO, 2023, p. 66). Continuemos, então, analisando isso em outro terreiro de Umbanda da região.

### 2.3. “Tu acredita que tem caboclo que é preconceituoso?”: Conflitos entre entidades e filho de santo

Ainda partindo dos apontamentos surgidos durante as pesquisas de campo, na tentativa de compreender a maneira como as entidades do panteão umbandista presentes no terreiro visitado de Pai Tadeu respondiam a experiência de estarem arriadas em seu corpo mediúnico homoafetivo, senti a necessidade de entender as mesmas perspectivas, postas agora, no Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião, liderado por Pai Emerson de Oxóssi. A minha justificativa para tal abordagem corresponde ao entendimento de que cada experiência encontrada nos barracões, por mais que costume a se repetir de um terreiro a outro, ao mesmo tempo se diferencia trazendo observações próprias de cada lugar sagrado específico. No caso da pesquisa, encaro que cada entidade possui uma personalidade única, bem como um jeito diferente de se relacionar com sua comunidade de santo, especialmente em relação ao público homossexual das casas afroreligiosas.

Em outras palavras, o que quero dizer é que cada terreiro visitado lida de distintas maneiras com as posições de sexualidade e gênero de seus adeptos, tal qual com postulado por Rios (2010) sendo essa inter-relação entre sujeitos mediúnicos e espíritos encarada ainda como o principal ganha pão de cada dia dos sacerdotes no cotidiano das casas religiosas (BIRMAN, 2005). Assim, se no Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas existe um determinado número de entidades que são cultuadas e que se materializam no contato ao corpo do pai de santo da casa, no terreiro de Pai Emerson outras entidades de

linhas<sup>41</sup> e falanges<sup>42</sup> diferentes também se fazem presentes, estabelecendo, nesse sentido, formas diferenciadas de habitar o terreiro. Uma vez que cada pessoa e entidade que faz parte do público frequentador dos barracões religiosos acabam ocupando um mesmo lugar, mas atribuem sentidos distintos para tal experiência.

Foi assim que, ao conversar com Pai Emerson, pude perceber que em seu terreiro também era possível perceber alguns conflitos surgidos entre (Entidade x Filho de Santo) no momento de incorporação, contribuindo para que os apontamentos realizados no tópico anterior se reafirmassem mais uma vez.

Como trabalhado anteriormente, sugeri que um único corpo mediúnico pode ser habitado por inúmeras entidades nos terreiros afro-brasileiros que carregam consigo as suas múltiplas personalidades e maneiras próprias de se representar e apresentar para as pessoas simpatizantes da religião por meio de performances. Esse momento, nos barracões, é marcado por uma rede de agenciamentos entre o pai de santo da casa e as entidades que por ventura materializam-se em seu corpo nos momentos de sociabilidades e cerimônias dos terreiros, pois ao dividirem a mesma matéria, é possível perceber o surgimento de determinados conflitos de interesses e disputas de poder entre as partes, capazes de ocasionar tensões não somente entre eles, mas também entre a comunidade afrorreligiosa de que fazem parte.

Sendo assim, perguntando a Pai Emerson se ele, como sacerdote de santo, já havia passado por algum tipo de conflito em relação a sua sexualidade no terreiro em que trabalha, especialmente por parte do seu relacionamento com as entidades, ele me falou que por mais que as energias que recebe em seu corpo fossem consideradas enquanto sagradas, elas também poderiam ser passíveis a aprendizados tal qual como os seres visíveis.

**Pesquisador:** Emerson, tu acha que as tuas entidades veem o fato de tu ser homossexual como um problema? Tu acha que tem algum tipo de diferença em relação a isso?

**Pai Emerson:** *Tu acredita que tem caboclo que é preconceituoso?* Não sei se já te falaram isso. O Caboclo é ignorante, a entidade ela é um ser ignorante. Mas a pessoa precisa saber lapidar, conversar e esse é o famoso “desenvolvimento”<sup>43</sup>. Mas tem

<sup>41</sup> As “Linhas na Umbanda”, também conhecidas como “Sete Linhas de Umbanda” ou “Linhas de Orixá da Umbanda”, são setes tipos diferentes de irradiação dos Orixás, podendo também ser apresentadas nas formas em que são mais conhecidas e/ou mais se manifestam nos terreiros de Umbanda. São exemplos delas: Oxalá; Ogum; Oxóssi; Xangô; Iansã; Iemanjá e Almas.

<sup>42</sup> Falange em Umbanda significa a subdivisão de Linhas onde cada Falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia chefe da mesma.

<sup>43</sup> Desenvolvimento, na Umbanda, corresponde ao primeiro momento em que o sujeito mediúnico entra em contato com os fundamentos e práticas rituais da religião. É muito comum ser esse também o momento em que os médiuns entram em contato com as entidades, cedendo seus corpos para que as energias presentes nos terreiros possam se materializar. Contudo, para que isso aconteça de fato, é preciso de muito treinamento e práticas espirituais específicas para que se possa entrar em conexão com os guias e orixás. O desenvolvimento visa aumentar a capacidade mediúnica de uma pessoa, variando os processos para esse fim, tendo-se em conta,

caboclo que olha, eu recebo uma entidade que se chama “Oscar Légua”, “Lourenço Légua”, ele tem preconceito, não gosto nem de tá perto, o povo mesmo já falou “Pai Emerson, ele não gosta nem que os meninos fiquem por perto” porque na minha casa não tem fresco, sabe? Eu acho que tem 1, mas ele mora em São Paulo e uma trans que mora pra lá também, mas é difícil eles virem aqui. Então quase eu não considero, mais é cliente que vem aqui. Então quando ele chegava, ele não gostava de ficar perto de homem, ele gosta de ficar perto de mulher. Então tem caboclo que é preconceituoso, entendeu? E tipo, tá com aquela roupa...olha se eu tiver com uma roupa dessa aqui o caboclo me manda tirar na hora, “ah porque tem brilho isso e aquilo outro”, até mesmo cabocla do Codó, essas cabocla zona Caetana, cabocla antiga, do fundo né, eles tem esse tipo de preconceito, sabe? (entrevista realizada em 1º de maio de 2023)

A partir da assertiva acima, gostaria de analisar a primeira frase proferida por Pai Emerson na resposta dada a minha pergunta. Ao ser indagado se já havia presenciado algum episódio envolvendo conflitos sobre a sua sexualidade, nos momentos de sociabilidade do barracão com as entidades, o sacerdote de santo me respondeu com uma pergunta “Tu acredita que tem caboclo que é preconceituoso?” para se referir ao desconhecimento das entidades sobre certos assuntos do mundo dos humanos. Em primeiro lugar, é interessante observamos que Pai Emerson, enquanto guia espiritual, rompe com a hierarquia colocada na relação entre (Entidade x Filho de Santo) ao afirmar que elas, assim como qualquer outra pessoa dentro das comunidades afroreligiosas, também podem se apresentar enquanto “seres ignorantes”, ou seja, como seres invisíveis que desconhecem a forma como o mundo visível funciona.

Ao fazer isso, Pai Emerson acaba aproximando as entidades dos sujeitos mediúnicos e não mediúnicos dos terreiros, estabelecendo um determinado lugar de igualdade e de aprendizado mútuo. Todavia, mesmo que haja momentos em que o pai de santo possa entrar em discordância com alguma atitude ou decisão por parte da entidade que está descida na sua Ori, o sacerdote também afirma que “é preciso saber lapidar” as entidades no sentido de pouco a pouco construir uma relação de respeito e aprendizado com elas. Para isso, indica o processo de desenvolvimento como um dos principais momentos em que esses conflitos possam ser resolvidos para que essa quizila não interfira nos momentos de sociabilidade entre a comunidade de santo.

Rabelo (2008) afirma que os ritos afro-brasileiros que celebram a descida de orixás e caboclos nos corpos dos sujeitos mediúnicos dos terreiros criam um lugar próprio de multiplicidade, sendo essa uma experiência essencialmente pública e compartilhada entre aqueles que observam e se divertem nesses momentos. A autora ainda afirma que os terreiros

---

porém, que o médium tenha um padrão de vida da maior pureza. Com o comparecimento ao centro que tiver escolhido, em dias marcados para o desenvolvimento, o médium, alcançará o seu fim, para poder então praticar a caridade.

circunscrevem o lugar e especificam as ocasiões em que os Orixás descerão sobre os corpos dos seus filhos humanos, mas que diferentemente dos deuses africanos, os caboclos abrem caminhos para atuar de forma mais direta na vida cotidiana dos fiéis, onde as presenças dessas entidades e energias não ficam somente confinadas aos espaços institucionais dos terreiros, mas acabam influenciando em suas próprias vidas pessoais (RABELO, 2008, p. 93).

Tem-se, assim, que as entidades reconhecidas enquanto “caboclas”, tal qual como aquelas citadas por Pai Emerson na pergunta realizada por minha pessoa ao sacerdote, constituem-se enquanto entidades cuja proximidade com os humanos se estabelece como mais forte, possibilitando, dessa forma, tanto a atuação destas na vida de seus filhos, como a influência deles em suas vidas.

Nesse sentido, pode-se inferir que os espíritos não somente acrescentam novas dimensões nas relações sociais construídas nos terreiros, mas também, de uma maneira mais significativa, instauram possibilidades juntamente com os humanos para que essas relações possam ser constantemente construídas e reconstruídas por intermédio do compartilhamento de saberes oriundos da espiritualidade no contato com o sagrado da religião. Onde temas como gênero, sexualidade e orientação sexual também apresentam-se como temáticas pertinentes a serem ensinadas nas comunidades afroreligiosas caso algum conflito venha acontecer.

Além disso, ainda partindo da narrativa concedida pelo sacerdote de santo, é curioso analisar também uma determinada antipatia sua por parte de uma entidade em específico, a qual ele denomina de “Óscar Légua” ou “Lourenço Légua” justamente por ele não gostar de estar perto de homens, incluindo nesse meio, ao que tudo indica, sujeitos homossexuais, mas apenas de mulheres nas noites de toques no barracão. Ao relatar isso, lembrei-me imediatamente dos conflitos que Pai Tadeu outrora enfrentara com a entidade Zé Pelintra no Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, trabalhado no tópico anterior.

De acordo com o guia espiritual, algumas entidades, tanto masculinas como femininas presentes em seu barracão possuem resistência em usar certos tipos de vestimentas, especialmente aquelas que “tem brilho”, pois caso elas desçam no corpo do pai de santo no momento em que ele as estiver usando, elas o mandariam “tirar na hora”. O que me fez perceber que, assim como no terreiro de Pai Tadeu, no espaço afroreligioso de Pai Emerson também pode-se perceber um determinado tipo de agenciamento na relação dos filhos com as entidades, uma vez que elas, ao se manifestarem, podem escolher o que vão usar, mesmo que isso vá contra a vontade do médium.

É interessante pensarmos que, mesmo as entidades não fazendo parte desse plano, do mundo dos humanos, ao materializarem as suas existências em corpos mediúnicos, acabam trazendo conflitos, como o de gênero e sexualidade que igualmente podem ser encontrados na sociedade, o que ajuda a pensar que mesmo os terreiros sendo conhecidos enquanto espaços mais abertos e receptivos às homossexualidades e demais diversidades sexuais, ainda podemos perceber a presença dessas problemáticas nesses lugares. Assim, pedindo para que Pai Emerson pudesse falar mais acerca desses conflitos em torno do convívio com as entidades que já tiveram alguma atitude contrária à sua sexualidade, perguntei se, do outro lado, por parte dos pais de santo dos terreiros que frequentou, ele percebeu alguma resistência por parte deles ao receberem entidades femininas.

**Pesquisador:** Emerson, tu acha que alguns pais de santo têm resistência em receber entidades femininas? Principalmente se for heterossexual, porque aí alguns podem ter medo de ao receber a entidade ter que colocar vestido, usar maquiagem, adereços que identifiquem que aquela entidade é de uma mulher, para que a entidade possa performar em cima daquele corpo. Tu já presenciou algum tipo de conflito assim nas tuas experiências afroreligiosas?

**Pai Emerson:** Sim, o Pai Antônio<sup>44</sup>, ele não gosta de receber a Dona Padilha porque ela quer passar batom, entendeu? E ele não gosta, até porque ele trabalha muito com entidade mulher, tipo a Dona Mariana, aí ela não pode amarrar um lenço na cabeça porque se ela amarrar ele suspende ela. Então no caso é ele quem acaba impondo isso pra ela, essas regras. E também o povo fala muito tipo: “ah o viado tá lá só pra incorporar porque a entidade é mulher, ele quer se mostrar ali com aquela entidade”. Mas muita das vezes é verdade isso, sabia? A pessoa não trabalha, a pessoa não incorpora e a gente sabe quando a pessoa trabalha e quando ela não trabalha e eu queria muito te levar nesse terreiro, do meu irmão, que tu ia ver, muito viadinho assim querendo entrar pra Umbanda e eu e esse meu irmão de santo a gente discute muito sobre isso, sobre esses filhos de santo dele né. Eles me mandam mensagem, perguntam as coisas e eu falo assim que “o pai de santo é outro” e outra coisa, a entidade traz doutrina, essas coisas, e eles todos trabalham com mulher, não trabalham com nenhum homem.

**Pai Emerson:** *E aí é uma viadagem só e eu falei “meu Deus do céu”*. Aí eu falo pra ele né: “mano, não sei não, mas o terreiro da tua avó (que agora é dele) tá uma palhaçada, você me desculpa se eu tô te falando isso muito na cara”. ***E os frescos todos trabalham com mulher, só é mulher que dá ali, entendeu?*** E sabe o que é engraçado? Se eles veem uma entidade bonita na tua cabeça, tipo a Dona Nega Savana, uma entidade que eu recebo, ela é muito bonita na minha cabeça e quando foi lá em Terra Alta, sem muita demora os filhos já tavam recebendo a Dona Savana, tu acredita? Sendo que eles não viram a Dona Savana na cabeça deles quem viu foi uma irmã de santo deles e falou pra eles, mostrou foto, vídeo dela e eles já estavam com ela. Porque a Dona Savana quando vem ela coloca brinco, ela se perfuma, só não passa batom, se veste, dança de uma forma diferente no tambor. Acho que eles pensaram assim: **“ah porque a Dona Savana é mais gay, então vou falar com ela”** (entrevista realizada em 1º de maio de 2023).

---

<sup>44</sup> Utilizei aqui um nome fictício para guardar a verdadeira identidade da pessoa citada, pois como nunca tive contato com ela, achei melhor esconder a sua identidade em forma de respeito.



Ao me relatar sobre a oposição de alguns pais de santo heterossexuais ao receberem entidades femininas em seus corpos, Pai Emerson acabou me detalhando outra situação que, segundo ele, acontece nos terreiros que já visitou, ou seja, conflitos envolvendo diretamente os médiuns homossexuais participantes do sagrado da religião nos terreiros. Segundo o guia afrorreligioso, o pai de santo de outro terreiro não apenas se recusa em usar adereços reconhecidamente femininos nos momentos de possessão, a exemplo de batom e lenço, como impõe certas regras para o convívio com as entidades que recebe na sua cabeça.

Desse modo, pode-se perceber que se por parte dos médiuns heterossexuais existe essa problemática de não aceitação em vestir adereços para representar que aquela entidade descida é feminina, os médiuns homossexuais dos terreiros entrevistados, por sua vez, não só trajam-se da maneira como as entidades desejam, mas enxergam nisso um ato de respeito com a vontade daquela energia que se faz presente em seu corpo.

Botelho (2012) observa que é preciso se atentar para a importância do grupo religioso a qual a pessoa está filiada, uma vez que, nos casos dos estudos sobre sexualidade, existem diferenças rituais e de crença que afetam as representações de gênero das pessoas dos terreiros afro-brasileiros. Isso fica claro observando que, a exemplo do terreiro de Pai Tadeu, um médium assumidamente homossexual, há uma maior abertura para as homossexualidades e demais diversidades sexuais do público frequentador de seu barracão, mas que nem em todos os espaços afro-sagrados podemos encontrar essa mesma receptividade, como é o caso do terreiro de Pai Antônio ou até mesmo do barracão de Pai Emerson, mesmo que esse também seja um médium homoafetivo.

O que se pode depreender que cada chefe afrorreligioso impõe regras de funcionamento para a casa sagrada que dirige, incluindo nesse meio, a presença de determinados grupos ou não. Um dos motivos que justifica essa preferência por parte de Pai Emerson pelo afastamento de homossexuais em seu barracão se dá segundo seu entendimento de que, em alguns casos, existirem sujeitos mediúnicos homoafetivos que iniciam a sua vida enquanto médiuns muito cedo, não realizando todas as etapas de desenvolvimento requeridas para que se possa desempenhar o cargo de pai de santo da maneira como geralmente acontece nos terreiros de Umbanda. A partir da fala do sacerdote é possível perceber ainda um determinado tipo de relação de poder, não mais estabelecido entre aquele trabalhado anteriormente, ou seja, entre (Entidade x Filho de Santo), mas agora entre os próprios médiuns gays que fazem parte das comunidades religiosas dos terreiros.

Aqui cabe também o uso do próprio conceito de “nigrinhagens” tal qual proposto por Silva (1996) para representar não só as fofocas que acontecem no meio afrorreligioso entre os

componentes das comunidades de terreiro, mas, sobretudo levando em consideração os conflitos e disputas de poder presentes nesses territórios religiosos. Assim, essas tensões entre esses sujeitos, como é bem mostrado na fala do sacerdote de santo, estruturam-se também em meio a disputas entre os próprios membros homoafetivos e mediúnicos nos terreiros, especialmente na decisão de quem irá receber as entidades femininas do panteão umbandista.

É curioso perceber ainda a preferência dos sujeitos homoafetivos de terreiro citados na entrevista ao escolherem apenas entidades femininas para arriarem em suas cabeças, o que me remete aos apontamentos escritos no início do capítulo de que há uma maior abertura e consequentemente uma melhor relação entre as entidades femininas e seus filhos homossexuais do que o contrário, como mostrado anteriormente nos exemplos das entidades masculinas e dos conflitos encontrados em seus convívios com os homens gays mediúnicos dos barracões. Se alguns médiuns heterossexuais veem problema em usar de tais adereços femininos, principalmente por acharem que isso vai afetar as suas sexualidades, por outro lado, na comunidade gay afrorreligiosa, isso acaba se comportando como um espelho de projeção da vontade da entidade na vida do sujeito mediúnico, unindo dois desejos que se apresentam semelhantes (AUGRAS, 1995). Ou seja, tanto por parte das entidades femininas e seus desejos de serem representadas por tais roupagens, como por parte dos homens gays para poderem expressar as suas feminilidades nos momentos rituais.

Esse é um dos motivos, ao que tudo indica, para essa preferência por parte dos homens gays que habitam os terreiros, ocasionando, nesse sentido, uma determinada disputa entre eles para o recebimento da entidade em seus corpos. É justamente perseguindo essas implicações que resolvi conversar com uma entidade feminina arriada, agora, na Ori de Pai Emerson na busca do entendimento de como ela enxerga esses relacionamentos entre os médiuns gays dos barracões.

#### 2.4. “Meu filho, eu fui puta nessa vida, no mundo do pecado, os frescoró tudo gostavam de mim”: Nega Savana e as transas entre os corpos subalternos

Após estabelecer contato com Pai Emerson de Oxóssi por meio das visitas feitas por minha pessoa em seu terreiro, perguntei a ele sobre a possibilidade de eu conversar com alguma entidade arriada em seu corpo para poder fazer algumas perguntas acerca do ponto de vista da entidade em relação ao processo de usar um corpo homoafetivo como materialização de sua presença no “mundo do pecado”, maneira como elas chamam o nosso mundo. Foi assim que, entre uma conversa e outra, marcamos um dia específico em sua casa

afrorreligiosa para que a conversa pudesse acontecer e Pai Emerson me indicou que eu conversasse com a entidade chamada de “Nega Savana”, que dentre aquelas que recebia na sua Ori, era uma das que mais simpatizava.

Desse modo, para que a conversa acontecesse, Pai Emerson pediu para que eu trouxesse uma vela vermelha para acender e “chamar” a entidade, uma bebida para poder beber com ela enquanto conversássemos e uma carteira de cigarros para ela fumar enquanto sentia o álcool se fazer presente por intermédio do corpo de seu filho.

Cheguei ao terreiro um pouco mais cedo do que horário em que geralmente Pai Emerson começava a fazer chamada para as entidades, por volta das 18h e vendo que eu tinha chegado cedo por conta da minha necessidade de deslocamento entre um município e outro, o sacerdote de santo me indicou um lugar para que eu pudesse sentar e descansar da viagem.

De acordo com ele, as entidades não iriam demorar a “descer”, já que o terreiro estava sendo “defumado”<sup>45</sup> e que os pontos<sup>46</sup> não iriam demorar para serem cantados. Logo após essa fala, Pai Emerson sentou em sua cadeira (ver imagem 5) e não demorou muito para a primeira entidade aparecer marcando a sua presença com gritos, gemidos e posteriormente a cantiga do ponto para manifestar ali a sua presença, era Francisco Légua, uma entidade boiadeira. Percebi, mediante a observação da sua linguagem corporal, que naquele momento se manifestava por meio do cavalo do pai de santo da casa, que se tratava de uma entidade sábia que possuía um profundo conhecimento da vida, muito por conta da sua postura cansada e pela forma cordial e respeitosa que conversou comigo.

Contudo, foi apenas às 23h da noite, depois que o corpo de Pai Emerson tinha dado passagem a outras entidades, que Nega Savana apareceu, com seu chapéu e vestimentas vermelhas, suas guias caracterizadas pelas cores preto, branco amarelo e vermelho e com seus brincos em um dourado brilhante. Assim, iniciamos nossa conversa ao mesmo tempo em que desfrutávamos de uma garrafa de vinho e da total escuridão do terreiro, iluminado apenas pelas velas acesas para as orações das entidades.

A primeira pergunta que fiz a entidade, depois de me apresentar e falar dos meus motivos de estar ali na frente dela, foi feita com o intuito de saber como ela encarava o fato de estar arriada em um filho de santo homossexual.

---

<sup>45</sup> A defumação nos terreiros serve para preparar o ambiente antes das chamadas e toques para as entidades. Um dos objetivos é a limpeza de energia, limpando principalmente aquelas “pesadas” que possam atrapalhar o andamento das cerimônias nos barracões.

<sup>46</sup> Os pontos cantados na Umbanda são a prece e a invocação das falanges, chamando-as ao convívio das suas reuniões que, a partir daquele momento, se iniciam.

**Pesquisador:** Nega Savana, eu queria saber se tu como entidade tem conflito estando no corpo de um filho de santo homossexual?

**Nega Savana:** Rum, meu filho, eu não quero saber se é frescoró, se dá ou deixa de dar, se chupa, eu quero que o meu filho esteja preparado para me receber e esteja pronto no dia que eu marquei, entendeu? E eu não quero saber se ele é rabo de saia, se ele é homem, se ele é mulher, se ele é fresco, a vida dele não me interessa, me interessa aqui (apontando para o chão do terreiro). Não tenho nenhum conflito, mas tem caboco que não gosta disso, eu já sou diferente. Tanto é meu filho que muitos frescoró gostam de mim, porque eu sou assim, eu falo, digo, grito, falo “caralho”, “buceta”, “pica”, o que for, eu falo. Eu sou assim.

**Pesquisador:** Então tem outras entidades que não são assim?

**Resposta:** Não, não são assim. Eu sou do tempo, eu sou da rua. **Meu filho, eu fui puta nessa vida, no mundo do pecado, os frescoró tudo gostavam de mim.** Estou aqui por uma traição muito grande, eu fui fazer um programa, meu filho, armaram uma cilada muito grande pra mim, por isso que eu tô aqui hoje em dia. Mas não fui frescoró, mas eu gosto dos frescoró, eu não gosto de homem, eu trabalho contra homem, contra o que fizeram comigo, eu não ajudo homem nenhum, ajudo só mulher e frescoró (entrevista realizada em 10 de agosto de 2023).

Segundo Nega Savana, a sexualidade de seu filho não lhe interessa, uma vez que não importa o que ele faça, qual a sua orientação sexual, o mais importante, para a entidade é a vida no santo, ou seja, ele estar preparado e disposto para a hora que ela for descer em sua matéria. A entidade ainda afirma que os “frescoró”, maneira como ela se utiliza para se referir aos homossexuais nos terreiros, nutrem uma determinada simpatia por ela pelo fato da entidade falar o que vem a cabeça. É interessante ainda analisar a sua fala quando diz que, pelo fato de ter vindo da rua, isto é, da vida boêmia, tendo sido prostituta em sua vida passada, ser um dos principais motivos para que os homens gays gostassem e continuarem gostando da sua pessoa. Ao relatar isso, Nega Savana acabou compartilhando também algumas memórias da história de sua vida passada, incluindo o motivo de ter se tornado uma entidade, pois foi morta, ao que tudo indica, por um de seus companheiros ou clientes, sendo esse um dos motivos que justifica a sua decisão em não trabalhar para homens e sim contra eles, ajudando apenas “mulheres e frescorós” como forma de vingança.

De acordo com Rios (2004) as comunidades afroreligiosas, no Brasil, foram construídas com base nas irmandades, baseadas por meio dos traços de afinidades de uma pessoa com outra. A abertura dos terreiros a outras etnias, raças, religiões, classes sociais e orientações sexuais permitiu ter membros das mais distintas origens sociais nos quadros estruturais das casas de santo, contribuindo para que houvesse uma diversidade no que diz respeito ao perfil do público frequentador dos barracões. Esses indivíduos, por sua vez, ainda segundo o autor, estavam estrategicamente espalhados por todos os setores sociais e mesmo que invisibilizados fora dos terreiros, às irmandades continuaram a servir como “redes de

apoio para instaurar o acesso a um lugar melhor numa sociedade excludente e hierárquica” (RIOS, 2004, p. 154).

Assim, não é de se estranhar que os terreiros recebam uma quantidade significativa de homossexuais, já que não há essa distinção de gênero ou orientação sexual, como aquelas encontradas nas religiões cristãs. Mesmo que haja conflitos por parte das entidades com os médiuns homossexuais ou até mesmo entre os próprios homens gays, como mostrado por meio das falas das entidades e dos pais de santos entrevistados, os terreiros se estabelecem como espaços onde a diversidade sexual se apresenta não apenas como uma possibilidade, mas uma realidade que faz parte do dia a dia no santo e que ajuda o potencializando enquanto um território de resistência e também de liberdade. Desse modo, perguntei para Nega Savana a visão dela, como entidade, sobre essa questão.

**Pesquisador:** Nega Savana, tu acha que os terreiros são lugares acolhedores para os homossexuais?

**Nega Savana:** Olha, meu filho, eu vou falar uma coisa pra você, o meu filho não gosta muito de frescoró por conta de muita língua, muita confusão, os frescos gostam disso, né, desse disse e me disse e aqui ele não gosta disso. Se você bem reparar o meu filho é um frescoró que fica ali no canto dele, mas tem casas que são assim. Eu já fui em uma casa que o povo não gostava de frescoró. Mas meu filho tem as amizades dele, mas só que é contada, moço. E em outros cantos que o meu filho já foi, em terreiro, já teve muito isso, de não gostar de frescoró. Mas meu filho foi muito bem aceito porque meu filho tem o negoceiro de se colocar no lugar dele, é o que eu falo pra todos “o meu filho é uma puta comportada, respeita meu filho” (risadas), o pessoal fica tudo achando graça. Porque meu filho, quando você entra em uma casa, você precisa saber entrar e sair (entrevista realizada em 10 de agosto de 2023).

Nega Savana acabou ratificando, no decorrer de sua fala, a preferência de seu filho de santo em não receber homossexuais em seu terreiro, justamente por impor regras próprias para o funcionamento da sua casa religiosa. Segundo a entidade, uma das razões pela qual Pai Emerson se distancia do convívio com o público homoafetivo dos terreiros se dá pelo receio de acontecer alguma “confusão” por conta de “muita língua”, o que contribui para um afastamento do médium do convívio com os homens gays nos barracões. É interessante analisar ainda a resposta dada pela entidade quando ela narrando uma experiência afirma que “já foi em casa que o povo não gostava de frescoró”, dando o exemplo de que ao entrarmos em algum local, precisamos saber “entrar e sair” e nos terreiros não é diferente.

Perguntei, então, para a entidade, sobre a questão em torno da resistência de alguns médiuns em receber entidades femininas, especialmente por ela ser reconhecida enquanto uma pela comunidade de terreiro de qual faz parte.

**Pesquisador:** Em alguns terreiros que eu visitei, eu soube que existem filhos de santo, geralmente heterossexuais, que tem problema em receber entidade feminina justamente por ter que usar maquiagem, brinco, saia. Como, você como entidade, enxerga isso?

**Nega Savana:** É muito assim, eu faço o que eu quero em mim, em cima dele. Permitindo o Axé dele, mas tem povo que não gosta porque eles são muito inseguros no que eles são. Mas tem entidades do meu filho que não gosta, porque quer respeitar o homem que tem em si, porque ele ser frescoró é uma questão dele, mas ele nasceu perneiro<sup>47</sup>. Mas eu não, meu filho, se tiver batom eu passo, os brincos. A Padilha dele vem de saia esse ano, tudinho nos festejos dela, dá o Axé, tem tudo isso, a Padilha usa saia e vira o satanás. Então, é isso, vai muito de uma entidade pra outra, de casa pra casa, mas não modifica nada o filho, cada um sabe o que se carrega, cada um sabe o que se pode e o que não pode e todo mundo sabe quem é quem. Você é perneiro, você é perneiro. Mas se você é perneiro e tem medo de usar algo afeminado, algo de mulher, de frescoró é porque você não sabe o que você quer, você tem medo de alguma coisa. Tem muito povo que é inseguro, mas também tem muito povo que nem recebe a gente, que diz ser perneiro e quer receber a gente pra se sentir a vontade, se pintar, fazer o rasgador. Eu sou assim em cima do meu filho, mas meu filho não é assim. Ele acha graça, ele é muito brincalhão, mas ele não é os frescoró. Tanto é, meu filho, que ele foi pros cantos, ele fez uma consulta, aí o moço disse assim mesmo, “frescoró” lá de Ipixuna, foi pra lá. Aí ele disse assim: “minha mãe, o seu filho parece tão gay, tão fresco, tão fresco, nas fotos, mas ele não é isso. Ele não parece ser o que ele é na aparência das fotos”. Aí eu falei: “meu filho, o meu filho sempre foi assim”. Aí ele falou: “é, minha mãe, eu achei muito bonito o jeito do seu filho, ele é um rapaz muito educado”. E eu disse: “rum, é porque tu anda não viu ele com raiva”. Aí ele riu, achou graça, eu fiz o Axé dele e ele ficou admirado com o meu filho. Mas meu filho é esse negócio, o povo tem que saber quem é quem, saber o que você é. Tem muito povo que se prende e quer se libertar de uma forma que...de uma forma errada, querem estar na macumba de uma forma errada, entendeu? Muito povo já chegou e falou assim pra mim: *Minha mãe, a religião ela é uma religião de frescoró? Porque a gente só vê frescoró*. Lembra que eu disse pra você que as pessoas querem se libertar de uma forma errada? É o que eu falo pra você, as pessoas, elas veem a Umbanda, o Candomblé, as religiões de matriz africana como se fosse uma libertação, e não é assim. Mas, é bonito quando chega e começa a aflorar algo e diz *“ai eu sou isso mesmo e ajudou a me descobrir. A Umbanda me ensina a me descobrir”*. Mas tem povo que vem, meu filho, só pra fazer negoceiro e depois volta de novo pra aquela caixa. Então, eu digo assim, meu filho, um recado pra esse povo: que seja certo de quem você é pra depois você dar um passo e receber o Axé (entrevista realizada em 10 de agosto de 2023).

Gostaria de chamar atenção para o fato de a entidade afirmar mediante sua resposta que faz o que quiser em cima do seu filho contanto que este “permita o seu Axé”. Pude perceber, enquanto pesquisador, que a relação de Nega Savana com Pai Emerson no terreiro que lidera é permeada pelo sentimento de respeito mútuo, principalmente por ter sido ele a escolher a entidade que eu entrevistaria para a escrita dessa dissertação. Tem-se, com isso, que Nega Savana acaba construindo uma afinidade maior com o médium homossexual do que em comparação a outras pessoas dos lugares afrorreligiosos pelo qual já transitou. O que se permite afirmar, ainda, que algumas entidades do panteão umbandista encontradas nas casas afrorreligiosas, mediante suas personalidades e formas de se materializarem no mundo dos

---

<sup>47</sup> “Perneiro” é o nome dado por algumas comunidades de terreiro para se referir ao homem heterossexual participante da religião.

humanos, conferem outras dinâmicas possíveis para as os momentos de sociabilidade nos terreiros.

Ao considerar isso, a entidade acaba enxergando os outros indivíduos mediúnicos que não concordam em ceder às vontades das entidades femininas como “inseguros”, ao contrário dos “frescorós” por qual tem preferência e maior vínculo dentro dos barracões. Botelho (2012) compartilha a ideia de que tanto a sexualidade como a afetividade possuem papéis relevantes e conflitivos na vida dos homens e mulheres afroreligiosos, onde estes, muitas vezes, acabam buscando os terreiros com o intuito de resolvê-las. Entretanto, mesmo que haja esses sujeitos, Nega Savana afirma ainda que essas situações dependem de cada casa religiosa, assim como de cada pessoa, uma vez que “todo mundo sabe quem é quem”.



**Figura 16** - Nega Savana na Ori de Pai Emerson. Fonte: Do autor (2023).

Ao relatar para minha pessoa que nos momentos de possessão e de gira nos terreiros as entidades que, por ventura, gostam de se utilizar de adereços para demonstrar a sua presença feminina no Axé arriadas nos sujeitos mediúnicos dos barracões “não modificam os filhos”, a entidade acaba reforçando aquilo que disse no início do capítulo: as entidades, tanto

masculinas como femininas, descidas nas matérias corporais de seus filhos de santo, especialmente nos homens gays, não alteram seu gênero, orientação ou identidade sexual. Ao invés disso, acabam produzindo performances de gênero, no qual, por sua vez, ressignificam não apenas a performatividade do sujeito mediúnico homoafetivo, mas também a sua própria linguagem corporal e maneira de representar-se e apresentar-se para a sua comunidade de santo, estabelecendo, dessa forma, outros sentidos de habitar no sagrado da religião afro-brasileira.

Além disso, é interessante ainda analisar a narrativa no momento em que a entidade afirma a frase “Minha mãe, a religião ela é uma religião de frescoró? Porque a gente só vê frescoró” ao se referir a uma conversa que teve com uma pessoa simpatizante da religião onde ela questiona Nega Savana sobre o índice elevado de homossexuais presentes nos barracões. Uma das justificativas dada pela entidade a esse questionamento se direciona para o papel que a Umbanda possui no auxílio para que os problemas das pessoas participantes da religião sejam solucionados, o que inclui, nesse meio, os próprios conflitos oriundos do gênero e sexualidade de seus adeptos.

Há pelo menos um contraste importante de ser levantado aqui sobre essa relação. Se por um lado os terreiros afro-brasileiros possuem essa característica de serem mais acolhedores ao público homossexual que busca a religião como uma forma de se sentir aceito e pertencente ao sagrado, as entidades do panteão umbandista possuem maneiras específicas de abordar as questões relativas a essas vivências, como bem demonstradas por Nega Savana ao falar que a religião não deve apenas ser vista como “libertação”, mas que outras perspectivas também precisam ser levadas em consideração.

Contudo, ao mesmo tempo em que afirma isso, Nega Savana também encara esse momento de “descobrimento”, isto é, de realização pessoal nos terreiros por parte dos homossexuais como algo “bonito”, ao relatar que “é bonito quando chega e começa a aflorar algo e diz: ai eu sou isso mesmo e ajudou a me descobrir. A Umbanda me ensina a me descobrir”. Assim, mesmo que a entidade encare a religião e os terreiros como um lugar onde precisa-se ter um cuidado e não se confundir com “libertação”, esses sujeitos acabam encontrando no sagrado afro-brasileiro uma forma de se sentirem pertencentes a uma religião que não faça distinção ou discriminação de suas orientações sexuais e identidades de gênero. Fazendo com que as transas entre os corpos subalternos nos terreiros, no sentido de transitar, sejam possíveis de ser realizadas entre as entidades e os serem visíveis dos barracões durante o convívio com o sagrado.



É justamente a partir desses apontamentos finais que inicio o terceiro e último capítulo desse trabalho, tentando entender como os festejos realizados nos terreiros podem servir como um importante lugar para a construção de redes de sociabilidades homoafetivas e também de identidades sexuais e de gênero. Encaro, portanto, esse momento de celebração como uma ocasião onde o sagrado e a “fechação” coabitam no mesmo lugar, isto é, nos terreiros de Umbanda da cidade de Igarapé-Açu.

### CAPÍTULO 3 – ENTRE O SAGRADO E A “FECHAÇÃO”: FESTEJOS, SOCIABILIDADES E IDENTIDADES HOMOAFETIVAS NO TERREIRO

*“Por mais zil anos  
 Enquanto os homens exercem seus podres poderes  
 Índios e padres e bichas, negros e mulheres  
 E adolescentes fazem um carnaval  
 Queria querer cantar afinado com eles  
 Silenciar em respeito ao seu transe num êxtase  
 Ser indecente, mas tudo é muito mau  
 Ou então cada paisano e cada capataz  
 Com a sua burrice fará jorrar sangue demais  
 Nos pantanais, nas cidades, caatingas e nos Gerais  
 Será que apenas os hermetismos pascoais  
 Os tons, os mil tons, seus sons e seus dons geniais  
 Nos salvam, nos salvarão dessas trevas e nada mais” (Caetano Veloso).*

Chega-se, aqui, então, para o último capítulo dessa dissertação. Só a título de curiosidade e, ao mesmo tempo, usando-se de um mais um motivo para poder recapitular as ideias postas nessa pesquisa, pensei o primeiro capítulo desse trabalho voltado para apresentar as histórias dos sacerdotes de santo trans/homossexuais no qual tive contato ao estabelecer as minhas primeiras viagens de campo até o município de Igarapé-Açu, nordeste paraense, bem como também de situar o lugar de onde estão falando, ou seja, os terreiros de Umbanda que lideram para a sua comunidade de santo. O segundo capítulo, como exemplificado anteriormente, teve a intenção de mostrar o percurso narrativo das próprias entidades presentes nas casas afroreligiosas visitadas, especialmente mostrando alguns conflitos surgentes ao estarem corporificadas nas Oris de seus filhos de santo homossexuais.

Posto essas breves considerações, o terceiro capítulo deste presente itinerário acadêmico tem o objetivo de falar tanto dos guias espirituais quanto das entidades em um dos maiores momentos de sociabilidade e celebração afroreligiosa encontrado na história do Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, guiado pelo sacerdote de santo Pai Tadeu, onde o festejo em questão diz respeito ao 20º aniversário de Cabocla Mariana, a maior entidade do barracão. Desse modo, busco apresentar o enredo do festejo citado, encarado por minha pessoa enquanto participante e pesquisador, como um importante momento de sociabilidade entre gays, médiuns e entidades com o sagrado representado pela religião. Resolvi encerrar (por hora) a minha pesquisa com esse tópico justamente por entender que as festas, nos terreiros afroreligiosos, constituem-se como um universo possível

de performances, tanto dos sujeitos homoafetivos e mediúnicos, quanto das entidades arriadas em seus corpos. Todos juntos confraternizando, bebericando espumosa e comentando sobre as roupas dos participantes e entidades durante os momentos de sociabilidades fornecidos por esses momentos onde o sagrado e a “fechação” se encontram.

Assim, a problemática dessa última parte da pesquisa corresponde à tentativa, ao mesmo tempo, de tentar responder a pergunta norteadora de toda essa dissertação, isto é, de que modo às experiências afroreligiosas e homoafetivas empreendidas por esses indivíduos, no dia a dia e no convívio com o santo, auxiliam na construção de suas identidades de gênero ligadas diretamente à r(existência) do corpo homossexual em contato com a religião afro-brasileira? Considero, nesse sentido, os festejos afroreligiosos comemorados nos terreiros como um palco potencializador de construção desses aspectos identitários, como mostrarei nos subtópicos seguintes.

Ao falar-se em sociabilidade e presença homoafetiva nos terreiros, os autores e autoras que mais se debruçaram sobre a temática correspondem por Ruth Landes (1967) em seu famoso livro “A Cidade das Mulheres”, mais especificamente no capítulo sobre “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina” onde a antropóloga discute sobre o alto índice do número de homens gays nos terreiros de Candomblé na cidade da Bahia, justamente guiados por seus desejos de se “tornarem mulheres” ao entrarem em contato com a religião.

Landes, nesse sentido, afirmou que uma das razões para isso ter acontecido corresponderia ao relaxamento dos cultos de tradição nagô para a entrada de homossexuais passivos, espaços esses que antes eram majoritariamente de dominação feminina, mas que com as modificações realizadas nos cultos, foi possível a entrada de novos corpos, incluindo os dos sujeitos homoafetivos. Talvez, um dos argumentos centrais de sua obra corresponda à afirmação de que esses espaços de devoção afroreligiosa ofereciam a esses indivíduos a possibilidade de ganharem notoriedade, isto é, influência e respeito, conquistas essas que por conta do preconceito, não encontrariam na sociedade situada do lado de fora dos muros dos terreiros.

Já em 1972, foram à vez do casal de antropólogos Seth e Ruth Leacock tecerem as suas análises sobre a presença de homossexuais masculinos, mulheres travestis e transexuais nos terreiros de Belém do Pará da segunda metade do século XX. De acordo com os relatos de suas pesquisas acerca das religiosidades afro-brasileiras, os autores sustentaram a ideia de que em Belém havia uma determinada crença difundida, tanto dentro como fora da religião dos batuques no qual os homens que usavam vestimentas rituais e dançavam nas cerimônias públicas desses cultos eram “efeminados”, ou na maioria dos casos, “homossexuais ativos”.

Em partes, segundo os autores, essa crença estava disseminada na sociedade belenense da década de 1970 pelo fato de alguns homens serem de fato homossexuais (LEACOCK, S. e R., 1972, p. 104).

Contudo, a obra precursora sobre o tema só viria a ser lançada em 1982, quando Peter Fry, um outro jovem antropólogo estrangeiro, a partir das orientações de uma das suas alunas no período, Anaíza Vergolino, que posteriormente tornar-se-ia uma das profissionais mais reconhecidas nos campos de estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras da Amazônia, identificou uma curiosa relação existente entre as manifestações afro-brasileiras da região e os sujeitos homossexuais, sobretudo masculinos, que frequentavam esses lugares de devoção religiosa no período.

O brasilianista então, interessado em pesquisar sobre a temática, resolveu fazer um levantamento bibliográfico da discussão e como resultado descobriu que a maioria das informações encontradas constituía-se enquanto observações preconceituosas do assunto e, dessa forma, decidiu tirar a conclusão com seus próprios olhos e embarcou em uma viagem com destino à cidade das mangueiras em 1974, para que por meio de suas pesquisas antropológicas a serem empreendidas no território, pudesse compreender de forma mais clara acerca do tipo de ligação que havia entre os sujeitos masculinos que identificavam-se enquanto “homossexuais” e as dinâmicas estabelecidas nas casas religiosas do período onde aconteciam as realizações das celebrações religiosas de matriz africana, mais precisamente nos terreiros de Candomblé da região.

Fry, a partir de suas constatações nos terreiros, percebeu que a presença desses sujeitos nos locais em que realizavam-se festejos e demais manifestações religiosas constituía-se enquanto algo constante, não sendo, portanto algo extraordinário. Percorrendo alguns desses barracões, com a ajuda do tesoureiro da federação umbandista do Pará no período, um indivíduo chamado “Cruz” segundo informa a documentação produzida pelo intelectual e posteriormente publicada em forma de livro acerca da sua experiência em Belém, os homens que consideravam-se ou eram considerados enquanto “homossexuais” e que, portanto, faziam parte da estrutura organizacional dos terreiros afrorreligiosos da Amazônia poderiam adquirir um determinado tipo de prestígio ao assumir o cargo mais elevado dentro da organização religiosa dos cultos, ou seja, o de pai de santo. Assim, o antropólogo concordava com os apontamentos feitos por Landes (1967) acerca da busca por um espaço de protagonismo por parte dos homossexuais ao adentrarem nos terreiros afrorreligiosos.

Visto isso, segundo os registros deixados pelo antropólogo, identificou-se que o seu interesse em relação à sexualidade de indivíduos masculinos que se entendiam como

“homoafetivos” e os processos desenvolvidos nos templos religiosos onde se professavam os cultos afro-brasileiros eram perpassados por significativas dinâmicas de poder atribuídas em especial a figura do “Pai de Santo” que, como representação superior dentro das estruturas organizacionais das cerimônias, adquiria um determinado grau de prestígio pelas suas ocupações mágicas e por sua condição sexual como “bicha”.

O livro produzido por Fry, nesse sentido, intitulado de “Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira” publicado no ano de 1982 (FRY, 1982), isto é, oito anos após a sua passagem por Belém, constrói ainda o que o autor chama de um sistema de representação hierárquico entre os sujeitos homossexuais presentes nos barracões, segundo ele, comum nas regiões Norte e Nordeste do País. Nessa divisão, havia aqueles sujeitos que eram considerados como “machos” (ou “homens verdadeiros”) e as “bichas”, sendo que no caso de alguma relação sexual entre as partes, os primeiros não deixariam de serem homens e não perderiam a sua masculinidade posto que eram aqueles que, na relação, desenvolviam o papel de “ativo” “comendo” as bichas. Já nos grandes centros urbanos e industrializados do Sul e Sudeste e eventualmente presente também nas zonas rurais, Fry estabeleceu um modelo mais simétrico e igualitário, dividido entre “homossexuais”, “heterossexuais e bissexuais”.

Nesse sentido, mesmo que esses sistemas de representações da homossexualidade masculina construídos por Fry sejam considerados como um dos precursores nos estudos sobre afrorreligiosidade e homossexualidade feitos a partir da Amazônia, concordo com Rosário (2023) ao entender que ele não dá conta, nos dias de hoje, de responder sobre as dinamicidades e as incursões sexuais e afetivas que os homens gays acabam construindo nesses espaços sagrados, visto que é preciso levar em consideração outros tipos de arranjos que ultrapassam aqueles voltados para um modelo binário de representação e posicionamento sexual desses sujeitos nos terreiros (ROSÁRIO, 2023, p. 99). Assim, não é mais possível entender que tanto os homens gays sejam representados por esses modelos já que existe uma multiplicidade de papéis e preferências sexuais desempenhadas por esses participantes da religião, quanto que esse seja o motivo principal de poderem ser encontrados em grande número nesses locais.

Como mostrarei nos tópicos a seguir, especialmente durante os festejos, é a relação construída mutualmente entre médiuns, simpatizantes da religião, entidades e outras pessoas componentes das comunidades de terreiro, nos momentos de sociabilidade, que os homens gays potencializam as suas presenças e acabam configurando uma corporificação da própria ideia de sagrado (ROSÁRIO, 2023). Desse modo, as experiências construídas por essa população afrorreligiosa e homoafetiva auxilia na própria construção de suas identidades

homoafetivas ligadas à resistência de seus corpos e afetividades ao entrarem em contato com a religião, assim como também a tudo que ela representa e é justamente durante os festejos que isso se acentua de forma mais visível.

### 3.1. “E abram-se as cortinas, a princesa chegou”: o 20º aniversário de Cabocla Mariana, a etnografia do ritual

O primeiro subtópico que abre esse último capítulo corresponde à descrição do festejo de 20<sup>o48</sup> aniversário de Cabocla Mariana, a principal entidade presente no terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas chefiado por Pai Tadeu. Assim, utilizo das minhas próprias anotações feitas em estudo de campo durante o evento como participante e pesquisador para descrever o funcionamento da celebração onde gays, médiuns e entidades reuniram-se para comemorar e dançar com o sagrado. Portanto, uso também da etnografia como importante método de produção e análise para relatar os acontecimentos envoltos no seguinte evento, uma vez que, segundo Goldman (2006) ela pode ser considerada tanto como uma permanente recombinação dos estudos das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (GOLDMAN, 2006) quanto um cruzamento entre teoria e empiria na construção de saberes diretamente inter-relacionados (PEIRANO, 2014).

O 20º aniversário de Cabocla Mariana aconteceu nos dias 28, 29, e 30 de outubro de 2023, começando às 21h e durando até o amanhecer dos outros dias, tendo programações específicas nos três dias de festa como explicarei posteriormente. Ao conversar com Pai Tadeu sobre o festejo, sua história e sua importância para o barracão, ele me relatou que a data de aniversário da entidade possui a datação, na verdade, voltada para o dia de 29 de setembro. Entretanto, como o sacerdote de santo precisava se organizar para participar das comemorações do Círio de Nazaré de 2023, onde ele sairia a pé caminhando como romeiro de Igarapé-Açu até a cidade de Belém com o objetivo de pagar e renovar as suas promessas a Nossa Senhora de Nazaré. Por esse motivo, ele resolveu, então, adiar as comemorações da entidade para ter tempo de descansar e organizar com mais calma os preparativos da celebração.

Assim, no dia 20 de setembro de 2023, recebi o convite do festejo pelo próprio Pai Tadeu, visto que, só poderia entrar em seu terreiro para participar do festejo se estivesse com

---

<sup>48</sup> Esse número corresponde ao tempo em que a entidade está arriada na cabeça do pai de santo da casa. Geralmente, quando há outros festejos de outras entidades, leva-se em consideração esse parâmetro de temporalidade para demarcar a presença de determinada entidade na vida do sacerdote de santo do terreiro.

o convite em mãos ou o nome na lista que ficava a cargo de uma pessoa de sua confiança verificar na entrada de sua residência, a fim de ter o controle de quem entrava e saía do seu espaço sagrado.



**Figura 17** - Convite do 20º aniversário de Cabocla Mariana. Fonte: Acervo do terreiro (2023).

Desse modo, com a definição das datas e o convite do festejo em mãos, organizei-me para poder participar dos três dias de comemoração do aniversário da entidade já que, por morar em outra cidade, teria que encontrar um lugar para ficar durante o andamento da festa. Foi assim que, conversando com Pai Emerson – no qual construí uma amizade para além das minhas necessidades enquanto pesquisador –, ele me ofereceu a sua casa para poder descansar ao chegar do terreiro de Pai Tadeu, uma vez que como pessoa afrorreligiosa e amigo de Pai Tadeu, também foi convidado para o festejo e igualmente iria marcar presença.

Saí de Castanhal no dia 28 de outubro de 2023 às 16h da tarde, peguei a van com destino a Igarapé-Açu e chegando às 17h fui direto para a casa de Pai Emerson me arrumar para a festa. Ao comentar sobre o festejo com Pai Emerson descobri que esse era um dos eventos mais aguardados pela comunidade de santo do município, principalmente por dois motivos: primeiro, por ser um dos únicos festejos com a dimensão e importância realizado num terreiro de Umbanda da região, o que mostra, nesse sentido, a força e o reconhecimento que o barracão de Pai Tadeu possuía para outras pessoas afrorreligiosas.

Segundo, por justamente ser considerada como uma das maiores celebrações no calendário de festejos do terreiro essa se constituía como uma das principais oportunidades de confraternização entre gays, médiuns e entidades, onde sempre havia muito consumo de espumosa fornecida por Pai Tadeu, cigarro, dança nas giras de caboclo e performances afrorreligiosas por meio das roupas encomendadas dias antes para a estreia na festa. Nos subtópicos seguintes detalho a minha experiência no 20º aniversário de Cabocla Mariana no terreiro de Pai Tadeu.

## **1º DIA – O GRANDE FESTEJO**

Cheguei à festa um pouco mais de 21h junto com Pai Emerson, seu pai de santo que foi quem o formou na religião, a Ekedí<sup>49</sup> de Pai Emerson junto com o namorado dela. Ao chegar, percebi que havia uma pessoa no portão que dava acesso ao corredor do barracão o qual ficava a cargo de recolher o convite das pessoas que chegavam, permitindo o acesso ou negando caso não tivesse sido convidada. Ao passar pelo corredor para chegar até o barracão, percebi que a festa já havia sido iniciada, pois dava para ouvir os pontos cantados o que indicava que a gira já tinha começado. A parte que funcionava o quintal da residência de pai de Tadeu estava ocupada por inúmeras mesas e cadeiras, praticamente todas sendo usadas pelos convidados e convidadas que já tinham chegado para o festejo que eram compostos por clientes, médiuns, pais e mães de santo de Igarapé-Açu assim como de outras cidades, simpatizantes da religião, colegas, amigos e pessoas próximas a Pai Tadeu.

Ao centro do terreiro estava a mesa organizada com doces, brindes e os três bolos vermelhos para cantar os parabéns à entidade, junto com a imagem de Cabocla Mariana trajada com vestes vermelhas. Ao perguntar posteriormente a Pai Tadeu o porquê da

---

<sup>49</sup> Ekedí e Ogã são pessoas que não passaram pelo processo de desenvolvimento da incorporação, mas que são os (as) coordenadores (as) da organização dos rituais feitos nos terreiros. É geralmente a eles que o pai, mãe de santo da casa e até mesmo as entidades recorrem quando precisam de auxílio para efetivar as necessidades os trabalhos feitos nas casas afrorreligiosas demandam para sua plena efetivação. São eles também os encarregados de resolver qualquer tipo de empecilho que por ventura venha a ocorrer nos momentos rituais dos terreiros.



quantidade dos bolos, ele dissera que só um não daria para repartir com os convidados, uma vez que era grande o número de pessoas convidadas para aniversário desse ano. Assim, pude perceber que a cor predominante para o festejo daquele ano era o vermelho, presente desde a decoração da festa até às vestes da representação da imagem da entidade e das roupas das pessoas que participavam da gira no interior do espaço coberto do terreiro.

Escolhemos uma mesa para poder nos sentar enquanto Pai Emerson e seu pai de santo foram se trocar para poder dar passagem às entidades que receberiam naquela noite para poder festejar junto com Cabocla Mariana, que ainda não tinha aparecido na festa, pois também estava se arrumando para receber as pessoas e finalmente dar início de fato ao festejo. Sentado, com meu caderno de anotações em mãos com o objetivo de escrever sobre tudo que pudesse anotar acerca do evento, percebi alguns olhares de curiosidade para minha pessoa, já que não era comum no momento de maior sociabilidade do terreiro, onde todo mundo conversava comentando sobre a festa e as roupas que usavam as entidades, ter alguém andando para cima e para baixo com um caderno e uma caneta nas mãos.

Achei aquele ato muito curioso e ao mesmo tempo interessante, me perguntei o que aquelas pessoas e entidades estavam pensando que estava fazendo e isso representa muito o próprio papel que o pesquisador desempenha nesses momentos.

Em nossa frente, de onde estávamos sentados, estavam localizados dois freezers grandes cheios de espumosas para a confraternização da festa, assim como garrafas de água para quem tivesse sede. Algumas pessoas ficavam encarregadas de servir os convidados que chegavam e pediam um pouco de bebida para consumir, entre elas os médiuns incorporados com entidades em suas Oris. Assim, compreendi que o primeiro dia de festa no terreiro correspondia ao momento em que as entidades se faziam presente em grande número, todas com suas roupas luxuosas aguardando o momento mais esperado que voltava-se para a chegada da princesa aniversariante da festa.

Contudo, mesmo que Cabocla Mariana ainda não tivesse dado o ar de sua presença, o festejo já havia sido iniciado como dito anteriormente, justamente porque todos na festa encontravam-se bebericando suas espumosas e comendo as comidas que iam sendo servidas de mesa em mesa até que ninguém ficasse sem comer. O cardápio constava de: arroz com galinha, maniçoba e vatapá. Tudo isso enquanto o tambor da gira acontecia do lado de dentro do barracão, onde médiuns e entidades cantavam e dançavam os pontos do ritual.



**Figura 18** - Organização da gira no festejo. Fonte: Acervo do terreiro (2023).



**Figura 19** - Os três bolos de Cabocla Mariana. Fonte: Do autor (2023).

Depois de um determinado tempo, ouvi alguns gritos vindos do lado de dentro do barracão onde acontecia a gira e ao me aproximar para ver o que estava acontecendo, percebi que o pai de santo de Pai Emerson estava dando passagem para a entidade que iria festejar com todos aquela noite. Com vestes representadas por um verde água, a entidade chamada de

“Dona Guaraciaba” entrou no meio da gira e começou a baiar<sup>50</sup> com os demais participantes da roda que cantavam pontos para que todos pudessem ouvir. Naquele primeiro momento, isto é, no primeiro dia de festejo no terreiro, a única música tocada e que era possível ouvir correspondia às canções entoadas pelos pontos puxados pela gira de caboclo, além das inúmeras vozes das entidades incorporadas em seus filhos e filhas de santo que confraternizavam do lado de fora da casa afrorreligiosa com os demais sujeitos convidados para o festejo.

Dentro do barracão, o tambor tocava, a gira seguia e as doutrinas eram cantadas. Ao me atentar para a letra da música que estava sendo cantada na gira, percebi que era um ponto em homenagem à própria Cabocla Mariana já que falava de algumas características específicas da entidade, uma vez que Cabocla Mariana, de acordo com a comunidade de santo, é uma das princesas turcas encantadas conhecida pelo seu profundo apreço pela ave arara, como bem mostra a imagem 6 no segundo capítulo dessa dissertação.

*Ô vento levando brabo*

*Avistou canavial*

*Por cima do Rio Negro*

*Eu vi a Arara Real*

*Ela é Arara*

*Arara das Curandeiras*

*Com a sua paz divina*

*Arara Verde e Amarela<sup>51</sup>*

Após a sua participação na gira, a entidade arriada no corpo do pai de santo de Pai Emerson saiu do barracão para poder cumprimentar as demais entidades presentes no festejo e não demorou para que o próprio Pai Emerson também aparecesse com uma entidade descida em sua Ori que tinha por nome “Rosa Catarinense”, com vestes representadas por vermelho, preto e amarelo, com seu chapéu de couro envolto de uma espada<sup>52</sup> também vermelha. Percebi então, que aquele momento representava um dos mais importantes para a sociabilidade das entidades presente nos terreiros, visto que muitas que estavam presentes não

---

<sup>50</sup> Baiar no santo representa o momento em que as entidades estão incorporando nos corpos mediúnicos de seus filhos de santo, participando, assim, dos processos rituais nos terreiros.

<sup>51</sup> Ponto de Umbanda.

<sup>52</sup> Espada é um tecido usado pelas pessoas afrorreligiosas com o objetivo de proteção, serve como um escudo, um manto para se fazer rezas e “limpar” o corpo da pessoa.

residiam e Igarapé-Açu, mas em outras localidades e aproveitavam o festejo para trocar experiências junto com a comunidade de terreiro. Quando voltaram para a mesa onde estávamos, as duas entidades se apresentaram e nos cumprimentamos, falei que era pesquisador da universidade e que estava desenvolvendo pesquisa sobre os terreiros da região. Assim, elas falaram para eu aproveitar mais a festa ao invés de “ficar escrevendo no meu caderno” e logo também pediram espumosa para bebericar e cigarro para pitar enquanto proseavam sobre como a festa estava bonita e que esperavam a presença de Cabocla Marina.

Passando os meus olhares para a festa como um todo, especialmente para os convidados e convidadas que estavam sentados nas outras mesas ao redor de onde estávamos, me dei conta de que havia a presença forte de homossexuais e pessoas trans sociabilizando entre si, os quais constituíam-se tanto como devotos afroreligiosos, simpatizantes da religião bem como pessoas próximas a Pai Tadeu. Percebi também ainda alguns olhares de paquera lançados a minha pessoa com um misto de curiosidade, muito por conta das anotações que fazia em meu material de estudo levado à pesquisa de campo e pelo fato de eu ser uma “pessoa nova” naquele espaço.

Alguns outros olhares eram lançados dos homens gays para outros homossexuais presentes na festa e mesmo que nada fosse acontecer entre as partes no festejo, já que Pai Tadeu tinha uma política de proibir qualquer tipo de envolvimento afetivo em seu terreiro por respeito à religião, isso não impedia que esses encontros se desenrolassem das portas do barracão para a rua. Ao comentar com Pai Emerson sobre essas paqueras entre os homens gays no festejo ele me falou que caso alguma coisa fosse acontecer de fato entre aqueles que trocaram olhares no dia da festa, isso só iria se confirmar de fato na “varrição”<sup>53</sup>, ou seja, no segundo dia de comemorações ao aniversário da entidade.

De onde estava sentado, percebi que outros sentidos me chamavam a atenção, mas dessa vez não eram os meus olhos a despertar a minha curiosidade e sim meu olfato, já que eram fortes os cheiros emanados por aquele lugar, constituídos por uma mistura interessante de incenso, fumaça de cigarro, perfumes adocicados, cerveja e comida. Com isso, foi apenas às 23h30 que foi anunciada a chegada da princesa da festa. A gira que antes acontecia no barracão silenciou-se com a notícia da presença da figura mais importante da festa e as

---

<sup>53</sup> A varrição, como será explicada mais adiante, consiste no dia posterior ao grande festejo de aniversário de Cabocla Mariana, geralmente ocorre sem a presença das entidades, apenas com a celebração dos médiuns, filhos e filhas de santo e demais pessoas afroreligiosas e simpatizantes da religião. Esse é a parte do festejo caracterizada também pela forte presença de homossexuais no terreiro que voltam a sociabilizar entre si durante a programação da festa.

pessoas que estavam participando do ritual se postaram de frente para a cozinha da residência de Pai Tadeu que localizava-se na parte da frente do terreiro.

Envolta num longo tecido vermelho, erguido pelos participantes da gira, estava Cabocla Mariana, mas todos só puderam ver a entidade quando ela enfim chegou à parte onde estavam organizadas as decorações da festa, junto de seus três bolos. Ao sair de baixo do véu vermelho que a cobria a princesa encantada mostrou-se para todos os convidados daquela noite, Cabocla Mariana usava então um vestido vermelho, todo luxuoso e delicadamente trabalhado, junto de suas guias nas cores vermelho, amarelo azul e verde, além de seu chapéu de penas vermelhas igualmente luxuoso. A partir do momento em que a entidade apareceu, todos os olhos estavam voltados para ela e se antes reinava o barulho no terreiro, naquele momento a única coisa que era capaz de se ouvir correspondia à admiração e os comentários das pessoas sobre a energia que estava se fazendo presente, o que entendi rapidamente que aquela era uma das formas de demonstração de respeito com a entidade.

Formou-se, então, uma longa fila de convidados e convidadas, entre os quais as próprias entidades que desciam em cima de seus filhos e filhas mediúnicos durante o festejo para ter a oportunidade de saldar, agradecer e tirar uma foto com Cabocla Mariana. Rosa Catarinense, a entidade que estava incorporada em Pai Emerson que estava sentada junto a minha pessoa na mesa levantou-se e pediu para eu tirar um “retrato” dela junto de Cabocla Mariana e Dona Guaraciaba, a entidade arriada no pai de santo que formou Emerson na religião.

Assim, aproveitei desse momento para eu próprio também tirar uma foto com a princesa aniversariante e ao mesmo tempo agradecer o privilégio de estar ali não somente coletando dados e informações para a minha pesquisa, mas aproveitando aquele momento único na vida daquela comunidade de terreiro, entre gays, médiuns e entidades e a constante saudação ao sagrado da religião. Conversei rapidamente com a entidade, visto que havia outras pessoas desejosas de ter um momento com a princesa encantada, fosse pra agradecer pelo convite ou até mesmo elogiar a festa e a sua roupa. Desse modo, depois que atendeu a todos e todas, Cabocla Mariana se dirigiu para o interior do barracão para dar seguimento a gira que antes acontecia naquele espaço, agora finalmente contando com a sua presença.

Cabocla Mariana, então, baiou com os rodantes da gira e enquanto marcava presença rodando e cantando em meio ao ritual, a festa continuava do lado de fora do barracão, agora com o público comentando sobre como estava linda a aniversariante, com sua roupa em um tom marcante de vermelho, tudo isso enquanto havia o alto consumo de espumosas e os constantes pitares dos cigarros.

Quando terminou de rodar na gira, Cabocla Mariana voltou a dar atenção a todos na festa, perguntando se estávamos à vontade, se já tínhamos comido e bebido e se não queríamos mais alguma coisa, avisando que não iria demorar para que os parabéns fossem cantados. Assim, às 1h20 da madrugada, depois de ter feito uma breve retirada do festejo para poder trocar de roupa, a segunda daquela noite, se apresentando naquele momento de vestes azuis, a entidade se dirigiu ao centro do festejo onde estavam localizadas as decorações da festa e pediu para que todos ficassem em silêncio, pois tinha chegado a hora do discurso que antecedia as palmas em sinal de celebração de mais um ano de vida no terreiro e na vida de seu filho de santo, Pai Tadeu. Cabocla Mariana, então, agradeceu mais um ano de vida à religião, falou de todos os percursos trilhados ao longo dos 20 anos de existência e resistência na religião, especialmente deixando claras as dificuldades surgidas no começo do levantamento do barracão demonstrando, com muita emoção e orgulho, a importância do espaço para a comunidade de santo que se fazia presente naquele momento.

Agradeceu, ainda, a participação de todos e todas no festejo que se constituíam enquanto clientes, amigos (as), família, pessoas próximas, afroreligiosos (as) tanto de Igarapé-Açu quanto de outros municípios, simpatizantes da religião e todas aquelas pessoas que direta ou indiretamente auxiliaram na efetivação do festejo daquele ano. Fiquei surpreso no momento em que a entidade agradeceu também a minha presença no terreiro enquanto pesquisador, afirmando a importância da abertura dos terreiros para o conhecimento, visto que era necessário que outras pessoas soubessem das histórias construídas por eles naquele espaço, pois segundo ela “a gente não confunde gentileza com gente lesa” falando sobre as comunidades de terreiro que não permitiam a entrada de pesquisadores em seu interior. Por fim, Cabocla Mariana direcionou as suas falas finais agradecendo à vida de Pai Tadeu, a oportunidade de poder se materializar e se fazer presente mediante a existência deste afirmando que “enquanto vida o fresco tiver, eu estarei em cima dele” demonstrando o respeito que a entidade tinha com o pai de santo da casa.

Ao término do discurso, houve o canto dos parabéns em sua homenagem, onde todos que antes estavam sentados levantaram-se para comemorar mais um ano de existência da entidade no Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas. Assim, logo após esse momento, todos voltaram à confraternização, entre comidas, bebidas, fumos e conversas. Saí do terreiro um pouco mais de 3h da madrugada, uma vez que já me encontrava cansado e precisava dormir para poder participar das comemorações no outro dia que começa às 12h no horário do almoço. Desse modo, nos despedimos da entidade, agradecendo mais uma vez o convite e afirmando que voltaríamos no outro dia, para a “varrição” da festa. Logo, percebi

que não demorou muito para que as entidades que antes estavam incorporadas em Pai Emerson e seu Pai de Santo deixassem seus corpos para que também pudessem descansar. Cruzamos o corredor do terreiro em direção à saída e ao nos afastarmos continuamos escutando o barulho que vinha do interior da festa, sinal de que muitos presentes ali amanheceriam e ficariam direto para o segundo dia de comemorações ao aniversário da entidade.

## **2º DIA – A VARRIÇÃO DAS BICHAS**

Acordamos na manhã do dia 29/10/2023 um pouco tarde por ainda estarmos cansados da noite anterior do festejo. Tomamos nosso café e logo nos preparamos para o segundo dia de festejo no terreiro de Pai Tadeu. Esse momento é chamado pela comunidade santo como “varrição” que representa o segundo dia da festa, onde os participantes da noite anterior voltam a confraternizar e sociabilizar entre si. Ao perguntar a Pai Emerson a diferença de uma comemoração para outra ele me respondeu que o primeiro dia de festejo, considerado como o maior, geralmente corresponde ao momento em que as entidades se fazem presentes nos corpos mediúnicos de suas filhas e filhos de santo, podendo, nesse sentido, participar das celebrações junto com as demais pessoas da comunidade de santo do espaço. Já a “varrição” seria o dia do festejo em que os sujeitos mediúnicos poderiam celebrar sem a presença das entidades, isto é, aproveitando a continuidade da comemoração sem a preocupação de realizar o ritual de incorporação feito na noite do primeiro dia de festa.

Além disso, Cabocla Mariana também fez questão de contratar uma banda e um cantor para tocarem música ao vivo no terreiro que de acordo com ela iriam cantar “músicas do passado, estilo seresta” para todos dançarem e aproveitarem. Chegamos ao terreiro depois do horário do almoço e ao entrar no espaço onde estava sendo realizado o festejo na noite anterior, acabei reconhecendo o rosto de algumas pessoas e percebi que elas tinham amanhecido no terreiro para participar da varrição. A quantidade de pessoas comparadas ao primeiro dia do festejo foi algo que também me chamou a atenção, já que era menor e logo concluí que nem todos eram convidados para essa parte do festejo, o que fazia com que o número de participantes para a varrição diminuísse.

Cabocla Mariana estava sentada junto com algumas pessoas que bebiam e fumavam com a entidade e enquanto conversavam nos aproximamos e cumprimentamos a aniversariante que trajava vestes laranja dessa vez. Pegamos algumas cadeiras e sentamos próximos a ela e aos demais sujeitos ao redor e notei que o que estava sendo conversado

naquele momento ainda dizia respeito à primeira noite do festejo, especialmente sobre as roupas usadas, a gira, a comida e o andamento da festa como um todo.

Os três bolos que enfeitavam a festa já haviam sido partidos e distribuídos àqueles que estavam participando da gira e de vez em quando algumas pessoas serviam comidas nas mesas dos convidados, o prato daquele dia constava de feijoada, para combinar com as cervejas que ainda restavam e que eram bebidas pelos sujeitos. A banda só chegaria à noite e até esse tempo ficava a cargo das conversas ocuparem o ambiente para manter a sociabilidade entre os indivíduos que continuavam a comemorar o aniversário da entidade com ela.

Mais uma vez conclui que as entidades caboclas dos terreiros de umbanda que visitei possuem um nível de relação com a comunidade de santo que se diferencia de outras energias presentes no panteão afrorreligioso, uma vez que Cabocla Mariana bebia, fumava, achava graça e dava alguns conselhos para as pessoas que se situavam próximas a ela. O que me permitiu afirmar, a partir das minhas observações, que os festejos realizados nos terreiros, a exemplo do aniversário da entidade é o momento onde é possível enxergar vários mundos dentro de uma mesma religião se encontrando e confraternizando com o sagrado representado pela religião.

Em um dado momento na varrição, percebi uma movimentação vinda do Pai de santo de Pai Emerson que lançava olhares para um outro convidado da festa que também era um sujeito afrorreligioso. Ele então perguntou a Emerson quem era ele, o que fazia, onde morava e de qual terreiro fazia parte e ao perguntar a ele posteriormente se iria rolar algo entre os dois, Emerson me respondeu que tudo já estava organizado para que os dois pudessem se encontrar em algum momento depois da festa. Assim, como postulado no título desse segundo dia da festa, a varrição serve também para que possíveis flertes entre os homens gays presentes nos terreiros possam de desenrolar, visto que é alto o número de homossexuais que confraternizam entre si durante esse momento do festejo.

A festa, nesse sentido, da mesma forma que não existe sem a Cabocla Mariana e Pai Tadeu, já que ela é a grande homenageada da noite e ele é a pessoa que empresta seu corpo para que ela materialize a sua presença, tal qual não existe sem a presença dos homens gays e das travestis, pois eles e elas também se constituem enquanto os principais sujeitos que dão corpo ao festejo por meio das várias sociabilidades e identidades construídas nesses espaços de constante celebração ao sagrado afrorreligioso.

Enquanto acontecia o alto consumo de espumosa, a banda chegou e montou seus equipamentos. Os integrantes da banda contratada agradeceram a oportunidade de poder animar a noite daquele festejo, desejaram felicitações à entidade e falaram sobre a



importância do respeito em relação às religiões de matrizes africanas que infelizmente continuavam sendo marginalizadas perante a sociedade. Cabocla Mariana igualmente discursou naquela noite agradecendo mais uma vez a presença de todos e todas e pediu para que aproveitassem o show ao vivo que tinha contratado. Ao término do discurso, iniciou-se o show da seresta e algumas pessoas que antes estavam sentadas, algumas sóbrias outras já embriagadas por conta do álcool, se dirigiram ao centro do terreiro para poder dançar as músicas que estavam sendo tocadas aquela noite, incluindo a própria entidade. Cabocla Mariana dançou com todos que igualmente estavam aproveitando o ritmo das músicas para dançarem e aproveitarem o segundo dia de festejos no terreiro. Como forma de homenagem à entidade, a banda tocou a famosa música de Pinduca que fala sobre Dona Mariana, a princesa turca que encantou-se a partir de sua chegada no Brasil.

*Chegou Dona Mariana*

*Chegou Dona Mariana*

*Ha ê se a dona da vila de Canindé*

*Ha ê se a dona passa o igarapé (2x)*

*Escorregou mais não caiu*

*Escorregou mais não caiu*

*Foi Mariana*

*Se é queda de mulher*

*Chegou Dona Mariana*

*Chegou Dona Mariana*

*Ha ê se a dona da vila de Canindé*

*Ha ê se a dona passa o igarapé (2x)*

*Uma estrela no céu brilhou*

*Uma estrela no céu brilhou*

*Foi Mariana*

*Cabocla que já baixou<sup>54</sup>*

Nesse momento, a maioria das pessoas que antes conversavam pararam para olhar ou se juntar à dança com a Cabocla no centro do terreiro, que rodava e dançava ao toque da

<sup>54</sup> Pinduca. “Dona Mariana”. Disponível em: <https://youtu.be/ALk-uF-ebcI?si=WHcdSJ4frBG0AFaw>

música que levava o seu nome. Aproveitamos o restante da festa junto com a entidade e os demais participantes onde bebemos, comemos, dançamos e festejamos, ficando até 23h no terreiro. Como ainda estávamos cansados da noite anterior, optamos por ir mais cedo dessa vez já que no outro dia ainda teria festejo no barracão, o último dia de comemorações à entidade. Ao nos despedirmos, Cabocla Mariana agradeceu mais uma vez a nossa presença, disse que estava feliz em nos receber e que ficava lisonjeada em poder contribuir com a minha pesquisa e que nos aguardava para o carimbó no outro dia. Assim, atravessamos mais uma vez o corredor do terreiro enquanto a música que ficava distante aos nossos ouvidos, à medida que nos aproximávamos da saída, simbolizava que a festa ali amanheceria mais uma vez.

### **3º DIA – O CARIMBÓ DO POVO DO SANTO**

O último dia de festejo no terreiro de Pai Tadeu em comemoração aos 20 anos de Cabocla Mariana foi marcado pela festa de carimbó organizada no barracão. Chegamos, mais uma vez, depois do horário do almoço e sentamos para esperar a festa começar. Reconheci alguns rostos que estavam presentes nos dois dias anteriores e notei, mais uma vez, que quase ninguém ali estava incorporado com alguma entidade na sua cabeça. A bebida tinha acabado no segundo dia, mas Cabocla Mariana providenciou mais espumosas para os convidados que ainda se faziam presentes no festejo, serviu-se também comida aqueles que tinham fome, o cardápio da noite constava de um delicioso arroz com galinha e refrigerante.

Cabocla Mariana, quando chegamos, estava resolvendo algum problema no interior da residência de Pai Tadeu e de sua família que ficava localizada na parte da frente do terreiro. Ao sair e se juntar as pessoas na festa, nos cumprimentou, disse que estava feliz por nos ver mais uma vez e afirmou que o carimbó não iria demorar para que acontecesse. Ao observar a entidade, notei um certo ar de cansaço no rosto do corpo que usava para materializar a sua presença, isto é, de Pai Tadeu e logo deduzi que durante os dias de festejo, que aconteciam todo o ano, Pai Tadeu tinha pouco tempo de descanso, já que cedia seu corpo integralmente para a entidade aproveitar o festejo e dar atenção a todos que ficavam até tarde ali.

Conversei um pouco com a entidade antes da dança começar e ela me disse que aquele festejo contava com a ajuda de muita gente, desde a sua família, até filhos e filhas de santo, clientes, amigos (as) e pessoas próximas, pois como se tratavam de três dias quase ininterruptos de festa, era preciso um esforço grande para fazer com que o festejo acontecesse. Contudo, mesmo havendo esse grande esforço por parte de praticamente toda comunidade de santo, Cabocla Mariana disse que ficava feliz em proporcionar um festejo desse tamanho e agradeceu muito a Pai Tadeu por permitir que isso tivesse se concretizado, uma vez que era

nesses momentos que via o quanto era importante a sociabilização afroreligiosa no espaço, para além de toda a devoção ao sagrado feita diariamente, inclusive durante a festa.

Após algum tempo, os abatazeiros<sup>55</sup> chegaram e se posicionaram para bater os tambores e começar a roda de carimbo. Cabocla Mariana, então, segurando um cigarro na mão e uma taça de espumosa na outra, se colocou ao centro dos tocantes e começou a performar a dança à medida que a melodia ia sendo tocada. Algumas pessoas também se levantaram para dançar junto com a entidade celebrando o fim do último dia de seu aniversário, onde gays, médiuns e entidades se encontraram para celebrar os 20 anos e existência da principal entidade do Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas. Nesse sentido, nada mais justo do que encerrar esse grande festejo dedicando o último dia a uma comemoração voltada ao carimbó, estilo musical esse formado e atravessado pelas culturas negras, indígenas e afroindígenas da Amazônia, tal qual como os terreiros afroreligiosos amazônicos.

Enquanto observava sentado na mesa os dançantes se divertirem, percebi como aquele momento representava mais do que uma oportunidade de descontração para aquela comunidade de terreiro, uma vez que simbolizava também uma das formas de resistência empreendidas por eles na luta contra o racismo religioso e a LGBTQIA+fobia justamente por serem esses dois mundo que se encontravam no festejo. Aquele espaço, o terreiro, se tornava então um lugar de liberdade, onde todos poderiam se expressar da maneira que quisessem sem medo do olhar repressor da sociedade e muito menos sem uma religião que o condenassem por ter uma orientação sexual ou identidade de gênero diferente daquela postulada pela heteronormatividade compulsória.

Me despedi de Cabocla Mariana agradecendo, mais uma vez, a oportunidade de poder ter participado de seu festejo a fim de produzir a minha pesquisa, disse que não demoraria a retornar em seu terreiro para mostrar o resultado das minhas investigações tanto a ela quanto a seu Tadeu e pedi a sua proteção para seguir os meus caminhos dali em diante. Mais uma vez, deixei o terreiro com o som da música tocando ao fundo, entretanto, dessa vez a diferença era que não retornaria no outro dia para participar de mais um dia de celebrações à entidade, mas ao mesmo tempo tendo a certeza de que o carimbó do povo do santo entraria noite à dentro fechando as comemorações do aniversário de Cabocla Mariana com chave de ouro. Dormi mais uma vez na casa de Pai Emerson e como de costume, em comparação com os dias anteriores, voltamos a comentar sobre os acontecimentos dos festejos e de como eles todos os

---

<sup>55</sup> Abatazeiro, no terreiro, é a pessoa que fica encarregada de bater o tambor durante as giras e demais rituais nos barracões.

anos dão vida ao terreiro de Pai Tadeu, principalmente a partir da intensa presença de gays e travestis assim como de inúmeras entidades.

### 3.2. A têxtil textualidade do festejo: Moda, representação e espetacularidade afrorreligiosa

Ao participar dos festejos em comemoração ao 20º aniversário de Cabocla Mariana no terreiro de Pai Tadeu, algumas questões me chamaram atenção em relação ao processo de produção etnográfico da pesquisa feito por minha pessoa enquanto pesquisador/participante da festa no espaço afro-sagrado visitado. Entendo, em vista disso, que esse encontro com o campo da etnografia é permeado por atravessamentos e experiências subjetivas (GEERTZ, 1989) que acaba mobilizando e produzindo discursos, narrativas e representações. Essas experiências, como bem afirma Le Breton (2016) são marcadas pelo despovoamento dos sentidos, isto é, construídos a partir de novos sabores, odores, músicas, sons e olhares que ressignificam nossos sentidos ensinando outras formas de relação com os outros e a existência de novos mundos igualmente possíveis no contato com o campo pesquisado.

Um desses elementos, em particular, corresponde à forma como os sujeitos afrorreligiosos, participantes da comemoração etnografada, representam a si próprios e são representados mediante o uso da moda nos terreiros, pois o “vestir-se” também faz parte da celebração ao sagrado. São vestidos, calças, blusas, chapéus, guias e espadas bem como outras peças indumentárias que distinguem o povo do santo das demais pessoas que participam dos momentos rituais e de sociabilidade nas casas afrorreligiosas. Isto é, tanto dentro como fora da religião. As entidades que arriam nos corpos mediúnicos nos barracões só se manifestam mediante a utilização de roupas com colorações, tecidos e formas específicas que muitas vezes são escolhidas por elas próprias, demonstrando certas preferências no repertório têxtil no qual se apresentam para as suas comunidades de terreiro, mostrando, nesse sentido, a importância do vestuário na vida do santo.

Assim, acabo refletindo aqui sobre o papel que a moda assume nesses espaços de devoção afro-brasileira como um importante meio de representação da religião, ligada diretamente pela performance construída pelos sujeitos e entidades nos momentos de ritualidade empreendido por eles no dia a dia e no convívio com o santo. De acordo com Diwan (2009) a moda corresponde a um fenômeno burguês, sendo ela filha da Revolução Industrial e logo adotada por uma parcela privilegiada do período como principal marcador de distinção social. Ela nasce já no final do século XVIII com a emergência dos primeiros

negociantes que, na tentativa de mostrar o seu poder social e suas posses, passaram a investir altas quantidades de dinheiro para vestirem-se bem e viverem confortavelmente, particularmente de maneira distinta da nobreza. A moda, então, amplia-se ao longo da Revolução Industrial, atrelada diretamente como um produto do capitalismo, demonstrando a ascensão da burguesia e a caracterização da sociedade industrial no século seguinte (DIWAN, 2009, p. 126). No século XX, impulsionado principalmente pelo fim da Segunda Guerra Mundial, a indústria de massa acabou por popularizar a moda e a direcionar, cada vez mais, seus produtos para públicos específicos como forma de vender “mais” e “melhor” (ibidem, p.126). A moda, desse modo, passa a ser uma das principais ferramentas geradoras do consumismo na sociedade, manifestada principalmente por intermédio da propaganda.

Gilda de Mello e Souza, em seu célebre livro “O espírito das Roupas: a moda no século XIX” (SOUZA, 1987) afirma que o conceito de moda, como sequência de variações constantes e de caráter coercitivo é empregado pelos estudiosos da sociologia, da psicologia social e da estética principalmente em dois sentidos. No primeiro, aquele que a autora considera como o mais vasto, abrange transformações periódicas efetuadas nos mais diversos setores da atividade social, incluído na política, na religião, na ciência e na estética. De tal maneira que se poderia falar em modas políticas, religiosas, científicas e estéticas (SOUZA, 1987, p. 19). O segundo sentido, seguindo a linha de raciocínio da autora, estaria reservado às mudanças periódicas nos estilos de vestimenta e nos demais detalhes da ornamentação pessoal, adotado pela intelectual em sua escrita, que acaba construindo uma visão histórica ao longo do século XIX sobre o papel da moda na sociedade brasileira, sobretudo nas camadas mais abastadas.

Contudo, gostaria de me ater ao primeiro sentido postulado pela autora que enxerga na moda as transformações constantes ocorridas nas classes sociais, chamando a atenção para a esfera religiosa que interpreto e reflito aqui, na pesquisa, em especial, nas sociedades afroreligiosas de terreiro. Voltando ao meu relato sobre o festejo, uma das primeiras impressões obtidas por minha pessoa na estrutura organizada na casa afro-sagrada de Pai Tadeu, para as comemorações, foi à forma como a representação da imagem de Cabocla Mariana estava trajada. A representação apresentava-se posicionada na parte central do barracão para que pudesse participar da celebração, já que era a principal entidade homenageada da noite. O que possibilitava, ao mesmo tempo, a oportunidade para que todos aqueles que foram convidados a participar daquele momento a visualizassem como símbolo do sagrado que ali estava sendo exaltado.

Percebi, então, que houve tanto por parte de Pai Tadeu, como da própria entidade, um cuidado ao escolher as vestimentas que a imagem usaria para a festa, uma vez que, como dito anteriormente, as entidades do panteão umbandista nos terreiros apresentam-se por meio de formas vestimentares com tecidos e cores específicas que representam a energia materializada no corpo mediúnico. A representação de Cabocla Mariana trajava um longo vestido vermelho de renda que a cobria do pescoço aos pés, usando-se também de um chamativo colar de pérolas brancas e na cabeça uma faixa de tecido vermelha que cobria parcialmente os cabelos na parte de cima da testa, em que usava também uma coroa para demonstrar a sua realeza como a princesa da festa. No discurso do universo das roupas Debom (2014) discorre que o indivíduo se coloca no mundo por intermédio de seu corpo vestido, sendo os trajés que o cobrem escolhas ou imposições que se constituem em discursos que formam seu visual e ao mesmo tempo dialogam com os outros. Dessa forma, a moda forja o sujeito em mediação com a construção de uma marca identitária que o relaciona com todos aqueles que o cercam (DEBOM, 2014, p. 3).



**Figura 20** - Representação de Cabocla Mariana vestida para o festejo. Fonte: Do autor (2023).

É notória, nesse sentido, a partir dessas colocações, a percepção de que a moda nos terreiros possui um diálogo e uma relação direta na própria representação do sagrado apresentado, especialmente na forma como os santos e entidades são vestidos. O que me permite fazer uma analogia com uma das principais formas de representação vestuária do sacro e divino da região amazônica, ou seja, os mantos de Nossa Senhora de Nazaré, santa padroeira do Estado.

Thamires Beatriz Barros (BARROS, 2021), em sua pesquisa de dissertação de mestrado, analisou como se deu a construção referencial do manto de N<sup>a</sup> Senhora de Nazaré como uma das principais maneiras construídas pelos devotos paraenses para representar a santa homenageada no Círio de Nazaré, maior festa de manifestação católica do Brasil. Para isso, a autora compreendeu também o processo de transformação que esses mantos passaram ao longo dos anos e como eles acabaram moldando também as formas de ver a festa

(BARROS, 2021). Sua pesquisa insere-se na necessidade de estudos que trabalham com vestes de santos nas áreas da história e das ciências sociais.

Apesar do trabalho da autora ser sobre uma veste representacional de cunho católico, a investigação joga luz para o entendimento aqui proposto acerca das vestimentas usadas pelas entidades nos terreiros e de como elas servem como instrumento de afirmação pessoal e social para a comunidade de santo. Segundo a pesquisadora, utilizando-se de um olhar semiológico, a indumentária é passível de ser compreendida como texto, isto é, por meio dos tecidos podem-se ler múltiplos discursos que vão desde anseios pessoais, a expressão da personalidade e até mesmo a influência da sociedade sobre o indivíduo bem como a sua postura política (BARROS, 2021, p. 84). Ou seja, é na têxtil textualidade que busco compreender a importância que a moda adquire para os afroreligiosos, como instrumento representacional e também identitário.

Os adornos que envolvem os santos, desse modo, segundo Barros (2021) quase sempre são representados por algo considerado como importante para aquela sociedade e no caso das entidades é interessante perceber que isso acaba fazendo parte também das próprias trajetórias, histórias e memórias construídas sobre as suas presenças nos terreiros, como é o caso da representação de Cabocla Mariana e a escolha por parte da divindade na utilização da cor vermelha nas roupas usadas pela entidade para representar a manifestação de sua energia na festa.

Assim, as vestes sagradas possuem histórias e simbologias para a realização dos ritos religiosos sejam das doutrinas católicas ou nas manifestações afroreligiosas nos terreiros e compreendê-las, a partir de seu sentido representacional, nos permite entender melhor sobre as próprias celebrações dos cultos que estão sendo comemorados (CALVI; FURLAN, 2017), além do caráter cultural e do hábito de diversas religiões que identificam as suas crenças e religiosidades por meio dos signos que as constituem (BARROS, 2021, p. 50).

O ponto de diálogo aqui entre os mantos de N<sup>a</sup> Senhora de Nazaré e as vestes usadas por Cabocla Mariana no terreiro de Pai Tadeu corresponde à reflexão de que essas indumentárias, levando em consideração as diferenças em seus sentidos, atribuições e produções, constituem-se enquanto uma das principais formas de se representar o sagrado religioso o qual está sendo cultuado. E, sendo os vestuários usados por essas figuras sagradas como símbolo de representação, há nesse meio também o próprio estabelecimento do sentimento de identidade e pertencimento perante a comunidade religiosa de qual os indivíduos fazem parte, incluindo nesse repertório, as próprias entidades.



Por intermédio das minhas experiências e observações no festejo de Cabocla Mariana, pude perceber como as roupas usadas pelas entidades que arriavam nos corpos de seus filhos e filhas para participar dos momentos de celebração constituíam-se mais do que um simples adorno que cobriam as matérias corporais mediúnicas. Elas foram escolhidas para um momento específico dentro do terreiro com o objetivo de demarcação da representação de suas presenças, podendo-se perceber visualmente a distinção dos gostos pessoais de cada indivíduo visível ou invisível na construção de cores, tecidos, peças e formas que contribuíam diretamente para forjar as suas aparências e performances afroreligiosas.

Desse modo, um dos assuntos mais comentados pela comunidade de terreiro ao longo da festa correspondeu justamente às vestes que cada entidade e pessoa afroreligiosa estava usando naquela noite, tendo como tópico de discussão central as roupas que a entidade aniversariante usaria. É interessante observar, ainda, que a própria cerimônia de aniversário de Cabocla Mariana comportou-se como um dos motivos pelos quais as entidades e demais indivíduos que se fizeram presentes na festa optaram por dar atenção às peças indumentárias que iriam utilizar para simbolizar as suas existências e relação como o sagrado da religião. Ao presenciar os momentos de comemoração no terreiro de Pai Tadeu pude observar que participar da festa, para aquela comunidade religiosa, significou a possibilidade de deslocamento de uma temporalidade ordinária, ou seja, aquela acostuada a ser vivida cotidianamente nos terreiros, para uma reconexão e ressignificação a um tempo mítico, realizado e perpetuado pela própria festa mediante as dinâmicas rituais (AMIM, 2018).

Gilda de Mello e Souza reforça essa visão de que nada exprime tão bem o estado dos costumes como o papel que a festa representa na vida dos sujeitos e a maneira pela qual eles a celebram. Apontando, ainda, nesses momentos, a possibilidade de melhor esclarecimento do sentido profundo que a moda adquire e a função que ela desempenha na vida dos indivíduos ou do grupo social de que fazem parte (SOUZA, 1987, p. 145).

Pacheco (2017) enfatiza que as festas de santos no Pará são caracterizadas pelas construções de lugares, pertencimentos, hierarquias e processos de identificação pessoal e social. Os festejos nos terreiros constituem-se ainda como momentos onde pode-se visualizar a reafirmação das sociabilidades das comunidades de santo, de seus modos de viver, pensar e trabalhar. É justamente nas festas que tanto as culturas urbanas quanto as rurais se encontram e transformam ambas, já que os modos de viver a festa são ressignificados de acordo com seu universo e necessidades cotidianas, trazendo novos significados e apropriações aos santos de sua devoção (BARROS, 2021, p. 29).

A festa, desse modo, é concebida aqui nessa investigação como o principal ponto de conexão entre a vida real (vivida pelos humanos) e a sobrenatural (vivenciada pelas entidades) em consonância com o mundo da arte que a moda representa. Sendo possível, nas festas dos terreiros, perceber também a espetacularidade e a teatralidade por intermédio das performances afroreligiosas das entidades ao usarem as suas vestimentas. Acabo me aproximando, nesse sentido, dessas duas conceituações oriundas dos estudos das artes cênicas para explicar as suas aplicações nas análises feitas sobre moda e afroreligiosidade abordadas aqui, especialmente utilizando de duas pesquisas que dialogam diretamente com esses debates propostos nos campos das artes e da afroreligiosidade.

Cláudio Cristiano das Mercês, em sua dissertação de mestrado intitulada de “Vênus de Sangue: Caracterização e Visagismo na Espetacularidade da Rainha das Encruzilhadas, Maria Padilha, em Belém” (MERCÊS, 2016) atravessou aquilo que chamou de caminhos “da rito espetacularidade” da entidade Maria Padilha, personagem principal de sua investigação. O autor usou como um de seus conceitos justamente o de “espetacularidade” dizendo que essa é uma noção epistemológica fundamental da Etnocenologia, ciência que estuda as práticas e os comportamentos humanos espetaculares organizados (PCHEO). Sendo esse modo espetacular podendo se observado nas cerimônias, festejos e rituais religiosos de tradições culturais que revelam padrões caraterísticos de representação de um determinado enredo que acontece no âmbito da comunidade legitimando as suas práticas coletivas (MERCÊS, 2016. P. 28).

Mercês, então, relaciona esse conceito em comunicação direta com a afroreligiosidade em seu campo de pesquisa, entendendo como esse evento ocorre de fato no processo de incorporação da entidade em cima do zelador de santo homoafetivo entrevistado. Onde a ação espetacular pode ser enxergada por meio de pontos, cânticos, da dança, dos gestos e das expressões fisionômicas que a entidade performa por meio da dominação do corpo. A construção desse rito espetacular leva em consideração a organização de ações e do espaço com a finalidade de atrair e chamar a atenção das pessoas constituindo-se de uma forma habitual, ou eventual, inerente a cada cultura (MERCÊS, 2016, p. 26).

Além disso, utilizando-se também da conceituação voltada para a teatralidade, o autor considera que essa outra concepção não se limita especificamente ao mundo do teatro, mas a qualquer tipo de manifestação organizada em função do olhar do outro, ou seja, uma ação que busca comunicar, agir e explicitar algo a ser apreciado por um público, por menor e restrito que seja (MERCÊS, 2016, p. 126).

Espetacularidade e teatralidade podem, nessa perspectiva, serem encontradas também no universo afroreligioso, uma vez que como dito anteriormente, os terreiros precisam ser

lidos enquanto espaços que oferecem múltiplas formas de representação por meio da diversidade de performances empreendidas pelos sujeitos e entidades nos momentos de sociabilidade com o sagrado religioso. Assim, um dos exemplos onde se é possível notar essas questões de forma mais clara constitui-se justamente mediante a relação que a comunidade de santo constrói com a moda usada para representar a sua presença nas cerimônias religiosas.

As vestimentas utilizadas pelas entidades, pais e mães de santo, assim como os demais sujeitos que constroem a convivência com a religião afro-brasileira, são um verdadeiro espetáculo aos olhos daqueles que as visualizam e é perceptível o cuidado tomado por esses sujeitos nas escolhas dos tecidos, colorações e peças que irão construir as suas indumentárias.

No festejo de Cabocla Mariana isso se acentuou de maneira mais explícita a partir das próprias roupagens que a entidade usou para comemorar a realização de mais um ano de vida no terreiro de Pai Tadeu.

O primeiro traje vestido pela aniversariante consistiu em um longo camisão vermelho com detalhes bordados ao redor, acompanhado de um luxuoso chapéu de penas vermelhas, brincos dourados e unhas postiças igualmente vermelhantes. Se o leitor ou leitora se atentar bem para a imagem representada abaixo, pode-se perceber que a roupa que a entidade estava usando possui nítidas semelhanças com aquela que a sua representação estava trajada (ver imagem 20), especialmente no que diz respeito à coloração escolhida por Cabocla Mariana para representar a manifestação e símbolo de sua presença no corpo de Pai Tadeu. Uma roupa trajada para demonstrar a sua posição de realeza enquanto uma entidade princesa do terreiro.



**Figura 21** - Primeira roupa usada por Cabocla Mariana no festejo. Fonte: Do autor (2023).



**Figura 22** - Segundo traje usado por Cabocla Mariana no festejo. Fonte: Do autor (2023).

Cabocla Mariana, então, não satisfeita em revelar a sua indumentária para que todos os convidados pudessem contemplar, já que ao longo do primeiro dia de festa no terreiro esse constituía-se enquanto um dos momentos mais aguardados, resolveu apresentar mais uma vestimenta a fim de performar e exibir o seu contentamento com o festejo que estava sendo realizado. O segundo traje da noite, depois que a entidade participou da gira que acontecia, cumprimentou e tirou fotos com todos e todas, estabeleceu-se de uma camisa de manga longa azul com bordados no mesmo tom, acompanhada de outro luxuoso chapéu de penas.

É interessante perceber que para a entidade existiu duas partes específicas dentro do mesmo dia do festejo, isto é, na primeira noite de festas em sua homenagem, o que justificou a troca de indumentárias efetuadas. Primeira, aquela voltada para a sua chegada à comemoração, representada em suas roupas pelas cores vermelhas, utilizado pela entidade para delimitar os seus primeiros atos após a sua aparição. E a segunda correspondendo às práticas de sociabilidade empregadas pelas entidades no barracão, bebendo, fumando e conversando com os demais sujeitos no festejo usando suas vestes em tons azuis.

Ana Cláudia Moraes de Carvalho, em sua tese de doutorado, no qual analisou aquilo que chama de corpo-cavalo-travestido de Rosa de Luyara, mãe de santo travesti (CARVALHO, 2021) discorre que os espaços sagrados são marcados pelo constante refazer-se, incluindo nos exemplos os próprios terreiros e as dinâmicas empreendidas pelos sujeitos, sobretudo aqueles que carregam consigo as suas diversidades sexuais e de gênero. Para a autora, o subalterno começa a aprender a falar numa perspectiva de profunda desigualdade social, religiosa e de gênero. E sendo a Umbanda igualmente considerada como um espaço subalternizado, na medida em que resiste à segregação que sempre lhe foi imposta, nas comunidades de terreiro acabamos encontrando novas constelações de sentidos, de identidades e de representações, não só no coletivo, mas também na individualidade de cada um. São corpos sociais e periféricos que buscam dignidade na luta de seus trabalhos e da livre devoção de sua religião (CARVALHO, 2021, p. 76).

A arte, em diálogo direto com a moda usada pelos afrorreligiosos, possui esse papel de dar novos sentidos a esses corpos, o que contribui para a própria resignificação da ideia de habitar o espaço sagrado, ligada às cores, roupas, bem como demais adornos utilizados nos momentos rituais. Em outras palavras, é possível, nesses momentos, falar em teatro do sagrado ou até mesmo em uma teatralização da sacralidade afrorreligiosa para referir-se às espetacularidades construídas pela comunidade de santo seja no dia a dia e no convívio com a religião, ou até mesmo nos festejos realizados com o intuito de expressar as suas subjetividades e experiências.

Rosário (2023) corrobora com essa ideia ao dizer que os corpos dos médiuns, ao intensificarem a teatralização em parceria com as entidades, compõe a esfera do sagrado em três dimensões: o corpo-símbolo, o corpo-matéria e o corpo-substância (ROSÁRIO, 2023, p. 137). A primeira corresponderia à materialização do panteão umbandista representado nos gestos, atos e discursos dos médiuns incorporados. A segunda direcionar-se-ia para a consolidação na interação com as roupas, adereços, decorações, velas, bem como tudo aquilo que se torna como catalisador no contato com o sagrado. A última seria, então, a constituição da teatralização das entidades no corpo do médium, caracterizada pelas negociações que os humanos e entidades fazem para ocupar as várias possibilidades de sentidos no terreiro. Esse exercício teatral, portanto, impulsiona as relações entre os sujeitos da comunidade sagrada e atravessa as diversas alternativas de habitar o terreiro ao chamar a atenção dos convidados e atrair os olhares curiosos (Ibidem, p. 137).



**Figura 23** - Entidades trajadas para a confraternização. Fonte: Do autor (2023).

Entendo, a partir desses direcionamentos, que a moda afrorreligiosa apresentada pelos sujeitos componentes das comunidades de terreiro possibilita a capacidade propulsora de construções de novas dinâmicas sociais nesses espaços sagrados, impulsionadas pela espetacularidade, teatralidade e performatividade executadas por meio do ato de trajar suas vestimentas. Nos terreiros visitados, mais do que utilizar-se de uma determinada peça indumentária, as entidades tomam esse momento como uma possibilidade de representar e simbolizar o papel desempenhado por elas no contato direto com o sagrado, agenciando e delimitando o lugar ocupado na religião por suas presenças por meio dos corpos mediúnicos e homoafetivos que tomam emprestados.

A imagem acima, desse modo, nos mostra que existe um profundo cuidado na escolha dessas roupagens, demonstrando uma diversidade de cores, peças e detalhes que contribuem para a construção visual dos barracões, marcada, diretamente, pelas abordagens múltiplas de sentidos tendo a sexualidade como seu ponto central. As entidades, os homens gays e as travestis se vestem, portanto, para dar “close”, “fazer carão” e exaltar a afrorreligião. No tópico seguinte proponho pensar melhor sobre essas questões, levando em consideração as construções de identidades e experiências desses sujeitos nos momentos de sociabilidade nas casas afro-sagradas.

### 3.3. É no terreiro que as bichas se encontram?: Identidades, potencialidades, sociabilidades

Decidi começar a escrita da última parte da pesquisa justamente trazendo essa pergunta no subtítulo para a reflexão: É no terreiro que as bichas se encontram?

Caso o leitor ou leitora se atente bem para a construção do questionamento acima, sobretudo partindo de tudo aquilo que foi escrito anteriormente nessa dissertação, pode pensar: mas não é disso que o autor vem falando desde o começo? E a resposta para essa última dúvida é: sim e não. Sim, porque como mostrado nos capítulos que antecedem essa pesquisa, é notório a presença majoritária de homossexuais nos Terreiros de Umbanda que visitei, a começar pelo papel desempenhado pelos líderes afrorreligiosos trans/homoafetivos no qual tive contato para a realização das investigações desse trabalho. E não, pois como propus como problemática a ser respondida, pretendo entender de que forma as experiências afrorreligiosas e homoafetivas empreendidas por esses sujeitos nos terreiros auxiliam na construção de suas identidades sexuais e de gênero dentro da religião. Problema esse, portanto, que responderei aqui de forma mais clara.

A hipótese que levantei no início desse itinerário acadêmico-investigativo direcionou-se para o entendimento de que esses corpos homoafetivos, carregados com as suas sexualidades, subjetividades e histórias, potencializam os terreiros como territórios de liberdade a partir do encontro de diversas identidades e da resistência frente aos preconceitos historicamente destinados a essas populações. Contudo, cabe aqui uma outra pergunta a ser feita, ou seja, como essas identidades são construídas? Para isso, tomei liberdade de escolher os debates teóricos a serem feitos aqui voltados para aqueles direcionados a decolonialidade, aos estudos culturais e a discussão em torno da interseccionalidade, refletindo sobre a necessidade de pensar esses sujeitos, suas sexualidades e identidades desprendidas das amarras coloniais que ainda os envolvem e os impedem de serem enxergados enquanto indivíduos plurais, detentores de suas próprias histórias e narrativas que são mobilizadas a partir de seus próprios demarcadores sociais de diferença como gênero, raça, classe e religiosidade.

Considero, ainda, nesse sentido, que os terreiros afro-brasileiros não são lugares apartados do mundo e mesmo que haja essa circulação de diversidades e multiplicidades de identidades, continuam sendo espaços onde historicamente a colonização também se fizera presente, em especial nos corpos e sexualidades dos indivíduos afroreligiosos. Essas populações, além de resistirem às investidas eclesiásticas contra as suas maneiras de vivenciar a religião, ainda tiveram que resistir à dominação colonial de suas sexualidades, caracterizadas, em grande medida, pela imposição de uma heterossexualidade compulsória cristã, branca e europeia.

Seguindo essa perspectiva, é interessante acompanhar a análise de Estevão Fernandes (2017) ao trabalhar a ideia de uma colonização das sexualidades indígenas, pensada, pelo autor, como fruto do ego conquistador europeu, masculino, heterossexual e cristão que fez história em nosso continente. O livro publicado pelo autor resulta de pesquisa bibliográfica, documental e de campo, em perspectiva comparada com o pensamento pós-colonial indígena, apresentando de modo extenso e bem fundamentado a violência disciplinadora da economia política do terror colonial, aplicadas, sobretudo, contra as sexualidades indígenas com vista a construir projetos de civilização no Novo Mundo.

O *insight* fundamental de sua pesquisa resulta no reconhecimento de que a construção da homofobia a partir da repressão violenta às sexualidades indígenas, em particular as homossexualidades e suas identidades, trabalhadas ao longo da investigação pelo autor, não é um efeito do colonialismo, mas sua ética. Ou seja, para Fernandes o horror eurocristão e depois mestiço à homossexualidade não é mero preconceito, mas sim um *modus operandi* de



“endireitamento” ou conformação da diversidade étnica, cultural e sexual a uma utopia civilizatória de universalização do mundo. Trata-se, sobretudo, de civilizar “o selvagem”, incluindo nesse processo a sua própria sexualidade (FERNANDES, 2017).

Ao utilizar o termo “colonização das sexualidades indígenas”, o estudioso busca referir-se a processos de heterossexualização compulsória e heteronormatividade daqueles povos, tendo por base pressupostos científicos, teológicos, sociais e culturais utilizados a partir de dispositivos articulados aos discursos e práticas religiosas, dentre as quais as civilizatórias, acadêmicas e políticas (Ibidem, 2017, p.23).

Mesmo que a abordagem realizada por Fernandes se diferencie da construída aqui nessa dissertação, a partir da leitura de suas investigações, é interessante refletirmos sobre como podemos aprender com o percurso que levou à heterossexualização forçada dessas comunidades por meio de diversas instituições, sobretudo as religiosas e europeias baseando-se sempre em seus determinados dogmas e paradigmas a serem seguidos. A sexualidade, para o autor, portanto, possui um papel fundamental para a compreensão desses mecanismos de dominação colonial sobre a vida cotidiana, do imaginário e da memória do outro. Constituindo-se, ainda, de uma esfera diretamente relacionada ao controle do sistema moral da população, repercutindo diretamente nas redes de casamento, na vida privada e nos sistemas de alianças do período (Ibidem, 2017, p. 16).

A colonização das sexualidades indígenas, desse modo, não se restringe apenas aos povos indígenas, podendo ser estendida, enquanto chave interpretativa, à compreensão e reflexão dos mecanismos de “normalização” de outras coletividades (rurais, urbanas, quilombolas, ribeirinhas, dentre outras), como é o caso das comunidades de terreiros estudadas aqui nessa pesquisa de mestrado.

O sujeito afroreligioso homossexual subverte em pelo menos dois sentidos a lógica imposta pela dominação colonial, pois possui tanto uma religião quanto uma sexualidade que diverge do modelo cristão e heterossexual pelo o qual o país foi colonizado. Ou seja, levando-se em consideração o fato de uma pessoa ser reconhecida como afroreligiosa a coloque diretamente num lugar à margem da sociedade, em especial a partir dos discursos e visões hegemônicas historicamente postuladas contra as manifestações religiosas afro-brasileiras, o indivíduo afroreligioso e homossexual é posto à margem da história.

Esse sistema de dominação colonial que atravessa até mesmo o modo como essas populações vivenciam as suas sexualidades fundamenta-se no processo de esvaziamento desses povos de si mesmos. Tratando-se de lhes ensinar mediante as diversas formas de repressão utilizadas pelos colonizadores como sua cultura é equivocada, seus afetos são

errados, sua sociedade é atrasada e iletrada, sua religião não tem fé e relevância nenhuma, sua cor é escura demais e seu amor é uma espécie de perversão. E enquanto se mantiverem se parecendo com o que são, representarão um atraso para o progresso humano, ou até mesmo um lar apropriado para o capeta, sendo os principais participantes da subversão da ordem das coisas (Ibidem, 2017, p. 15).

Entretanto, é importante ressaltar também que ao mesmo tempo em que houvera a efetivação desse processo de controle colonial às religiosidades e sexualidades dessas comunidades, essa dominação não foi recebida de forma passiva por esses sujeitos, sendo possível perceber agenciamentos e redes de resistência contra as formas de imposição do colonizador. Segundo Pacheco (2012) a escrita da história indígena e das diásporas africanas em contexto colonial, quase sempre de modo individual, versou pela temática da religiosidade ou do mundo do trabalho e suas diferentes atividades. Mergulhando, também, nas relações de poder e nas formas de resistência agenciadas por essas populações que deram existência e movência às fronteiras coloniais (PACHECO, 2012, p. 198).

Assim, em lutas distintas, descontínuas, desiguais e vivendo na contramão da colonialidade do saber e do poder que indígenas e negros cotidianamente romperam fronteiras culturais recriando caminhos em busca de liberdade, orientados, em grande medida, pelas visões de mundo e perspectivas de vida e de trabalho que não os desconectavam de crenças ancestrais de suas tradições (Ibidem, 2012, p. 203).

É justamente na manifestação dos saberes ancestrais, dos trabalhos realizados nos terreiros, bem como mediante as sociabilidades construídas pelos sujeitos afroreligiosos e homoafetivos, seja nos festejos ou no dia a dia da religião, que essa população resiste e continua existindo mesmo com séculos de segregação e perseguição política, religiosa e sexual. Por serem espaços de resistência e de constantes lutas, incluindo o racismo religioso e o ódio às diversidades de gênero e sexualidade que se fazem presentes, os terreiros precisam ser enxergados também como territórios de liberdade, vivos e vividos cotidianamente no qual se estabelecem as relações empíricas de sentidos, a partir do qual se criam identidades.

Hall (2006) ao trabalhar a partir dos pressupostos da identidade cultural e diaspórica afirma que os aspectos identitários não são tão transparentes ou desproblematizados como gostamos de pensar. O autor defende que ao invés de pensarmos na identidade como um fato, que encontra representação a posteriori em práticas culturais novas, talvez fosse mais interessante pensar na identidade enquanto “produção”, ou seja, algo que nunca está completo, marcado pelo esquema processual e sempre constituído no quadro e não fora da representação (HALL, 2006, p. 21).

Segundo o intelectual, existem pelo menos duas formas diferentes no qual poderíamos pensar a identidade cultural. O primeiro conceito, ou posicionamento como define o autor, enxerga a identidade cultural em termos de uma cultura indivisa, mas que seria partilhada, uma espécie de “verdadeiro modo de ser”, marcado pela coletividade, que está oculto dentro de muitos outros “modos de ser”, mais superficiais ou impostas de forma artificial que as pessoas com uma história e ancestralidade em comum partilhariam. De acordo com os termos dessa definição, as nossas identidades culturais refletiriam as experiências históricas comuns e os códigos culturais partilhados que nos forneceriam um quadro de referências e de sentidos que, sob a mutabilidade das divisões e vicissitudes da nossa história concreta, se caracterizaria pela estabilidade, imutabilidade e continuidade (Ibidem, 2006, p. 22).

Já a segunda concepção postulada por Hall acerca da identidade cultural, por mais que se assemelhe com a primeira, acaba se diferenciando dela. Este segundo posicionamento reconhece que, ao passo de muitos momentos de semelhança coexistem, ao mesmo tempo, pontos críticos de profundas e significativas diferenças que acabam contribuindo para a constituição daquilo que realmente somos. Ou na melhor nas hipóteses, nos tornamos, já que como deixa claro o intelectual, há, nesse meio, a própria interferência da história, especialmente entendendo que assim como tudo que é histórico, as identidades também são passíveis de transformações constantes. Isso porque, longe de se fixarem eternamente num passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo jogo da história, da cultura e do poder, sendo essas identidades formadas também a partir dos nomes que damos às diferentes maneiras como somos posicionados pelas narrativas construídas pelo passado e como nos posicionamos dentro delas (HALL, 2006, p. 24).

Ao percorrer os Terreiros de Umbanda de Igarapé-Açu, em especial nas casas de santo lideradas por guias espirituais trans/homossexuais, pude perceber que o sagrado da religião só se concretiza porque existe a identidade homoafetiva representada pelo corpo mediúnico do pai/mãe de santo. Eliade (1992) diz que o ser, por vezes, confunde-se com o próprio sagrado. Estendendo a sua análise, eu encaro que tanto Pai Tadeu, Pai Emerson como Mãe Larissa Yorlanne constituem-se como a própria personificação do sagrado ali exaltado, justamente porque são eles os principais agentes nos terreiros que emprestam seus corpos carregados com suas diversidades e identidades sexuais para que as entidades possam existir, materialmente, nesses espaços.

Ou seja, nesses barracões não existe a completude da religião sem as suas presenças, sejam incorporando, participando da gira, dos festejos ou realizando trabalhos para seus clientes e suas comunidades, as experiências homoafetivas e afrorreligiosas construídas por

esses sujeitos acabam contribuindo para a potencialização dos terreiros como territórios de liberdades e resistências onde se pode enxergar também o trânsito e a circulação constante de identidades. Essas identidades, por sua vez, se apresentam como múltiplas em seus sentidos, uma vez que são atravessadas por diversas perspectivas que influenciam diretamente na sua constituição. São identidades marcadas pela afrorreligiosidade, representadas principalmente pelos saberes ancestrais de populações negras e indígenas que foram e ainda continuam sendo os principais responsáveis pela construção das religiosidades afro-brasileiras e afro-amazônicas.

Ao mesmo tempo em que são também identidades construídas a partir da perspectiva da diversidade de gênero e sexualidade, especialmente dos sujeitos LGBTQIA+ que dão vida e sentido mediante suas vivências para as sociabilidades que acontecem cotidianamente nos terreiros. Podendo, ainda, esses aspectos identitários serem compreendidos mediante a lógica da interioridade, visto que são representados por corpos viventes em uma cidade interiorana da Amazônia que possui a sua própria lógica de constituição do dia a dia, isto é, que se difere dos ritmos de vida geralmente encontrados nas grandes metrópoles.

Em suma, o que quero deixar claro aqui com essas observações é que os Terreiros de Umbanda, sobretudo aqueles em que visitei ao longo das pesquisas de campo, nutrem em seus interiores uma diversidade de representações de identidades dos indivíduos que participam e dão corpo à religião.

Todavia, encaro que esses aspectos identitários só podem ser compreendidos a partir da ótica da pluralidade e multiplicidade de sentidos, no qual não é possível encontrar apenas um único tipo de identidade, mas sim várias, que são construídas e reconstruídas todos os dias dando novos significados não apenas para a quem as possui, mas também para o próprio espaço onde elas são formadas, ou seja, dentro das comunidades afro-sagradas. São identidades afrorreligiosas, homoafetivas, interioranas e sagradas que possuem o importante papel de potencializar as casas de Umbanda como lugares onde essas experiências ganham destaque e importância, justamente porque são atribuídas às pessoas homoafetivas devotas de uma manifestação religiosa afro-brasileira que constroem e reconstróem as suas histórias, narrativas e memórias mediante as lutas de resistência em busca dos caminhos de liberdade.

Pacheco (2012) mais uma vez joga luz a essa abordagem ao falar que todos nós, de modo indistinto, estamos com um pé na aldeia e outro na senzala ou no quilombo. Ou melhor, como bem afirma o autor, se os quilombos e mocambos foram quase sempre constituídos por territórios afroindígenas, nossos corpos e mentes estão situados nesses espaços de liberdade, mesmo que vivamos em constante vigilância (PACHECO, 2012, p. 200).

Acrescentaria ainda a esse fato que, tão importante quanto reconhecer a relevância da luta identitária, racial e religiosa desses grupos nesses locais de resistência, em especial nos terreiros afroreligiosos de Umbanda, a presença da diversidade de identidades sexuais e de gênero, que também se apresentam como possíveis, contribuem para a transformação desses territórios que por muito tempo foram relegados como marginais. A mudança seria justamente na compreensão de que essas localidades também podem ser interpretadas como lugares onde a luta por respeito às identidades e as vivências homossexuais ganham espaços de luta lado a lado com aquelas empreendidas para a conquista da liberdade afroreligiosa. É possível, nesse sentido, construir uma linha de entendimento que busque entender as religiosidades afro-brasileiras mediante o prisma que envolve os debates acerca do gênero e sexualidade, sobretudo a partir das perspectivas identitárias dos sujeitos homoafetivos que ajudam a construir e dar novos sentidos para a religião.

Assim, acabo me aproximando do próprio conceito de interseccionalidade como categoria de análise para dialogar com essas propostas de abordagens analíticas postas acima. Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge afirmam de maneira geral que um dos papéis centrais da crítica interseccional direciona-se enquanto um método que investiga como as relações de poder influenciam as relações sociais marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categoriais de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras –, são inter-relacionadas e acabam moldando-se mutuamente. Desse modo, a interseccionalidade pode ser compreendida como uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (COLLINS; BILDE, 2021).

Essa definição prática, segundo as autoras, descreve o principal entendimento da interseccionalidade, ao saber que, em determinada sociedade, em um determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero não se manifestam como entidades distantes e mutuamente excludentes. Essas categorias, de fato, acabam se sobrepondo e funcionam de maneira unificada e apesar de geralmente apresentarem-se como invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social (Ibidem, 2021). Ao trazer essa categoria analítica para a pesquisa, proponho que os terreiros afro-brasileiros se estabelecem como um rico espaço para o uso da interseccionalidade, sobretudo entendendo que são lugares, como mostrado ao longo dessa dissertação, constituídos por marcadores sociais de diferença que contribuem diretamente para a construção dos aspectos identitários dos sujeitos afroreligiosos.

Nesse sentido, uma outra chave interpretativa para compreender as formas como essas identidades são construídas seria a partir da lógica interseccional de abordagem, uma vez que elas são atravessadas por diversas perspectivas que auxiliam na concepção plural dos terreiros como espaços de encontros múltiplos de sentidos, identidades e representações. Tanto essas categorias como os demarcadores sociais como gênero, raça, classe e até mesmo religiosidade possibilitam uma leitura mais ampla das manifestações religiosas afro-brasileiras, particularmente evidenciando a importância do debate em torno de gênero e sexualidade nesses territórios de lutas e resistências. Ao defender a necessidade de um estudo decolonial e interseccional nas pesquisas sobre afrorreligiosidade, acabo por dialogar também com Canclini (2008) que enxerga a importância de uma maior abrangência dos estudos, sobretudo para aqueles direcionados ao pensamento pós-moderno e latino-americano a partir de visões e análises que quebrem com as polarizações convencionais constituídas entre hegemônicos e subalternos, vencedores e vencidos, dominantes e dominados.

A contribuição, seguindo essa reflexão, direciona-se para o convite à observação dos vários modos de vidas dentro dos terreiros, incluindo as diferentes formas de habitar e se relacionar com o sagrado, as várias relações de sentidos construídas pelos sujeitos a partir de suas presenças, além do compartilhamento de memórias individuais e coletivas formadas mediante a cada narrativa e história estabelecidas dentro desses espaços. O que igualmente inclui, nesse rol de novas possibilidades, as próprias vivências sexuais e de gênero dos sujeitos afrorreligiosos constituintes de comunidades afro-sagradas de terreiro.

Além disso, seguindo essas linhas gerais, proponho ainda a relevância de uma leitura multifocal e sensível dos terreiros afro-brasileiros, tal qual aquela postulada por Carvalho (2024) que possibilita a descortinação de experiências mais complexas em torno da religiosidade, das artes, da música e das várias formas de comunicar-se nesses territórios. Posto que, ao contrário do desaparecimento, as experiências das comunidades de terreiro continuam vivas e reinventam-se todos os dias, articuladas no intercruzamento das linguagens, expressões simbólicas e das vivências cotidianas que refletem outras alternativas de compreensão dessas identidades e experiências de vida, por meio de janelas de interpretação mais abertas e plurais (CARVALHO, 2024, p. 138).

A sensibilidade proporcionada por esse olhar dentro de cada terreiro nos permite relativizar os fundamentalismos religiosos, políticos, étnicos, artísticos e culturais que absolutizam certas práticas e capítulos da história e descriminalizam os demais, se debruçando sobre as experiências e vivências afrorreligiosas para subverter e construir uma outra concepção voltada para diversidade de sentidos e interpretações (Ibidem, 2024, p. 143).

Penso, nesse ponto de vista, que só é possível entender os terreiros afro-brasileiros em diálogo com as abordagens acerca de gênero e sexualidade a partir de um olhar sensível, interseccional, plural e multifocal que dê conta de entender a formação das identidades sexuais e das experiências múltiplas dessas pessoas que são responsáveis por ocupar, de diferentes maneiras, os diversos espaços sagrados dos barracões. No qual, por sua vez, são tomados por seus corpos carregados com suas sexualidades, religiosidades, vivências e narrativas estabelecendo, assim, dinâmicas próprias de relações com as comunidades de santo de qual fazem parte.

Voltando a pergunta feita no início desse tópico discursivo, as bichas se encontram sim nos terreiros, mas ao se encontrarem compartilham e constroem identidades múltiplas caracterizadas por suas diversidades de experiências afrorreligiosas e sexuais. Se esses aspectos identitários só são possíveis de estabelecerem-se no sagrado pela existência desses corpos com histórias e narrativas diferentes, os terreiros afro-brasileiros acabam por apresentarem-se como lugares onde essas subjetividades não só se concretizam e conquistam a importância de fato pela possibilidade de abertura e relação direta com a religião, mas se entrecruzam e auxiliam na própria formação desses territórios como locais de liberdade, lutas e resistências constantes.

Cada casa afro-sagrada que percorri possui uma maneira específica de se relacionar com o gênero e sexualidade dos sujeitos devotos da manifestação afrorreligiosa, uma vez que ao entrar em contato com a história de formação desses barracões, liderados por guias espirituais que carregam a diversidade sexual dentro de si, pude perceber que, mesmo de modos distintos, as vivências e experiências de sexualidade encontradas nesses locais potencializam os terreiros principalmente a partir das sociabilidades que integram esses espaços mediante o empreendimento de experiências nos momentos rituais (COSTA, 2009).

No espaço sagrado de Pai Emerson, por exemplo, a única pessoa homoafetiva presente se constitui por ele mesmo, já no terreiro de Pai Tadeu, por outro lado, é possível perceber um número significativo de pessoas não só homoafetivas, mas assim como travestis e transexuais que dinamizam o convívio afrorreligioso. Assim, ressalto ainda que os barracões são espaços onde as territorialidades políticas e sexuais também se apresentam como possíveis, justamente por serem frutos das relações e tensões entre os sujeitos e entidades nas comunidades de santo. Onde as expressões corporais e discursivas produzidas nos terreiros acabam elaborando diversos tipos de experiências que transitam entre a sociabilidade e o encontro com o sagrado (ROSÁRIO, 2023, p. 138).

É interessante pontuar ainda que os festejos nos terreiros representam o momento onde é possível enxergar uma outra percepção da ideia de sagrado. Ou seja, se nas giras, nos trabalhos realizados pelos médiuns, incorporados ou não com entidades, podemos compreender uma significativa preocupação na realização do contato direto com o mundo não visível, nas festas essa sacralidade ganha, além da configuração citada anteriormente, a de servir como principal oportunidade para o trânsito de diversidades. Sejam de experiências, identidades, histórias ou subjetividades, as cerimônias festivas afroreligiosas simbolizam um universo onde os indivíduos com suas pluralidades sexuais e de gênero coexistem mutuamente e constroem novos significados para a vida no santo. Esses novos significados são representados diretamente pelos próprios agenciamentos construídos pelos sujeitos homoafetivos e afroreligiosos nos terreiros que auxiliam diretamente nas formas de resistências efetivadas nesses espaços.

Como dito anteriormente, no decorrer das minhas pesquisas de campo nos terreiros de Umbanda da cidade de Igarapé-Açu, no qual tive a oportunidade de presenciar alguns episódios do dia a dia e do funcionamento daqueles lugares, entendi que existem diversas formas de se entender e sentir o sagrado nessas casas afroreligiosas e um desses exemplos constitui-se na própria presença de gays, lésbicas, travestis e transexuais que igualmente se estabelecem como uma importante esfera da manifestação do sagrado em suas comunidades de santo. Compreendi, ainda, que os líderes religiosos homoafetivos atuantes em seus barracões possuem o importante papel de guiar seus fiéis para as doutrinas ensinadas pela religião e isso só se torna possível por intermédio de sua matéria corporal e presença carregada com suas diversidades de identidades e experiências, tanto homoafetivas quanto afroreligiosas.

Os saberes ancestrais negros e indígenas repassados por séculos e gerações por essa população por meio do poder da religiosidade demonstram a força que essas comunidades possuem em resistir contra todas as formas de violência instauradas com o objetivo de impedimento de sua devoção e existência. As resistências empreendidas pelo povo de santo são concebidas aqui não somente pelas lutas travadas pelos seus direitos de vivenciar as suas manifestações religiosas de maneira livre, mas também, tomando como exemplo as experiências analisadas por minha pessoa nos terreiros visitados, essas lutas acabam adquirindo uma outra dimensão, ou seja, para aquela voltada ao direito de poderem expressar as suas sexualidades também de maneira livre, isto é, longe do olhar repressor de uma parcela da sociedade que persiste em condenar esses outros modos de amar e viver.



Os terreiros são lugares onde essas presenças homoafetivas não se enquadram apenas como um mero preenchimento de espaço, mas sim possibilitam o entendimento de que existe uma significativa potencialização da religião a partir das diversas experiências e sociabilidades construídas por essas comunidades nos trabalhos realizados nas casas afro-sagradas das quais pertencem. Se é nos terreiros que as bichas se encontram, em meio a uma pluralidade de sentidos, experiências e identidades, é entre o sagrado e a fecheção que essa população afirma o seu lugar nesses territórios de liberdade, resistência e lutas travadas cotidianamente mediante a vida no santo.



**Figura 24** - Trânsito de identidades. Fonte: Do autor (2023).

Resolvi finalizar a escrita desse capítulo com a imagem posta acima por entender que ela representa bem aquilo que venho encarando como o trânsito de identidades sexuais presentes nas casas afrorreligiosas na cidade de Igarapé-Açu. O efeito turvo na fotografia

demonstra que os terreiros se constituem como lugares que estão sempre em movimento, nunca parados no tempo e ao se moverem contribuem para que esses corpos homoafetivos igualmente movimentem-se dando novas dinamicidades no convívio com a religião. No centro dela está a Cabocla Mariana, representada no corpo mediúnico de Pai Tadeu mediante suas vestimentas em tons de laranja, cheios de vida, cor e brilho. Ao redor da entidade, postam-se filhos e filhas de santo, simpatizantes afrorreligiosos, bem como pessoas afrorreligiosas de outros terreiros e regiões. As identidades, nesse sentido, são possíveis de serem observadas mediante as particularidades que compõe cada sujeito de maneira diferenciada, uma vez que cada pessoa na imagem possui uma história e representação de vida própria, mas que ao habitarem nos terreiros possibilitam que o trânsito desses aspectos identitários contribua para as que as suas experiências sejam enxergadas por meio do prisma da diversidade, sobretudo daquele direcionado para o gênero e sexualidade de cada componente da comunidade de santo. E esse transitar só é possível de ser realizado quando esses corpos marcados por suas pluralidades de sentidos, identidades e representações movimentam-se rumo às lutas por liberdade que caracterizam essas populações e as histórias que constroem em cada terreiro os quais pertencem.

## NA ENCRUZILHADA, OLHANDO PARA O FUTURO: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos então caríssimos leitores e leitoras aos percursos finais dessa pesquisa. Antes de colocar aquilo que considero importante como fator de conclusão a tudo que escrevi anteriormente, nas páginas de composição dessa dissertação de mestrado, não poderia encerrar esse itinerário acadêmico sem antes enfatizar a importância que as minhas viagens entre os terreiros de Umbanda da cidade de Igarapé-Açu tiveram ao longo da minha transformação pessoal e acadêmica.

Quando olho para trás e vejo a pessoa que eu era no início desse curso, um indivíduo cheio de receios e dúvidas do que fazer, olhando agora para minha pessoa, percebo que tudo no final valeu a pena. A maioria das pessoas inseridas nesse mundo acadêmico diz que os indivíduos que escolhemos estudar ao realizarmos uma pesquisa científica aprendem muito com nossas observações. No meu caso, eu diria que foi o contrário, pois mesmo que eu tenha conseguido concluir uma pesquisa acadêmica em nível de pós-graduação e levado alguns debates para as comunidades de terreiro sobre meu tema de pesquisa, os sujeitos visíveis e invisíveis no qual entrevistei me ensinaram aquilo que considero um dos aprendizados mais bonitos conquistados até agora: a possibilidade de enxergar a existência de outros mundos possíveis. Os mundos dos terreiros afro-brasileiros de Umbanda de uma cidade interiorana da Amazônia. Universos esses marcados pelas pluralidades de sentidos, cheiros, identidades, representações e sujeitos que os constituem enquanto territórios de liberdade, resistência e movimentos constantes.

Ao realizar as minhas investigações nos espaços sagrados dos líderes afrorreligiosos homo/trans/afetivos consultados, pude perceber que as casas afrorreligiosas que dirigem compõe-se enquanto um lugar onde a presença de homossexuais constitui-se como frequente, a começar pelas suas próprias presenças enquanto guias espirituais. Isso porque, por todos estabelecerem-se como indivíduos que carregam em si as suas diversidades sexuais e de gênero, a maneira como escolhem dirigir os seus terreiros contribui para que esses locais sejam construídos, para além das devoções religiosas, isto é, como lugares mais seguros e acolhedores para esses indivíduos, não sendo algo unânime, por exemplo, entre outros terreiros que outrora frequentaram.

Enfatizo aqui, mais uma vez, as brechas interpretativas como respostas ao fato de haver nesses lugares religiosos a numerosa presença de gays, lésbicas e travestis. Como trabalhado em capítulos anteriores, existe uma força enorme no universo cosmológico dessas religiões, sobretudo em relação as histórias dos Orixás ambivalentes, que fazem com que

alguns componentes das comunidades de terreiro as atribuam e as interpretem a partir de suas vivências e identidades sexuais. Como são religiões que foram construídas a partir da oralidade e ancestralidade, nas fronteiras entre os saberes africanos e indígenas, as manifestações religiosas afro-brasileiras não possuem um livro sagrado que condenem abertamente as homossexualidades e demais identidades sexuais e de gênero, fazendo com que em seus territórios não possua uma noção de pecado veiculada contra a existência desses indivíduos. Essas, portanto, são respostas que se mostraram possíveis à medida que fui sendo colocado em contato com as narrativas e vivências do povo de santo, sempre levando em consideração os debates produzidos por esses sujeitos os entrecruzando com as discussões teóricas do tema de pesquisa.

A partir das histórias compartilhadas mediante os momentos de entrevista em seus barracões, os líderes afrorreligiosos deixaram bem claro o papel importante como catalisador de mudança que a afrorreligião teve em suas vidas, especialmente na construção da sua própria noção de pessoa dentro do sagrado afrorreligioso (GOLDMAN, 1985), reconhecendo com isso que as suas experiências afrorreligiosas e homoafetivas foram as principais forças motrizes para tal entendimento de si dentro da manifestação religiosa de qual fazem parte. Mesmo que Pai Tadeu, Pai Emerson e Mãe Larissa Yorlanne por vezes tenham passado por momentos em que tiveram as suas vivências e existências violadas por parte da sociedade de fora, muito por conta dos estigmas em relação as suas sexualidades e seus papéis enquanto líderes religiosos, foi justamente dentro de suas casas sagradas que eles ocuparam um lugar de destaque, especialmente para a comunidade de terreiro que atendem e de qual também fazem parte.

Contudo, ao passo em que encaro como necessário a exposição dessas impressões, por outro lado, exponho a partir das minhas experiências como pesquisador que por se tratar de lugares religiosos, frequentados e mantidos por pessoas da sociedade, os terreiros, por vezes, se apresentam ainda como lugares no qual possuem as suas próprias complexidades de estruturação, especialmente no que diz respeito as relações sociais construídas pelos componentes das comunidades de terreiro. Assim, os corpos mediúnicos homoafetivos afrorreligiosos podem ser palco de intensos conflitos entre entidades e filhos/filhas de santo, influenciados, diretamente, pelas performatividades das personalidades distintas dos espíritos que descem nas matérias corporais dos indivíduos mediúnicos, que as emprestam para que outras energias se materializem para o convívio com o sagrado.

Analisar essas relações contribuiu para que eu pudesse perceber a existência de outras dinâmicas e formas possíveis de habitar o terreiro afro-brasileiro, onde cada indivíduo, desde

os planos espirituais aos terrenos, constrói da sua maneira as suas próprias representações em torno da manifestação de suas presenças no dia a dia do sagrado afro-brasileiro. A experiência de ter entrado em contato com as entidades dos panteões umbandistas dos terreiros igualmente expandiu as minhas visões como pesquisador, o que possibilitou um aprofundamento ainda maior em relação ao debate proposto acerca da afrorreligiosidade e homoafetividade encontradas nesses territórios.

Em outras palavras, o que quero deixar claro aqui com esse trabalho é que os terreiros afro-brasileiros também podem e devem ser pensados enquanto territórios de liberdade, isto é, lugares que criam condições para que os sujeitos subalternos possam não apenas falar (SPIVAK, 2010), mas, sobretudo, expressar as suas identidades e sexualidades sem o receio do olhar repressor de uma parcela conservadora da sociedade. As experiências dos sacerdotes de santos e o cotidiano em seus templos religiosos nos ajudam a perceber essas questões e do quanto elas são imprescindíveis para a construção de uma historiografia que fale sobre as religiosidades afro-brasileiras e as diversidades sexuais presentes nos interiores da Amazônia.

Defendo, nesse sentido, que outras encruzilhadas investigativas sobre o tema se apresentem como possíveis, lançando novas perspectivas sobre essa temática tão cara à escrita da História da Amazônia. Não quero, com esse trabalho, construir algo exclusivo, mas antes, entendo que as pesquisas acadêmicas são feitas para serem superadas, debatidas e acrescentadas sempre com novos olhares e abordagens. Assim, importo-me mais em tentar construir uma referência que jogue mais luz a esse tema que infelizmente continua marginalizado nas salas de graduação e pós-graduação das universidades.

Desse modo, as experiências construídas por essa população afrorreligiosa e homoafetiva auxiliam na própria construção de suas identidades sexuais e de gênero ligadas à resistência de seus corpos e afetividades ao entrarem em contato com a religião, assim como também a tudo o que ela representa. Nos terreiros que visitei pude perceber que o sagrado da religião só existe porque ele é construído juntamente com as identidades homoafetivas representadas pelos corpos, subjetividades, histórias e sexualidades dos sujeitos mediúnicos, apresentados na pesquisa mediante as trajetórias dos guias religiosos entrevistados. Assim, encaro que esses indivíduos podem ser pensados também, junto com as entidades do panteão umbandista, como as principais formas de personificação do sagrado religioso nos terreiros (ROSÁRIO, 2023), pois é por meio das suas matérias corporais que eles acabam construindo as dinâmicas possíveis de serem encontradas nesses espaços, sempre carregando consigo suas diversidades e identidades sexuais.

Encerro aqui esse itinerário investigativo, ansioso para outras encruzilhadas futuras!

## FONTES

### Jornais

Jornal A Província do Pará. **Casamento entre homens provoca escândalo: Cametá** – 2ª página, 29/12/1967.

Jornal O Liberal, edição de terça-feira, 7 de maio de 1974, **título: Briga de Terreiros**, 2º caderno. Pág. 1

Jornal O Liberal, edição de 23 de maio de 1974. **Título: Macumba**, Página Policial, p. 3

### Entrevistas

Weslen Tadeu Alves da Costa , 33 anos, Pai de Santo. Entrevista realizada em 19/04/2023 no Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

Emerson Oliveira Rayoll, 24 anos, Pai de Santo. Entrevista realizada em 01/05/2023 no Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião.

Larissa Yorlanne, 27 anos, Mãe de Santo. Entrevista realizada em 16/05/2023 no Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião.

Cabocla Herondina, Entidade arriada em Pai Tadeu. Entrevista realizada em 12/04/2023 no Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

Nega Savana, Entidade arriada em Pai Emerson. Entrevista realizada em 10/08/2023 no Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.) **Fontes Históricas**. 3. Ed. São Paulo: Editora Contexto, 2018, p. 156-202.

AMIM, Valéria. Candomblé e mitologia: a sexualidade no rito, no corpo e na dança. **Revista Língua&Literatura**, v. 35, n. 20, p. 119-130, 2018.

ANDRADE, Luiz Antônio Teixeira. **A homossexualidade masculina nas religiões de matrizes africanas**. Juiz de fora, 2016.

AUGRAS, Monique. A construção da pessoa no candomblé: alteridade e dominação no Brasil, In: **Psicologia e Cultura**, Rio de Janeiro, Nau Ed., 1995.

BARROS, Thamires Beatriz Braga. **Vestindo a santa**: narrativas e representações sobre os mantos de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará (1973-2000). Dissertação (História Social da Amazônia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. Relações de gênero, possessão e sexualidade. Physis: **Revista de Saúde Coletiva**, v. 1, p. 37-57, 1991.

\_\_\_\_\_. **Fazer estilo, criando gêneros**: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Edições UERJ/Relume Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. “Os companheiros invisíveis”. **Revista Estudos Feministas**, v. 5, n. 1, p. 233-237, 1997. Resenha.

\_\_\_\_\_. Transa e transes: seco e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. **Estudos feministas**, Florianópolis, 13(2), 2005.

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.

BOTELHO, Denise; STADLER, Hulda Helena Coraciara. Os Orixás fazem gênero dentro dos rituais. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 7, mar.–jun. 2012, p. 171-190.

CALVI, Gabriel Coutinho; FURLAN, Ana Paula. A influência da moda nas vestes sagradas e sua evolução como produto mercadológico. **13º colóquio de moda**. UNESP – Baurú-SP. 11 a 15 de out. de 2017.

CAMPOS, Alessandro Ricardo Pinto. **Cultura material dos terreiros: Um estudo sobre a coleção etnográfica afro-brasileira da Universidade Federal do Pará**. Alessandro Ricardo Pinto Campos, 2014.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para Entrar e Sair da modernidade**. 4ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CARVALHO, Ana Claudia Moraes de. **Putá, Pistoleira e Dona de Cabaré: a espetacularidade do corpocavalo-travestido de Dona Rosinha Malandra no Templo de Rainha Bárbara Soeira e Toy Azaka**. Icoaraci/PA. Tese de doutorado em Artes, Instituto de Ciências da Arte, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

CARVALHO, Juliana dos Santos. As experiências afrorreligiosas no bairro da Pedreira em Belém do Pará: um olhar multifocal e sensível. In: PACHECO, Agenor Sarraf; MIRANDA, Daniel da Silva (orgs.). **Por uma escrita decolonial da Amazônia: história, arte, religião e linguagens**. Rio Branco: Nepan Editora, 2024.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Boitempo Editorial, 2021.

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



DEBOM, Paulo. O vestuário e a Moda enquanto fontes para o Estudo da História. **Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas**. 2014.

DE LUCA, Taíssa Tavernard; PANTOJA, Juscelio Mauro; NETO, Manoel Vítor Barbosa. Catolicismo Afro-Amazônico: uma análise do simbolismo da morte na procissão do Senhor dos Passos em Belém\PA. **Revista Observatório da Religião**, v. 3, n. 1, p. 49-75, 2016.

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.

DIWAN, Pietra. Corpo. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Novos temas nas aulas de História**. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2018.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. Prefácio e Introdução. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Estevão R. **“Existe índio gay?”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia: a constituição de um campo de estudo (1870-1950)**. Campinas: São Paulo, 1996.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo** (6), 2017, pp.51-56.

FONTES, Edilza Joana Oliveira. O dever de memória e a documentação sobre a ditadura civil-militar na Universidade Federal do Pará (UFPA). **Revista do Arquivo Nacional**, 2014.

\_\_\_\_\_. O golpe civil-militar de 1964 no Pará: Imprensa e memórias.. **Opsis** (UFG), v. 14, p. 338-358, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 5. ed. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Edição Graal, 1988[1976].

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.

\_\_\_\_\_. Mediunidade e Sexualidade. **Religião e Sociedade**, n. 1, p. 105-125, 1977.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** notas sobre manipulação de identidade. Tradução: Mathias Lambert, v. 4, 1988.

GOLDMAN, Márcio. **A construção ritual da pessoa:** a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 1, pp. 22-54, 1985.

\_\_\_\_\_. 2006. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v.10 (1), p.161-173.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: Ausências, Silenciamentos e... Exortações. **ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 2, n. 4, p. 24-40, 2015.

GREEN, James N. **Além do Carnaval:** a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

GREEN, James N; POLITO, Ronald. **Frescos Trópicos:** fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil (1870-1980). Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2004.

GREEN, James N; QUINALHA, Renan (orgs.). **Ditadura e Homossexualidades: Repressão, Resistência e a busca da verdade.** São Carlos: EdUFSCar, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11. Ed.- Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. Identidade cultural e diáspora. **Comunicação & Cultura**, n. 1, p. 21-35, 2006.

\_\_\_\_\_. **Cultura e Representação.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

LANDES, Ruth. **Matriarcado cultural e homossexualidade masculina.** In: R. Landes, A Cidade das Mulheres, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

LARÊDO, Salomão. **Olho de Boto.** São Paulo: Empíreo, 2015.

LEACOK, Seth; LEACOCK, Ruth. **Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult.** Nova York, Double day Natural History Press., 1972.

LE BRETON, David. **Antropologia dos Sentidos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, Solange Ferraz de; CARVALHO, Vânia Carneiro de. Fotografias: Usos Sociais e Historiográficos. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Taina Regina de (Orgs.). **O historiador e suas fontes.** 1. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2017.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relação entre magia e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. A pomba-gira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro, Amazonas. **Mouseion** (UniLasalle), v. 22, p. 151-175, 2015.

MATORY, J. Lorand. “Homens Montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras (Mounted Men: homosexuality and the symbolism of possession in the Afro-Brazilian religions).” **Escravidão e invenção da liberdade (1988)**: 215-231.

MERCÊS, Claudio Cristiano Chaves das. **Vênus de Sangue**: Caracterização e Visagismo na Espetacularidade da Rainha das Encruzilhadas, Maria Padilha, em Belém do Pará. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2016.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha**: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MORAES, Marlison Souza. “**O amor que ousa dizer o seu nome**”: História e Homoerotismo na Amazônia em “Olho de Boto” (1967-1985). Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Campus Universitário de Ananindeua, Universidade Federal do Pará, Ananindeua, 2022.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, v.1, p.10-36, 1997.

OLIVEIRA, Rubenil da Silva; ALMEILDA, Carlos Henrique Lopes de. Homoafetividades em Regimes Autoritários: Memória, Identidade e História na Literatura Amazônica. **Revista Humanidades e Inovação**, v.5, n. 4, p. 148-159, 2018.

PEIRANO, MARIZA. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS. Impresso), v. 20, p. 377-391, 2014.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. As incorporações e suas poéticas. **Debates do NER**, ano 18, n.31, p.137-171, 2017.

\_\_\_\_\_. Judith Butler e a Pomba-gira. **Cadernos Pagu**, v. 53, n. 02, p. 01-14, 2018.

POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELLI, Alessandro. Um trabalho de relação: observações sobre a história oral. **Trajetos – Revista de História da UFC**, v. 7, n. 12, 2008.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo et al. **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008, p. 31-50.

\_\_\_\_\_. “Herdeiras do Axé”. **Estudos Afro-Brasileiros**, v. 3, n. 2, p. 359-436, 2022.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império: Relatos de viagem e transculturação**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

QUINALHA, Renan Honório. **Contra a moral e os bons costumes: a política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)**. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Universidade de São Paulo, 2017.

RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. **Mana**, v. 14, p. 87-117, 2008.

RIOS, Luís Felipe. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Revista Polis e Psique**, v. 3, 2011.

\_\_\_\_\_. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e os estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. **Etnográfica**, v.16, n. 01, p. 53-74, 2012.

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, dezembro de 2020.

\_\_\_\_\_. “Nesse terreiro tem axé e tem viado: experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de umbanda no Nordeste paraense”. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

\_\_\_\_\_. Corporificação do sagrado: experiências homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade interiorana. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, 15 (1), jan./jun. 2023.

SANTHIAGO, Ricardo; PATAI, Daphne. Uma história oral em três tempos: relações, construções narrativas, usos práticos da memória. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), v. 34, p. 450-471, 2021.

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.

SARRAF-PACHECO, Agenor. “**En el Corazón de la Amazonía**”: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoara.” (Tese) Doutorado em História Social, PUC-SP, 2009.

\_\_\_\_\_. HISTÓRIA E LITERATURA NO REGIME DAS ÁGUAS: Práticas Culturais Afroindígenas na Amazônia Marajoara. Amazônica: **Revista de Antropologia** (Impresso), v. Vol. 1, p. 406-441, 2009.

\_\_\_\_\_. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 44, 2012.

\_\_\_\_\_. OS ESTUDOS CULTURAIS EM OUTRAS MARGENS: Identidades Afroindígenas em 'Zonas de Contato' Amazônicas. **Fênix** (UFU. Online), v. 09, p. 01-19, 2012.

\_\_\_\_\_. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 476-508, abr./jun. 2013.

\_\_\_\_\_. No tempo das festas: sociabilidades e conflitos em cidades e florestas Marajoaras. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 58, 2017.

\_\_\_\_\_. **MARAJÓ** - O Coração da Amazônia: Afroindígenas e Agostinianos em Práticas Interculturais no Regime das Águas. 1. ed. Manaus: Valer, 2024. v. 01. 464p

SILVA, Anaíza Vergolino e. **O tambor das flores: uma análise da Federação Espirita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 1976.

\_\_\_\_\_. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)**, Belém, v. 07, n. 03, p. 05-19, nov. / 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves Da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, n. 67, p. 150-175, 2005.

SILVA, Jerônimo da Silva e. **Cartografia de afetos na Encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina**. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Belém.

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.

SOUZA, Gilda de Mello. **“O espírito das roupas.”** São Paulo: Companhia das Letras (1987).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG (2010).

STOLLER, Paul. **Sensuous scholarship**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum – identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas. 2004, p. 197-225.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VELARDE, Jaime Cuéllar; PACHECO, Agenor Sarraf. Quando a Memória Traduz Sentimentos: narrativas da ditadura civil-militar na Amazônia Paraense (1964-85). **Revista Aedos**, v. 6, n. 15, 2014.

\_\_\_\_\_. **Memórias & sentimentos do Golpe Civil-Militar Estudos Culturais e História Oral na Amazônia Paraense**. 01. Ed. Curitiba - PR: Editora Prismas, 2015. V. 01. 263p.

VERGUEIRO, Viviane. Trans\*Sexualidade: reflexões sobre a mercantilização do sexo desde a Perspectiva transgênera. **Periódicus**, Salvador, p. 01-17, maio/out. 2014.