

## Corporificação do sagrado: experiências homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade interiorana

Victor Lean do Rosário

Doutorando em Sociologia e Antropologia/Universidade Federal do Pará

<https://orcid.org/0000-0002-7956-6001>

[victorlattes@gmail.com](mailto:victorlattes@gmail.com)

### **Percursos introdutórios**

A antropologia, a partir dos intensos debates que ora reformularam, ora desestabilizaram as noções de parentesco (Schneider, 2016)<sup>1</sup>, cultura (Wagner, 2010), sociedade e indivíduo (Strathern, 2017), autoridade etnográfica (Clifford, 2002), além das ponderações de que a etnografia não é método (Peirano, 2014), dissolveram teorias que tentaram estabilizar os fenômenos sociais analisados pelo processo etnográfico. Neste sentido, percebe-se a modificação, ao longo do tempo, dos estudos que envolvem, de um lado, a diversidade sexual e gênero, e do outro, a antropologia urbana.

Desta forma, diálogo com Gontijo e Erick (2015), pois os dois autores propuseram um argumento interessante: o investimento antropológico sobre diversidade sexual e gênero foram focalizados majoritariamente nos grandes centros urbanos no eixo sul-sudeste, e apenas no primeiro quarto do século XXI se inicia um movimento para se compreender as nuances, práticas e narrativas dos estudos de gênero e sexualidade fora dos grandes centros urbanos. Não é minha intenção propor que a produção teórica, metodológica e ética feitas até aqui são descartáveis. Ao contrário, o que proponho é uma localização do debate sobre gênero e sexualidade fora do seu eixo central, que pode auxiliar no desenvolvimento das particularidades analíticas de outros contextos, narrativas e práticas. É interessante perceber que, ao separarmos as duas grandes temáticas, encontramos uma gama variada de literatura e reflexões. Contudo, ao aproximarmos as grandes áreas, um

---

1 A antropologia feminista continuou a se enveredar pelos estudos de parentesco, mas as suas reflexões ficaram secundarizadas. Ver Fonseca (2004).

(quase) silenciamento recai sobre a antropologia. Fica a impressão de que para pesquisar sobre relações de gênero é necessário propor tais reflexões dentro dos grandes centros urbanos<sup>2</sup>.

Além das temáticas proferidas acima, outro atravessamento infere na discussão analítica que proponho, pois os estudos sobre relações de gênero e sexualidade analisados por mim estão dentro de um terreiro de umbanda. Diversas pesquisas já analisaram a temática, como destacarei mais adiante no artigo. De todo modo, as observações feitas por estes trabalhos foram discutidas em grandes centros urbanos, o que me permite refletir sobre diversidade sexual e gênero dentro de um terreiro afro-brasileiro inserido em uma cidade interiorana.

Por isso, este artigo tem por objetivo compreender o lugar das homossexualidades masculinas no terreiro<sup>3</sup> Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas através das narrativas e corporalidades produzidas no contexto interiorano. O barracão citado encontra-se na cidade de Igarapé-Açu, com 39.023 habitantes (IBGE, 2020), localizada entre as cidades de São Francisco, Maracanã e Nova Timboteua, situado na mesorregião do nordeste paraense<sup>4</sup> e microrregião bragantina<sup>5</sup> (Cordeiro, Arbage & Schwartz, 2017), a 117 km da capital paraense.

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

---

2 É interessante destacar como determinados imaginários construídos sobre a Amazônia atravessam as produções acadêmicas, o que oculta outras possibilidades analíticas de se refletir sobre as cidades e seus contextos. A noção da Amazônia como um espaço intocado e uma “natureza virgem” ainda ecoa em alguns discursos, desviando das problemáticas reais que recaem sobre o contexto amazônico (Bemerguy & Oliveira, 2021).

3 É importante enfatizar que, neste artigo, utilizarei a palavra terreiro e barracão como sinônimos, a fim de resguardar o contexto êmico do espaço pesquisado.

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

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

maracujá, para fins de exportação, óleo de dendê, para fins industriais, e a pimenta do reino, tipo exportação (Brito, 2019).

Por isso, ao me enveredar sobre os trânsitos, experiências e corpos dos sujeitos homoafetivos que frequentam o terreiro pesquisado, proponho compreender alguns nuances, interações e conflitos que ocorrem no espaço. Logo, para consolidar este objetivo, faço uma breve genealogia<sup>6</sup> dos estudos sobre diversidade sexual e gênero realizados no contexto interiorano, a fim de dar suporte para as explicações do meu campo de pesquisa. Embora não haja muita literatura antropológica sobre a temática, não pretendo esgotar as pesquisas realizadas até aqui. A minha intenção recai no diálogo com os/as autores/as, suas contribuições e alternativas analíticas.

Posteriormente, utilizo a etnografia como ponto chave desta escrita, a fim de compreender os trânsitos dos homens gays e das entidades no terreiro pesquisado. Compreendo a etnografia não como uma transcrição fiel da realidade, mas sim como um investimento teórico (Peirano, 2014) e uma permanente recombinação dos estudos das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (Goldman, 2006), o que auxilia na produção de saberes e contextos posicionados e particulares, sem a necessidade de generalização ou a estabilização das relações reais (Abu-Lughod, 2018). Seguindo esta linha de raciocínio, a etnografia que proponho, circunscrita ao campo de saber antropológico, é parcial, maleável, e tem no seu bojo o caráter ficcional, porque falo de um tempo e lugar específicos, e possui marcas e experiências de quem a produziu (Strathern, 2017; Escoura, 2014).

Além disso, utilizo também a entrevista aberta com alguns homens gays e entidades do barracão, para compreender suas trajetórias, experiências e conflitos no espaço pesquisado. Entrevistei, ao longo de 2021, um filho de santo gay e a entidade intitulada Zé Pelintra<sup>7</sup>. As dificuldades metodológicas foram mais evidentes nesta seção, pois enfrentei dilemas epistemológicos que afligiram a minha escrita: como eu entrevistaria as entidades? Como deveria organizar textualmente as experiências do seu Zé Pelintra?

---

6 Entendo a genealogia como um processo de exposição mais ou menos em ordem cronológica, a fim de apontar as ramificações do debate sobre gênero e sexualidade no contexto interiorano. Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015) já fizeram um levantamento mais exaustivo do que o proposto neste artigo. O meu objetivo com a apresentação deste trabalho é muito mais localizar o debate analítico dentro de um determinado contexto, e como tais recursos operacionais e metodológicos são construídos a partir de cada pesquisa. Em outras palavras, o que me importa na genealogia apresentada neste artigo são as especificidades analíticas construídas pelos/as autores/as a partir dos contextos particulares de pesquisa, mais do que uma exposição exaustiva sobre as pesquisas realizadas.

7 Zé Pelintra é uma das principais entidades cultuadas no Brasil, que tem origem no Catimbó, no nordeste brasileiro, embora tenha mitos de origens em outras partes do país. É considerado um espírito malandro, patrono dos jogos, bares e pontos e prostituição. Sua caricatura remete ao malandro brasileiro, cheio de histórias irreverentes que desafia a moralidade tradicional.

Quais procedimentos metodológicos eu deveria usar durante os diálogos? Quais perguntas serviriam para sanar as minhas inquietações? Como eu saberia discernir a opinião da entidade e do seu *cavalo*<sup>8</sup>? A última pergunta se tornou a mais inquietante no processo da escrita.

Neste sentido, compreendo que as perspectivas antropológicas contemporâneas não ‘desrealizam’ as entidades, ao contrário, demonstram como elas têm um papel fundamental no processo de organização dos rituais e das dinâmicas sociais, uma vez que desenvolvem contatos ora no terreiro, ora com os seus *caballos*, além de mediar relações (Birman, 2005; Rabelo, 2012) e/ou incitarem conflitos. Contudo, entender as experiências das entidades a partir do seu próprio relato potencializou a possibilidade de interpretar os caboclos, exus e pombagiras para além dos rituais, pois demonstrou a capacidade propulsora de novas dinâmicas sociais no terreiro e outras esferas que produzam as vivências sagradas.

Aliado a este pensamento, a entidade e o *cavalo* produzem constantemente interações sociais que possibilitam transformações no espaço e nos corpos mediúnicos que *recebem*<sup>9</sup> os caboclos, exus, pombagiras, dentre outros. O médium, ao ceder seu corpo para a entidade, *incorpora*<sup>10</sup> as subjetividades que a/o cabocla/o traz consigo, cujas mediações podem ser feitas nos rituais e nos momentos de sociabilidade. Antes da *incorporação*, o corpo do médium é preparado de inúmeras formas<sup>11</sup> e na hora da *gira*<sup>12</sup>, os sentimentos, subjetividades, gostos e memórias do *cavalo* são intercaladas com as potencialidades espirituais das entidades.

As dinâmicas de interações produzidas no terreiro formam camadas que operam em diversos níveis de aproximação ou distanciamento entre os sujeitos. Desta forma, me aproximo das reflexões de Tilley (2014) sobre o corpo, o espaço e o tempo. De acordo com a autora, existe uma relação contínua entre as três categorias formadoras de experiência, e é através da consciência corporal que os sentidos, sentimentos e subjetividades se relacionam com as paisagens formadas. De certo modo, Tilley nos ajuda a compreender como o terreiro é envolto por diversas experiências, e a circulação de entidades, pessoas

8 O *cavalo* é o médium que recebe a entidade em seu corpo. Geralmente, no momento da incorporação, o médium fica inconsciente até a retirada da entidade.

9 Receber a entidade faz parte do processo ritualístico entre os médiuns e as entidades, e consiste na posse do corpo mediúnico por qualquer uma das falanges.

10 A incorporação é o momento em que o médium cede seu corpo para a entidade realizar seu ritual no mundo terreno.

11 As principais preparações e cuidados com o corpo são: não ingerir uma quantidade grande de alimentos antes das giras; evitar estresse antes do ritual e evitar ter relações sexuais antes dos *trabalhos*.

12 A *gira* consiste na realização dos rituais ao som do tambor, onde as músicas das entidades são cantadas, e servem como uma potencialização do ritual e do *trabalho* que está sendo feito.

e objetos formam interações muito específicas entre os sujeitos, sobretudo dos homens homossexuais. Em outras palavras, as homossexualidades masculinas são propulsoras de contato com as entidades e as dinâmicas interacionais desenvolvidas tecem teias de experiências que demarcam o lugar do terreiro.

Os recursos teóricos citados até aqui servirão de esteio para compreensão e explicação das conversas com seu Zé Pelintra. Destaco, de antemão, que a fala do malandro foi *em cima* do pai de santo. Assim, embora cada entidade possua sua personalidade, subjetividades e sentidos – pois modificam de acordo com as suas *falanges*<sup>13</sup> -, a performance e trajetória do Zé Pelintra neste artigo foi analisada no corpo mediúnico do pai de santo.

Por fim, apresento a possibilidade de uma nova saída analítica a partir da categoria que intitulo de *corporificação do sagrado*, a fim de explicar as interações, experiências e trajetórias dos corpos gays e das entidades que circulam no terreiro. Invisto nas relações produzidas entre sexualidades, sagrado e vivências das homossexualidades masculinas. Tenho em mente que são diversas categorias que se articulam nesse contexto, e trabalhar com todas elas de uma só vez traz o risco de falhas analíticas. Meu intuito, porém, é encontrar o ponto que conecte estas relações a fim de compreendermos as formas de interações particulares no terreiro. Por fim, saliento que são diversos os termos êmicos que aparecem durante o texto, e tento ao máximo preservar seu significado particular.

### **No interior tem bicha? Incursões sobre pesquisas em contexto interiorano**

O cenário sobre os estudos antropológicos que envolvem gênero e sexualidade se tornou diversificado com o aprimoramento das análises realizadas. Temas como sociabilidade, “gueto gay”, mercado segmentado, se destacaram na intensa produção destes estudos. De acordo com Facchini, França e Braz (2014), ao realizarem um mapeamento dos estudos que envolve diversidade sexual, sociabilidade e mercado, as/os autoras/es demonstraram que mudanças no campo de estudo se efetivaram principalmente na passagem dos anos 2000, uma vez que se impulsionam mais as lutas por políticas públicas para a comunidade LGBTQIAP+.

Por isso, inicio a genealogia na primeira década do século XXI, com Paulo Rogers, e sua dissertação de mestrado intitulada “os afectos mal-ditos: o indizível da sexualidade camponesa”, defendida em 2006, pela Universidade de Brasília. Neste trabalho, Rogers

---

13 As falanges são os grupos de entidades que se dividem de acordo com a sua cosmologia, ritos, mitos e papéis dentro do terreiro. Existem falanges de boiadeiros, malandros, povo da rua, caboclos, dentre inúmeras classificações que organizam o nome, o grupo e a personalidade das entidades. Destaco, contudo, que existe uma especificidade no terreiro pesquisado em relação às nomenclaturas das entidades. Geralmente, utiliza-se a nomenclatura “caboclos” para abranger diversas falanges, inclusive a dos malandros, onde se situa Zé Pelintra, entidade principal deste artigo.

demonstra como os estudos brasileiros sobre as pessoas camponesas estão limitados a uma perspectiva funcional, limitada ao trabalho e fechada em si mesma. Logo, a passividade dos seus corpos, que estão mutilados e castos, exclui a capacidade e a potencialidade do desejo, do afeto e de diferentes modos de vida. Por isso, o objetivo do autor é modificar o imaginário instituído sobre estes corpos, demonstrando como as paixões, intensidades e economia de afectos existem e produzem subjetividades e desejos nos corpos destes sujeitos.

A pesquisa de Rogers conseguiu estruturar uma problemática eficaz para a compreensão da diversidade sexual e gênero fora dos grandes centros urbanos: era necessário compreender os corpos, sexualidades e expressões de gênero dentro de seus contextos específicos, cujas características contextuais precisam fazer parte do processo analítico. Em paralelo, Silvana Nascimento (2008) destacou em sua tese de doutorado o processo entre gênero e as ligações de sociabilidade em uma comunidade pecuária, apontando para as rearticulações entre trabalho, sexualidade e relações de poder a partir dos deslocamentos das mulheres e a sua inserção nas universidades, o que modificou as relações no contexto interiorano. De tal modo, a autora demonstrou como os diversos corpos que ocupam este lugar transformam e (re)criam situações, que operam como catalisadores de experiências. A pesquisadora analisou, a partir dos contextos ênicos, que o aumento da escolaridade feminina, em um contexto rural, proporcionou novas dinâmicas entre homens e mulheres e reformulou as redes de parentesco.

Em 2010, Luanna Mirella defendeu uma tese intitulada “Localidade ou metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestismo mundo-comunidade”, onde apresentou a trajetória de Kátia Tapety, uma travesti que ocupou cargos políticos em uma cidade rural do estado do Piauí. Ao pensarmos no contexto amazônico, encontramos as pesquisas de Silveira e Souza (2014) sobre a relação entre imaginário, trabalho e sexualidade a partir das atividades dos coletores de caranguejo da região bragantina, no nordeste paraense. Neste trabalho, foi relacionado o conto do encantado que habita nos manguezais, conhecido como Ataíde, o que possibilitou refletir sobre as práticas sexuais entre pessoas do sexo masculino.

Ademais, como já citado, Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015) demonstraram em um artigo o silenciamento dos estudos sobre diversidade sexual e gênero nas cidades interioranas, o que produziu uma lacuna que está aos poucos sendo sanada. Já em 2016, foi lançado um dossiê temático pela revista *Aceno*, volume 3, número 5, intitulado “Diversidade sexual e gênero em áreas rurais, contexto interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades”, que reuniu 16

artigos e 1 ensaio fotográfico sobre a temática. Chamo a atenção para o conceito de *queer caboclo* cunhado por Gontijo, Fernandes e Tota (2016), sobre o qual teço algumas críticas em uma outra ocasião (Rosário, 2022).

Após este dossiê, Igor Erick (2019) destaca os corpos, sensorialidades e subjetividades em Alter do Chão, Santarém, o que cunhou na sua dissertação de mestrado, em 2020, chamada de “Entre corpos, sensações e paisagens: reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia”, em que ele analisou as práticas e narrativas que envolvem as “paisagens do desejo” vividas e habitadas pelos interlocutores. Mais recentemente, a fim de auxiliar na definição do que é interior, Gontijo e Domingues (2021) propõe a ruralidade como um conjunto de elementos socioculturais que são atribuídos às experiências que se fundem às diásporas e experiências múltiplas. Além disso, compreende-se a interioridade como um processo relacional, não estanque, e, por isso, se encontra nas grandes cidades, pois coabitam em diversos espaços, sujeitos, discursos, atos e representações.

Os textos citados acima nos auxiliam para compreender de alguma maneira o trajeto dos estudos que envolvem as diversidades sexuais e de gênero nas cidades interioranas, etnicamente diferenciadas ou em contextos rurais. Este referencial teórico servirá de base para compreender as narrativas dos homens gays e das entidades no terreiro pesquisado a partir das narrativas, memórias e subjetividades. No subtópico a seguir, descrevo e analiso algumas partes das entrevistas gravadas com o filho de santo e Zé Pelintra no *Ori*<sup>14</sup> do zelador da casa.

### “Um tiração de homofobia”<sup>15</sup>: trajetória de Tiago

As relações construídas no terreiro entre os homens gays e as entidades potencializam dinâmicas de interação que integram o sagrado do espaço. Essas experiências podem ser harmônicas, ou até mesmo conflituosas. Por isso, nas páginas a seguir demonstrarei as conversas com um dos filhos de santo gay e a entidade Zé Pelintra, para percebermos suas narrativas, vivências e conflitos, que os dois sujeitos constroem no terreiro. É interessante ressaltar que no processo hierárquico do terreiro encontra-se no topo o pai de santo, que é o responsável pela organização dos *trabalhos*<sup>16</sup>, festejos,

14 O *Ori* significa cabeça, lugar de abrigo dos Orixás. No terreiro pesquisado, além do *Ori* ser a morada dos Orixás, também são moradas das entidades de *cabeça* do médium. Essas entidades de *cabeça* são as que comandam a mediunidade do sujeito. Um exemplo são as entidades que estão no *Ori* do pai de santo são cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, que levam o nome do terreiro.

15 Frase dita pelo interlocutor.

16 O *trabalho* é a realização de pedidos dos clientes, que pagam (monetariamente ou por outros meios), para que as entidades façam os seus desejos. Existe uma variedade de trabalhos, ou obrigações, que

*obrigações*<sup>17</sup> e questões orçamentárias do espaço. Abaixo dele temos o Ogã (masculino) e a Ekedy (feminino) que organizam a parte burocrática do barracão para que os rituais possam ocorrer sem nenhum empecilho. Destaco em um outro momento as divisões sexuais que permeiam os ogãs e as ekedys (Rosário, 2021).

Por fim, encontram-se os/as filhos/as de santo, que são distribuídos em sentido decrescente no tempo de missão, ou seja, quanto maior for o tempo na umbanda, mais prestígio o/a filho/a de santo possui no terreiro. É neste meio que se encontra Tiago<sup>18</sup> na hierarquia do barracão, um filho de santo com 6 anos de missão, gay, negro e umbandista. Marcamos uma conversa no terreiro às 15 horas, mas o interlocutor chegou apenas 1 hora depois, alegando que a sua maquiagem demorou mais do que o esperado para ser concluída. Sentamos do lado de fora, perguntei-lhe se podia gravar a conversa e, embora tenha ficado nervoso, aceitou o pedido. Nossa conversa foi fluida, sem empecilhos e com muitas risadas, o que me fez pensar como Tiago, ao me contar os seus devires, confiou em mim e externalizou seus sentimentos (Santos & Spindola, 2003). Ao perguntar sobre as dificuldades que foi entrar para a umbanda, o interlocutor responde:

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

Segundo o interlocutor, com exceção da sua avó, todos da sua família o criticaram, cujas ofensas ficaram visíveis nas frases ditas pelo próprio Tiago. Além disso, aproximaram à lógica de que ‘todo macumbeiro é gay’, ou seja, que a mediunidade está diretamente relacionada com a orientação sexual, e vice-versa. Deste modo, a discriminação opera em dois sentidos que afeta o interlocutor, e deixa memórias deste momento difícil que é a entrada no caminho umbandista. Neste sentido, percebe-se que as experiências que

---

variam entre a limpeza do corpo, sorte no trabalho e/ou no amor, até mesmo causar ferimentos em outras pessoas, separação de casais, dentre outros.

17 As obrigações consistem nos rituais fixos do barracão, como o corte de animais, tambores semanais, além de datas litúrgicas.

18 Nome fictício.



atravessam o seu corpo – ser um homem gay, negro e umbandista – serve como um catalisador de agressões por outros sujeitos, criando hierarquias e discriminações em campos específicos de relações de poder (Simões, França & Macedo, 2010) que, neste caso, foram os próprios familiares.

Contudo, mesmo com os diversos ataques, o desenvolvimento mediúnico continuou e as entidades começaram a *radiar*<sup>19</sup> perto dele, o que o fez passar mal, cair, se machucar, pois faz parte da aprendizagem para que a entidade possa *baiar* no corpo mediúnico. No teor da sua fala, em alguns momentos tive a impressão de que o desenvolvimento espiritual foi mais doloroso do que os preconceitos sofridos pela família, pois foi a *radiação* das entidades que o afetou de forma mais significativa, momento no qual ele pensou em desistir.

A *malinação*<sup>20</sup> dos caboclos machucara mais que a *malinação* do preconceito. Assim, suas recordações que trazem à tona o sagrado das entidades estão relacionadas aos afetos que assinalam eventos, lugares, cujas notas são criadoras da experiência, e que o ato de lembrar, tornam sagradas estas memórias (Peixoto, 2017). Outro ponto importante na nossa conversa foi o relato das suas experiências e inserção no terreiro, bem como as tensões com as entidades devido a sua orientação sexual.

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

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

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

**Tiago:** Sim, e já que tocou no assunto, no tempo que eu entrei aqui no terreiro, tinha uma entidade chamada Zé Pelintra, que na cabeça do Pai de santo ele era bem homofóbico, e ele as vezes não gostava nem que a gente falasse com ele entendeu? A gente do jeito que a gente é, perto dele ele era bem homofóbico mesmo, e a gente [os homens gays] chegava até ficar constrangido quando ele *arriava* em cima do pai de santo, ele tirava umas brincadeiras, que não eram brincadeiras na verdade, mas era umas

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

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

“tiração” de homofobia, sendo uma entidade, então. Mas hoje, conhecendo ele, até que ele mudou agora, mas veio, veio dele. Em relação as minhas [entidades], teve em relação também ele [Zé Pelintra], eu também recebo ele, passo por Simbamba, e as outras [entidades] não, foi só em relação a ele na minha cabeça, e a Simbamba (07/07/2021).

Segundo Tiago, não houve problemáticas no terreiro devido a sua orientação sexual, embora os conflitos tenham feito parte do percurso de aprendizado. Posteriormente, Tiago relatou a dificuldade e o constrangimento que ocorriam quando Zé Pelintra *arriava* no pai de santo, ou quando *descia* nele mesmo, juntamente com a entidade Simbamba<sup>21</sup>. Neste caminho, continuei com as perguntas sobre as dinâmicas corporais e a relação com as entidades.

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

**Tiago:** Bem, recentemente, num festejo que eu fui agora em [nome da cidade], aconteceu algo muito constrangedor comigo e com meu namorado, eu entrei na corrente pra incorporar, e estava coisando ali<sup>22</sup>, e ele [namorado] falou que tinha alguém me encarando, ai rolou meio que um ciúme, só que depois a entidade veio, a Toya Jarina na minha cabeça, e se sentou, e outra pessoa se sentou ao lado dela, aí como ela falou como uma entidade normal vai conversar com um ser humano normal né? Ele pensava que estava dando em cima da cabocla, ai teve toda uma *quizila*, aí ela *subiu*, a Ida Gunça<sup>23</sup> veio em casa, falou um monte de coisa pra ele o namorado, falou que não queria ele mais na minha vida, que eu ficaria melhor só, esculhambou com ele, ela [a cabocla] na verdade me separou dele entendeu? E eles [as entidades] se mete na nossa vida, na minha vida amorosa sim, tem essa proteção (07/07/2021).

A partir do relato que ocorreu com o interlocutor, ele demonstrou como as entidades podem interferir nos relacionamentos amorosos dos *cavalos*, inclusive o separando do seu namorado. Assim, percebemos como as relações entre humanos e não-humanos produzem contextos específicos no terreiro e fora dele. Logo, todo o ciúme envolvido do namorado, e o conflito que houve devido a este acontecimento, além do término do namoro pelas entidades, demonstram como as relações tecidas no panteão umbandista vão muito além do processo ritualístico, pois atravessam o cotidiano e a vida sexual/afetiva dos sujeitos

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

22 Creio que o interlocutor ao proferir “coisando”, faz referência à sua incorporação.

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

inseridos neste meio. Contudo, vale salientar que o *cavalo* não é apenas um indivíduo passivo, subserviente à entidade.

Quando o gravador estava desligado<sup>24</sup>, Tiago me contou que, após a confusão, o namorado dele o procurou e pediu desculpas por não saber diferenciar os vínculos e atitudes da entidade e dele próprio. Depois de conversarem, decidiram reatar o namoro, ou seja, o término incentivado pela Ida Gunça foi reconciliado pelo próprio médium e a proteção da entidade para o *cavalo* foi reconfigurada e tensionada a partir do retorno do casal. Estas negociações formam desfechos dinâmicos marcantes na experiência do Tiago e de outras pessoas envolvidas, seja do namorado, amigos, entidades, dentre outros, haja vista que as trajetórias descritas são fruto de processos relacionais, deslocados quando necessário das suas posições de poder, e formando interações sociais e ritualísticas com inúmeros significados.

A intensa dinâmica que operacionaliza as relações entre médiuns, entidades e seus parceiros possui uma particularidade interessante, uma vez que suas corporeidades apreendem novas interações, ora harmônicas, ora conflituosas, e materializam uma experiência performativa (Pereira, 2014), o que institui nas sensações inúmeras relações de poder entre o corpo, o ritual, as entidades e o próprio desejo.

### “Macho pra mim só cupuaçu”<sup>25</sup>: Trajetória de Zé Pelintra

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

**Zé Pelintra:** [...]Tem macho que quando bebe se transforma, um dia eu tava bebendo com um malandro altão, sarado, presença, aí na hora nós já estávamos uns 6 litros de 51 na porrinha<sup>26</sup>, aí ele virou e disse pra mim [Zé Pelintra imitou uma voz efeminada] Ai seu Zé, não tem um tira gosto aí? E eu disse: Mais boiola, tu é gay é filho da puta? [Risadas das pessoas no terreiro]. E aí ele começou meio aboiolado para o meu lado né? Ai eu falei: vai te fuder, ta aqui o filho da puta pra ti [mostrando o dedo do meio]. Ê rapaz, agora eu acabei de crer mesmo que as quadrilhas que elas falam:

24 Percebi que para que eu pudesse continuar com o assunto sobre o rompimento do seu namoro, o gravador precisaria ser desligado.

25 Frase proferida pela entidade.

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

É seu Zé, hoje em dia [os homens] tudo casado são tudo tanga frouxa<sup>27</sup> e eu acho eu é mesmo, porque o cara malhadão pow, de uma hora pra outra pra se transforma, uma hora era João e depois virou Maria [Risada das pessoas no terreiro]. Nada contra né? Até porque eu tô em *cima* de uma matéria escorrega no quiabo do maxixe, eu respeito aí, mas eu não dou valor não ó. Macho pra mim só cupuaçu, cupu é cheiroso, o maxixe que é o talo e o cu são raspados, e o caranguejo que já vai de lado, o resto, pode salgar (06/06/2022).

A personificação e o imaginário produzido sobre Zé Pelintra, embora possa mudar de acordo com a região, é sempre visto como alguém que gosta de farra e bebida, o boêmio da urbe, viciado em jogos e frequentador assíduo de cabarés (Silva, 2012). Ao longo do tempo esta percepção foi desenvolvida no imaginário social como um processo de identidade nacional (o “jeitinho brasileiro”)<sup>28</sup>, tendo como suporte imagens de controle sobre os homens negros (Ribeiro, 2020). Por isso, na história narrada por Zé Pelintra, no momento da pausa para o tambor, demonstrou como a jocosidade dele para com os homens gays é cotidiana e é diluída nos mais diversos momentos.

Além disso, a entidade expõe nitidamente que qualquer indicação de homoafetividade com ele é interrompida com xingamentos, risadas e avacalhação. Em paralelo com Bourdieu (2019), percebo que as narrativas construídas são simbólicas e corporalmente violentas, cuja lógica é construída a partir de uma diferenciação e dominação sobre o outro. Assim, Zé Pelintra, ao ter contato com o que ele chama de *biologia*, que pode de alguma forma barrar ou questionar a sua masculinidade, se afasta a partir da jocosidade e xingamentos.

Com isso, Zé Pelintra acionou aspectos que o diferenciam do pensamento de Bourdieu, pois enquanto o sociólogo demonstra que a ordem masculina não precisa de justificação, haja vista que a mesma funciona como uma máquina simbólica que ratifica a dominação simbólica, Zé Pelintra, por sua vez, a todo momento reitera seus aspectos masculinos, e constrói sua dominação pelo deboche, jocosidade e risadas enquanto narra as suas histórias. A linguística construída pelo seu Zé para se referir aos homens gays possui artifícios, conotações e indicativos ofensivos, que mantenciam sua legitimação enquanto uma entidade masculina. Ele indica, a partir da jocosidade, que não gosta daquilo que é tradicionalmente visto como “macho”, especialmente se o corpo masculino for de um homem gay, inclusive do seu filho de santo, que ‘escorrega no quiabo do maxixe’<sup>29</sup>.

Deste modo, ao dialogar com Anabela Pereira (2014) sobre a ideia de corporeidade e performance, percebe-se como tais categorias implicam em um processo de liminaridade,

27 Na minha interpretação, “tanga frouxa” são homens que mantêm relação sexual com outros homens.

28 Sobre o “jeitinho brasileiro”, Ver Holanda (1995).

29 Compreendo que esta frase proferida por Zé Pelintra diz respeito à homossexualidade do pai de santo, sobretudo às relações sexuais e à penetração anal.

pois apontam para o entre-lugar e a mudança de estado social que Zé Pelintra se encontra. Ao *estar em cima* de um corpo gay, cria-se uma ambiguidade nesta relação, uma vez que sua presença só é possível a partir de um corpo mediúnico gay, e a entidade, sabendo disso, utiliza esta tensão para a construção da jocosidade. Dito de outro modo, ao *arriar* em uma *bicha*, as narrativas construídas pelo malandro não diminuem as jocosidades, ao contrário, aumentam e são legitimadas por outros sujeitos que ouvem as histórias do Zé. Como dito pelo filho de santo, estas “tirações” deixam alguns homens gays constrangidos, mas faz parte da performance *malandra* de Zé pelintra<sup>30</sup>.

As contradições que são tecidas na dinâmica do terreiro me aproximam do pensamento de Milton Ribeiro (2020) sobre imagens de controle<sup>31</sup>. Assim, Zé Pelintra no *Ori* do pai de santo se apresenta como o *pivete*, que representa o bandido em construção, aquele que flerta com a criminalidade, utiliza gírias de um homem negro perigoso. Logo, seu Zé, com sua *malandragem*, trata com jocosidade os homens gays do terreiro, sobretudo os *cavalos*, que se aproximam da *bicha preta*, como é o caso do Tiago, o filho de santo, cuja representação articula diversos eixos como raça, classe, lugar de origem, geração etc.

Assim, a *bicha preta*, que é acionada como o desvio da masculinidade negra, faz barraco, borra as tradições de gênero – uma vez que sua forma de portar no mundo possui aspectos vistos como femininos –, e possui uma performance vista como escandalosa. É a *bicha preta* que Zé Pelintra trata com jocosidade. É com esta *bicha preta* que as tensões ficam mais evidentes, e reverberam no cotidiano do terreiro, nos rituais, festejos e momentos de sociabilidade.

Os aspectos demonstram como as relações entre entidades e homens gays médiums também acionam marcadores sociais da diferença, cujas experiências são atravessadas e transformadas por tais processos e deslocamentos entre entidades e homens gays (Pires, 2018). Assim, o filho de santo narrou que o Zé Pelintra era homofóbico, e não gostava que os homens gays falassem com ele; além disso, as jocosidades podem ser direcionadas para

---

30 Reforço que as noções apresentadas de Zé Pelintra neste artigo derivam de um contexto específico de relações construídas no terreiro, não cabendo uma generalização da entidade. Zé Pelintra é um malandro muito conhecido, seja no mundo umbandista ou fora dele, e por isso, diversos imaginários e representações sobre sua personalidade são produzidas. Meu intuito é apenas analisar suas interações e tensões com os homens gays no espaço pesquisado, a fim de compreender as produções no próprio local. Longe de reiterar uma experiência fixa, acredito que as produções imagéticas de Zé Pelintra estão ligadas muito mais às ideias e imagens que temos sobre sua personalidade, do que necessariamente às características das entidades.

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

outras pessoas que não sejam médiuns, como relatado pelo próprio Zé Pelintra no jogo de porrinha. Tais narrativas, que são ao mesmo tempo complementares e contraditórias, configuram vivências muito particulares no terreiro.

Feitas estas considerações, pretendo retornar ao diálogo com Zé Pelintra que ocorreu alguns momentos após a fala transcrita acima. Terminado o intervalo do tambor, nos dirigimos para a frente da casa de exu, onde colocamos as cadeiras de frente uma para outra, peguei meu caderno de anotações, liguei o gravador<sup>32</sup> e perguntei:

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

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

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

**Zé Pelintra:** Com o frescoró?

**Pesquisador:** Sim.

**Zé Pelintra:** Só com um filho de santo [Silêncio]

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

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

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

**Zé Pelintra:** Depravação, muita frescura entendeu? Gosto do fresco, mas não gosto de frescura entendeu? Tipo assim, uma pessoa travestis, uma pessoa trans, tem uma filha de santo de São Paulo que ela é travesti mesmo, com silicone e tudo, e o que eu não gosto mesmo é da zorra entendeu?

32 Já tinha a autorização prévia para gravar a conversa.

Que acaba mostrando, tendo um lado negativo, e aí fortifica aquilo que a gente pensa até entendeu? (06/06/2022).

De acordo com a entidade, os filhos de santo deveriam respeitar mais o terreiro, mas como a entidade deveria *seguir o certo*, isto é, obedecer às regras do espaço, nunca tratou mal as *bichas* que estavam na missão umbandista ou visitando o barracão. Além disso, como não é uma entidade que *arria* com frequência, não tinha contato com os acontecimentos tão assíduos como outras entidades. Quando lhe perguntei sobre os possíveis conflitos com os filhos de santo, ele respondeu que sim, mas não aprofundou, e com a persistência do silêncio, prossegui com outras perguntas.

Como apontado pelo malandro, não existe uma diferença em *arriar* em um corpo mediúnico gay ou corpo hétero. O que prevalece é a própria subjetividade do malandro, e não a sexualidade do *cavalo*, como já apontado em outras ocasiões. É a “frescura” das *bichas* que incomoda o Zé, pois, de acordo com ele, estas atitudes ressaltam aspectos negativos para a religiosidade e para o terreiro, pois criam um imaginário de depravação sobre a umbanda e tiram a seriedade do processo religioso e ritualístico do espaço. As brincadeiras dos homens gays afastariam as matrizes da umbanda e as tradições que envolvem os rituais.

Neste sentido, a trajetória narrada pelo malandro demonstra todo um arcabouço de relações conflituosas entre a forma de se portar no terreiro e a inserção das experiências homoafetivas no espaço. É interessante perceber que tanto o filho de santo quanto a entidade narram os conflitos e contradições sempre no passado, como se estes eventos fizessem parte apenas da lembrança, e não configurassem as relações contemporâneas antes os homens gays, as entidades e o sagrado.

As discursividades sobre a sexualidade no terreiro de forma alguma são silenciadas, ao contrário, elas são aumentadas a partir das interações entre os sujeitos. No caso específico, Zé Pelintra, ao não gostar dos *frescoró*, a entidade produz uma discursividade que trata de forma marginal a sexualidade dos homens gays. Desta forma, percebemos como estes agenciamentos produzem redes, interligações, fissuras e incoerências na própria dinâmica do terreiro, uma vez que os corpos gays são sexualizados a partir das interações com as entidades, e produzem intensas relações de poder e instabilidade entre a matéria, a entidade e o espaço que eles habitam.

Destaco, a partir das histórias narradas, que os conflitos persistem no terreiro, mas tomam outras proporções e conjunturas, visto que Zé Pelintra e outras entidades convivem aparentemente mais harmoniosamente com os homens gays, cujas pontes de relações são feitas pela jocosidade e brincadeiras. As “tirações” apresentadas nas falas do Zé Pelintra

são, atualmente, outros significados, e são respondidas com o mesmo tom jocoso pelas *bichas*. Estes deslocamentos (re)produzidos pelos corpos homoeróticos e pela entidade demonstram como o processo de convivência é também relacional, e é construído nas interações específicas moldadas no espaço. Logo, todo este movimento que aproxima e/ou distancia algumas entidades dos homens gays narradores das suas trajetórias aponta para as reinvenções, cujas tramas funcionam através de redes de poder (Louro, 2020) tecidas nas brincadeiras, tambores e rituais.

As experiências transcritas neste texto fazem parte das trajetórias de humanos e não-humanos nas relações produzidas no terreiro. Em sua perspectiva clássica, Pollak (1992) demonstra como a memória tem na sua constituição elementos que constroem as referências dos sujeitos que as experimentam. Assim, as interações resultantes destes processos se manifestam como camadas sociais que são arquitetadas pela experiência sexual dos sujeitos, cujos fatores como raça, geração e classe também atravessam as dinâmicas sociais, nas quais os modos relacionais evocam novas corporalidades, vivências e ambiências (Britto & Jacques, 2012).

### **A corporificação do sagrado na cidade interiorana**

Diversas pesquisas clássicas já apontaram a alta incidência de *bichas* nos terreiros de umbanda e candomblé (Landes, 1967; Leacock & Leacock, 1972<sup>33</sup>; Fry, 1982<sup>34</sup>; Birman, 2005), logo, meu problema de pesquisa precisava avançar no debate sobre homossexualidade e panteão umbandista. Assim, atravessado pelas vivências no terreiro, percebi que um grande número de homens gays não explica por si só as posições sociais, o dinamismo, as memórias, conflitos, desejos e experiências produzidas e/ou transformadas no local. Desse modo, propus que as *bichas* e outras sexualidades dissidentes que *transam* pelo barracão podem ser compreendidas a partir da própria dinâmica do ritual, das relações construídas com as entidades e de suas trajetórias.

Sendo assim, dialogo com Milton Santos (2009), no sentido de que as religiões afro-brasileiras parecem ser mais abertas às pessoas homoafetivas, pois as convenções de gênero que se distanciam da heterossexualidade encontram no terreiro um espaço muitas vezes mais seguro, e que também pode ser utilizado como um local de sociabilidade. Em outras palavras, a convivência entre os homens gays, as entidades e o ritual tecem complexas relações de poder, e a partir das minhas análises feitas neste artigo, busco minimamente compreender e decodificar tais processos, utilizando as narrativas dos

33 A pesquisa de campo foi realizada na década de 1960, e lançada apenas em 1972, nos Estados Unidos.

34 Embora o livro tenha sido lançado na data citada, a pesquisa de campo foi realizada no ano de 1970, como auxílio da sua orientanda de mestrado, Anaíza Vergolino.



próprios interlocutores, que neste caso foram um filho de santo gay e uma entidade *em cima* do zelador da casa.

As subjetividades, ritualidades e performatividades dos corpos gays que estão e também são o terreiro, ficam marcadas por diálogos, confluências e conflitos com e entre as entidades, além dos rituais e dinâmica sagrada, uma vez que tensionam nas mais diversas formas de habitar o barracão, produzindo deslocamentos e alargamentos nas práticas sagradas, situadas nas reinvenções e dinâmicas do espaço.

Assim, ao me enveredar sobre esta tríade temática – experiências homoafetivas dentro um terreiro de umbanda situada em uma cidade interiorana, percebi, a partir das minhas incursões em campo, as complexas interações tecidas entre entidades e *bichas*, que são configuradas ora com relações de hierarquia, ora com relações horizontais, mas que nunca são estanques, pois modificam tanto as experiências dos homens gays que a recebem, tanto das entidades e suas interações no terreiro. Estas mediações das entidades no relacionamento, os *trabalhos*, nos festejos, nas materialidades, em suma, tudo aquilo que é produzido no terreiro possui interferência dos corpos dissidentes que estão, são e fazem o terreiro dinâmico, fluido, corporificado e engendrado.

As interações no terreiro são produzidas mediante as posições de poder ocupadas pelos sujeitos e entidades, o que configura uma complexa rede de vínculos, estruturados por conflitos e mediações, pois operam através de instâncias transcendentais, sagradas, e que tem o corpo homoafetivo como um mediador dessas experiências. Em outras palavras, as configurações que operacionalizam a manutenção do terreiro são mediadas por corpos gays, cujas subjetividades destes sujeitos são reinventadas pelos *trabalhos*, tambores e interação com as entidades. De todo modo, os corpos homoafetivos que compõem o terreiro desenvolvem relações de alteridade, atravessadas por inúmeros fatores e cosmologias afro-religiosas, além dos conflitos com as entidades e *quizilas* com outros sujeitos. Este agenciamento com seus corpos, com as entidades e com o ritual produz uma dinâmica relação entre os corpos, que envolve os humanos, entes, objetos, saberes e pulsões que operam no terreiro (Belaunde, 2015).

Assim, as reflexões apontadas até aqui estão situadas em uma particularidade de relações e fissuras entre os homens gays, entidades, ritos e experiências, emaranhadas de maneira instável no terreiro. Desta forma, os corpos gays, pretos, pobres, vistos em outros espaços como dissidentes, são aceitos e transformados no terreiro, não sem a jocosidade ou conflito com algumas entidades, mas que possuem a possibilidade de serem o epicentro da produção ritualística do terreiro a partir dos seus corpos e mediunidade. Por isso, embora o terreiro seja um espaço de maior aceitação da diversidade sexual e de

gênero, como apontou Milton Santos (2007), ainda existem (re)produções homofóbicas, que são operadas tanto pelas entidades, especialmente as masculinas, como foi o caso de Zé Pelintra.

Sendo assim, o terreiro, ao ser um espaço de relações, vínculos e negociações sagradas e afetivo-sexuais, também se torna um local que ecoa, em maior ou menor nível, preconceitos e discriminações aos corpos dissidentes, mas que são tensionados por estes mesmos sujeitos, que ao terem dispositivos de poder, resistem em forma de jocosidade, *quizilas*, *closes* e muito *axé* nas suas trajetórias. O terreiro é um espaço de disputa de produção de reconhecimento, que tem na jocosidade uma das formas de controle sobre os corpos, suas expressões e orientações sexuais. Ressalto que o barracão é muito mais um espaço de confluência, aceitação e segurança para os corpos homoafetivos do que o preconceito, e quando este último ocorre, os sujeitos possuem artifícios de defesa e reação, a partir do próprio sagrado construído no espaço.

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

Bruno Domingues e Fabiano Gontijo (2021) desconstroem a noção de que o interior é algo homogêneo e sem diversidade. Ao afastar as perspectivas estereotipadas de que o interior é algo atrasado, ligado à natureza e longe do processo civilizador, os autores conceituam o interior como um conjunto de elementos ligados aos processos étnicos, que se materializam nas subjetividades e na socialidade das pessoas que constroem estes espaços. Logo, pensar a interioridade é compreender os processos dinâmicos em que estão situadas as particularidades dos sujeitos.

São estas particularidades que formam a atuação coletiva no terreiro e abrem caminhos para os corpos dissidentes, e por isso precisam ser analisados a partir das suas próprias vivências, sentidos e produções performáticas. Não cabe a mim proferir que não devemos utilizarmos conceitos, categorias ou noções de outros locais; eu mesmo utilizei diversas vezes neste artigo, uma vez que servem como base analítica para a explicação da complexidade dos fenômenos estudados. O que eu chamo a atenção é para não decalcarmos os dados produzidos em campo a partir de conceitos que não suprem as necessidades particulares de determinadas análises. Em outras palavras, utilizar a pesquisa de campo

como adaptação a determinadas categorias, que embora sirvam para a realização de análises, não podem explicar as especificidades sociais.

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

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

É inegável a potência do manifesto *queer caboclo*, sua não acomodação aos conceitos e normas fechados, e como tais disposições servem para construir um contra-argumento. Contudo, chamo a atenção para a noção *queer*, e como ela é formulada para operar dentro de um determinado campo de conceitos do norte global, desenvolvidos nas grandes cidades. Embora seja impactante e volátil, o conceito *queer* não consegue suportar os processos dinâmicos e específicos, práticas, agenciamentos e negociações das relações de gênero formadas no contexto interiorano, e no caso do artigo, das produções de gênero dentro de um terreiro de umbanda.

Por esse motivo, ao analisar o lugar dos homens gays dentro do terreiro de umbanda, pontuei, ao longo do artigo, que os vínculos, experiências, conflitos e narrativas são produções dos sujeitos que precisam ser analisados a partir do seu próprio contexto, e, por isso, acredito que a noção de *corporificação do sagrado* seja mais propícia para os meus objetivos. Ao compor as formas, atos e discursos das homossexualidades masculinas inseridos nas suas relações particulares, é possível perceber como o corpo gay é um catalisador de experiências, sejam conflituosas com as entidades, sejam nos rituais, também em contato com as entidades. Ademais, não podemos pensar que existe uma diferença muito grande nessas interações. Ao contrário, elas se misturam em uma miríade complexa, multifacetada e instável. Estas interações (des)construídas no

terreiro transformam tanto os rituais como as relações tecidas entre entidades e corpos médiums gays. A *bicha* do barracão, mesmo com as adversidades, *quizilas* e jocosidade, é uma mediadora das produções sagradas que permeiam o espaço. O corpo da *bicha* é sagrado, na medida em que produz novos contornos a partir das relações construídas, das incorporações, das conversas, rituais e tambores.

## Referências

- Abu-Lughod, Lila (2018). A escrita contra cultura. *Equatorial*, 5(8), pp. 193-226.
- Belaunde, Luísa Elvira (2015). Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de campo*, 24, pp. 538-564.
- Bemerguy, Telma & Oliveira, Thiago de Lima. 2021. Antropologia urbana na Amazônia: des-centrando escalas, genealogias e experiência de cidade. *Revista Wamon*, 6(1), pp.31-52.
- Birman, Patrícia (2005). Transa e transes: seco e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos feministas*, Florianópolis, 13(2).
- Bourdieu, Pierre (2019). *A dominação Masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Britto, Fabiana Dultra & Jacques, Paola Berenstein (2012). Corpo e cidade: coimplicações em processo. *Rev. UFMG*, 19(1-2), pp. 142-155.
- Brito, Wesley Martins de (2019). *Os "Trabalhos" de cura na umbanda: Um ensaio etnográfico no "Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas", Igarapé-Açu, nordeste paraense. 2009*. Trabalho de Conclusão de Curso, Ciências Sociais, Universidade do Estado do Pará, Igarapé-Açu, PA, Brasil.
- Clifford, James (2002). *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Collins, Patrícia Hill. 2019. *Pensamento feminismo negro*. São Paulo: Boitempo.
- Cordeiro, Iracema; Arbage, Marcelo & Schwartz, Gustavo (2017). Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários. In I. Cordeiro (org.), *Nordeste paraense: Panorama geral e uso sustentável das florestas secundárias*. Belém: EDUFRA.
- Domingues, Bruno Rodrigues Carvalho & Gontijo, Fabiano de Souza (2021). Como assim cidade do interior? Antropologia, urbanidade e interioridade no Brasil. *ILHA - Revista de Antropologia*, 23(3), pp. 61-83.
- Erick, Igor (2019). (Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). *Novos debates*, 5(1-2), pp. 116-127.

- \_\_\_\_ (2020). Entre corpos, sensações e paisagens: reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia. Dissertação de Mestrado, PPGA/Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.
- Escoura, Michele (2014). Pessoas, indivíduos e ciborgues. *Temáticas*, 22(44), pp. 113-140.
- Facchini, Regina; França, Isadora & Braz, Camilo (2014). Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos. *Cadernos Pagu*, 42, pp. 99-140.
- Fonseca, Cláudia (2004). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Freitas, Aluizio Moraes de (2005). *Memórias de Igarapé-Açu: um livro sobre o município de Igarapé-Açu. Sua história... sua terra... sua gente*. Belém: Gráfica Supercores.
- Fry, Peter (1982). *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Goldman, Márcio (2006). Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, 10(1), pp. 161-173.
- Gontijo, Fabiano; Fernandes, Estevão & Tota, Martinho (2016). Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: Um manifesto queer caboclo. *Amazôn. Rev. Antropolol.*, 8(1), pp. 14-22.
- Gontijo, Fabiano (2019). Biologia, direito, perspectiva queer e intersexualidade. *Teoria jurídica contemporânea*, 3(1), pp. 120-139.
- Gontijo, Fabiano & Erick, Igor (2015). Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e...exortações. *Aceno*, 2(4), pp. 24-40.
- Holanda, Sérgio Buarque (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.
- IBGE (2020). IBGE Cidades. Pará. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/igarape-acu/panorama>.
- Landes, Ruth (1967). Matriarcado cultural e homossexualidade masculina In *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leacock, Seth & Leacock, Ruth (1972). *Spirits of deep. A study of an afro-brazilian cult*. New York: The American Museum of Natural History. Doubleday Natural History Press.
- Louro, Guacira Lopes (2020). *Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Mirela, Luanna (2010). *Localidade ou metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade de Brasília, Brasília. DF, Brasil.

Nascimento, Silvana. 2008. Faculdades femininas e saberes rurais: uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Peirano, Mariza (2014). Etnografia não é método. *Horizontes antropológicos*, 20(42), pp. 377-391.

Peixoto, Fernanda Arêas (2017). Sagrado cotidiano, 'sagrado selvagem' – Memórias, utopias, heterotopias. *Debates do NER*, 18(31), pp. 29-39.

Pelúcio, Larissa (2014). Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Revista Periódicus*, 1.

Pereira, Anabela (2014). De corporeidade entre corpos: liminaridade vs continuum na performance. *Sinais de cena*, 22.

Pires, Bárbara (2018). As inscrições da “diferença”: corpo, subjetividade e experiência intersexual em espaços hospitalares. *Cadernos Pagu*, 54.

Pollak, Michael (1992). Memórias e identidade social. *Estudos históricos*, 5(10), pp. 200-212.

Rabelo, Miriam (2012). Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros In C. A. Steil & I. C. de Moura Carvalho (orgs.), *Cultura, percepção, meio ambiente: Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro nome.

Ribeiro, Milton (2020). “Eu decido se vocês vão lidar com king ou se vão lidar com king”: Homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. *Humanidade e inovação*, 7(25), pp. 117-134.

Rogers, Paulo (2006). *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Rosário, Victor Lean do (2021). “Deu meia noite e a lua se escondeu”: Um olhar etnográfico sobre as simbologias de Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense. Trabalho de Conclusão de Curso, Ciências Sociais/ Universidade do Estado do Pará, Igarapé-Açu, PA, Brasil.

\_\_\_\_ (2022). “Nesse terreiro tem axé e tem viado”: experiências homoafetivas e sexualidade num terreiro no nordeste paraense. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.

Santos, Milton Silva dos (2007). *Tradição e Tabu: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

\_\_\_\_ (2009). Retrospectiva antropológica sobre a homossexualidade nas religiões afro-brasileiras. *Interações - Cultura e comunidade*, 4(5), pp. 65-80.

Santos, Rosângela da Silva & Spindola, Thelma (2003). Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora)? *Ver. Esc. Enferm.*, 37(2), pp. 119-126.

Schneider, David Murray (2016). *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes.

Silva, Wagner Gonçalves da (2012). Exu do Brasil: Tropos de uma identidade afro-brasileira. *Revista de Antropologia*, 55(12).

Silveira, Flávio Leonel Abreu da & Souza, Camilla da Silva (2014). Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo no salgado paraense. *Estudos feministas*, 22(3), pp. 755-780.

Simões, Júlio Assis; França, Isadora Lins & Macedo, Marcio (2010). Jeito de corpo: cor/raça, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, 35, pp. 37-78.

Strathern, Marilyn (2017). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora.

Tilley, Chris (2014). Do corpo ao lugar a paisagem: uma perspectiva fenomenológica. *Vestígios – Revista Latino-americana de arqueologia histórica*, 8(1), pp. 24-62.

Wagner, Roy (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 05 de janeiro de 2023.

Aceito em 05 de dezembro de 2023.

## Corporificação do sagrado: experiências homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade interiorana

### Resumo

Este artigo tem por objetivo compreender o lugar das homossexualidades masculinas no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, através das narrativas e corporalidades produzidas no contexto interiorano. O terreiro citado encontra-se na cidade de Igarapé-Açu, no nordeste paraense, Brasil, que abarca inúmeras sexualidades dissidentes, além de entidades que se relacionam de várias formas com estes sujeitos. Por isso, analiso, primeiramente, a genealogia das poucas pesquisas sobre diversidade sexual e gênero em contextos interioranos, e logo em seguida, busco compreender, a partir das narrativas de um filho de santo gay e da entidade intitulada Zé Pelintra, as relações, conflitos e confluências que ocorre no barracão. Por fim, apresento o conceito de corporificação do sagrado, a fim de explorar as especificidades do espaço, a produção dos sujeitos e as formas de sagrado construídas no terreiro em uma cidade interiorana.

**Palavras-chave:** homens gays; entidades; conflitos; interior.

## Embodiment of the sacred: homoaffective experiences in an Umbanda terreiro in a country town

### Abstract

This article aims to understand the place of male homosexuality in the Mina Nagô Cabocla Mariana and Tapinaré das Matas African Brazilian temple called Terreiro, through the narratives and corporalities produced in the country context. The aforementioned terreiro in the country town Igarapé-Açu, in northeastern Pará, Brazil, which encompasses numerous dissident sexualities, in addition to entities that relate in various ways with these subjects. For this reason, I first analyze the genealogy of the few studies on sexual diversity and gender in rural contexts, and then, I seek to understand, based on the narratives of a gay son of a saint and the entity entitled Zé Pelintra, the relationships, conflicts and confluences that occur in the shed. Finally, I present the concept of embodiment of the sacred, in order to explore the specificities of the space, the production of the subjects and the forms of the sacred built in the terreiro in an interior city.

**Keywords:** gay men; entities; conflicts; countryside.