

# “Esse terreiro tem axé e tem viado”: Alguns apontamentos entre materialidades, dissidências sexuais e sagrado no terreiro de umbanda<sup>1</sup>

Victor Lean do Rosário – PPGSA-UFPA/PA

**RESUMO:** “Esse Terreiro tem axé e tem viado”. Frase dita por um dos interlocutores da pesquisa, resume bem a relação entre o sagrado e as experiências das sexualidades dissidentes no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, na cidade de Igarapé Açu, nordeste paraense. As vivências, tensionamentos e experiências (re)construídas entre as entidades denominadas como caboclos, exus, pombagiras, juntamente com as sexualidades dissidentes são atravessados pelas “coisas do terreiro”, seja como os assentamentos, as vestimentas, as velas, as guias, as imagens de santo, dentre inúmeros objetos, que, longe de apenas “representarem” o sagrado, são a própria força e *axé* das entidades, e a partir dos corpos homoafetivos mediúnicos, se fazem presente no terreiro. Neste sentido, este trabalho tem por objetivo compreender as materialidades, o lugar e as experiências das sexualidades dissidentes no terreiro citado, identificando as negociações e também conflitos entre as entidades e os corpos não heteronormativos. Para isso, o percurso metodológico tem como base a etnografia, que não visa estabilizar as complexidades do objeto pesquisado, mas buscar caminhos de interpretá-lo; além disso, as entrevistas semiestruturadas também servirão de base como ponte para a compreensão das trajetórias dos sujeitos e das entidades, e assim traçam caminhos entre a memória dos interlocutores. Por fim, aponto como que as materialidades, ao serem tecidas e também tecerem as experiências do/no terreiro, novas interlocuções que envolvem o sagrado são moldadas, nas quais as entrelinhas que mediam as entidades e as sexualidades dissidentes são (re)afetadas em cada ritual.

**PALAVRAS-CHAVES:** Materialidades; Homossexualidade masculina; Umbanda.

## PERCURSOS INTRODUTÓRIOS

Em seu texto seminal sobre religiosidade afro-brasileiras e homossexualidades masculinas, Peter Fry (1982) já apontava para a potência do panteão de matriz africana no contexto paraense. Em paralelo, Campelo e de Luca (2007) demonstraram como estas religiosidades, ao serem inseridas no contexto paraense, a partir de uma grande influência migratória maranhense, sofreram modificações, tornaram-se multifacetadas, heterogeneidades e complexas. Neste contexto, a zona do salgado<sup>2</sup>, na região bragantina,

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

<sup>2</sup> A mesorregião do Nordeste Paraense é uma área composta por 83.316,02 km<sup>2</sup>, sendo a mais antiga fronteira de colonização do Pará (CORDEIRO, ARBAGE, SCHWARTZ, 2017). Neste sentido, o Nordeste Paraense possui especificidades geográficas e socioculturais que acompanham a sua formação e colonização, sobretudo do extrativismo, agricultura e extração de minérios. Já a microrregião bragantina possui uma extensão de 8.703,30 Km<sup>2</sup>, compostas por 13 municípios: Augusto Côrrea, Bonito, Bragança, Capanema, Nova Timboteua, Peixe Boi, Primavera, Quatipuru, Santa Maria do Pará, Santarém Novo, São Francisco do Pará, Tracuateua e Igarapé-Açu, a cidade sede da pesquisa.

nordeste paraense, é um ponto de (des)encontro entre umbandas, candomblés e outras formas de contato com as cosmologias afro-brasileiras, a partir da intensa relação entre humanos, entes, materialidades e ritualidades.

Nas casas de umbanda paraense, percebe-se um elevado número de sexualidades dissidentes, como já apontado por outros/as pesquisadores/as (LEACKOCKS, 1972; VERGOLINO, 1976; FRY, 1982; SMITH, 2019). Em contato direto com as entidades, rituais e materialidades que são responsáveis pela tessitura do corpo sagrado, os homens gays produzem novas experiências no panteão umbandista, pois auxiliam na transformação do espaço através das suas subjetividades, desejos, imaginários, memórias e agenciamento, pois criam uma conexão íntima com o espaço (STEIL, CARVALHO, 2012).

Neste contexto, tenho por objetivo compreender as materialidades, o lugar e as experiências das sexualidades dissidentes no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, identificando as negociações e também conflitos entre as entidades e os corpos não heteronormativos.

A antropologia, a partir dos intensos debates que ora reformularam, ora desestabilizaram as noções de parentesco (SCHNEIDER, 2016[1968])<sup>3</sup>, cultura (WAGNER, 2010[1957]), sociedade e indivíduo (STRATHERN, 2014), autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2002) e as ponderações de que a etnografia não é método (PEIRANO, 2014), dissolveram teorias que tentaram estabilizar os fenômenos sociais analisados pelo processo etnográfico. Eu, enquanto antropólogo, não almejo a generalização das interações analisadas, e neste caso específico, não tenho a pretensão de demarcar a fixidez nas experiências dos homens gays no terreiro de umbanda, mas invisto na explicação das relações reais, pautada na decodificação das experiências das homossexualidades masculinas no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

Por isso, antes de expor meu diário de campo, recorro a Donna Haraway (1995), que apontou alguns problemas na noção de objetividade científica. Para ela, tal conceito foi desenvolvida dentro de um sistema falocêntrico, isto é, enquadrada em uma lógica masculina da sociedade ocidental. Desta forma, a autora propõe uma nova roupagem que

---

<sup>3</sup> A antropologia feminista continuou a se enveredar pelos estudos de parentesco, mas as suas reflexões ficaram secundarizadas. Ver (FONSECA, 2003).

componha a ideia de objetividade, não mais atrelada a noção de neutralidade, mas que privilegie outras maneiras de ver, sentir e interpretar as relações, que tenha como base o desenvolvimento de saberes posicionados, pois estes dependem dos corpos que emanam (ESCOURA, 2014).

Seguindo esta linha de raciocínio, a etnografia que proponho, circunscrita ao campo de saber antropológico, é parcial, e tem no seu bojo o caráter ficcional, porque falo de um tempo e lugar específico, e possui as marcas e experiências de quem a produziu (STRATHERN, 2014, ESCOURA, 2014). Deste modo, o processo metodológico que utilizo tem como base na experiência dos sujeitos homoafetivos em contato com as entidades, cujas transições formam o corpo dinâmico das relações entre os corpos gays, rituais, subjetividades e vínculos.

Estas reflexões iniciais são para elucidar que este trabalho não tem a pretensão de guardar verdades reveladas. Em sentido contrário, são interpretações provisórias, que possuem o intuito de não estabilizar as tessituras, dinâmicas e relações dos homens gays no terreiro pesquisado. Assim, o trabalho tem como intuito abordar as relações dinâmicas entre os homens gays e as entidades cultuadas no terreiro, cujas diversas performatividades são produzidas nos corpos dos homoafetivos, que operam tanto na esfera do sagrado, quanto na esfera do desejo, jocosidade e conflito. Por isso, nas páginas a seguir, exponho algumas análises retiradas do meu diário de campo e incursões teóricas que me serviram de base nesta empreitada.

## **ENTRE FESTAS, QUIZILAS E MATERIALIDADES**

A convite de Zé Pelintra, cheguei no terreiro às 18h12, para comemorarmos o seu aniversário<sup>4</sup>. Nesta noite, o terreiro compunha 12 pessoas, além de mim e da entidade, todos próximos ou do Zé Pelintra, ou do pai de santo, ou de ambos. Alguns filhos de santo estavam *atuados*<sup>5</sup>, bebiam e conversavam sobre diversos assuntos. Havia uma mesa no centro da parte externa do barracão, onde as pessoas se encontravam, e a pedido de Zé,

---

<sup>4</sup> Os festejos das entidades ocorrem dispostos em todo ano. Em um outro artigo (ROSÁRIO, ABREU, 2021) apresento detalhadamente a organização das festas das entidades. No caso de Zé Pelintra, a comemoração ocorre no final do mês de janeiro, e sempre reúne os amigos mais próximos da entidade.

<sup>5</sup> Estar atuado, termo êmico, significa que a incorporação foi completa, e a entidade coordena o corpo mediúnico.

fiquei ao seu lado direito enquanto ele conversava com uma cabocla *em cima*<sup>6</sup> de um dos filhos de santo da casa. A cabocla relatava que o seu *cavalo*<sup>7</sup> estava com vontade de voltar a morar no Pará, e que ele gostaria residir mais uma vez com o seu Tadeu<sup>8</sup>; terminado a conversa, Zé Pelintra afirmou que seu Tadeu gostaria que o médium morasse mais uma vez em sua casa, e iniciou, em tom jocoso, a flertar com a Márcia<sup>9</sup>, simpatizante do barracão; ela riu, e disse: “Seu Tadeu não aguenta comigo”, Pelintra respondeu: “O *cavalo* pode não aguentar, mas *eu* sim”, todos no local se divertiram com o diálogo, e continuaram a beber.

As diversas sonoridades no local se misturavam com o odor de cigarro mentolado e cerveja que era derramada pelas pessoas mais embebecidas. Após cantarmos parabéns ao Zé, a entidade trocou de lugar comigo e observou duas bichas dialogarem sobre seus ficantes<sup>10</sup>. A entidade riu e disse que achava engraçado como as bichas mais efeminadas agiam; posteriormente, Pelintra me contou um pouco da sua trajetória de vida<sup>11</sup>, como foi corno e morreu na porta do cabaré junto com a sua esposa<sup>12</sup>.

Enquanto esperávamos mais cerveja, Zé Pelintra mudava constantemente de ritmos musicais, e disse que gostava mais de rap em geral, especialmente de Racionais, sambas e músicas do “passado”, mas que no momento colocou funk para agradecer os *frescos* que queriam rasgar o cu no chão. Enquanto o funk rolava, percebi que o atual namorado do seu Tadeu, o Júnior<sup>13</sup>, discutia com um dos filhos de santo pela música, pois ele queria ouvir outro estilo musical. Estressado, Júnior saiu do espaço em que estávamos bebendo e foi para a casa do pai de santo; pelintra mudou a música para um samba, e me disse que o namorado do seu *cavalo* não estava chateado pela música, mas sim porque o ex-namorado do pai de santo também estava no local, e o Júnior ficou incomodado com esta situação. Mas rindo, Pelintra me relatou que ele logo voltaria para festejar, pois se o

---

<sup>6</sup> Estar em cima, termo êmico, significa que a entidade comanda o corpo mediúnico. Sinônimo de estar atuado.

<sup>7</sup> O cavalo é o médium que cede seu corpo para as entidades. Geralmente, este termo é mais utilizado pelas entidades que estão em cima do médium.

<sup>8</sup> Este filho de santo em questão já morou na casa do pai de santo, mas foi embora para outro Estado a trabalho.

<sup>9</sup> Nome fictício.

<sup>10</sup> O ficante é a pessoa que você pode ter relações sexuais sem vínculos afetivos.

<sup>11</sup> As entidades possuem mitos de origem, de acordo com a sua falange.

<sup>12</sup> Rosa Malandra, de acordo com o espaço pesquisado.

<sup>13</sup> Nome fictício

seu Tadeu, quando voltasse para si, percebesse que havia tido confusão, ele iria fazer “greve de cu”.

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

\*

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

Patrícia Birmam (2005), ao destacar uma perspectiva que não “desrealiza” as entidades e tudo que a envolve, demonstrou como é formado um jogo relacional entre as entidades e os médiuns, cujos interesses se confundem, se chocam, se fundem ou se desmancham. Além disso, no caso relatado, percebe-se que a cabocla é também uma mensageira das vontades do seu *cavalo*, pois relatou os desejos que ele possuía em voltar para o Estado e de morar na casa do pai de santo, pois não é a entidade que irá retornar, e sim o seu *cavalo*, mas ao realizar o pedido, além de potencializar a intenção, a cabocla também faz parte do processo.

Do mesmo modo, Zé Pelintra indicou que o pai de santo gostaria que ele morasse na sua casa. Não me interessa descobrir se o médium combinou com a entidade para a realização do pedido, ou se o médium não sabia de nada, o que importa aqui é pontuar o atravessamento das intenções e desejos entre entidades e *cavalo*, cujas tonalidades

modificam as relações sociais no espaço, haja vista que em uma conversa na comemoração de um festejo, concebido como um processo ritualístico, vontades podem terem sido realizadas, negadas, negociadas, e interferem nos relacionamentos futuros entre os mediúnicos, sejam *atuados* ou não.

Além disso, convido o/a leitor/a a discutir comigo sobre a jocosidade que atravessa os discursos e atos de Zé Pelintra, que produz uma noção de masculinidade heterossexual, mesmo que o *cavalo* em que a entidade *estar em cima* seja um homem gay. Seja sobre o ritmo musical, seja sobre a briga dos *frescos*, seja a “greve de cu”, Pelintra interpenetra na sua fala o deboche, um meio sorriso, como se divertisse com a situação. Vieira (2015) aponta em sua tese de doutorado como a *pirraça*<sup>14</sup> é uma criatividade discursiva que engloba tanto os mecanismos de aproximação como as configurações que desestabilizam os sujeitos, deixando-os sem resposta<sup>15</sup>. Assim, a *pirraça* é um jogo de retaliação relacional, sendo adaptado dependendo do contexto.

Embora a minha pesquisa e a de Suzane Vieira estejam distantes em relação aos objetos de pesquisa, a noção de *pirraça* me auxiliou para compreender como as relações entre Zé e os homens gays são tecidas nos contextos ritualísticos ou de sociabilidade<sup>16</sup>, pois a jocosidade e entre-risos da entidade propicia as relações com os homens gays, mesmo que pelo deboche. Assim, uma das formas de Zé Pelintra se relacionar é com as risadas, brincadeiras, e linguagem jocosa que podem ou não gerar conflitos no cotidiano do terreiro. Desta forma, só é possível compreender as formas de interação dentro do próprio espaço, nas relações específicas (MARQUES, COMERFORD, CHAVES, 2007)

---

<sup>14</sup> Em sua tese sobre o estilo de criatividade quilombola que é marcado pelo humor como resistência em Caetité, Bahia, Suzane Vieira (2015) analisa a *pirraça*, que é constituída como um jogo de enfrentamentos discursivos que auxilia na formação de vínculos entre as pessoas da malhada. Assim, a *arte da pirraça* (como a autora retrata o nome do capítulo) é uma forma de vinculação entre as pessoas da Malhada.

<sup>15</sup> A *pirraça* é um mecanismo para firmar vínculos, mas também serve como resistência contra o Estado (representado pela Urania) e pela empresa eólica que quer adentrar as terras quilombolas. Desta forma, a *pirraça* é uma forma de agenciamento micropolítico no processo de socialidade (VIEIRA, 2015).

<sup>16</sup> Talvez o/a leitor/a deva estar se perguntando porque que eu preferi utilizar o conceito de *pirraça* do que de *Bajubá*. Eis minha explicação: Embora o *Bajubá* faz parte do processo criativo que incorpora palavras do Iorubá-Nagô, juntamente com o inglês, francês, etc., e que faz parte do mundo homossexual (RIBEIRO, RODRIGUES, 2012), inclusive do terreiro pesquisado, neste momento específico, preferir utilizar a tradução de *pirraça* de Vieira (2015) pois sinto que me serve de esteio para compreender analiticamente a relação de tensão entre Zé Pelintra e os homens gays, e como estas interações dinamizam outros contatos no espaço. Logo, o *Bajubá* irá neste trabalho em um outro momento, pois servirá de base para a explicação de outros mecanismos de socialidade no barracão.

entre Zé Pelintra e os homens gays a partir do cotidiano do terreiro, seja nos momentos dos festejos, dos *trabalhos*<sup>17</sup> ou diálogos.

Nesta linha de raciocínio, percebemos como o diálogo jocoso faz parte do dia a dia do terreiro, pois atravessa as relações dos homens gays e das entidades no espaço. O que descrevi acima entre o Júnior e o outro filho de santo que discutiram sobre a música é conhecido no terreiro como *quizila*<sup>18</sup>. Parte integrante do barracão, a *quizila* pode ocorrer entre pai e filho de santo, filho e filho de santo, pai e simpatizante, filho e simpatizante, entidade e pai de santo, entidade e filho de santo, entidade e simpatizante, e em menor caso, simpatizante com simpatizante.

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

Assim, estas brigas, ao fazerem parte do cotidiano do terreiro, transformam o espaço, haja vista que podem afetar o desenrolar de algum ritual ou festejo, e auxiliam para assuntos não discutidos sejam postos na interação. No caso relatado, para Zé Pelintra, o problema não era a música, mas sim o incomodo que o Júnior sentiu em relação ao ex-namorado do pai de santo, e a partir de não gostar do estilo musical, discutiu com outro filho de santo, e não aquele que o afetava. Neste sentido, entendo que a *quizila* produzida no barracão é relacional, e potencializadora de tensões que operam em outras ordens que

---

<sup>17</sup> O trabalho constitui na realização de rituais para cliente, mediante a pagamento. Existem graus de complexidade destes trabalhos, e isso acarreta no aumento dos valores para a sua realização. Alguns trabalhos são realizados gratuitamente, contudo, não é tão comum que isto aconteça, pois os materiais para a realização (velas, incensos, bebidas, etc.) são de alto custo.

<sup>18</sup> A *quizila* pode ser compreendida como os conflitos entre os médiuns entre si, seja do mesmo terreiro, seja de terreiros distintos. Logo, a *quizila* está presente entre irmãos de santo, pai e filho de santo, primos de santo, dentre outras relações, configurando uma dinamicidade entre os médiuns e as entidades. Desta forma, a *quizila* pode ser acionada a qualquer momento, dentro ou fora do espaço, pois opera como uma lógica estruturante entre os corpos mediúnicos gays.

não esteja isolado naquela situação específica, e assim, engrene outros assuntos mal resolvidos.

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

Outro exemplo sobre a interrupção das *quizilas* foi quando duas irmãs de santo haviam brigados fora do barracão, e no sábado de aleluia, na repreensão dos caboclos<sup>19</sup>, a cabocla Mariana *arriou* no pai de santo, pediu que todos os filhos de santo se ajoelhassem, e disse que as diferenças e conflitos deveriam entre as pessoas presentes deveriam ser deixados na porta do terreiro, pois no barracão o foco principal eram as entidades, o ritual e a *gira*. Depois deste discurso, as irmãs de santo deram as mãos antes de iniciar o ritual.

Contudo, na *quizila* exposta acima, Zé Pelintra destacou outro motivo para que Júnior voltasse para o espaço de convivência: a possível “greve de cu”. De acordo com a entidade, quando o pai de santo retornasse a si e soubesse da *quizila*, o deixaria sem relação sexual; por este motivo, conforme seu Zé, Júnior voltou para a confraternização, embora eu não tenha informações sobre o que ocorreu posteriormente, pois eu já havia me retirado. Deste modo, percebemos como a *quizila* pode ser terminada (ou prolongada) de duas formas: a primeira é para que o ritual possa ocorrer sem nenhum empecilho, e a segunda é que os intercursos sexuais entre o pai de santo e seu namorado podem ser interrompidos.

Chamo a atenção para a fala de Zé Pelintra sobre a “greve de cu” do pai de santo. Com a jocosidade evidente em sua voz, a entidade, ao tratar este assunto de forma irônica, constrói relações de diferença entre a sua existência e a dos corpos gays, isto é, Zé

---

<sup>19</sup> A repreensão dos caboclos é um ritual que ocorre majoritariamente no sábado de aleluia, cujo objetivo é repreender os médiuns pelos seus atos durante o ano. Ao ter como base o sofrimento de Jesus na cruz, as entidades *descem* nos *cavalos*, e batem a mão dos seus filhos de santo no chão com sal grosso, cachaça e mel, enquanto entoam o ponto: “O meu cavalo tá no peiador, porque é menino vadiador”.



Pelintra, ao dirigir a palavra para as experiências homoafetivas, tenta distanciar das suas vivências, ao mesmo tempo que as acusa e nomeia as formas de ser gay no terreiro. Sendo assim, as homoafetividades, no discurso da entidade, está em um lugar residual, e só existe pela negação, da pessoa de quem olha de fora.

Rodrigues (2006) ao analisar a identidade cabocla, destaca como que existe um duplo discurso de exclusão: aquele que olha e aquele que fala; assim, a autora nos lembra de que devemos analisar quem julga e quem nomeia os caboclos. Do mesmo modo, utilizo a sua reflexão para compreender como os corpos homoafetivos (mas não apenas), são olhados por algumas entidades como experiências do *não ser*, afinal, aquele que nomeia, não quer ser visto e/ou aproximado das experiências homoafetivas. Contudo, as diversas formas de ser e estar dos corpos gays produzem resistências, pois é na diferença – mantenedas por algumas entidades – que se constituem sua potência no terreiro.

Foucault (1988) apontou como a sociedade ocidental, desde o século XVIII potencializou o discurso sobre a sexualidade, e produziu inúmeras formas de controle deste discurso por diversas instâncias, seja pelo Estado, psiquiatria, medicina, pedagogia, dentre outros mecanismos. Assim, o terreiro, em suas especificidades, potencializa inúmeras falas sobre a sexualidade, pois opera em diversos níveis das relações sociais, cujas condutas no barracão podem afetar as vidas sexuais dos sujeitos. Além disso, o ato sexual é exposto, discutido e continuado na jocosidade, nas risadas e também na *quizila*, como um mediador e/ou intensificador do conflito. Logo, as entidades, os simpatizantes e os homens mediúnicos gays, produzem dinamicidades no barracão que não escapam o discurso sexual e podem ser utilizadas de diversas formas, intensidades, camadas e hierarquias.

Neste caminho, dialogo com Smith (2019), que ao compreender como os corpos considerados dissidentes sexuais interagem no terreiro, demonstrou como as entidades, juntamente com os sujeitos fora do enquadramento heterossexual perturbam a heterossexualidade nas relações cotidianas. Em paralelo com Bourdieu (2019), penso que Zé Pelintra, ao interagir com a *boiolagem* dos homens gays, evoca na sua fala violências simbólicas e sentimentais, e exerce uma lógica de dominação e diferenciação do outro. Assim, mesmo que o homem seja malhado – um aspecto atribuído pela entidade como uma convenção heterossexual – ainda assim apresentou características que borram a sua masculinidade, e por isso foram negadas pela entidade. 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, pois funciona como uma máquina simbólica que ratifica a dominação simbólica, Zé Pelintra, por sua vez, a todo momento reitera seus aspectos masculinos, e condiciona sua dominação no deboche.

A linguística construída pelo seu Zé para se referir aos homens gays possui artifícios, conotações e indicativos ofensivos, que manutencia sua legitimação enquanto uma entidade masculina. Como exposto acima, ele indica, a partir da jocosidade, que não gosta daquilo que é visto no senso comum como tradicionalmente sendo “macho”, especialmente se o corpo masculino for de um homem gay, inclusive do seu filho de santo, que ‘escorrega no quiabo do maxixe’<sup>20</sup>. Assim, ao dialogar com Anabela Pereira (2014) sobre a ideia de corporeidade e performance, percebo como tais categorias implicam em um processo de liminaridade, e assim, destaco como as relações corporais e subjetivas são afetadas por Zé Pelintra. Ao *estar em cima* de um homem gay, suas ofensas contra as homossexuais masculinas não diminuem, em sentido contrário, produzem risadas com as pessoas no terreiro. Como dito pelo filho de santo, estas “tirações”<sup>21</sup> os deixam constrangido, mas faz parte da linguística *malandra* de Zé Pelintra.

As contradições que são tecidas na dinâmica do terreiro me aproximam do pensamento de Ribeiro (2020) sobre imagens de controle<sup>22</sup>. Assim, Zé Pelintra no *Ori* do pai de santo se apresenta como o *pivete*, que representa o bandido em construção, aquele que flerta com a criminalidade, utiliza gírias de um homem negro perigoso<sup>23</sup>. Logo, seu Zé, com sua *malandragem*, trata com jocosidade os homens gays do terreiro, sobretudo os *cavalos*, que podem se aproximar da *bicha preta*, cuja representação articula diversos eixos como raça, classe, lugar de origem, geração, etc. Assim, a *bicha preta* aciona o desvio da masculinidade negra, pois faz barraco (a *quizila*), além de borrar as tradições de gênero e produz no terreiro uma performance escandalosa. É esta *bicha* que a entidade não gosta, mas que fazem parte do terreiro, como produtoras de resistências e corporificam o sagrado nas dinâmicas ritualísticas que estão envolvidas.

---

<sup>20</sup> Compreendo que esta frase proferida por Zé Pelintra diz respeito a homossexualidade do pai de santo, sobretudo as relações sexuais e a penetração anal.

<sup>21</sup> Tirações significa ofensas verbais.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Em relação a imagética de Zé Pelintra retratada nas imagens, ele é visto como um homem negro de terno branco.

Como bem visto, algumas contradições são produzidas entre entidades e corpos gays, o que desencadeia conflitos nos rituais, assim como outros fenômenos sociais. Assim, Zé Pelintra me disse que a cabocla Mariana o chama de homofóbico, e ele concorda, mas não deixa de interagir e até mesmo interferir – por meio da jocosidade – na vida sexual dos corpos gays presentes no terreiro. Com isso, tensionamentos nas relações operam como desestabilizadores de uma relação harmônica, e devido ao pensamento retrógrado da entidade, os homens gays se sentem constrangidos em determinadas situações, embora também utilizem da sua própria jocosidade como forma de resistência, pois publicizam a marginalidade dos seus corpos, cujas experiências se transformam e potencializam as homossexualidades masculinas no terreiro.

Assim, embora Zé Pelintra produza uma personificação de heterossexualidade, fruto do imaginário constituído em volta da sua imagem, ele também interage nas relações homoafetivas no terreiro, pois sua existência é pelo *ori* de um homem gay. Este pequeno relato do caderno de campo rendeu inúmeras explicações sobre as contradições, conflitos e cotidiano do terreiro, bem como as relações dinamizadas entre os homens gays e as entidades.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os homens gays no terreiro, sejam médiuns ou não, se relacionam, transicionam e coabitam no mesmo espaço que as entidades, e são produtoras dos rituais, materialidades e sagrados. Os vínculos construídos no terreiro ora produzem relações hierárquicas, ora produzem horizontalidades, que geram especificidades no ritual e relações de poder antes, durante e após as giras. Desta forma, os homens gays, ao estarem e serem parte integrante do terreiro, constituem uma das fontes de produção do sagrado, a partir das suas experiências, subjetividades e corpos.

Birgit Meyer (2019), ao tecer algumas críticas sobre a influência do protestantismo nas análises das ciências sociais sobre o fenômeno religioso, destaca como foi desenvolvido a binaridade entre materialidade e espiritualidade, e como estes aspectos vistos como antagônicos produziram lacunas nos estudos sobre crenças e sagrados. Em sua concepção, as experiências e materialidades não apenas representam o sagrado, mas não o próprio sagrado, logo, as velas, as imagens, as roupas, os tambores, os objetos e as relações construídas no terreiro não possuem um papel figurativo e/ou secundário nas

dimensões sagras. Ao contrário, são o próprio corpo sagrado, que juntamente com os homens gays, criam nos rituais as experiências homoafetivas.

Neste sentido, até mesmo as *quizilas* fazem parte da dinâmica do terreiro e são constituintes dos deslocamentos e processos da formação do sagrado no terreiro. Logo, as situações construídas, tensionadas, produzidas ou reinventadas pelos homens gays, pelas entidades, rituais e materialidades, dão contornos para as relações intensificadas no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

## REFERÊNCIAS

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos feministas*, Florianópolis, 13(2): 256, 2005.

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

CAMPELO, M.M.; LUCA, Taíssa Tavernad de. As duas Africanidades estabelecidas no Pará. *Revista AULAS*. Dossiê religião, n.4, p.01-27, 2007.

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

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

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

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

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

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

- FRY, Peter. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro, ZAHAR, 1982.
- LEACOCK, S. & LEACOCK, R. *Spirits of deep*. A study of an afro-brazilian cult. New York: The American Museum of Natural History. Doubleday Natural History Press, 1972.
- MARQUES, A.C; COMERFORD, J.; CHAVES, C.A. Tradições, intrigas, fofocas, vinganças: Notas para uma abordagem etnográfica do conflito In: *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/ Funcap/ CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores, 2007.
- MEYER, Birgit. *Como as coisas importam*: Uma abordagem material da religião. Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol (orgs.). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n.42, p.377-391. 2014.
- PEREIRA, Anabela. De corporeidade entre corpos: liminaridade vs continuum na performance. *Sinais de cena*, n. 22, 2014.
- RIBEIRO, Milton. “Eu decido se vocês vão lidar com king ou se vão lidar com king”: Homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. *Humanidade e inovação*, v.7, n.25, 117-134, 2020.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. *Vem do bairro do Jurunas*: Sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém/PA. Tese (doutorado). Universidade de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2006.
- ROSÁRIO, Victor Lean do; ABREU, Rachel de Oliveira. “Seu Tranca Rua que é dono da gira”: Uma análise antropológica sobre Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense. *Religare*, v.17,n.2, p.537-562, 2020.
- 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.

SCHNEIDER, David Murray. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016[1968]).

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel C. M. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: Diálogos com Tim Ingold. *Cultura, percepção e meio ambiente: Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

STRATHERN, Matylin. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu editora, 2017.

VERGOLINO. *O tambor das flores*. Dissertação de Mestrado em antropologia. Campinas: UNICAMP, 1976.

VIEIRA, Suzana de Alencar. *Resistência e pirraça na malhada: Cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese (doutorado) – UFRJ/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.