

## “NESSE TERREIRO TEM AXÉ E TEM VIADO”: EXPERIÊNCIAS HOMOAFETIVAS E SEXUALIDADE EM UM TERREIRO AMAZÔNICO

### “IN THIS TERREIRO HAS AXÉ AND HAS VIADO”: HOMOAFECTIVE EXPERIENCES AND SEXUALITY IN NA AMAZON TERREIRO

**Victor Lean do ROSÁRIO**

<victorlattes@gmail.com>

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, PA.

<http://lattes.cnpq.br/3049485223660277>

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

**Telma Amaral GONÇALVES**

<telmaral@ufpa.br>

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará, Belém, PA.

Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Belém, PA.

Professora da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (FACS), Belém, PA.

<http://lattes.cnpq.br/7335593537033167>

<https://orcid.org/0000-0003-3857-4184>

#### RESUMO

O presente artigo tem por objetivo compreender as relações afetivo-sexuais de homens gays produzidas em um terreiro amazônico, zona bragantina, no Pará. Deste modo, as experiências sociais que são constituídas no terreiro potencializam as vivências destes homens que fogem à heterossexualidade, ao passo que modificam as relações no terreiro. Sendo assim, e etnografia acompanha o trajeto da pesquisa e as entrevistas semiestruturadas com os homens gays também farão parte do enredo metodológico. As trajetórias analisadas das homossexualidades masculinas que transitam pelo terreiro transformam e tensionam a relação com as entidades cultuadas e criam formas de sociabilidade, agenciamentos e memórias no espaço.

**PALAVRAS-CHAVES:** Homens gays; umbanda; trajetória; sagrado.

#### ABSTRACT

This article aims to understand the affective-sexual relationships of gay men produced in an Amazonian terreiro, in Bragantina, Pará. In this way, the social experiences that are constituted in the terreiro potentiate the experiences of these men who escape heterosexuality, while they modify the relationships in the terreiro. Therefore, ethnography accompanies the research path, and semi-structured interviews with gay men will also be part of the methodological plot. The analyzed trajectories of male same-gender relationships that transit through the terreiro transform and tension the relationship with the worshiped entities, and creates forms sociability, assemblages, and memories in space.

**KEYWORDS:** Gay men; Umbanda; trajectory; sacred.



## 1 PERCURSOS INTRODUTÓRIOS

O desenvolvimento das religiosidades afro-brasileiras no contexto paraense é multifacetado, heterogêneo e complexo, e possui uma grande influência migratória maranhense como um dos pontos fundamentais na construção de terreiros em “águas paraenses” (CAMPELO; DE LUCA, 2007). Neste contexto, a região bragantina, zona do salgado<sup>1</sup>, é um ponto de encontros entre as umbandas, candomblés e outras formas de contato com o sagrado a partir da relação estabelecida com as entidades, sejam eles caboclos, preto-velho, codoenses<sup>2</sup>, dentre outros.

Nas casas de umbanda paraense, percebe-se um elevado número de sexualidades dissidentes, como já apontado por outros/as pesquisadores/as (LEACOCK, S.; LEACOCK, R., 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 sentido, o presente artigo tem por objetivo compreender as relações afetivo-sexuais dos homens gays compartilhadas em um terreiro amazônico, na zona bragantina do Pará. Desta forma, percebo o terreiro como um espaço dinâmico e fluido, que se transforma de acordo com as experiências dos sujeitos e entidades que frequentam, deixam marcas das suas experiências, mas também são transformados pelas energias que emergem do local. Em outras palavras, os corpos gays, ao transitarem com suas vivências, as homossexualidades masculinas produzem novas formas de ser e estar no mundo, e o espaço do terreiro é experienciado a partir destes movimentos (TUAN, 1983).

---

<sup>1</sup> A região bragantina está situada no nordeste paraense.

<sup>2</sup> Este são alguns nomes das falanges (famílias) de entidades que existem na umbanda. Vale ressaltar que ainda há outras falanges, que podem modificar as nomenclaturas de acordo com o contexto regional, social, político, dentre outros aspectos.



Ao refletir sobre as especificidades das religiões afro-brasileiras, encontramos distinções na metodologia utilizada, pois estas religiosidades são constantemente perseguidas (SILVA, 2015). E é por isso que os recursos metodológicos precisam ser pensados para abarcar as singularidades de um terreiro no contexto amazônico, na qual as experiências são produzidas por homens gays. Neste sentido, a etnografia é uma das bases pilares para a realização da pesquisa.

A paisagem etnográfica fez parte da trajetória para a construção deste artigo, na qual o devir no campo, os diálogos com os participantes da gira, juntamente com os/as clientes, os gestos, as danças, o barulho do tambor, os odores que exalam dos materiais utilizados nos rituais e até mesmo o silêncio (que são raros) auxiliam para compreender as configurações que atravessam o espaço e fazem parte do material etnográfico (PEIRANO, 1995). Além disso, outro recurso a ser utilizado são as entrevistas semiestruturadas com o pai de santo da casa, os filhos de santo e simpatizantes, nas quais as conversas foram dirigidas para pensar as experiências dos sujeitos homossexuais que estão inseridos no terreiro. Neste sentido, as experiências e narrativas apresentadas pelos homens gays fazem parte da sua trajetória individual e coletiva (DEBERT, 1986; BARROS, 2011).

O artesanato intelectual e o refinamento teórico andam lado a lado na pesquisa antropológica, e novas formas de análise e decodificação são apresentadas a partir do trilhar na pesquisa de campo (PEIRANO, 1995). Logo, este artigo não tem a pretensão de apresentar verdades fechadas, ao contrário, em diálogo com Haraway (1995), de que o saber é corporificado, localizado e posicionado a partir daquele que emana<sup>3</sup>, apresento as instabilidades e experiências dos homens gays no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, no município de Igarapé-Açu, nordeste paraense, no ano de 2021, em meio a pandemia da covid-19<sup>4</sup>, fazendo parte inicial da dissertação de mestrado desenvolvida por um dos autores.

---

<sup>3</sup> Haraway (1995) descreve como a ideia de “objetividade” científica está circunscrito na masculinidade ocidental. Logo, a autora propõe uma nova ideia de “objetividade”, que esteja atrelada ao corpo daquele/a que produz e que seja dito por vozes fora dos grandes eixos.

<sup>4</sup> No momento que escrevemos o artigo, dia 27/07/2021, os números de vítimas da COVID-19 no Brasil ultrapassam os 551 mil mortos, de acordo com a estimativa federal.



Ao analisar os contextos e dinâmicas das homossexualidades masculinas dentro de um terreiro na cidade de Igarapé-Açu, nordeste paraense, este trabalho auxilia na lacuna das ciências humanas em geral, e da antropologia em particular sobre a diversidade sexual e de gênero nos contextos interioranos e etnicamente diferenciados. Rogers (2006), em sua dissertação de mestrado, demonstra como grande parte da literatura sobre as sociedades camponesas e rurais está atrelada a um imaginário que se ausentou em analisar a diversidade sexual e de gênero, pois analisou os corpos dos homens que trabalham, se reproduzem, são castos e castrados. Em sentido contrário, o autor busca compreender as inúmeras formas de sexualidades destes corpos, que se distancia da rigidez, e aponta como nas entrelinhas das relações sociais, coisas, atos e experiências “indizíveis” sobre as sexualidades nos contextos interioranos.

Gontijo e Erick (2015) também proferiram que no âmbito das ciências humanas, pouco se fala sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero nos contextos interioranos e etnicamente diferenciados. É como se as sexualidades dissidentes estivessem atreladas apenas aos contextos das grandes cidades, e nos “interiores” não houvesse experiências que fogem, negam e/ou transgridem a heterossexualidade. Assim, este trabalho tenta auxiliar na consolidação de uma agenda de pesquisa ainda tímida, mais promissora: decodificar as vivências das diversidades sexuais e de gênero fora dos grandes eixos, isto é, no contexto interiorano.

Além disso, outras pesquisas que envolvem religiões afro-brasileiras e homossexualidades já pontuaram aspectos interessantes na trajetória antropológica. Uma pesquisa considerada clássica é a de Ruth Landes (2002 [1947]) que descreveu como os homossexuais ‘passivos’ adentravam os terreiros na Bahia, conseguiam status, subiam no processo hierárquico se tornavam parte integrante para a composição do terreiro e ritual. Estes homens eram “[...] prostituídos, delinquentes juvenis e malandros da cidade da Bahia” (LANDES, 2002, p. 294). A pesquisa de Ruth Landes, situada nos anos de 1940, foram seminais para os desdobramentos sobre homossexualidade e religiões afro-brasileiras. Em 1972, o casal de antropólogos Ruth Leacock e Seth Leacock, apontavam a presença de homossexuais nos “batuques” de Belém, e como seus “aspectos femininos” dinamizava mais o ritual;



10 anos depois, Peter Fry (1982) publica dois artigos pontuando a relação entre as afro-religiosidades e homens gays. O primeiro deles, intitulado “Da hierarquia a igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil”, objetiva investigar a construção das categorias sociais que envolvem a sexualidade masculina no Brasil, apontando as variedades de compreensão estas sexualidades, seus tensionamentos e conflitos. Ao analisar o contexto do norte e nordeste (a partir da pesquisa de campo realizada em Belém), o pesquisador relata a existência de uma divisão entre os “machos” que são os que comem, e as “bichas” que são “comidas”. Nesta divisão proposta pelo autor, o “macho” não perde sua masculinidade por ter relações sexuais com as “bichas”, sendo intitulado de modelo hierárquico. Por sua vez, nas cidades com um maior nível de industrialização, como a região sudeste, os homens que se relacionam sexualmente com outros homens, mesmo sendo “ativos, são configurados como “homossexuais” ou “entendidos”, estabelecendo um modelo igualitário.

Pesquisas mais recentes também aproximaram as (homo)sexualidades e a afro-religiosidade. Medeiros (2006) escreveu uma dissertação acerca das mulheres lésbicas que frequentam o terreiro de Candomblé Ketu, pontuando seus aspectos sociais, suas relações com outros espaços e seu cotidiano/resistência. Ademais, Santos (2007) desenvolveu uma dissertação acerca da tradição e tabu que envolve os homens gays e o candomblé. Tais pesquisas apontam os desdobramentos e especificidades de relacionar as religiões de matriz africana com sexualidades dissidentes. Recentemente, Smith (2019) analisou o trânsito de pessoas com sexualidades dissidentes em um terreiro em Belém do Pará, e a partir de uma perspectiva intitulada (trans)via(da)gem, buscou interpretar como se dá a presença dos corpos não heterossexuais no espaço.

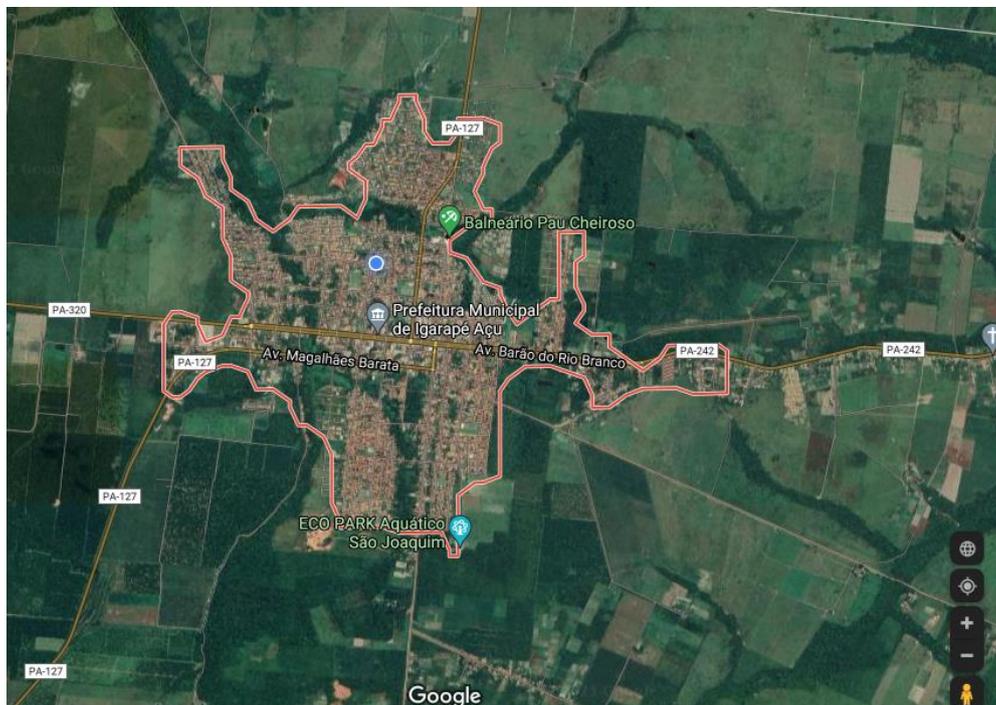
Esta breve genealogia sobre as pesquisas que envolveram sexualidades não heteronormativas e religiões afro-brasileiras apontam para um desenvolvimento tímido de uma linha de pesquisa que destaque as relações com o sagrado, corpo, sexualidades dissidentes, e as formas de ser/sentir/viver dentro dos terreiros. Por isso, é importante compreender especificidades do espaço, bem como as interações entre os homens gays, as ritualidades, entidades e novas outras formas de perceber/produzir o sagrado, na qual os corpos gays criam as paisagens e experiências no terreiro, ao passo que o terreiro transforma as vivências homoafetivas.

## 2 O TERREIRO E SEUS CAMINHOS: BREVE TRAJETÓRIA

As relações desenvolvidas no terreiro pesquisado possuem especificidades que são produzidas a partir das diversas interações agenciamentos. De Luca (2003), ao analisar as ritualidades no panteão umbandista paraense, destaca que cada terreiro é uma religião diferente, devido os ensinamentos serem modificados e adaptados nas dinâmicas rituais. Deste modo, o mundo umbandista é uma mescla de crenças, imagens, que possui na sua composição uma plasticidade que integra e (re)inventa novas manifestações religiosas e potencializa caminhos de resistência (CRUZ, 2013).

Por isso, acreditamos que ao apontar a localização da cidade onde o terreiro pesquisa estar situado é pertinente na medida em que auxilia na compreender das especificidades do terreiro estudado. Sendo assim, abaixo temos uma imagem da Cidade de Igarapé-Açu, cujo terreiro estudado se encontra. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019), o município possui 39.023 pessoas, estando localizado no nordeste paraense, especificamente na microrregião bragantina (CORDEIRO; ARBAGE; SCHWARTZ, 2017), com uma distância de 117 km da capital paraense.

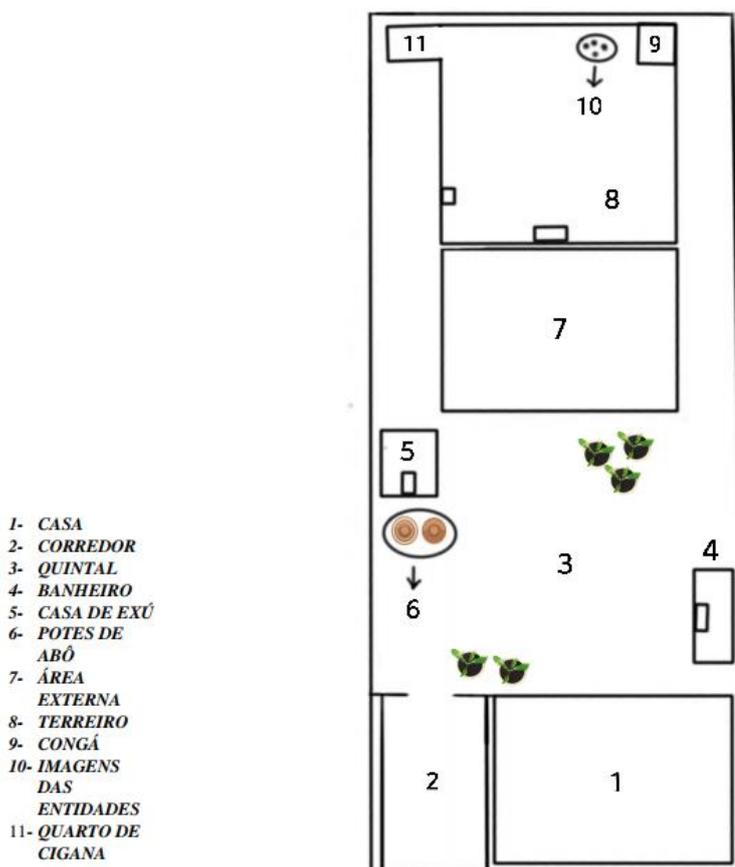
Fig. 01. Mapa de Igarapé-Açu, PA, via satélite.



Fonte: Google Maps (2021).

O terreiro se encontra na região central da cidade, no Bairro do Pau Cheiroso<sup>5</sup>, na rua Macário Felipe Antônio. A casa de umbanda foi inaugurada em 2008, tendo como regente o Pai Tadeu, homem branco, gay, de 30 anos, que iniciou sua missão na umbanda aos 12 anos de idade, passando anteriormente por outras denominações religiosas, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), para que, segundo a crença desta igreja, pudesse ser curado de dois males que o afligiam: a sua (homo)sexualidade, e o afastamento dos demônios que o atormentavam, isto é, suas entidades. Como não houve resultado, o Pai de santo decidiu aceitar sua missão enquanto médium.

Fig. 02. Planta do terreiro.



Fonte: Autoria própria.

<sup>5</sup> O bairro é conhecido por este nome devido ao balneário Pau-Cheiroso situado nas proximidades e que ficou muito conhecido por fazer do trajeto da estrada de ferro Belém-Bragança (FREITAS, 2005).



Atualmente, o terreiro é composto por espaço coberto onde ocorre os rituais, as giras<sup>6</sup>, os “trabalhos” e os festejos das entidades cultuadas, seja no Ori dos filhos de santo, seja no Ori dos pais de santo. A partir da pesquisa de campo, percebi que os espaços do terreiro são utilizados de formas distintas, ora pelas entidades cultuadas, ora pelos homens gays que frequentam o terreiro. Assim, apresento abaixo a planta do terreiro, para que possamos visualizar a arquitetura visível do espaço, que a partir dos sujeitos que ali se encontram, tecem novas experiências sagradas e profanas (MENEZES, 2012).

A imagem acima é elucidativa, pois organiza a visualização do espaço em suas limitações físicas. Contudo, o panteão umbandista, além do visível, estão dispostas as (in)visibilidades que são compostas por entidades, rituais, que habitam nos objetos, danças, corpo e outras materialidades, e tomam forma nas experiências dos médiuns, simpatizantes e clientes. No terreiro específico, estas experiências se (inter)relacionam com as subjetividades dos homens gays, e com isso, recriam novas dimensões do sagrado.

Ao seguirmos a legenda da imagem, o número 1 é a casa em que o pai de santo reside, juntamente com o seu namorado, a sua mãe, padrasto e irmã; o número 2 é o corredor ao lado da casa, que dá acesso ao terreiro do quintal. Como é um espaço escuro, é propício para um gesto e/ou um toque, nos casos de flertes que ocorrem de homens gays no terreiro; o 3 é o quintal, local onde estão as plantas medicinais usadas nos rituais, no preparo de banhos medicinais e espirituais (BRITO, 2019), e onde também se faz a comida dos festejos, servindo como um espaço de conversas, diálogos e diversas formas de sociabilidade (MISKOLCI, 2009).

O número 4 representa os banheiros, que aparentemente não possuem uma dinâmica de encontros sexuais e homoafetivos como vistos em outros locais (VALE, 2000; FRANÇA, 2006; SOUZA, 2012), mas pode ser usado como um espaço mais privativo para troca de olhares, carícias e a possibilidade de marcar encontros fora do terreiro. O número 5 é a casa de exu, de frente para o portão e o corredor, que transita entre a casa e a rua, o pessoal e o impessoal (DAMATTA, 1997). É

---

<sup>6</sup> Nomenclatura utilizada para identificar os rituais que serão realizados ao som do tambor.



neste espaço que as energias boas ou ruins se encontram, e são filtradas, neste sentido, os exus e as pombagiras são os guardiões do terreiro (ROSÁRIO, 2021).

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

É neste local que o sagrado irradia, e os corpos médiuns homoafetivos cedem as suas subjetividades para entrar em contato com os caboclos. Dentro do terreiro, a força do sobrenatural é espalhada, potencializando a capacidade de transformar e aproximar o sagrado das vivências que ali se encontram. Neste caso, as experiências socioafetivas de homens gays, constroem no terreiro um local no qual exista a possibilidade da “saída do armário” (SEDWICK, 2007), a construção de um *ethos* LGBT, em um jogo complexo de performatividades, conflitos, sociabilidades (SILVA FILHO; RODRIGUES, 2012), relacionando estas vivências com as heterotopias do espaço sagrado (PEIXOTO, 2017), e uma linguística social própria dos homens gays.

O terreiro, com suas materialidades, coisas visíveis e “invisíveis” se fundem com as vivências dos homens gays e as entidades, que tecem nas suas trajetórias caminhos que envolvem outras possibilidades na consolidação das suas performatividades, pois estas interações com as paisagens (as pessoas, as imagens de santo, as velas, os tambores, as plantas, os chapéus das entidades, as guias, etc.), (re)criam memórias, e auxiliam em uma conexão íntima com o espaço (ERICK, 2020).

Assim, o espaço do terreiro é utilizado de inúmeras formas, na qual a maleabilidade se intensifica com as presenças dos homens gays que povoam o espaço. Desta forma, ‘estar dentro’

ou ‘estar fora’ do ritual demonstra o trânsito dos sujeitos pelo local, cujas intersubjetividades, empatias, trocas de experiências e conflitos são produzidas (SCHUTZ, 1979).

Fig. 03. Médiuns na concentração da gira.



Fonte: Autoria própria.

Desta forma, percebemos que o sagrado e profano construído ao longo dos rituais são envolvidos pela dinamicidade e sociabilidade que ocorre no barracão, especialmente com homens gays, articulando suas performances entre sexualidade, “trabalhos”, formando assim estilos de ser homem (RIOS, 2012). Na imagem abaixo, o espaço de “dentro” do terreiro é o foco, onde estão dispostos os filhos de santo que participarão do ritual, se concentrando para começarem a gira.

Fig. 04. No centro da imagem, Cabocla Mariana, de rosa, entrando na parte interna do terreiro, com a bandeira de Oxalá sob sua cabeça.



Fonte: Jacinthia Fotografia (2019).

Na imagem (Fig 4), podemos visualizar a parte de “fora” do terreiro é enfatizada. No centro da imagem, cabocla Mariana no Ori do Pai de Santo<sup>7</sup> se encontra com uma roupa rosa claro, sorrindo para a foto, enquanto outras entidades nos corpos de seus médiuns balançam a bandeira de Oxalá<sup>8</sup>. É notória a dinâmica de cores das roupas tanto das entidades quanto dos convidados do ritual, os balões que enfeitam e transmitem a alegria do festejo/ritual. O trânsito entre a parte de “fora” e a parte de “dentro” aponta que a sociabilidade e dinâmicas afetivo-sexuais transitam entre o sagrado, sendo principalmente produzidas pelas dissidências sexuais, isto é, os homens homoafetivos.

<sup>7</sup> A Cabocla Mariana é conhecida por ser uma das três irmãs turcas encantadas. De acordo com os relatos êmicos da pesquisa, as três irmãs (Mariana, Herondina e Jarina) vieram pelas águas até Maranhão, onde se encantaram e hoje são entidades que auxiliam nos mais diversos trabalhos.

<sup>8</sup> A bandeira de Oxalá é um ritual êmico, utilizado nos festejos das entidades. No momento da “apresentação” da entidade que está aniversariando, os/as outros/as caboclos/as presentes balançam a bandeira em forma de homenagem.



Ao situar o terreiro pesquisado a partir das dimensões espaciais, destacando as entrelinhas e as dinamicidades do terreiro, é necessário agora pontuar os interlocutores desta pesquisa. Neste sentido, foram realizadas algumas entrevistas com homens gays que participam do terreiro. Para fins metodológicos, serão enfatizados 03 diálogos, na qual são relatadas as experiências, subjetividades e dinâmicas sociosexuais entre os sujeitos/entidades/terreiro. Por fim, é válido salientar que os nomes dos interlocutores não serão revelados (Com exceção do pai de santo, que autorizou expor sua identidade) a fim de preservar o bem-estar dos sujeitos.

### 3 DIALOGANDO COM OS INTERLOCUTORES: ALGUMAS REFLEXÕES POSSÍVEIS

O saber/fazer antropológico possui aspectos específicos ao se tratar da memória, nos quais a narrativa e a experiência se relacionam e selecionam espaços e momentos específicos a serem relatados (BARROS, 2011). Desta forma, ao conversar com 03 pessoas que fazem parte do panteão umbandista sobre suas experiências sociosexuais, as subjetividades foram um dos pontos abordados.

Em relação aos 03 interlocutores, 01 deles é o pai de santo, Tadeu, que já citamos acima. O segundo participante é Márcio<sup>9</sup>, homem negro, gay, de 27 anos, simpatizante da umbanda, atuando como pedagogo na prefeitura da cidade. O terceiro interlocutor é chamado de Tiago<sup>10</sup>, 24 anos, homem gay, negro, que no momento da escrita não possui vínculo empregatício, e é filho de santo do terreiro pesquisado. Estas distinções servem para compreender os contextos e lugares específicos que cada sujeito ocupa no terreiro. Por fim, todos os entrevistados são participantes ativos do terreiro pesquisado.

As conversas ocorreram ora no terreiro, ora em outros locais, sempre com o gravador de áudio ligado. Como já conhecia os interlocutores há um tempo, no primeiro momento pensamos que não haveria problema em utilizar o gravador. Contudo, mesmo com a autorização verbal e por escrito, as primeiras entrevistas foram incômodas, pois os interlocutores não estavam confortáveis

---

<sup>9</sup> Nome fictício.

<sup>10</sup> Nome fictício



com o gravador. Contudo, no decorrer das conversas, a familiaridade com o instrumento de pesquisa se tornou confortável, ao passo que quando o gravador era desligado, informações “delicadas” eram relatadas, e posteriormente anotadas no diário de campo. Godoy (2012) aponta para a chegada do gravador e as modificações que ocorrem na pesquisa de campo, pois é possível “documentar” a fala, os erros, as mudanças de assunto, mostrando a heterogeneidade desenvolvida durante as gravações.

A curiosidade antropológica é maleável e se modifica de acordo com as necessidades da pesquisa (SILVA, 2009). Neste caso, um dos questionamentos feitos aos interlocutores foi sobre o terreiro e como haviam conhecido, pedindo sempre que possível, que relatassem suas experiências, resgatando as suas memórias. Por isso, começamos primeiramente com as falas do interlocutor Márcio.

[Pesquisador:] Eu gostaria Márcio, que você me contasse como conheceu o Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas. Foi quando? Foi por quem? Queria que você me contasse um pouquinho essa história.

[Márcio:] Na verdade né, eu tinha 14/15 anos, eu não lembro bem, eu conheci o Tadeu né? Que é o zelador e tudo mais, e aí a gente se aproximou, nos tornamos amigos, e aí depois de um tempo eu passei a frequentar [o terreiro], mais por amizade a ele [Pai de Santo]; e aí eu fui já me adaptando um pouco mais, gostando também né? E aí a gente veio se construindo né? Isso já se tem sei nem quantos anos tem (risada), mais de dez (anos), e aí eu acho que tem uns 15 anos que eu conheço, 14 (anos), eu não sei bem direito; aí por causa disso mesmo né? Nós nos conhecemos fora do tambor, foi numa banda marcial de escola, na época a gente estudava no cônego [Calado], e aí a gente foi se aproximando mesmo, foi através disso mesmo, foi através da amizade com o próprio zelador. (informação verbal)<sup>11</sup>.

Na transcrição acima, percebemos que o interlocutor busca na memória as experiências que marcam sua entrada e convívio com o terreiro pesquisado. O interlocutor pontua que a aproximação do terreiro se deu a partir da relação de amizade com o atual pai de santo, e com o passar do tempo, foi se identificando até se familiarizar do ritual. Ao dialogar com Pollak (1992) sobre memória flutuante, enfatiza-se também uma relativa imutabilidade da memória, isto é,

---

<sup>11</sup> Transcrição de entrevista realizada com Márcio, concedida aos autores no dia 06 de julho 2021.



determinados aspectos relatados pelos interlocutores não se modificam na trajetória contada das experiências. Dito nas palavras do autor:

É, como se numa história de vida individual – mas isso acontece igualmente em memórias construídas coletivamente houvesse elementos irreduzíveis, em que o trabalho de solidificação da memória foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças. (POLLAK, 1992, p. 2).

Esta solidificação da memória pode ser percebida na fala do interlocutor ao ressaltar a amizade com o Pai de santo da casa. A relação de amizade entre os dois possibilitou uma aproximação para que Márcio começasse a participar do terreiro. Ele ressalta que o conheceu “fora do tambor”, em um outro espaço de sociabilidade (a banda marcial da escola), e a partir desses entrecruzamentos de amizade houve uma relação com o terreiro e o mundo umbandista. Reis (2021) aponta para os processos de identificação e de encontros, na qual as amizades produzem espaços familiares, pois os sujeitos compartilharam experiências e constituem afetividades. Esses atravessamentos que a amizade proporcionou entre o pai de santo e o Márcio auxiliou que o interlocutor produzisse novos caminhos e alargasse as suas subjetividades e amizades (FRANÇA, 2013) no terreiro.

Como apontado pelo interlocutor, a amizade entre o Márcio e o pai de santo perdura há muitos anos, e por isso o nosso entrevistado viu de perto o desenvolvimento e o crescimento físico, social e mediúnico da casa de umbanda, do pai de santo e seus/suas filhos/as de santo. Ao ser indagado sobre a história do terreiro, Márcio responde:

[Pesquisador:] Entendi. E você conhece a história do terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, de como surgiu?

[Márcio:] Sim, quando eu participei da fundação do terreiro, quando eu conheci o Tadeu, ele tinha 16 anos, eu tinha 14 (anos), e aí ele ainda não tinha o terreiro, ele tava começando e tudo mais; já era zelador com 16 anos, no entanto, ele não tinha o espaço físico né? E aí ele foi construindo, e aí então eu vi o terreiro surgir literalmente, tanto que a primeira festa que aconteceu era de lona, não era ainda de alvenaria, e aí a gente fez o primeiro festejo na casa dele na lona, e aí ele foi construindo o nome dele. Isso já faz muitos anos, e eu vi toda a fundação né? E conheço praticamente todos os filhos dele, eu vi ele adquirir o primeiro filho, que foi uma moça na verdade, ela tinha 17 anos se eu não me engano, e aí ele foi depois



crescendo, a família [de santo] dele, aos poucos né, a gente vai crescendo mesmo que a gente nem vai percebendo na verdade. (informação verbal)<sup>12</sup>.

Na fala acima, Márcio descreve o surgimento físico do terreiro, e desta forma, os empecilhos e as dificuldades do início são evocados. Os primeiros festejos foram realizados no espaço sem cobertura, apenas com a lona. Percebemos que o interlocutor aponta o desenvolvimento não apenas do terreiro, mas também da mediunidade do pai de santo e os seus primeiros filhos de santo, expondo que o crescimento por vezes nem é percebido, mas ocorre de maneira diversas. Os agenciamentos e negociações que aconteceram demonstram as territorialidades no terreiro, com as suas idas e vindas para a sua constituição no ritual (LOPES, 2011).

Ao rememorar tais características, Márcio nos instiga a pensar como as sensorialidades fluem no contexto do terreiro a todo momento na entrevista, o nosso interlocutor profere “Eu vi”, isto é, demonstra que acompanhou e experimentou os caminhos que o terreiro e os sujeitos travaram no espaço. Assim, o desenvolvimento do barracão compõe experiências dos sujeitos que eram amigos do pai de santo, e de uma maneira de ou de outra, produzem no espaço um local de pertencimento para homens gays (ERICK, 2019). Em outras palavras, as paisagens do terreiro são atravessadas por corpos e subjetividades das homossexualidades masculinas.

Nas minhas andanças pelo local, realizando pesquisa de campo, a entidade Maria de Légua<sup>13</sup> no Ori do pai de santo me mostrou inúmeros álbuns de fotografia do surgimento do terreiro, obrigações, festejos de entidades, e nos chamou a atenção para algumas imagens do barracão ainda com cobertura de lona, como apontado por Márcio na entrevista transcrita acima. Na foto abaixo, visualizamos a cabocla Mariana no centro da fotografia, vestida de rosa e branco. Atrás, tem uma fileira de balões na mesma cor da roupa, pois faz parte do tema da festa, e há diversas pessoas ao redor observando a entidade.

---

<sup>12</sup> Transcrição de entrevista realizada com Márcio, concedida aos autores no dia 06 de julho 2021.

<sup>13</sup> Maria de Légua é uma entidade da família dos boiadeiros ou codoenses. De acordo com o terreiro, sua morada é o Codó do Maranhão.

Fig. 05. Cabocla Mariana no Ori do Pai de Santo, com o terreiro de lona.



Fonte: Acervo do Terreiro (2010).

#### 4 CONVERSANDO COM O FILHO DE SANTO: “TIRAÇÃO”<sup>14</sup> E EXPERIÊNCIAS

A próxima entrevista a ser analisada é do filho de santo da casa, Tiago, que possui 24 anos, e estima-se está 10 anos na missão umbandista. Ao me contar um pouco da sua história, o interlocutor relatou que a sua avó era umbandista, e com isso ele se aproximou cedo do panteão. Desde muito jovem, Tiago tinha visões com as entidades, e com a mudança de Belém para Igarapé-Açu, conheceu o Terreiro do Pai de Santo Tadeu, em uma região interiorana do Estado.

Este aspecto é de suma importância, pois Gontijo e Erick (2015) apontam que embora haja consolidação dos estudos específicos sobre ruralidades e diversidade sexual em contextos separados, há uma (quase) inexistência de estudos que englobem em conjunto as diversidades sexuais e de gênero em contextos interioranos e etnicamente diferenciados. Em outras palavras, é como se não houvesse sexualidades dissidentes em cidades interioranas, tal como Igarapé-Açu. Sendo assim, com a trajetória do interlocutor podemos refletir sobre as relações sociais e sexuais que o rodeiam, e como são tecidas as especificidades enquanto homens gays do “interior”.

---

<sup>14</sup> Termo êmico da pesquisa, que significa ofender.



Ao chegar em Igarapé-Açu, Tiago relata que ainda frequentou igrejas pentecostais da cidade, mas foi convidado a ir em um festejo no Terreiro do Pai de Santo, e, com isso:

[Tiago:] Eu conheci duas amigas que frequentava aqui (o terreiro), aí fizeram o convite pra mim né? Vai, vai lá, bora lá, tá tendo festejo da dona Mariana, bora lá conhecer, e eu tinha vontade de vim, e tinha medo de passar mal, aí eu vim, acho que eu tinha o quê, uns 12/13 anos, justamente para cá pro terreiro; Aí eu vim conhecer, e eu tava bem aqui na janela (apontando a janela lateral do terreiro), Estava olhando né? Aí eu só lembro de ter falado com a aniversariante da casa que era Mariana na época né? Em cima do pai de santo, que trabalhava muito em cima dele, eu tava bem aqui assim (na janela), eu apaguei, caí dentro do terreiro, aí a cabocla mandou eu vim no outro dia, aí desde esse dia eu estou aqui, não sair mais.

[Pesquisador:] Vai fazer 10 anos então. Então quando você decidiu seguir no caminho umbandista?

[Tiago:] Foi justamente quando eu entrei, só que eu não entrei de cara, eu primeiramente vim conhecer, e tava com medo também da minha família, porque minha mãe deixou a umbanda; chamo de mãe porque ela que me criou, deixou a umbanda por conta da nossa família que criticava muito ela entendeu? Quando tinha uma discussão, chamavam ela de “macumbeira”, isso e aquilo entendeu? Então aquilo foi decepcionando ela, e ela só vivia chorando, aí resolveu largar tudo, e hoje em dia ela realmente se arrepende. Dá pra ver por ela mesmo, e às vezes ela passa mal entendeu? (informação verbal)<sup>15</sup>.

Na conversa citada acima, Tiago expõe o início do caminho umbandista, e chama a atenção o fato de que o interlocutor conheceu a casa de umbanda no festejo da Cabocla Mariana, que reúne inúmeros pais de santo de todo o Estado, com uma superprodução, tendo em média 250 convidados. Os festejos das entidades possuem um padrão de aniversário<sup>16</sup>, nos quais a dança e o entusiasmo rodeiam os contextos simbólicos (MOTA, 1995).

Nos relatos de Tiago, mesmo com medo, ao decidir ir ao festejo, “caiu”, e quando retornou, a entidade pediu que ele voltasse no outro dia. A partir daí, Tiago continuou sua missão no terreiro como umbandista. Como bem relatado pelo interlocutor, o percurso não é dado, mas produzido nas vivências com as entidades, e articulam as subjetividades no sagrado, com o sagrado e sobre o sagrado (LEIRIS, 2017). Concordo com Santos (2008) de que as religiões afro-brasileiras, e

---

<sup>15</sup> Transcrição de entrevista realizada com Tiago, concedida aos autores no dia 07 de julho 2021.

<sup>16</sup> Os festejos das entidades no terreiro são organizados por temáticas que as entidades e o médium escolhem conjuntamente.



neste caso a umbanda, são mais tolerantes à participação de homens gays e outras dissidências sexuais. Neste contexto, Tiago me relata sobre a sua homossexualidade.

[Pesquisador:] Agora eu gostaria que você falasse sobre sua orientação sexual, queria que você me falasse quando que você se identificou como gay.

[Tiago:] Bem, eu nunca precisei assumir, até a maioria dos homossexuais, alguns né? Como o meu caso, nunca cheguei com a minha mãe, com a minha e disse: “Olha, sou gay”! Acho que tava na cara, eles viram tudo, mas no começo era muito horrível, porque eu tenho uma tia que ela usava drogas entendeu? Aí quando ela ficava drogada em casa, que eu morava com a minha vó, que ela ia fazer alguma coisa em casa, que eu falava em relação a ela, pra ela não agir assim daquele jeito, ela saía na rua gritando que eu era gay, que eu era isso, que era aquilo, que eu era macumbeiro, por parte dela veio muito preconceito, muito mesmo. A gente chegou até a brigar, se agredir em relação a isso tudo, porque ela ficava doida né? Acho que você entende uma pessoa drogada né? Ficava doida na rua, saía me esculhambando de todos os nomes, aí isso foi também foi me fechando mais entendeu? Mas uma finada tia minha, ela sempre me apoiou, ela falou assim, “bora, chega logo com a mamãe e fala logo, ela não vai fazer nada, ela vai reclamar no começo, mas depois vai te aceitar”. E justamente, hoje ela não está com a gente, que foi meu apoio também, que ela falava assim, acho que ela tinha uma visão, que se eu fosse falar com a minha vó que eu era gay, ela ia me expulsar fora de casa entendeu? Tipo, ela me apoiou, ela falou assim: “olha, se mãe não te quiser lá, vem pra casa”. E teve isso, e não foi tão ruim, eu não acho tão ruim como outros amigos meus, que não teve a mesma sorte que eu tive, que teve uma família que apoiasse. (informação verbal)<sup>17</sup>.

Nesta parte da conversa, nosso interlocutor relata sobre nunca precisar se assumir enquanto homem gay, porque já desconfiavam. Este aspecto é interessante pois dialoga com Almeida (1996), sobre as masculinidades hegemônicas e relação de poder estabelecidas. Neste sentido, as relações de sociabilidade, interação e emoção são fatores que enunciam pontos hierárquicos entre homens “machos”, isto é, que possuem uma masculinidade padronizada socialmente como ideal, e outras inúmeras formas de estar no mundo que são vistas como não hegemônicas, nas quais os homens gays estão inseridos. Embora evite pensar em lógicas binárias, tal forma de pensamento é interessante para relacionarmos postos de poder, privilégio e desigualdades.

---

<sup>17</sup> Transcrição de entrevista realizada com Tiago, concedida aos autores no dia 07 de julho 2021.



Além disso, nosso interlocutor relata sobre as dificuldades familiares, as discriminações e ataques homofóbicos que sofria por parte de uma das tias, que o ofendia e envergonhava, pois, esta tia gritava no meio da rua. Percebemos que na fala do Tiago há o apontamento para duas ofensas: a de ser homem gay e a de ser “macumbeiro”, que constrói uma identidade estigmatizada (GOFFMAN, 1982), mas a partir das suas experiências, transgrediu e reapropriou a abjeção como uma experiência móvel, fluída, que se encontra no entre-lugar (LOURO, 2020)

Tiago também relata que uma outra tia o apoiava e incentivava a contar para sua mãe/vó, e iria auxiliar caso fosse expulso de casa por causa de sua orientação sexual. Tais aspectos apontam como as relações familiares são sistemas sociais, organizam as experiências dos sujeitos internos que dela fazem parte (BOTH, 1976). Por fim, salientamos que, ao transcrever suas memórias e transformá-las em um texto, tentamos criar pontes entre a narrativa etnográfica e os sentimentos e subjetividades do interlocutor (ECKERT; ROCHA, 2001).

As análises feitas na conversa com o Tiago demonstram como a sua trajetória produziu formas de ser/estar na sociedade, atravessados por seus aspectos homoafetivos. Enquanto conversava com Tiago, um homem gay/umbandista, que vivenciou muitas dificuldades na sua vida, me relatava sua história rindo, como se estas memórias não o impactassem tanto. Desta forma, penso que, em diálogo com Pereira (2014), o mundo umbandista ofereceu uma gramática alternativa e potencializadora para a sua vivência, pois o interlocutor encontrou e produziu no terreiro um modo de conhecimento e abrigo para as suas experiências fluidas, que deslizam nas trajetórias e convenções de sexo e gênero.

No desenvolvimento dos diálogos com os interlocutores, um questionamento surgiu: se havia alguma interferência/influência das entidades em relação a orientação sexual dos umbandistas. É muito válido pontuar que as entidades não tornam os sujeitos gays. Tal perspectiva não tem cabimento, e já foi amplamente discutida na dissertação de mestrado de Santos (2007), sendo discutida em outros textos (SANTOS, 2008; RIOS, 2004; MATORY, 1998). Ao falarmos de interferência, dialogamos com Birman (2005) na perspectiva de que as entidades se relacionam na vida dos médiuns.



Neste sentido, as entidades criam conflitos com os seus médiuns, moldam as relações sociais, e potencializam a dinâmica do corpo, da sexualidade e do sobrenatural (BIRMAN, 2005). Essa relação que se estabelece entre o médium/entidade é importante na compreensão do corpo social no terreiro. Neste contexto, chamamos a atenção para a resposta do Tiago.

[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 às vezes não gostava nem que a gente falasse com ele entendeu? A gente do jeito que a gente é, perto dele ele era bem homofóbico mesmo, e a gente (os homens gays) chegava até ficar constrangido quando ele arriava em cima do pai de santo, ele tirava umas brincadeiras, que não eram brincadeiras na verdade, mas era umas “tiração” de homofobia entendeu? Sendo uma entidade, então, mas conhecendo ele, até que ele mudou agora, mas veio, veio dele. (informação verbal)<sup>18</sup>.

É interessante o relato do Tiago, pois permite decodificarmos algumas entrelinhas entre médiuns e entidades. O primeiro ponto a ser ressaltado é a referência à homofobia da entidade Zé Pelintra, da falange de malandros, muito conhecido pela personificação machista, rude, que faz referência à boêmia, à malandragem e à vida noturna. De acordo com Tiago, a forma como os homens gays eram tratados pela entidade incomodava, e chegou a ser ofensiva. O contraste desta situação, é que a entidade homofóbica “arriava” no ori do pai de santo, que é um homem gay.

De acordo com Butler (2021), ao romper com a distinção entre sexo e gênero, a autora destaca como os corpos são “generificados”, isto é, são produzidos culturalmente e através da sequência de atos, pois “fazemos” o gênero a partir de um quadro regulatório rígido. Assim, “[...] a identidade é performativamente constituída pelas próprias ‘expressões’ que suspostamente são seus resultados (BUTLER, 2021, p. 25). A radicalidade do pensamento butleriano modificou a forma de compreender as convenções de gênero, e nos serve para explicarmos como Zé Pelintra

---

<sup>18</sup> Transcrição de entrevista realizada com Tiago, concedida aos autores no dia 07 de julho 2021.



performatizou<sup>19</sup> e integralizou a noção de masculinidade, mesmo incorporado em um homem gay, que borra as convenções tradicionais de gênero e sexualidade.

O que foi relatado é que com o passar do tempo, houve um maior respeito do Zé Pelintra para com os homens homoafetivos, e as relações entre eles se tornaram mais brandas. Entretanto, gostaria de chamar a atenção para o imaginário social/sexual construindo em torno da entidade Zé Pelintra e outros da família de Malandro. De acordo com Silva (2012), o espírito malandro gosta de farra, é urbano, possui vícios em jogos e cachaça, dentre outras características, foram desenvolvidas ao longo do tempo a partir de um imaginário social, de uma identidade nacional, e serve como imagem de controle (RIBEIRO, 2020), que racializam a sexualidade, e sexualizam a raça (NOLETO, 2016), haja vista que na representação do Zé Pelintra, ele é um homem negro.

Desta forma, as condições machistas e homofóbicas que Zé Pelintra possui fazem parte da performatividade que a entidade adquiriu na sua trajetória. Não é minha intenção amenizar a homofobia das entidades, mas pontuar a complexidade da relação entre corpo mediúnico gay e o imaginário social incorporado pela entidade. Neste caminho, Espírito Santo (1998) demonstra a dificuldade de buscar o passado das religiões, pois sendo criações de sociedades vivas, as modificações ocorrem de maneira contínua e não linear. Entretanto, é possível refletir sobre traços levemente esboçados do passado que sobrevivem no imaginário popular (BARROS, 2013).

Nas páginas seguintes, continuamos a analisar as experiências e narrativas dos interlocutores, e focalizamos agora na fala do Pai de santo. As interlocuções são necessárias para potencializarmos a compreensão desses sujeitos que possuem experiências, estilos, modos de vivência e percepção sobre o mundo e as coisas em contextos marginais: na umbanda e na sexualidade dissidente.

## 5 CONVERSANDO COM PAI DE SANTO: TRAJETÓRIAS E SABERES

---

<sup>19</sup> É interessante destacar que a autora diferencia performatividade de performance. Enquanto o primeiro é um conjunto de atos repetitivos circunscritos em um enquadramento regulatório, na qual o sujeito não tem escolha nas decisões, na segunda, o indivíduo pode escolher e dramatizar as suas formas corporais, sexuais e sociais (SALIH, 2018).



Os entrelaçamentos que permeiam este artigo apontam para os códigos sociais/sexuais dos sujeitos que fazem parte deste contexto religioso. Assim, Pai Tadeu apresenta as suas experiências a partir das perguntas realizadas. Sua trajetória é evocada pela memória, e o seu discurso é moldado pelos sentimentos revividos. Em relação a sua sexualidade, Pai Tadeu relata o seguinte:

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

[Pai Tadeu:] Pra mim foi super de boa assim, nunca cheguei com a mamãe pra falar que eu era gay, eu sempre fui desse jeito, eu era na escola, eu era em todos os cantos; até meus amigos falavam assim: o que tu é aqui, na tua casa é outra pessoa, tipo, em casa eu me guardava e na rua eu me depravava. Não, eu sempre fui assim, sou esse Tadeu, eu sempre fui na escola, daqui (de casa), de qualquer outro canto, e eu nunca tive problemas assim né? Relacionados à família, só um tio meu entendeu? Mas assim, a família interna de dentro de casa, mamãe sempre me apoiou, o meu pai, só o meu tio que falava, brigava, me batia pela minha orientação né? Mas assim, eu nunca tive problemas familiares em relação a isso. (informação verbal)<sup>20</sup>.

Na transcrição acima, o pai de santo pontuou que nunca falou diretamente para sua mãe e familiares que era homoafetivo, e foram suas formas de agir que indicaram a sua orientação sexual para os seus familiares. Seu Tadeu também destacou que o seu jeito não se modificou, e que teve apoio familiar (sobretudo da mãe), e apenas um tio que o discriminava, chegando a agredi-lo. As experiências sociais que se formam na trajetória do pai de santo implicam nas diferenças que marcam os privilégios e desigualdades (HEILBORN, 1999). Em relação a mediunidade, Tadeu expõem que iniciou muito cedo, ainda na adolescência, passando por alguns terreiros antes de fundar o seu. De acordo com ele:

[Pai Tadeu:] Aí sim, eu tive me primeiro pai de santo, que era o seu Milton, que já morreu, já faleceu; foi ele que me desenvolveu em mesa branca, em mesa astral, e depois daí eu fui para a Dona Antônia, com 14/15 anos, fui para a dona Antônia, para um terreiro, e depois daí que eu já fundei o terreiro entendeu? Que eu já tinha, que eu fiz minhas obrigações, processos espirituais, de obrigações e tudo, e fui

---

<sup>20</sup> Transcrição de entrevista realizada com Pai Tadeu, concedida aos autores no dia 08 de julho 2021.



elevar, fui pra desenvolver, pra poder abrir o terreiro; teve os estudos, todas as coisas pra poder abrir o terreiro. (informação verbal)<sup>21</sup>.

É interessante percebermos como a trajetória no panteão umbandista do pai de santo é tecida por alguns caminhos, até a consolidação enquanto pai de santo. Dentro do terreiro, suas vivências enquanto médium se relacionam com as entidades, possibilitam agenciamentos e encontros das sexualidades dissidentes, nas quais os armários gays (SEDWICK, 2007) são produzidos e confrontados. Em outras palavras, o terreiro se torna um ponto de encontros das homossexualidades masculinas, que interagem e constituem novas paisagens para o terreiro, as experiências e sagrados.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os trajetos sociais analisados neste artigo apontam caminhos interessantes para reflexões sobre as experiências produzidas por homens gays no terreiro pesquisado. Assim, analisamos o espaço geográfico e social da casa de umbanda, compreendendo seus contextos e possibilidades de vivências a partir das experiências. Posteriormente, analisamos as falas de três interlocutores gays que são ativos no terreiro, sejam como pai de santo, como filho de santo ou como simpatizante, a fim de resgatar suas vivências, e compreender por estes sujeitos como que se dá a relação com a sua (homo)sexualidade e outras experiências relacionadas ao terreiro.

Percebemos como são produzidas e/ou tensionadas a relação entre homossexualidades masculinas e entidades, cujos moldes são dinâmicos, complexos e multifacetados, pois se alargam nas experiências desenvolvidas no espaço. Em outras palavras, de um lado, as homossexualidades se adaptam a dinâmica do terreiro, do outro, o terreiro e as entidades são transformados pelos sujeitos homoafetivos. Assim, com as análises propostas, os corpos gays transgridem as normas regulatórias e enquadradas das convenções de gênero, e no terreiro, são marcados socialmente, simbolicamente e materialmente, cujos processos produzem novas sensações, subjetividades e experiências.

---

<sup>21</sup> Transcrição de entrevista realizada com Pai Tadeu, concedida aos autores no dia 08 de julho 2021.



A transitividade que estes homens dissidentes da heterossexualidade realizam são percussores de novas performatividades e reformulações de como sentir, ver e perceber o mundo umbandista e o sagrado. Os corpos e as experiências são redescobertos e tensionados dentro de sistemas sociais no terreiro, que para além de um espaço apenas de rituais, é também um local de sociabilidade, lazer, encontros e reconhecimento dos sujeitos (COSTA, 2009). Os relatos dos interlocutores sugerem que existe negociações – nem sempre harmônicas – entre suas sexualidades e as entidades, que tornam dinâmico o ritual, o trânsito de pessoas e dos caboclos, malandros, exus e pombagiras.

As entidades, por sua vez, se adaptam nos corpos homoafetivos, e transformam novas dimensões nos rituais, coabitando com os sujeitos homoafetivos, mediando relações, afinal, “os caboclos, além de influenciarem os humanos, se tocam. Eles também não andam sozinhos – são acompanhados de outros caboclos – e ao tocá-los, ao partilhar a sua morada – seja no terreiro, sejam em objetos, seja no próprio humano que lhes dá passagem, eles os modulam” (SIQUEIRA, 2020, p. 388). Em síntese, as entidades também produzem as suas energias em contato com as homossexualidades.

Por fim, salientamos que as particularidades do contexto regional, social e sexual precisam ser levadas em conta, pois falamos de um espaço que atravessa várias instâncias marginais. A cidade interiorana, o terreiro de umbanda, as sexualidades não heteronormativas, dentre outros aspectos. A marginalidade não se torna processo vitimizador, mas ao contrário, transformam como espaços experienciais os entre-lugares, pois possibilitam novos agenciamentos das (homo)sexualidades no terreiro, narradas pelos interlocutores. Deste modo, as articulações entre homossexualidade, experiências, espaço, família, dentre outras, povoam a comunidade-terreiro pesquisado.

O terreiro se constitui não apenas como um espaço de trânsito entre homens gays (e outras orientações sexuais presentes), mas é um espaço de articulação e agenciamento, que circunscrevem as subjetividades dos sujeitos, que fazem parte tanto do sagrado quanto do profano. Logo, refletir sobre a formação do terreiro mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas recai sobre a participação das homossexualidades masculinas que estão e são o espaço.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Miguel Vale de. Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal. *Anuário antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 20, n. 1, p. 161-189, 1996. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6602>. Acesso em: 22 jul. 2021.
- BARROS, Mariana Leal de. “Os deuses não ficarão escandalizados”: ascendência e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. *Estudos Feministas*, Florianópolis, SC, v. 21, n. 2: 336, p. 509-534, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/5JnZBzTNmbmN6CkhPKcRR7f/?lang=pt>. Acesso em: 22 jul. 2021.
- BARROS, Myriam Moraes Lins de. Memória, experiência e narrativa. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 12, n. 29, p. 4-17, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/25339> Acesso em: 22 jun. 2021.
- BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, SC, v. 13, n. 2: 256, p. 403-414, maio/ago. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/vCG4hq9qVzjwFc97gg8nTrz/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 22 jul. 2021.
- BOTH, Elizabeth. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.
- BRITO, Wesley Martins de. *Os “Trabalhos” de cura na umbanda: um ensaio etnográfico no “Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas”, Igarapé-Açu, nordeste paraense*. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Pará, Igarapé-Açu, PA, 2019.
- BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- CAMPELO, Marilu Márcia; DE LUCA, Taíssa Tavernad. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas*, n. 4, p. 01-27, abr./jul. 2007. Disponível em: [https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4\\_13.pdf](https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf). Acesso em: 22 jul. 2021.
- CORDEIRO, Iracema Maria Castro Coimbra; ARBAGE, Marcelo José Cunha; SCHWARTZ, Gustavo (Orgs.). Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários. In: *Nordeste paraense: panorama geral e uso sustentável das florestas secundárias*. Belém: EDUFRA, 2017.
- COSTA, Antônio Maurício. *Lazer e sociabilidade: usos e sentidos*. Belém: Açáí, 2009.



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

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE LUCA, Taissa Tavernad. *Revisitando o Tambor das Flores: a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição*. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2003.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth; DURHAM, Eunice (Orgs.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

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

ERICK, Igor. (Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). *Novos Debates*, v. 5, n. 1-2, p. 116-127, 2019. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/repensando-a-diversidade-sexual-e-de-genero-fora-dos-grandes-centros/>. Acesso em: 22 jul. 2021.

ERICK, Igor. *Entre corpos, sensações e paisagens: Reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2020.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. *Origens orientais da religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1998.

FRANÇA, Isadora Lins. *Cercas e pontes: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2006.

FRANÇA, Isadora Lins. Espaço, lugar e sentidos: homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo. *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, Ponta Grossa, v. 4, n. 2, p. 148-163, ago./dez. 2013. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/5086>. Acesso em: 25 jun. 2021.

FREITAS, Aluizio Moraes de. *Memória de Igarapé-Açu: um livro sobre o município de Igarapé-Açu: sua história... sua terra... sua gente*. Belém, PA: SUPERCORES, 2005.



FRY, Peter. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1982.

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

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Brasil: Zahar Editores, 1982.

GONTIJO, Fabiano. ERICK, Igor. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações. *Aceno*, v. 2, n. 4, p. 24-40, 2015. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3181>. Acesso em: 22 jun. 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da pesquisa parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 28 abr. 2022.

HEILBORN, Maria Luíza. Construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luíza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999. p. 40-59.

IGARAPÉ-AÇU, PA. Google Maps, 17 jul. 2021. 1 mapa color, satélite. Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/place/Igarap%C3%A9-A%C3%A7u,+PA,+68725-000/@-1.1299537,-47.6337951,6269m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x92a592bd1aaa1715:0x215fa51bd8bb208a!8m2!3d-1.1281959!4d-47.6218201>. Acesso em: 17 jul. 2021.

INSTITUO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *IBGE Cidades: Pará*. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/igarape-acu/panorama>. Acesso em: 17 jul. 2021.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Death: a study of na Afro-Brazilian cult*. New York: Anchor Books, 1972.

LEIRIS, Michel. O sagrado na vida cotidiana. *Debates do NER*, ano 18, n. 31, p. 15-25, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/75425/42755>. Acesso em: 17 ago. 2021.

LOPES, José Rogério. Círio de Nazaré: agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 155-181, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2020.



MATORY, J. Lorand. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão das religiões afro-brasileiras *In*: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Editora brasiliense, 1998. p. 215-231.

MEDEIROS, Camila Pinheiro. *Mulheres de Keto*: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

MENEZES, Renata de Castro. Espaço, religião e antropologia: uma leitura das formas elementares da vida religiosa, de Durkheim. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 30-47, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6974> Acesso em: 17 ago. 2021.

MISKOLCI, Richard. O armário ampliado: notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. *Gênero*, Niterói, RJ, v. 9, n. 2, p. 171-190, 2009.

MOTA, Roberto. “Sacrifício, festa e transe na religião Afro-brasileira”. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 31-38, 1995.

NOLETO, Rafael da Silva. *Brilham estrelas de São João*: gênero, raça e sexualidade em performances nas festas juninas de Belém – PA. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Sagrado cotidiano, ‘sagrado selvagem’: memórias, utopias, heterotopias. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 31, p. 29-39, 2017.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *De corpos e travessias*: uma antropologia dos corpos e afetos. São Paulo: Annablume, 2014.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <http://www.pgedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2021.

REIS, Ramon. Afetividades (co)extensíveis em “periferias” urbanas: (homo)sexualidades, amizades e pertencimentos. *Cadernos Pagu*, n. 61, p. 1-21, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/W5jmb4Jx9pW7W7G4RrXstw/>. Acesso em: 17 ago. 2021.



RIBEIRO, Milton. “Eu decido se vocês vão lidar com king ou se vão lidar com kong”: homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. *Humanidades e Inovação*, v. 7, n. 25, p. 117-134, 2020. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/4911>. Acesso em: 25 jun. 2021.

RIOS, Luís Felipe. O feitiço de Exu: parcerias homossexuais entre jovens candomblecistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, MG, v. 7, n. 1, p. 145-158, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21638>. Acesso em: 25 jun. 2021.

RIOS, Luís Felipe. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidades e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. *Etnográfica*, v. 16, n. 1, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1382>. Acesso em: 17 ago. 2021.

ROGERS, Paulo. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

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

SALIH, Sarah. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SANTOS, Milton Silva dos. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 145-156, jun. 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/444>. Acesso em: 24 jun. 2021.

SANTOS, Milton Silva dos. *Tradição e tabu: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências sociais - Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2007.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Helmut Wagner (org.). Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1979.

SEDWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/hWcQckryVj3MMbWstF5pnqn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 ago. 2021.

SILVA, Hélio R. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009. Disponível em:



<https://www.scielo.br/j/ha/a/qg3G8GrBsYz7H56nCzJWymx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 ago. 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira. *Revista de antropologia*, São Paulo: USP, v. 55, n. 12, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/59309#:~:text=Exu%20teria%20na%20sociedade%20brasileira,sincretismo%20e%20a%20miscigena%C3%A7%C3%A3o%20brasileiros>. Acesso em: 22 jul. 2021.

SILVA FILHO, Milton Ribeiro da; RODRIGUES, Carmem Isabel. Digressões homossexuais: notas antropológicas sobre coming out, Ethos LGBT e Bajubá em Belém-PA. *NUFEN*, v. 4, n. 1, p. 44-58, jan./jun. 2012. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912012000100005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912012000100005). Acesso em: 22 jul. 2021.

SIQUEIRA, Paula. A passagem dos caboclos ou como os caboclos tocam. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 20, n. 38, p. 377-395, ago./dez. 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*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, PA, 2019.

SOUZA, Tedson Silva. *Fazer banheirão: as dinâmicas das interações homoeróticas no terminal da lapa e adjacências*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2012. Salvador.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogos com Tim Ingold. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO. *Cultura, percepção e meio ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 31-47.

TUAN, Yi-fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. *No escurinho do cinema: cenas de um público implícito*. São Paulo: Annablume, 2000.



VERGOLINO, Anaíza. *O tambor das flores*. 1976. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1976.



## **SOBRE A AUTORIA**

### **VICTOR LEAN DO ROSÁRIO**

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Pará (2021). Atualmente é discente na condição de mestrando da Universidade Federal do Pará e pesquisador voluntário do Grupo de Estudo e Pesquisa Social. Tem experiência na área de Sociologia e antropologia, com ênfase em Antropologia da religião, diversidade sexual e de gênero, teoria queer, afetividades e cosmologias afro-brasileiras.

### **TELMA AMARAL GONÇALVES**

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (2011). Mestra em Antropologia (1999), Especialista em Teoria Antropológica (2000) e graduada em Ciências Sociais (1989) pela mesma Instituição. Professora associada da Faculdade de Ciências Sociais da UFPA e docente colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA). Líder do grupo de estudos e pesquisas com crianças infâncias e juventudes (JUERÊ) e Pesquisadora do Grupo de estudos e pesquisas Eneida de Moraes (GEPem), coordenando a linha de pesquisa Gênero (s), Corpo (s) e Sexualidade (s). Possui experiência na área de Antropologia e ao longo de minha formação tenho me dedicado ao estudo e pesquisa de temas como homossexualidades, gênero, casamento, conjugalidades, namoro, amor, afetividades, sexualidades e diversidade sexual.



*Submissão: 18 de agosto de 2021*  
*Avaliações concluídas: 26 de abril de 2022*  
*Aprovação: 24 de maio de 2022*

## COMO CITAR ESTE ARTIGO?

ROSÁRIO, Victor Lean do; GONÇALVES, Telma Amaral. “Nesse Terreiro tem Axé e tem viado”: experiências homoafetivas e sexualidades num Terreiro Amazônico. *Revista Temporis [Ação]* (Conexões Multidisciplinares em Educação). Cidade de Goiás; Anápolis. v. 22, n.2, p. 1-32, jul./dez., 2022. Disponível em: <<https://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/issue/archive>>. Acesso em: <inserir aqui a data em que você acessou o artigo>