



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA**

MARIANA MENDES DE MOURA

**“SÃO OS OLHOS DE QUEM VÊ”: NARRATIVAS E MASCULINIDADES NO REINO DA
POMBAGIRA EM SALVADOR - BA**

**Salvador
2018**

MARIANA MENDES DE MOURA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de doutora

Orientador: Prof.º Drº Jocélio Teles dos Santos

**Salvador
2018**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

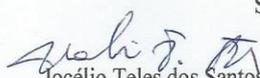


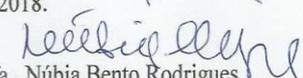
Ata da Reunião da Defesa Oral da tese de doutorado de MARIANA MENDES DE MOURA, intitulada: "São os olhos de quem vê": narrativas e masculinidades no reino da Pombagira em Salvador -BA.

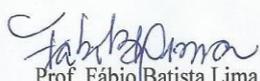
Aos 21 dias de dezembro do ano de dois mil e dezoito, às 14:00hs, na sala de audiovisual, foi instalada a Banca Examinadora da Defesa Oral da tese de doutorado de MARIANA MENDES DE MOURA, intitulada: "São os olhos de quem vê": narrativas e masculinidades no reino da Pombagira em Salvador -BA.

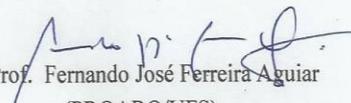
A sessão foi aberta pelo orientador Prof. Jocélio Teles dos Santos (PPGA/UFBA), que procedeu à composição da Banca Examinadora formada por ele, pela Profa. Núbia Bento Rodrigues (PPGA/UFBA), pelo Prof. Fábio Batista Lima (PPCS/UFBA), pelo Prof. Fernando José Ferreira Aguiar (PROARQ/UFS) e pela Profa. Luciana Duccini (Universidade Federal do Vale do São Francisco. Juazeiro – BA). Em conformidade com o Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia foi concedido o prazo de trinta minutos para que a doutoranda fizesse a apresentação da sua tese. Em seguida, os membros da banca iniciaram suas arguições, para o que dispuseram, individualmente, de trinta minutos. O primeiro arguidor foi a Profa. Núbia Bento Rodrigues (PPGA/UFBA), seguido pelo Prof. Fábio Batista Lima (PPCS/UFBA), do Prof. Fernando José Ferreira Aguiar (PROARQ/UFS) e Profa. Luciana Duccini (Universidade Federal do Vale do São Francisco. Juazeiro – BA), que participou via "Skype"; e finalmente, o orientador Prof. Jocélio Teles dos Santos (PPGA/UFBA). Finalizadas as arguições, foi concedido um novo prazo de trinta minutos para que a doutoranda fizesse a sua réplica. Após a réplica, a Banca se reuniu e considerou a Tese intitulada: "São os olhos de quem vê": narrativas e masculinidades no reino da Pombagira em Salvador -BA, como Aprovada. Nada mais havendo a tratar, eu, Jocélio Teles dos Santos (PPGA/UFBA), lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pela doutoranda.

Salvador/BA, 21 de dezembro de 2018.

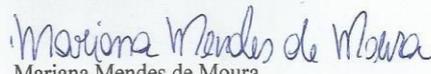

Jocélio Teles dos Santos
(Orientador-PPGA/UFBA)


Profa. Núbia Bento Rodrigues
(PPGA/UFBA)


Prof. Fábio Batista Lima
(PPCS/UFBA)


Prof. Fernando José Ferreira Aguiar
(PROARQ/UFS)

Profa. Luciana Duccini
(Universidade Federal do Vale do São Francisco. Juazeiro – BA)


Mariana Mendes de Moura
(Doutoranda)

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M929 Moura, Mariana Mendes de
 “São os olhos de quem vê”: narrativas e masculinidades no reino da pombagira em
 Salvador – BA / Mariana Mendes de Moura. – 2018.
 189 f. : il.

Orientador: Prof.º Drº Jocélio Teles dos Santos

Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

1. Masculinidade. 2. Narrativa (Retórica). 3. Umbanda. 4. Pombagira. I. Santos, Jocélio Teles dos. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299.67

RESUMO

A seguinte pesquisa dedicou-se a investigar e compreender a experiência do sagrado em homens que incorporam a entidade Pombagira na cidade de Salvador – BA. Baseando-se na interpretação das narrativas desses sujeitos, bem como, por meio da observação e vivência nos rituais e eventos cotidianos relacionados a esta entidade. A pesquisa foi inicialmente pensada para ser desenvolvida num Centro umbandista, porém não se limitou a este espaço, estendendo-se para o ambiente doméstico da casa dos médiuns e alcançando novas experiências a partir do mundo revelado das ricas narrativas. Tal problemática surgiu a partir do questionamento sobre o imaginário coletivo e a literatura clássica que trata da presença de homens médiuns nos rituais afroreligiosos e anunciam o discurso de que essa categoria designa um modelo de masculinidade desviante. Ao passo que atribui à Pombagira a representação da mulher contraventora social, frequentemente ligada ao universo das ruas, a um poder feminino e à prostituição. Subscrito numa conjuntura heteronormativa, essa junção de fatores faz com que esses sujeitos ocupem uma posição de fronteira e ambiguidade, “escapando da via planejada” (Louro, 2004) e materializando com suas práticas religiosas/sagradas modos não convencionais de produzir outros gêneros e outras identidades sexuais.

Palavras-chave: masculinidades- narrativas - Umbanda - Pombagira

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
Apresentando os sujeitos	13
Pombagira na história	18
Os Exus.....	23
Capítulo 1 : Construindo o tema ou “seguindo o fluxo”	26
1.1. “Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava uma Padilha de fé...”	29
1.1.1 A Pombagira e seu séquito masculino	31
1.2. Quantos caminhos existem na encruzilhada?	32
1.2.1 Respeito é bom. E eu gosto!	32
1.2.2 “Aqui, o cara rodante já é tachado de viado”	35
1.2.3 Procura-se um Centro de Umbanda!.....	37
1.3. 1ª Obrigação de Exu e Pombagira	41
1.4. A retomada do trabalho de campo: algumas considerações metodológicas	45
Capítulo 2 - Panorama Histórico: masculinidades nas religiões afro-brasileiras ...	52
2.1. “Somente a feminilidade pode servir aos deuses”	52
Capítulo 3 - Por dentro do espaço ritual	66
3.1. Exus e Pombagiras: “aqueles que não aceitam normas”	68
3.2. Histórias da assistência	74
3.3. Os eguns estão soltos: notas sobre o campo de atuação da esquerda	81
3.4. A “matéria”: da descoberta de “ter uma Pombagira” à fase de doutrinação.....	85
Capítulo 4- O paradoxo da discrição	112
4.1. Só não pode dar show!.....	133
Capítulo 5 - São os olhos de quem vê: dando ekê na masculinidade hegemônica	141
5.1. Sobre a diversidade de ter e ser: Pombagiras e sExualidades reviradas	144
5.1.1. O medo de “virar viado” e as práticas heteroflexíveis	144
5.2. Um leque de presente: o dia em que conheci Boca de Fogo	170
CONCLUSÃO	175

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

RELAÇÃO DE IMAGENS

<u>Figura 1 Padê de Exu no C.U.P.J</u>	<u>24</u> ¹
<u>Figura 2 Exu e Pombagira no C.U.P.J</u>	<u>39</u>
<u>Figura 3 Maria Padilha incorporada em Lorenzo recebendo oferendas [24/09/15]</u>	<u>43</u>
<u>Figura 4 Maria Padilha incorporada em Lorenzo recebendo oferendas (2)</u>	<u>43</u>
<u>Figura 5 Oferendas para as Pombagira e Exu [24/09/15]</u>	<u>43</u>
<u>Figura 6 Assistência [20/07/16]</u>	<u>74</u>
<u>Figura 7 Início da reunião. Dinho está em destaque com a roupa em detalhes de flores marrom. Atrás, fila de médiuns</u>	<u>84</u>
<u>Figura 8 Fila de Pombagira no início do “Giro Festivo de Exu”. C. U.P. J.[22/01/2017]</u>	<u>90</u>
<u>Figura 9 Fila de Exus no início do “Giro Festivo de Exu</u>	<u>91</u>
<u>Figura 10 Giro Festivo de Exu”. C.U.P.J [22/01/2017]</u>	<u>92</u>
<u>Figura 11 Arthur no momento em que incorpora a Pombagira</u>	<u>95</u>
<u>Figura 12 Beto incorporado com a Pombagira. C. U.P.J [15/11/16]</u>	<u>129</u>
<u>Figura 13 Cigana Sete Saias incorporada em Lorenzo C.U.P.J [21/01/2018]</u>	<u>146</u>
<u>Figura 14 Cigana Sete Saias incorporada em Lorenzo (2)</u>	<u>147</u>
<u>Figura 15 Maria Mulambo. Centro Umbandista Paz e Justiça. 21/01/18</u>	<u>150</u>
<u>Figura 16_Roupa da Cigana Sete Saias. Casa de Lorenzo. [22/01/18]</u>	<u>155</u>
<u>Figura 17 Roupa da Pombagira de Alex. Casa de Alex. [25/01/18]</u>	<u>165</u>
<u>Figura 18 Maria Padilha de Rodrigo, Casa de Alex. [25/01/18]</u>	<u>167</u>
<u>Figura 19 Mala de Boca de Fogo. Minha casa. [04/02/18]</u>	<u>173</u>
<u>Figura 20 Boca de Fogo. Minha casa. 04/02/18</u>	<u>174</u>

¹C.U.P.J: Centro de Umbanda Paz e Justiça

INTRODUÇÃO

Agô!

“Não mexa com ela não

Ela é ponta de agulha

Quem mexer com essa diaba

Vai parar na sepultura!”

Laroyê!

Por experiência:

“tentar, aventurar-se, arriscar”²

Esta tese é resultado de um encontro, daqueles em que o imprevisível vai mostrando o caminho ao passo que a memória se atualiza e dá sentido aos acontecimentos vividos até o momento do tema me escolher, e eu, tomada de receio, abraçá-lo com dedicação e dificuldade. Tentando juntar o passado com o presente, busquei converter uma “mera experiência” em uma experiência (Turner, 2005).

Dito isto, apresento ao leitor uma pesquisa cujo trabalho etnográfico dedicou-se a investigar e compreender a experiência do sagrado em homens que incorporam a entidade Pombagira na cidade de Salvador – BA. Baseando-se na interpretação das narrativas desses sujeitos, bem como, por meio da observação e vivência nos rituais e eventos cotidianos relacionados a esta entidade. A pesquisa foi inicialmente pensada para ser desenvolvida num Centro umbandista, porém não se limitou a este espaço, estendendo-se para o ambiente doméstico da casa dos médiuns e alcançando novas experiências a partir do mundo revelado das ricas narrativas construídas que serão apresentadas ao longo do texto.

A Pombagira pode ser definida superficialmente como uma entidade espiritual feminina que é cultuada de diferentes formas por segmentos religiosos de matriz africana. Materializa-se (e não somente) através da incorporação e sua presença é

² TURNER, Victor. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em antropologia da experiência (primeira parte). In Cadernos de Campo, no. 13, pgs. 177-185. 2005

interpretada culturalmente como sendo de uma mulher transgressora, que age contra determinadas normas sociais questionando papéis de gênero pré-estabelecidos.

Tal problemática surgiu com o questionamento de que o imaginário coletivo e a literatura clássica dedicada a pesquisar a presença de homens médiuns nos rituais afroreligiosos anunciam o discurso que essa categoria designa um modelo de masculinidade desviante. Ao passo que atribui ao espírito Pombagira a representação da mulher contraventora social, frequentemente ligada ao universo das ruas, a um poder feminino e à prostituição. Subscrito numa conjuntura heteronormativa, essa junção de fatores faz com que esses sujeitos ocupem uma posição de fronteira e ambiguidade, “escapando da via planejada” (Louro,2004) e materializando com suas práticas religiosas/sagradas modos não convencionais de produzir outros gêneros e outras identidades sexuais. Voltando esse olhar para tais identidades periféricas é necessário discutir qual o discurso que regula a política de gênero brasileira, o que equivale a refletir sobre o que é ser um “homem de verdade” no Brasil.

Ao me debruçar no estudo das masculinidades por meio de uma ótica interseccional que considera raça, gênero e sExualidade, analisei as falas envolvidas dos médiuns e a minha própria (num exercício de reflexividade enquanto pesquisadora e afroreligiosa). Observei que esse fenômeno se constitui numa dinâmica de tensões e conflitos no tocante a produção de subjetividades, revelando estratégias de conceber e reinventar masculinidades e maneiras de se relacionar com o sagrado.

Mas, então, qual seria a relevância de estudar a relação de homens com Pombagiras? O que de fato motiva o recorte dessa categoria de gênero em interação com tal pertencimento religioso? *A priori* a motivação intelectual se deu pelo status polêmico que o tema ganha no meio umbandista e fora dele, alcançando proporções maiores que podem engendrar discursos de dissociação entre uma “masculinidade plena” e a manifestação pelo espírito da Pombagira. Ocorre corriqueiramente a concepção em relacioná-la de forma estigmatizante, caracterizando-a como negativa por associar a atuação da entidade às práticas homossexuais masculinas.

Nos espaços religiosos pelos quais circulei, principalmente nos centros de Umbanda que pesquisei é tratado ainda como um tabu, um assunto muitas vezes encarado com um relativo silêncio, que num primeiro contato, para os que estão de fora desse espaço, não vai além da afirmação de que asexualidadedo médium não tem nada a ver com a entidade.

Sobre o contexto da pesquisa, é necessário saber que Salvador é expressivamente marcada pela presença do Candomblé, religião afro-brasileira de maior representatividade na cidade. Já em relação a presença de centros umbandistas, os dados apontam uma baixa representatividade, esta seria de apenas 1,7% em um universo de 1.264 terreiros cadastrados (Santos,2008). Tal destaque ganha sentido porque, apesar de haver um trânsito religioso entre os adeptos das duas religiões, evidenciado nos depoimentos dos interlocutores e uma forte presença do Candomblé na formação da Umbanda soteropolitana, trata-se de religiosidades distintas. No tocante ao culto da Pombagira, a presença de homens médiuns não é exclusividade da Umbanda. No Candomblé, principalmente os de tradição bantu, encontra-se com frequência. Porém, ocorre que na Umbanda há um espaço maior de expressão desses seres espirituais por conta da organização ritual nas chamadas “giras de esquerda”. Nelas, as pessoas que frequentam o Centro (a “assistência”), podem conversar diretamente com os espíritos e se consultarem, criando muitas vezes laços de afetividade.

Não é equívoco afirmar que as giras dedicadas às Pombagiras e Exus estão entre as mais famosas realizadas pelos Centros de tal forma que “suas entidades se expressam através do que dizem e pelo código corporal que imprimem a seus “cavalos” (Brumana; Martinez, 1991:88).

Imersa nesse jogo de continuidades e descontinuidades implicado na flexibilidade de fronteiras religiosas, está a forma de se relacionar com a Pombagira, uma vez que “no caso das religiões de possessão, a escolha por um culto não retira validade do outro – é possível nesse caso não considerá-los excludentes entre si [...]” (Birman, 1995:17).

Entretanto, torna-se relevante destacar as fronteiras, tendo em vista que nesse momento são essenciais para entender processos e questões que envolvem o debate sobre identidade e gênero que será aprofundado nos capítulos seguintes. Como por exemplo, o fato do Candomblé surgir como uma religião em que homens homossexuais que são identificados socialmente pelos interlocutores como possuidores de performances afeminadas de gênero serem mais respeitados do que nos centros de Umbanda, em que ainda se fala em manter uma postura de maior discrição e virilidade.

Outro fator determinante para abordar esse tema que dá margem a discussões mais profundas no tocante a questões de gênero,sexualidadee religiões afro-brasileiras, está nas etnografias clássicas como a de Ruth Landes (1967) e de René Ribeiro (1982). Landes, ao adentrar no mundo dos Candomblés em sua pesquisa realizada entre 1938/39

frequentou os terreiros mais ortodoxos da Bahia, como Gantois, Engenho Velho e Ilê Axé Opô Afonjá. Convém elucidar alguns aspectos sobre o lugar concedido ao homem dentro da religiosidade afro-baiana num estudo inovador que trouxe à tona questões importantes sobre divisão de papéis sexuais, hierarquia e sexualidade. Apesar de atualmente vários estudos abordarem essa problemática com novas interpretações e roupagens, Landes não perde o mérito de ter sido a primeira mulher com alta notoriedade a questionar a presença masculina no universo que ela imaginava ser predominantemente feminino, destoando da ideologia vigente da intelectualidade voltada aos estudos do negro no Brasil em meados de 1940.

Alguns autores a acusam de guardar uma visão romântica e atemporal que “subestimou a considerável capacidade das mulheres afro-baianas de traçarem seus próprios caminhos para diante, de se “aculturar” nos seus próprios termos” (Healey, 1996, p. 193) e que exaltava a Bahia como o lugar do exótico e o Candomblé de modo idealizado. A antropóloga norte-americana construiu estreitos laços de admiração e respeito pelas mães de santo baianas. Baseando sua fala na formação dos Candomblés de origem iorubá (com os quais conviveu durante a sua pesquisa) defendeu que os “sacerdócios nagôs da Bahia são quase exclusivamente femininos. “A tradição afirma, redondamente que somente as mulheres estão aptas pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante” (Landes, 1967:284).

Sua constatação era de que nos antigos cultos nagô os homens praticavam adivinhação e feitiçaria, mas não eram chefes de culto, eram os conhecidos “babalaôs”, tão poderosos quanto as mães, contudo sem esquivar-se a possessões, “temendo profanar os mistérios e emascular-se” (idem, 288). Sendo assim, a antropóloga chamava atenção que nos Candomblés tradicionais a estrutura envolvia homens como ogãs (protetores), sendo um desvio de função homens sujeitarem-se à condição de filhos-de-santo e entrarem em transe. Esse pensamento, conforme exposto, foi-lhe transmitido por Edison Carneiro logo que chegou ao Brasil, sugerindo que sua mensagem no livro não é uma elaboração particular, mas sim uma ideia costumeira entre os Candomblés ditos tradicionais. Conforme Carneiro, pesquisador brasileiro que dedicou parte de suas produções aos estudos afro-brasileiros e agiu como uma espécie de guia mediador entre Ruth Landes e seus interlocutores “negros brasileiros”; “nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder a sua virilidade. O seu espírito deve estar sempre sóbrio e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus.” (idem, 1967, p. 44), e afirmava que os homens que se deixam cavalgar ao lado

das mulheres são notórios homossexuais, nos templos vestes saias e dançam como as mulheres, e as vezes até melhor que elas. Mas isso só é permitido nos “cultos sem tradição”, os chamados “Candomblé de Caboclo”.

Nessa vertente evidenciava-se o sacerdócio composto por homens - caracterizados mais tarde por Landes como “homossexuais passivos” - fato que ela encarou como um “afastamento mais radical da tradição nagô”, posto que “nos seus ritos, os homens se abandonavam como mulheres, a tremores e suspiros antes e a saltos frenéticos durante a dança” (idem, 290). Por essa frase, podemos compreender que a questão dos homens serem reconhecidos enquanto sacerdotes com livre acesso a possessão religiosa, foi considerado uma quebra de tradição e legitimidade. E a atuação masculina nesse nível, como um “esforço pela unidade com a figura da mãe” e, ainda, enquanto tal, eles “menos do que tudo refletem a masculinidade da cultura patriarcal em cujo coração vivem. Desejam uma coisa, para a qual o Candomblé oferece as mais amplas oportunidades: desejam ser mulheres” (idem, p. 292). O que Landes vai entender como uma maneira de forjar um status mais respeitoso em consonância ao das mães, por eles serem os únicos “femininos”, ao passo que alcançando essa posição, tornam-se pessoas respeitáveis e “são apoiados e mesmo adorados por homens normais de quem eram, antes, objetos de escárnio e ridículo” (idem, p. 297).

A religião, portanto, nessa perspectiva do Candomblé enquanto um matriarcado, representaria uma oportunidade de elevação de status social para homens, que saindo da miséria, da “marginália homossexual do submundo baiano”, onde viviam entre prostitutas e ladrões, poderiam ser respeitados ocupando um papel de alto grau no sacerdócio. Todavia, sendo contra sua própria natureza ser possuído, por ter um “sangue quente que é ofensivo aos deuses” e ainda carregar a fama de trabalhar com feitiçaria e “magia negra” (ao contrário das sacerdotisas) nunca alcançaria a autenticidade e a confiabilidade relegada às grandes mães iorubás.

Quase trinta anos depois, a renomada iyalorixá baiana Olga do Alaketu, liderança religiosa de um das casas mais antigas do Brasil, o Terreiro do Alaketu, Ilé Axé Mariolajé,³ tem seu nome veiculado uma entrevista ao Jornal carioca *O Pasquim* em 3 de julho de 1972 (Gama, 2012, p.81) na qual os entrevistadores focam suas perguntas sobre a diferenciação entre Candomblé e Umbanda. Em determinado momento, quando

³ Curioso caso de proximidade entre o terreiro do Alaketu e o Centro Umbandista Paz e Justiça, escolhido para a realização da etnografia. Ambos ficam situados na mesma rua da capital baiana, Rua Luis Anselmo, no bairro do Matatu de Brotas.

questionada se já sentiu a manifestação dos orixás em alguma sessão de Umbanda, ela responde que não entende bem o que se passa e as entidades que são cultuadas, usando a Pombagira como exemplo “eu ouço falar, aquele tá com a Pombagira – eu não sei o que é essa Pombagira, que lado ela vem- não sei se é espírito, se é diabo, se é santo, não sei o que é que é [...]”.

Através desses dois exemplos que retratam a visão de duas mulheres influentes, uma pesquisadora que investigou as religiões afro-brasileiras junto às mães de santo mais conhecidas da Bahia na década de 1940; outra, além de importante iyalorixá (sacerdotisa) do Candomblé baiano em meados de 1970, era referência nacional, também por sua estreita ligação com a academia e o meio político. Nota-se que lidar com o tema “gênero e religiosidade afro-brasileira” não é algo simples, pelo contrário, é complexo e envolve obstáculos que estão fincados nas estruturas mais profundas da mentalidade brasileira.

De que maneira, então, pensar sobre os resquícios e impactos dessa consciência, atualmente, entre o povo de santo e a sociedade em geral? É possível afirmar que ser homem e ter uma Pombagira é ocupar um lugar marginalizado? E quando somado a isso temos o critério de raça e sexualidade em jogo? Sobre esse quadro é válido problematizar, uma vez que a condição de “ter uma Pombagira” ganha sentido quando se refere à visibilidade e ação empírica dessa entidade na vida de quem a possui como um dos seus guias espirituais.

Conforme exposto, um dos primeiros pilares teóricos para refletir tal hipótese foi o conceito de experiência que se transforma em fonte de conhecimento antropológico o próprio ato de narrar. Em função disso, utilizo a idéia de narrativização “um processo de significação através do qual “experiência”, “sujeito” e “evento” são simultaneamente constituídos (Cardoso,2007). Sob esse viés, a narrativa não deve ser encarada como uma simples abstração que parte de um evento ou apenas uma prática isolada, mas é a própria prática significada. A prática narrativa é constituída por histórias contadas de maneira fragmentada, que cruzam o limite entre ritual e mundano, transita entre várias temporalidades e não tende a separar “experiência” de “linguagem” atentando para “a qualidade produtiva do discurso” (idem,p.320).

Igualmente importante é o conceito de performance que tanto será utilizado nessa tese, me apoiei, desse modo na ideia de que “performance é um evento situado num contexto particular, construído pelos participantes. Há papéis e maneiras de falar e agir.

Performance é um ato de comunicação, mas como categoria distingue-se dos outros atos de fala principalmente por sua função expressiva ou “poética” (Langdon, 2006, p. 167).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Blanes e Espírito Santo (2014) destacam o cuidado de explorar “etnograficamente e teoricamente entidades espirituais de várias maneiras, não, apenas ou primeiramente como conceitos ou componentes de cosmologias compartilhadas, mas como efeitos-no-mundos com potencial para constantes imprevisibilidades e transgressividades. (idem, p. 6). Encarar o elo entre humanos e não humanos como uma realidade e reconhecer o valor das distintas narrativas é uma ferramenta essencial para conceber quem são os sujeitos envolvidos e como vão sendo construídos ao longo do processo de contar e formular a experiência. Sendo assim, foi necessário ouvir não apenas os médiuns, mas também as Pombagiras para compreender quem são, como se posicionam em relação aos seus médiuns e qual a opinião que possuem a respeito do meio em que vivem.

Contando com isso, nada mais justo do que adotar a postura de “praticar estripulias” e tentar expressar o engajamento que permeou essa caminhada. Rufino (2016) define tal prática como uma “ação que consiste em assumir o desafio de estabelecer diálogos que ressaltem as categorias analíticas próprias dos campos pesquisados na relação com os conceitos assentes nas ciências humanas. (p. 59).

Apresentando os sujeitos

Mas, afinal, quem é a Pombagira? Admito a dificuldade de descrevê-la de forma homogênea, quando reconheço que há uma diversidade em existir enquanto espírito da linha das Pombagiras no mundo. Quando se fala em “Pombagira” as primeiras referências que vêm em mente enraizadas no imaginário de modo genérico são: mulher, transgressão, sexualidade desenfreada, feitiço e prostituição.

Escolhi partir de outro lugar, explorando metáforas, “como uma maneira de proceder do conhecido para o desconhecido” (Nisbet, 1969, p. 4, apud Turner 2008, p.20). Guio-me pela compreensão da Pombagira através do seu símbolo mais característico: a encruzilhada. Símbolo “representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos da experiência social e de avaliação ética” (Turner, 2013, p. 61). Ter a encruzilhada enquanto símbolo primeiro, assegura o que esses espíritos têm de mais sagrado na visão das religiões de matriz africana, que é sua ambiguidade. Ser

caminho ou lugar nenhum, ser orientação ou loucura, vida ou morte, tudo ou nada. Mas a encruzilhada também simboliza um ponto de encontro e a partir dele constatamos que as Pombagiras nessas bandas do Brasil nordestino estão principalmente ligadas à África e ao misticismo do catolicismo popular em questões cruciais.

A liberdade é outro fator que caracteriza os espíritos denominados Pombagiras, não apenas na independência que marca suas biografias, enquanto mulheres destemidas e conscientes de seu poder; ou na maneira de se materializar, pois elas “não são obrigadas à nada” e podem aparecer e manifestar aonde bem entender. Porém, importa sinalizar que essa liberdade confronta o chamado “domínio da esfera religiosa”, ultrapassa tal limite. Ou seja, o aparecimento delas na vida das pessoas não está restrito à pertencimentos religiosos, assim, o estudo tomou proporções além dos centros de Umbanda. No entanto, todos os interlocutores têm em comum o fato de possuírem proximidade com um centro umbandista, seja na condição de médiuns frequentadores, visitantes ou já afastados mas que vinculam parte de sua formação religiosa a esse espaço.

Na Umbanda, a linha de Pombagira é geralmente composta por mulheres que desencarnaram e possuem experiências em comum “quando em terra” de sofrimento com violência sexual, abandono, injustiças, problemas amorosos, crimes e exclusão social.

No contexto estudado a diferenciação mais significativa é feita entre dois grandes grupos que se desdobram em inúmeras linhas de atuação, são as categorias das Pombagiras e das ciganas. Há ainda percepções que diferenciam Maria Padilha e Pombagira como entidades diferentes, em que Pombagiras trabalham para os orixás das águas (como Oxum e Imanjá) e Maria Padilha para Iansã. Outras versões definem Maria Padilha como um espírito integrante do grupo das Pombagiras.

Diante desse leque de possibilidades, aqui “Pombagira” será empregado como um termo genérico e agrupador, pois constatei entre os interlocutores o uso de “Pombagira” e “padilha” como sinônimos para tratar da mesma entidade. Porém, quando a explicação se aprofunda, as diferenças são ressaltadas de acordo com a linha de atuação, domínio simbólico e às vezes filiação a um orixá. Esta última afirmação requer um adendo, pois, existe uma variação classificatória de entidades Pombagiras que são designadas “escravas” de orixás, isto é, trabalha sob o domínio de determinado orixá, geralmente divindades femininas. As Pombagiras que são “escravas” de orixás geralmente são assentadas, isto é, possuem seu altar próprio como ponto de força que

liga entidade e matéria. Por exemplo, cito o caso da Pombagira Dama da Noite que é escrava do orixá Oxum, divindade feminina das águas doces, riqueza e fertilidade. Por outro lado, há aquelas que não são assentadas, são tidas como espíritos ou energias livres, isto é, contam com mais independência em relação a seus médium (Capone, 2009). Que é o exemplo da Pombagira Ponta de Agulha, a qual entraremos em detalhe mais a frente.

Em relação as entidades denominadas Maria Padilha, há igualmente controvérsias quanto a posição hierárquica que a define o mundo espiritual. Tendo em vista que entre essas entidades há uma escala classificatória que determina os graus de admissão social de acordo com a biografia terrena. Desse modo, a Maria Padilha quando se apresenta como um antiga princesa da corte espanhola, é associada com modos e gostos refinados e sofisticados, enquanto que uma Maria Mulambo, será ligada a ambientes sociais escusos, como lixeiras, cemitérios etc. Essa configuração por classe social é refletida no tipo de *ebó* (oferenda) recebido e no visual. Beber champanhe e vestir roupas suntuosas é para aquelas refinadas; beber cachaça e vestir trapos é preferência das mais “desbocadas”. Reitero que há entidades que são mais conhecidas que outras, até em âmbito nacional, contudo, não é possível mensurar o número de linhas e entidades que surgem de acordo com determinado contexto sócio-cultural. Abaixo, listo alguns nomes mais conhecidos entre o meio umbandista baiano:

- Maria Padilha (das Almas, das Sete Encruzilhadas, do Cabaré, Cigana do Oriente)
- Maria Mulambo
- Maria Faísca
- Sete Saias
- Dama da Noite
- Salamandra
- Rosa Caveira
- Rosa Vermelha
- Rainha
- Pérola
- Ponta de Agulha
- Maria Colondina
- Maria Navalha

- Cigana Rosa
- Cigana Sete Saias

Para ilustrar, contarei uma história que ouvi certa vez em Sergipe da boca de uma Maria Mulambo, manifestada por uma moça, num pequeno Centro umbandista nas proximidades da capital, em 2008:

A banda tinha virado e os Caboclos se retiraram para dar lugar ao povo da esquerda, ao lado da Mulambo estava Maria Padilha, com um riso irônico de meia boca e soltando piadas com o consulente. Eu, que estava conversando com a Mulambo, notei o contraste de seu semblante que era muito sério, como que não estivesse para brincadeiras. Pedi licença e perguntei-lhe se poderia saber de sua história. Disse-me ter vivido no início do século passado, por meados de 1920 no estado da Paraíba, “era moça direita, de boa família mas a vida fez com que se revoltasse por não poder viver um amor” contou-me que foi expulsa de casa pelo pai, teve seu pretendente assassino e passou a vagar pelas ruas conhecendo o que “há de pior pelo mundo”. Andava sem luxo algum, nos lugares mais sujos da cidade, vestindo trapos, chegou ao fundo do poço até conhecer uma senhora distinta “branca de sangue azul” que a levou pra trabalhar num cabaré e lá acabou morrendo. “Era bonita moça, moreninha assim, cabelo assim...morri e acordei Pombagira”.

Tais biografias que geralmente são atribuídas pelas próprias entidades a injustiças que as condenavam à morte social e física por serem mulheres, ao mesmo tempo que as fizeram ressurgir com uma nova vida provocando uma inversão de status alternando posições de inferioridade e superioridade, as dotaram de grande poder. Uma vez que forçaram a sobrevivência sob condições de perigo e hostilidade, representado pela vida das ruas, ou, pela conquista por meios ilícitos, na categoria de rainhas, princesas, cortesãs e damas da noite da alta sociedade. Suas trajetórias são concebidas como um artifício para obtenção do conhecimento necessário a fim de romper a barreira cultural que associa o domínio feminino à esfera doméstica em contrapartida ao espaço público ligado ao domínio masculino. Por tudo isso, quando se dá a passagem para o outro lado da vida e retornam à terra em espírito, trazem consigo mistérios e poderes de manipular forças para o amor, a sexualidade, questões financeiras e proteção em situações de ameaça e perigo.

Tanto assim que ouvi de uma Maria Padilha a seguinte metáfora, “a Pombagira é uma rosa com espinhos. Possui a formosura da flor, mas não se engane! Os espinhos são

necessários para não esquecer o caminho tortuoso que tiveram de enfrentar até se tornarem o que são”. Especialmente, com as devidas honras, essa etnografia conta com a participação e autorização de: Maria Padilha, Cigana Sete Saias, Colondina, Dama da Noite e Ponta de Agulha.

Nesse cenário, são também protagonistas das histórias que aqui serão contadas, sete homens que cedem seus corpos para a manifestação dessas entidades conhecidas por “Pombagiras, padilhas, mulheres, a mulher, a moça, a criatura, minha senhora, legbaras e escravas”.

Os sete homens não são por acaso. Acessar suas histórias de vida com foco na interação com a Pombagira, foi resultado de um intrigante exercício de revisitação ao passado, à medida que suas narrativas (re)produziam suas experiências vividas e em permanente fluxo. São eles, quatro homens auto-definidos homossexuais e três auto-definidos heterossexuais, diferenciam racialmente seis negros e um branco, sendo que tem origem nas classes sociais médias e baixas da cidade de Salvador. Com o objetivo de preversar a identidade dos médiuns, utilizei nomes fictícios.⁴

Portanto, transmutando-se desde “um vento” ao ser que circula livre, visitando encruzilhadas ou fixando-se em assentamentos de centros e terreiros, essas “moças”⁵ deixam marcas profundas na vida de suas “matérias”. Criando tensões e conflitos que revelam o processo de construção de subjetividades masculinas. Encaro a experiência vivida por esses homens como um drama social da vida cotidiana, que “opera a partir da construção de uma moldura temporal especial e de ordem narrativa” [...] (Cavalcanti, 2013, p. 419). Essa perspectiva partiu da interpretação das narrativas trabalhadas, por sugerirem as fases de ruptura da ordem crise, compensação, e resolução (Langdon, 1999), sem perder de vista a alegação de Turner de que “a vida social está em jogo; há desejos, esperanças e poderes diferentes; o resultado não é determinado. Há possibilidades de mudança. Por isso, as narrativas produzidas por um grupo contam estes dramas sociais” (Turner, 1981 apud Langdon, 1999.p.23).

Tal perspectiva teórica permite aguçar o olhar para a crise, a subversão e o significado envolvidos nesse contexto, que são de difícil acesso e reflexão social, instigando a procura por uma mirada externa. Turner (2005) definiu, tecendo um paralelo com o teatro, que uma antropologia da performance, nesse caso, de

⁴ Ver FONSECA (2008).

⁵ Outro termo que denomina as Pombagiras.

performances narrativas, “se oferece como espelho cultural do processo de busca de significado num nível público e generalizado” (p.108).

Perante o esforço de selecionar os dados e transformá-los em texto, segui a trilha de que a análise etnográfica é sempre incompleta. Não cabendo ao etnógrafo se erguer tal e qual dono da verdade e decretar um final ao enredo que lhe foge a autoridade.

Em que ponto as pessoas podem dizer que concluíram seu aprendizado ou sua experiência de vida? O problema de adotar essa maneira de preparar o etnógrafo para o coração é que ele pode provocar um falso ar de segurança, uma afirmação autoritária de certeza e propósito que nossas análises não podem ter. Todas as interpretações são provisórias; Eles são feitos por sujeitos localizados que estão preparados para saber certas coisas e não outras[...] (ROSALDO, 1989, p. 20)

Pombagira na história

A fim de tentar explicar a Pombagira evitando cair em essencialismos, é válido apresentar algumas breves considerações históricas, pois reitero que a intenção aqui não é traçar um panorama de busca por origens, no entanto, é interessante pensar nas remanescências do simbolismo que viajaram por séculos e ainda hoje nos ajuda a definir quem são essas entidades, como agem e são interpretadas pelas lentes da sociedade atual.

De acordo com Augras (2014), Édison Carneiro foi o primeiro a fazer referência ao termo que deu origem à palavra "Pombagira", em sua edição de Candomblés da Bahia, em 1948. Porém, para Capone (2009) a Pombagira parece ser uma criação “puramente carioca”, tendo sido Arthur Ramos o primeiro a fazer referência a esta entidade em "O Jornal", do Rio de Janeiro, 12 de outubro de 1938. Na ocasião, um Centro de “baixo espiritismo” como eram conhecidos os centros de macumba, localizado no subúrbio do carioca, foi invadido pela polícia sob a acusação de praticar “curandeirismo”⁶, isto é, exercer tratamentos espirituais com práticas mágicas de cura,

⁶ Para Schritzmeyer (2004), nesse período, instaura-se uma guerra político-policia-jurídica contra os agentes terapêuticos populares e suas respectivas atuações curativas: "Curandeiros, charlatões e exploradores da credulidade pública propiciaram a união de médicos e juristas diante de um só objetivo: o resguardo da saúde e da credulidade públicas" (p.73) As práticas mágicas de cura seriam, então, perseguidas e punidas na forma da lei, também por meio da ordem de repressão policial (Chalhoub et al., 2003). Interessante notar que o espiritismo kardecista, a Umbanda, o Candomblé e a homeopatia igualmente eram perseguidos e tipificados por terapêuticas mágico-religiosas, fenômenos mágicos que se expunham ameaçando a ordem social. (PUTTINI, R.F, 2008, p. 90)

crime na época. No local, foi encontrada pela polícia entre os objetos apreendidos, uma tabela tarifária para “trabalhos” e consultas com Exus ou Pombagiras.

Baseando-se nesse indício, Capone enfatiza que “a Pombagira já estava presente na macumba do Rio de Janeiro nos anos 1930” (idem, p. 111). Em consonância, Prandi reafirma a presença das Pombagiras na Umbanda nos anos 30.

Na Umbanda formada, nos anos 30 deste século, do encontro de tradições religiosas afro-brasileiras com o espiritismo kardecista francês -, Pombagira faz parte do panteão de entidades que trabalham na "esquerda", isto é, que podem ser invocadas para "trabalhar para o mal", em contraste com aquelas entidades da "direita", que só seriam invocadas em nome do "bem" (Camargo, 1961 apud Prandi 1991)

Há, portanto, uma evidência mais antiga que não é mencionada por nenhum dos autores. Em “As religiões no Rio de Janeiro” de 1906, o cronista João do Rio descreve no sua experiência nos Candomblés e casas de babalaôs cariocas. Tem como informante Antônio, um africano natural de Lagos na Nigéria, que o conduz ao universo de heranças e simbolismos afro-religiosos em plena erfevescência nos morros do Rio de Janeiro.

Antônio inicia sua explicação elencando as diferentes nações as quais pertencem os negros cariocas, “*igesá, oié, ebá, aboum, haussá, itaquá, ixáu dos gêge e dos cambindas*. Segue dizendo que todas elas compartilham um idioma em comum, o “*eubá*”. Com exceção dos negros cambindas, que “ignoram até a própria língua [...] quando fallam, misturam todas as línguas” (Rio, 1976, p. 2)

O foco da sua fala se detém nos rituais voltados aos orixás. Realizados por pais e mães de santo, que pelo vocabulário utilizado – babalaô, yawô, ilê ashe, ebó entre os próprios nomes das entidades, Oxum, Ogum - indicam sua atenção aos cultos de predominância iorubá da região do chamado Golfo da Guiné.

Entretanto, é válido ressaltar que mesmo quando Antonio fala sobre os Candomblés de “verdade” comandados por africanos, a mistura entre distintas tradições é um dado saliente. Bom exemplo é a aplicação da leitura do signo do zodíaco em conjunto com o jogo de búzios pelos babalaôs para traçar o futuro. Na composição do culto, há além dos orixás, os espíritos maus e os *heledás* ou anjos de guarda. Exú, já nesse contexto surge como o “diabo que anda atrás da porta”, o “vadio invisível que recebe *ebó* na encruzilhada”.

O ponto crucial é no instante em que Antonio se refere a feitura das *yauô* dos orixás e as distingue das *yauô* dos cambinda. Em resposta à pergunta de João do Rio, se havia outras “filhas de santo” senão às dos orixás, seu informante diz (idem. p.17)

- Há a dos negros cambinda. Também essa gente é ordinária, copia o processo dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas de suas festas têm pedaços em português.

- Mas entre os cambindas tudo é diferente?

*- Mais ou menos. Olhe por exemplo os sanctos. Orixalá é Ganga-Zumba, Obaluaci, Cangira – Mungongo, Echu, Cubango, Orixá-oco, Pombagyra (**grifo meu**), Oxum, a mãe d’água, Sinhá Renga, Sapanam, Cargamella. [...] As filhas de sancto macumbas ou cambindas chegam a ter uma porção de santos de cada vez manifestando-se na sua cabeça.*

Julgo pertinente considerar que a menção à “Pombagyra” nesse diálogo pode ser já uma referência a atual entidade Pombagira cultuada nos centros de Umbanda. Tendo em vista que a maioria dos pesquisadores reconhece como a versão mais plausível que a Pombagira tal qual conhecemos hoje, tenha surgido em meio às macumbas cariocas no início do século XX e a origem do seu nome é decorrente do termo bantu Bombojira correspondente a Exu.

Portanto, nota-se o registro das duas referências “Eshu” e “Pombagyra” remetendo a entidades particulares e não a utilização do termo “Pombagyra” como uma corruptela em alusão ao Exu iorubá.

Não seria o caso de passarmos a encarar a existência da Pombagira como anterior a década de 1930?

Sobre a origem do termo a versão mais difundida academicamente é de que advém da palavra bantu *Bombojira*, correspondente ao Exu ioruba. Esta, passando por um processo de dissimulação torna-se Pomba Gira. Entidade criada no Brasil “ [...] síntese dos aspectos mais escandalosos que pode representar a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais” (Augras, 1989:25). A “Pomba Gira” sob o ponto de vista da autora seria resultante do esvaziamento do conteúdo sexual de outra divindade cultuada nas religiões afro-brasileiras, Iemanjá, ligada à simbologia da maternidade, águas salgadas e associada com as Nossas Senhoras católicas (N. S^a das Candeias, N.S^a Aparecida e N.

Senhora dos Navegantes). Essa lógica põe em lugares opostos Iemanjá, associada às Virgens católicas e a Pombagira, que traz um forte apelo sExualizado e estaria relacionada à Grande - Mãe Iyá Mi Oxorongá africana, temidas entidades ancestrais cultuadas por sociedades secretas de mulheres na tradição ioruba, o seu culto encontra-se de maneira geral, ligado aos chamados “culto aos antepassados” e feitiçaria⁷.

Sobre essa associação, Capone (2004) questiona se tal equivalência não seria um jeito de legitimar o culto da Pombagira no Brasil, reinterpretando-o sob uma ótica africana. Já a respeito das modificações sofridas pelo termo “Bombogira” para “Pombagira”, aprofunda-se no problema e busca a seguinte resposta - “Por que um deus masculino teria se transformado em símbolo de poder sExual feminino”. Para autora, enfim, o “estereótipo da mulher perigosa, da feiticeira, ligado à Pombagira, parece ser produto de um “bricolage” de símbolos, que fazem referência simultaneamente a várias tradições” (idem, p. 111)

Em concordância com Capone, Leal de Barros (2013) pensa ser indubitável o fato do culto às Pombagiras ser resultante de uma “bricolage” e da mesma forma não encontra respostas suficientes que expliquem uma suposta modificação dissimulada do termo “bombogira” para “pomba-gira”. “Ora, as palavras não se modificam o tempo todo ao acaso. Se a transformação ocorreu, é porque a modificação não foi dissimulada, mas atestada pela sabedoria da linguagem popular. Quero saber se tantos nomes se mantêm intactos, por que esse teria se modificado tanto? [...]” (idem, p. 528). Mesmo tendo acendido essa fagulha, a própria autora achou por bem não responder, resguardando-se na impossibilidade de historicizar em respeito à dinamicidade da transmissão oral.

Seguindo essa linha de raciocínio, torna-se relevante apresentar a mais longínqua fonte bibliográfica que se tem sobre o que viria a ser a moderna Pombagira brasileira. Trata-se do registro feito por Mello e Souza (1987) nos arquivos inquisitoriais de Lisboa sobre a condenação de Antonia Maria, feiticeira degredada de Portugal para Angola, e depois para o Recife, em meados do século 18, que em suas invocações clamava pelos poderes de “Dona Maria Padilha”:

⁷Mais informações sobre o culto das Iya Mi Oxorongá, ver: SANTOS, I. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Nr. 2 dez./2008 Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana. MOURA, Carlos Eugênio (Org.). As senhoras do pássaro da noite. São Paulo: EDUSP, 1994.

“Por São Lorenzo e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabás, Satanás e Caifás, e por quantos eles são, por Dona Maria Padilha e toda a sua quadrilha, me digas peneira, se as ditas duas pessoas estão presas”.
 [...] Nesse portal me venho assentar, e não vejo fulano nem tenho quem o vá buscar, vá Barrabás, vá Satanás, vá Lúcifer, vá sua mulher, vá Maria Padilha com toda a sua quadrilha, e todos se queiram juntar e em casa de fulano entrar, e o não deixem comer, dormir nem repousar sem que pela minha porta adentro venha entrar, e tudo quanto eu lhe pedir me queira fazer e outorgar, e se isto me fizerem uma mesa prometo de lhe dar” [...] (Mello e Souza, 1987:160)

Baseando-se nas interpretações das fontes inquisitoriais, a hipótese de Meyer (1993) faz bastante sentido. É bem provável que essas feiticeiras “indesejáveis” européias tenham partido além-mar trazendo os feitos e feitiços de Dona Maria Padilha na bagagem. Perante tais informações, é possível afirmar que já no Brasil colonial, Dona Maria Padilha era solicitada para resolução de casos amorosos e como proteção para mulheres solteiras que desafiavam a ordem. Neste feitiço, por exemplo, a intenção era afastar a mulher e as escravas do vizinho e amante de Antonia Maria.

Analisando o feitiço acima, percebe-se a colocação da palavra “portal” e “assentar”, termos que ainda hoje estão em pleno uso no cotidiano de quem se relacione com a Pombagira, pois estão ligados à seus domínios de poder que é dar conta dos caminhos seja para bem ou para o mal, utilizando a força mágica da energia do que está vivo, presente na natureza, ou seja, que possui “axé”. É assim que se faz feitiço, isso é magia. Como quando ouvimos dos interlocutores frases como “Olhei em direção à porta, e vi uma mulher bem bonita, com cabelos longos...” ou “Minha Pombagira tava pedindo assentamento, ela tava perturbando com minha vida”.

É possível reconhecer a importância de pensar essas entidades enquanto sujeitos e “quais são as condições através das quais entidades se manifestam, são interpretadas, se tornam objetos e sujeitos do mundo” (Blanes e Espírito Santo, 2014,p.17)

Já naquela época, mulheres como Antonia Maria eram marginalizadas e sua reputação baixíssima. Eram consideradas perigosas e “dentre os que se ocuparam da magia, talvez a categoria mais estigmatizada com a prostituição tenha sido a das mulheres que vendiam filtros de amor, ensinavam orações para prender homens, receitavam beberagens e lavatórios de ervas. Magia sExual e prostituição pareciam andar sempre juntas.” (Mello e Souza: 1996:241). Pensar que a idéia de prostituição e a feitiçaria andavam próximas na mentalidade da época, é um dado importante pra compreender a identidade atribuída às entidades Pombagiras, e mais a frente, as narrativas dos médiuns entrevistados voltarão a tocar nesse ponto

O leitor pode estar se perguntando quando foi que Maria Padilha entrou na história, tendo em vista que discorri sobre dados históricos atribuídos ao termo “Pombagira” e que logo passou a tratar de Maria Padilha no Brasil Colonial.

O motivo é que Dona Maria Padilha é na contemporaneidade uma das entidades mais populares das casas religiosas de matriz africana, e para além delas. Está presente no imaginário popular, tendo sua história contada em músicas, peças de teatro, produções televisivas e nas fofocas na boca do povo.

De modo geral, Maria Padilha é considerada um espírito da linha das Pombagiras, mas em medida quase similar, também pode surgir como outra categoria de espíritos, ou ainda como superior às Pombagiras, sendo que na maioria das vezes a classe das “Marias Padilhas” está vinculada à ideia da realeza em países ibéricos. De acordo com Meyer (1993) um caminho para pensar a ligação entre Maria Padilha (entidade) e sua biografia ligada à realeza espanhola tão difundida, está nos antigos romances relativos a história da Espanha do século XIV. Neles, Doña Maria de Padilla é “una mala mujer”, a amante “hermosa” do rei D. Lorenzo I, de Castela conhecida por ter parte com feitiçaria. Em virtude desse relacionamento, enfeitado, o rei teria tomado decisões importantes influenciado diretamente por sua amante, num período marcado por mortes, traição e tirania.

Os Exus

Ao falar de Pombagira é quase impossível não falar em Exu, uma vez que trabalham juntos e mesmo sua origem é vinculada à essa entidade. Sobre a explicação de que a Pombagira é considerada um Exu feminino e seu nome seria uma corruptela de Bongbogirá, nome de Exu na língua ritual dos Candomblés angola (de tradição banto) ver Prandi, 1996; Augras, 1989; Capone, 2009.

“Exu, Legbá ou Elegbara são os nomes pelos quais é conhecida entre os atuais povos iorubás e fon-ewe, ambos da África Ocidental, a divindade mensageira, dinâmica, temida e respeitada, que deve ser saudada sempre em primeiro lugar para não atrair confusão ou vingança. Isto porque Exu pertence à categoria dos tricksters, que designa pessoas, divindades ou seres místicos que geralmente questionam, invertem ou quebram regras e comportamentos. [...] É tido como o senhor dos processos de fertilidade e cultuado sob a forma de um falo ereto, em altares públicos localizados na frente das casas, nos mercados e nas encruzilhadas.” (SILVA, 2015, p.24)

É mais do que obrigação dedicar um espaço aos Exus, e logo no início, assim como é feito na abertura das giras, despachando-se o Padê de Exu. No Centro estudado é feito colocando-se uma quartinha com água, um alguidar de barro contendo farinha de mandioca e farinha de mandioca com azeite de dendê (devidamente separados no prato) e uma vela branca no centro do barracão, em seguida os filhos de santo formam uma roda e dançam.



Figura 1

O termo padê é decorrente do iorubá Ìpàdè que significa reunião ou encontro com o objetivo de pedir a Exu que “reúna ou propicie o encontro das partes que se acham separadas ou distantes: o leste do oeste, o norte do sul, a terra visível (aiê) da invisível (orum), os homens dos orixás, os vivos dos mortos” (Silva, 2015, p. 136). É válido ressaltar que a cerimônia do padê é dedicada ao Exu orixá, sendo uma tradição de origem africana e ritual obrigatório nos

terreiros de Candomblé. Conforme expliquei anteriormente o Centro estudado se autointitula “Umbanda traçada com angola”, possuindo forte influência dessa nação, por isso o ritual do padê é feito. Há também com grande protagonismo, as entidades Exu, que são os espíritos que baixam nas sessões para dar consultas, participar de obrigações internas e no dia em que é realizada a festa em sua homenagem.

Cada entidade tem um comportamento diferente, de maneira geral, os Exus são mais ríspidos e as Pombas-giras mais divertidas e brincalhonas. Normalmente, ensinam trabalhos para “abrir os caminhos” com pólvoras, velas pretas e vermelhas, bebidas alcólicas e cigarros. “Abrir os caminhos” significa assegurar uma eficácia maior naquilo que se deseja e retirar da vida da pessoa obstáculos que possivelmente estão atrapalhando no alcance de um objetivo; esses obstáculos na maioria das vezes estão

relacionados a algum transtorno na vida espiritual. Os Exus quando “bem cuidados”, ou seja, devidamente abastecidos com o cumprimento dos rituais e despachos de quem cobiça a sua proteção, agem como protetores com destaque a situações que envolvem o espaço da rua, como em festas e bares.

E assim, Exu e Pombagira, compartilham na Umbanda praticamente o mesmo domínio. Mas há quem diga que “a moça”, esperta que só ela, tem aos seus pés sete Exus:

*“Pombagira é mulher de Sete maridos
Não mexa com ela
Pombagira é um perigo!”⁸*

⁸Ponto de Pombagira entoado nos centros de Umbanda. Autoria desconhecida

CAPÍTULO 1 : CONSTRUINDO O TEMA OU “SEGUINDO O FLUXO”

Estudar a relação de homens com a Pombagira partiu a priori do fato dela representar socialmente o estereótipo de mulher transgressora, que age contra determinadas normas sociais e questiona papéis de gênero pré-estabelecidos. Reitero a expressão “a priori” porque ao longo da etnografia boa parte dessas ideias engessadas que são atribuídas à existência da Pombagira como uma contraventora social deu lugar à percepção de um cenário dinâmico no qual o relacionamento homens/ Pombagira expressa um campo de conflitos, acordos e negociações. Que põe em xeque identidades e desidentificações (Muñoz, 1999) na tessitura de um drama social estruturado por hierarquias raciais, de classe, gênero e sexuais.

De tal modo, a fim de responder à inquietação intelectual que o tema me proporcionava abracei a definição de colonialidade do gênero que parte do princípio que “a modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis” (Lugones, 2014). Por isso a crítica contemporânea a ser tecida pelas pessoas de cor e do terceiro mundo deve reivindicar que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade, sendo imprescindível respeitar a articulação de tais categorias. Nessa perspectiva, é questionada a própria noção de humanidade e não-humanidade dos sujeitos colonizados, forjada no sistema moderno colonial. O que deve ser avaliado antes mesmo de tomar o gênero apenas como uma construção pensada a partir da diferença percebida entre sexos, que segue a linha da oposição natureza e cultura (Scott, 1990) e é tradicionalmente reproduzida pelos clássicos estudos feministas.

Nessa discussão deve-se conceber a centralidade do corpo e das performances corporais, que “expressam as formas de resiliência e transgressão contra as violências operadas pela colonialidade. As formas de atualização da colonização incidem nas dimensões do ser, saber e poder e é no território corporal, na fisicalidade do ser ou nas suas subjetividades que operam essas consequências (Rufino, 2016, p. 57).

Mais adiante, adentrando no mundo das masculinidades, busquei em Connel & Pearse (2015) e Almeida (1996) a base para pensar a categoria de gênero “homem”, e inseri a questão abordada na ideia de “masculinidades hegemônicas”. Connel & Pearse consideram que “ser homem” é uma condição ativamente em construção, uma vez que ser “um homem” ou “uma mulher” não é um estado predeterminado. Deve-se levar em

conta que a pluralidade de masculinidades e as complexidades da construção do gênero para os homens está imersa numa “hierarquia das masculinidades”. Em diálogo com esse ponto de vista, Almeida (1996) acrescenta que “Masculinidade e feminilidade não são sobreponíveis, respectivamente, a homens e mulheres: são metáforas de poder e de capacidade de ação, como tal acessíveis a homens e mulheres.” (idem, p.161) Pois só assim existe a possibilidade de falar em várias masculinidades e em transformações nas relações de gêneros, do caráter móvel e contingente da relação entre masculinidade, homens e poder e analisar etnografias que deem atenção ao diálogo e conflito entre masculinidades hegemônicas e subordinadas sob a condição de prezar pela variabilidade individual das identidades masculinas ou às alterações destas num só indivíduo ao longo de sua vida ou em situações de interação.

Perante a dificuldade de trabalhar com conceituações, e dentre tantas, selecionar as mais pertinentes, afinal, falar de masculinidade é um desafio, tornou-se indispensável perguntar: de que homens estou falando? “O que define certos sujeitos como homens: seu perfil genético, sua anatomia, seu equilíbrio hormonal, a percepção subjetiva de seu gênero ou o modo como outros os percebem?” (Carrara e Saggese, 2011, p.206). Reconheci que o contexto da investigação se constitui num campo heteronormativo, sobretudo, trabalhei para sensibilizar o olhar e não cair na armadilha de partir de um ponto de vista conivente (uma vez que estou imersa nessa estrutura assim como meus interlocutores) fixando-lhes identidades. Ao passo que, desacreditando no esvazamento do sujeito e no discurso de neutralidade científica, é impossível não me posicionar e trazer a reflexividade quanto a autoria desta etnografia, como ficará exposto ao longo do texto. No sentido de “existir, ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou locus” (Bhabha, 1998:76).

Isto exposto, para solucionar o problema ético de atribuir e enquadrar em categorias de gênero e sexualidade os sujeitos da pesquisa, pensei que a melhor saída era considerar a autoatribuição e usar a terminologia “homens” como categoria analítica abrangente.

Para (des) complicar mais um pouco, debrucei-me na noção de “performatividade” (Butler, 2003) que assim como Lugones, reflete sobre a distinção clássica sexo/gênero/natureza/cultura e a categoria sExual, questionando se essa visão não estaria pressupondo uma generalização do “corpo” que por si já carregava um significado prévio. Visto por esse ângulo, o “corpo” surge como um meio passivo, inerte, um fato acabado que recebe significado por uma fonte cultural externa. Um

corpo que ali está à espera de uma inscrição cultural. Essa discussão incita a autora a perguntar até que ponto esses dualismos “problemáticos” entre corpo/mente ou seja, matéria e abstração; continuam a operar no discurso sobre o gênero?

Provocando um valoroso debate, Butler vai desenvolver o conceito de performatividade cujo o lance está em compreender que “[...] o fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. (Butler, 2003,p.194). Logo, gênero é produzido por "atos" que se repetem ao longo do tempo, uma vez que o próprio discurso já se caracteriza por ação. Ou seja, discurso é ação e a própria realidade fabricada como uma essência interna é resultante de um discurso regulador social e público. Sendo assim, a construção de gênero e sexualidade é efeito da repetição desses discursos e a identidade de gênero se dá através da repetição estilizada de atos performativos.

Creio que esse breve esclarecimento de uma noção tão complexa seja útil para atualizar o leitor sobre como direcionei meu olhar para começar a pensar a questão do gênero e materialização espiritual entre esses homens e a Pombagira. De fato acontecia um trânsito entre identidades de gênero? Como eles encaravam essa passagem de seres espirituais distintos? Como esse fenômeno marcava e inscrevia gêneros em seus corpos? Qual era o discurso que regulava essa prática e quem eram seus espectadores?

Um fator de extrema importância é que a maioria dos meus interlocutores declararam-se negros. Tal fato me impulsionou a recorrer à bibliografia sobre masculinidades negras. Será que a experiência de ser um homem negro e médium de Pombagira contrasta significativamente daquela de um homem branco na mesma condição? Conforme bell hooks (2004) “o corpo masculino negro, considerado demoníaco aos olhos dos estereótipos sexistas racistas brancos, estava no mundo da cultura negra segregada, considerada erótica, sensual, capaz de dar e receber prazer (p.65). Seguindo a linha de hooks, Pinho (2004) indaga “Qual a identidade do homem negro?” e retoma o debate sobre as diferentes experiências de masculinidade afrodescendente, procurando compreender “como se produzem e se sustentam identidades masculinas subalternas como um lugar de contradição entre sistemas de poder diferentes” (idem, p.3). Sistemas de poder esses, que quando combinados, interseccionados, produzem espaços de desigualdade e vulnerabilidade. E uma vez que o modelo de masculinidade hegemônico ocidental é figurado no homem branco, adulto, de classe média e heterossexual, relega-se à posição de subalternidade à homens negros,

pobres ou homossexuais. E por essa razão, masculinidade negra é um ponto de destaque nessa etnografia.

Não menos importante, situa-se a abordagem da sexualidade dos médiums, uma vez que o trabalho de campo verificou que a maioria se declarou como “homossexual”, terminologia que será igualmente problematizada devido a dinâmica de sua aplicabilidade nas narrativas. Diante dessa constatação, achei conveniente tratar das questões concernente à gênero e sexualidades, partindo da idéia de Sedgwick (2007) e a epistemologia do armário que relaciona a violência e a homofobia sob um discurso de visibilidade sexual, para então, complementar com uma abordagem interseccional que trata de raça e sexualidade no contexto brasileiro, apoiando-me em Oliveira (2017) e Souza (2013).

A seguir, relato o processo de construção do tema, desde os primeiros passos em direção à sua descoberta até o ponto em que o considere um caminho seguro.

1.1. “Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava uma Padilha de fé...”

Desde que mudei para Salvador em 2011 para cursar o mestrado aos poucos fui sendo apresentada a novas formas de lidar com o sagrado no cotidiano. Observei o compartilhamento de uma linguagem oriunda dos espaços e socialização afroreligiosa sem necessariamente pertencer a um terreiro ou centro. Não que a minha relação com o arsenal simbólico e religioso afro-brasileiro tenham sido provenientes dessa mudança. De família pernambucana, ouvia minha mãe contar como em sua infância pobre, corria pelas favelas do Recife roubando doce das oferendas de Cosme e Damião que o pessoal do Xangô deixava nas ruas ou das incorporações de minha vó e sua tia que recebiam entidades em sessões de Catimbó dentro de casa. Ou ainda, quando minha avó depois de profundas tragadas no seu cachimbo, olhar fixo para o horizonte e cusparadas no chão, falava como sofria por ser “preta por derradeiro” e, por esse motivo, com certo receio, relembra dos Catimbós de sua terra.

No entanto, foi em solo baiano que meu contato com as Pombagiras se intensificou. A princípio no Centro umbandista Ogum de Ronda Rei dos Astros (1956) de Dona Preta, (já falecida mas, na época tinha aproximadamente 90 anos ou mais uma liderança e referência religiosa no Nordeste de Amaralina. Lá não havia mais atividades fixas nem sessões de consulta abertas, mas de vez em quando, suas entidades ainda tomavam o seu frágil corpo para passar algum recado aos mais próximos ou simplesmente tratar das tarefas domésticas. Costumava visitá-la pelo menos duas vezes por semana, chegava no final da manhã e só ia embora quase às 18h. Dias em que

convivi com as "escravas" Maria Bagunça, Maria Padilha do Oriente e Maria Sete Saias que se manifestavam em Mãe Preta. Quando elas “estavam em terra”⁹, o que não era incomum de acontecer, corríamos eu, seu neto Moisés ou alguma vizinha para a feira que ficava no pé da ladeira e providenciávamos cerveja, vinho ou sidra para servi-las. O dinheiro não era muito, mas sempre sobrava algum pra comprar “as coisas” delas, pois cada uma possuía alguns admiradores, "comadres" e "compadres", moradores do bairro. Antes de seguir para seus trabalhos desviavam o caminho e paravam em Mãe Preta para pedir benção, tomar um passe e deixavam a contribuição que pudessem dar. Pombagira Cigana Sete Saias gostava de preparar o almoço, dizia "que a véia sozinha não podia mais não". Chegava pelo meio-dia, entrava na cozinha e dava conta do serviço; mesmo eu, que não gostava de moqueca de arraia, comia com satisfação! Ou então aquele feijão preto preparado especialmente com um pouco de vinho tinto e tempero verde que de tão bem temperado parecia ter uma vasta quantidade de ingredientes, quando na verdade, nem sal levava. Sete Saias cozinhava cantando. Quando perguntei sobre a receita com o vinho, contou-me que era sabedoria antiga de sua terra, na qual costumavam beber muito vinho e dançar na fogueira junto com outros ciganos.

Maria Padilha do Oriente fazia trabalhos para ajudar a conseguir emprego e Maria Bagunça dava consulta até mesmo se a pessoa não estivesse interessada, e tratava de assuntos de “*amor e putaria*”, com ela era papo reto! Difícil esquecer o dia em que falou para uma moça que tinha ido visitar Mãe Preta, que ela “deixasse de ser vagabunda e parasse de apanhar de macho”. Era incrível ver a transformação corporal de Mãe Preta quando estava incorporada; além de sua feição, seus gestos ficavam mais ágeis e sua voz mais forte, muito destoava daquela velhinha que passava a maior parte do dia encostada na janela e que pelo avançar da idade já andava com dificuldade.

Em meio a essas lembranças, acho válido relatar o dia em especial que me chamou atenção. Foi quando Moisés, neto de Mãe Preta que morava com ela, contou do ciúme que Maria Bagunça tinha dele. Ela não gostava de mulher. Uma certa vez, até tinha colocado uma moça pra correr aos xingamentos, isso porque, considerava Moisés como um marido.

Essa situação foi reveladora quanto as diversas formas de sociabilidade possíveis entre humanos e espíritos, relacionamentos que, como bem destaca Birman (2005), “estariam longe de compreender suas práticas religiosas como visões de mundo ou

⁹ Expressão que indica estar em estado de incorporação com a entidade.

crenças “em um plano sobrenatural” (p.408). Embora a convivência com Mãe Preta fosse muito próxima, com laços recíprocos de amizade e ajuda, fui “afetada”¹⁰ diversas vezes durante o tempo em que passei frequentando à sua casa. Sentia-me cansada, às vezes chegava a noite em casa, tomava banho e desabava na cama às 20h e só despertava no outro dia com minhas colegas batendo na porta do quarto para verificar se estava tudo bem. Muitos fatores contribuía para isso, como a preocupação que sentia quando notava alguma atitude desrespeitosa de alguém para com Dona Mariana, o trabalho que ela me incumbiu de filha-de-santo, que cumpria ao auxiliar em pequenos rituais e principalmente o contato direto com os espíritos que me abalava energeticamente e psicologicamente. Por esse motivo, sentia indisposição para visitar outras casas religiosas e durante esse período não conheci muitos lugares. Contudo, um Centro em particular me interessou por ter uma página na internet com informações e fotos, o que nessa época não era algo tão corriqueiro, se tratando da Umbanda soteropolitana.

1.1.1. A Pombagira e seu séquito masculino

Foi então que numa quarta-feira, 25 de julho de 2012, decidi visitar esse Centro umbandista, chamava-se Paz e Justiça e estava situado no bairro Luis Anselmo. No site contava todas as informações de horários e regulamentos como a cor e o tipo de roupa adequada, recomendava-se não usar roupas escuras, curtas ou decotadas. Pedi ajuda de um amigo que me deixou no local, era aproximadamente 20h, entrei e me deparei com o espaço lotado, não havia mais cadeiras disponíveis e muitas pessoas estavam de pé, o que foi o meu caso. Esforcei-me pra conseguir ver o que se passava, notei uma grande quantidade de turistas acompanhados por um guia de turismo, se não me falha a memória, era um grupo de espanhóis, que curiosos não cansavam de perguntar sobre o ritual ao mesmo tempo que assistiam. Isso me irritou um pouco, uma vez que fazia muito barulho, o guia turístico gritava para conseguir explicar, aumentando o tom de voz diante do som dos tambores e canções. Dizia: “Aqui é Ogum, orixá da tecnologia e dos metais, aqui é Iansã, a que representa as mulheres danadas e fogosas...”

Enquanto ele seguia com a explicação superficial, fui capturada por uma cena mais atraente, uma roda constituída majoritariamente por homens que dançavam com elegância e cadência, seguravam cigarro e davam risada. Alguns passavam a mão na

¹⁰No sentido de Fravet-Saada (1990)

cabeça ou apoiavam as mãos levemente na cintura, o sorriso às vezes era acompanhado de um suave tremor nos ombros. Arrisquei meu palpite e identifiquei: eram as Pombagiras. Mesmo de longe consegui visualizar bem e ouvir os toques e as letras das músicas. O espaço não era muito grande, de formato quadrangular, e tomando a porta de entrada como referência, ao lado direito ficavam os ogãs que tocavam com força os tambores sagrados e cantavam em coro com os filhos da casa, médiuns e a assistência os seguintes pontos:

1- *“Sai te daqui Aluvaiá, que aqui não é o seu lugar...”*

2- *“Na ladeira! É na ladeira que eu vou vadiar!”*

Outros pontos foram cantados, mas esses fixaram na memória, porque já os conhecia. Neste dia também houve incorporação dos orixás Iemanjá e Oxum. Mesmo muito interessada, não fiquei até o final por preocupação com o transporte de volta para Lauro de Freitas, sabia que o caminho era distante e o horário avançava, saí do Centro quase às 22h.

Essa visita aconteceu enquanto estava cursando o mestrado, àquela altura já me dedicava à análise de dados da dissertação. Portanto, nesse momento já possuía outro vínculo, precisava dedicar tempo e não voltei mais ao Centro Umbandista Paz e Justiça, até o ano de 2016. Fase que entrei para o doutorado com o tema de pesquisa que envolvia uma etnografia sobre Exu e Pombagira na Umbanda em Salvador.

No próximo tópico, explicarei como tracei o objetivo de investigar e compreender a experiência do sagrado em homens que incorporam a entidade Pombagira na cidade de Salvador – BA. Para tanto, retomo tal peregrinação, feita sobre um árduo caminho de pedras, e por que não, espinhos, tal qual a metáfora das rosas, sofrendo muitas transformações através do trabalho etnográfico.

1.2. Quantos caminhos existem na encruzilhada?

Ora, o que é recordar? É ter uma imagem do passado. Como é possível? Porque essa imagem é uma impressão deixada pelos acontecimentos e permanece fixada no espírito. ¹¹

¹¹ RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa. Tomo1. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012, p.27

Alguns leitores podem estar se perguntando se é necessário um retorno tão extenso ao passado anterior à etnografia que realizei especialmente para esta tese, no entanto, defendo que sim. Aprendi com os próprios Exus que *“nessa terra tem que saber chegar, saber onde pisar e pedir agô”*.¹²

Isso explica contar o caminho que trilhei e as situações vividas até conseguir a permissão de estar escrevendo este texto. Afinal, perguntou-se Ricoeur “o que é redescobrir o tempo perdido?”. Sob seu ponto de vista, o tempo, “é um dos elementos fundamentais da narrativa, interfere no desenrolar do enredo, marcando e até mesmo determinando as consequências das ações humanas” (Arrais, 2009, p. 128).

E a resposta à sua questão é de que é preciso conhecer os pensamentos do narrador meditando sobre a sua obra inacabada, pois são “as dificuldades esperadas de uma obra ainda a ser elaborada que melhor designam o sentido a ser dado ao ato de redescobrir o tempo” (Ricoeur, 2012, p. 248).

1.2.1. Respeito é bom. E eu gosto!

Maio de 2015

Já estava cursando o doutorado há um ano mas ainda não tinha definido totalmente o objeto de pesquisa. Entrei com o projeto de estudar a construção da identidade umbandista através da análise do culto à banda de esquerda, domínio simbólico referente aos Exus e Pombagiras. Com o passar do tempo, foram surgindo alterações no projeto original de tese, provocadas em parte pelo período que passei como aluna especial na pós-graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo no primeiro semestre de 2015. Tive a oportunidade de conhecer diversas casas de Umbanda, sempre buscando alguma circunstância que me levasse a encontrar com as Pombagiras paulistas.

Penso ter sido bastante válido esse afastamento. Provocou a uma visão mais delicada quanto às diversas maneiras de se relacionar e interpretar as ações da Pombagira fora do meu campo etnográfico. Lembro-me bem, de uma certa vez, no centro umbandista na zona oeste paulista, Templo da Luz Azul, atrás de mim ouvi uma conversa que pareceu interessante. Ainda sem saber quem falava, identifiquei como uma voz feminina, contava que andou afastada da religião porque foi repreendida pela

¹² Frase dita pelo Exu Capa Preta incorporado em Mãe Preta em 20/05/2012. Registro do diário de campo.

*cambone*¹³ do Centro que frequentava por ter mandado costurar uma saia mais curta que desse para usar com uma calça por baixo. O argumento da *cambone* foi que "na rua ela podia se vestir como queria e se relacionar com quem quisesse, mas ali, ela era mulher e tinha que se vestir igual às outras e usar a saia longa". Muito contrariada, ela voltou até a costureira e pediu para reformar a peça. No entanto, quando chegou no Centro a sua Pombagira "encostou" e falou para *cambone* que não via problema em deixar a sua médium usar a roupa do jeito que desejava, "*que todo mundo já sabia que ela era sapatão mas o que importava era o respeito pela casa, e nisso ela nunca falhou*". Depois do ocorrido, a entidade não permitiu ela que frequentasse mais aquele lugar.

Quando tive chance, virei para ver quem eram as pessoas que conversavam. Confirmei que a dona da história era uma garota com cabelo curto, vestia casaco, bermuda e tênis e a outra, também uma garota, cabelos longos, casaco, calça e botas.

De fato, quando visualizei quem contava a história entendi melhor a situação. Enquanto não a via, o único fator além do tom de voz que me levou a definir como uma "garota", era a linguagem que utilizava para se designar do "gênero feminino" mas sua aparência era socialmente lida sob o termo pejorativo de "sapatão".

Esse episódio me fez pensar impulsivamente na atuação da Pombagira como uma defensora da pauta LGBTQI+ e em segundo lugar, no comportamento da médium que resolveu sair do Centro por se sentir desrespeitada diante da postura de alguém hierarquicamente superior. Infelizmente, naquele momento, meu entendimento sobre as questões de gênero era mais limitado e não me permitiu realizar uma análise proveitosa do caso, no entanto, presenciar esse diálogo foi importante porque acendeu uma faísca de dúvidas e comparações. Com exceção de pequenos conflitos e resoluções com acordos, não lembrava de ter presenciado uma cena como essa que envolvia debate de gênero, possessão e desafio à hierarquia, que levasse às últimas consequências como a quebra de um laço de religioso. Comentando posteriormente com uma amiga paulista umbandista, ela justificou dizendo que no sudeste "*os laços são mais soltos, a gente muda de centro/terreiro o tempo todo, não tem esse comprometimento que vocês do nordeste têm com a religião não*". Aquela explicação não me pareceu suficiente, posso dizer que junto à minha ignorância e a resposta de minha amiga despontou uma problemática na minha mente digna de uma futura revisão epistemológica.

¹³ Uma espécie de supervisor do centro e auxiliar dos médiuns no momento que estão incorporados.

Desse modo, a minha primeira atualização no projeto buscava responder questões do tipo: até que ponto a entidade influencia na vida dos seus médiuns? Há diferenças significativas no culto a Pombagira decorrente do contexto em que está inserida? Qual o discurso subjacente à construção social dos símbolos que compõem essa entidade religiosa?

1.2.2. “Aqui, o cara rodante já é tachado de viado”

Junho de 2015

Estava num trajeto de carro com meu companheiro e mais dois amigos dele. Ambos de classe média, negros e atuantes no cenário artístico soteropolitano. Um deles já conhecia e sabia que frequentava um terreiro de Candomblé. Era filho de Ogum. Difícil esquecer porque sempre comentava em tom orgulhoso, exaltando a sua suposta calma até que alguém realmente lhe tirasse do sério, despertando a sua brabeza costumeiramente associada ao orixá guerreiro *“aí o bicho pega, pai! Sou calmo até umas horas, mas não se engane não!”* não deixava de usar sua conta azul escura.

Na maioria das vezes quando nos encontrávamos, comentávamos sobre nossas vidas no Candomblé e sobre personalidade dos filhos de santo de acordo com o orixá de cabeça. E acabávamos comparando as características dessa filiação em homens e mulheres. Ele dizia *“Rapaz...quem não te conhece bem, diz que você é das águas, que é de Oxum. Porque, sei lá, aparenta ser tranquila. Na sua de boas...mas também o povo se engana”*

Tema que Rita Segato vai tratar ao pesquisar o Xangô pernambucano. Observando que um dos aspectos fundamentais do culto é a relação de equivalência que se estabelece entre seus membros e os orixás (“santos”) do panteão sobre a base das similaridades de comportamento entre uns e outros. Desta maneira, os orixás servem como uma tipologia para classificar pessoas de acordo com a sua personalidade” (Segato, 1986, p. 14). Tal constatação expressa que a primeira subdivisão dos orixás em masculino e feminino é feita com base em estereótipos de gênero, que determina autonomia (orixás masculinos) ou dependência (orixás femininos). Portanto, tomando nosso diálogo como exemplo, é perceptível que o imaginário coletivo confere ao filho de Ogum, considerado um dos orixás mais viris entre os deuses masculinos, expectativas de ter uma personalidade forte, agressiva e ativa, demonstrada nessa frase

“*não mexa não! senão o bicho pega*”. No polo oposto, estão “as águas”, que nesse caso foi ligada a deusa Oxum, senhora das águas doces. Seus filhos por sua vez são costumeiramente relacionados a pessoas de temperamento brando, comportamento estrategista e pacífico.

Nesse ínterim, porém, Segato ressalta que há graus que medem a masculinidade e a feminilidade internamente às categorias de gênero. Portanto, entre os *aborós*¹⁴ tem-se Ogum como um orixá de extrema masculinidade e Oxalá (na qualidade mais velha, Oxalufã) ocupando uma posição menos bélica e frágil. No lado das Iabás¹⁵, Iansã e Obá despontam como orixás ligadas ao polo mais masculino, por serem guerreiras e possuírem um lado reconhecidamente violento. Enquanto Oxum e Iemanjá surgem como deusas maternais, acolhedoras e profundamente femininas.¹⁶

Voltando a situação do carro, sobre o outro rapaz, não sabia tanto. No caminho, passamos a falar sobre o meu projeto no doutorado, informei-lhes genericamente que pesquisava “o culto da Pombagira em Salvador”. Nesse instante, os dois que falavam empolgados, fizeram silêncio. Sem deixar de notar, tentei contornar e falei que aceitava um convite pra ir na “roça”¹⁷ de algum deles conhecer, e se tivesse Pombagira, melhor ainda. O meu colega respondeu “*Mari, você sabe que eu sou rodante*¹⁸ *né? Mas aqui em Salvador homem rodante já é tachado de viado. Tanto que eu apanhei muito pra aceitar isso. Eu não costumo falar pra todo mundo não, mas eu também rodo com uma Padilha, mas ela é muito séria, nunca ouvi falar que fica de frete com ninguém*”. O outro, que conduzia o veículo, quebrou o silêncio e revelou “*Man*”, *eu não ia falar não. Porque você sabe que essas coisas não se comenta, mas eu também tenho Pombagira. Meu Candomblé é angola e lá tem uma festa por ano pra elas. E pra você vê o que o povo fala... mesmo a gente hétero, rodamos com elas. Tem nada a ver!*”.

O que despertou minha atenção era que ambos pertenciam a terreiros de Candomblé pois conhecia poucos terreiros que exibiam filhos incorporados com Pombagira. Concordando, mencionei a quantidade de vezes que tinha ouvido a pergunta “E existe mesmo homem que incorpora Pombagira? Né tudo viado, não?”

Constatamos que, sem dúvidas, esse pensamento é algo difundido pelo senso comum, dentro e fora do contexto afroreligioso. A meu ver, o momento rendeu um *insight* no tocante à abordagem do tema com homens, verificando que habita a esfera do

¹⁴ Orixás masculinos.

¹⁵ Orixás femininos.

¹⁶ Essa descrição expressa estereótipos, o fundamento religioso é mais amplo e leva em consideração as qualidades de cada orixá.

¹⁷ O mesmo que terreiro de Candomblé.

¹⁸ A pessoa que incorpora uma entidade espiritual.

silêncio e do constrangimento. Assim como reiterava o argumento de Peter Fry sobre as classificações no mundo das masculinidades, posicionando a categoria “viado” como algo dissociado do “ser homem de verdade”.

Passado um mês após esse encontro, ainda envolvida com as revelações dos dois rapazes, julguei ser uma boa proposta investigar a relação homens/Pombagira. Contudo, seguindo esse objetivo, que direção tomar? Afinal, partir unicamente de um estereótipo difundido no imaginário social, por mais que fosse um ponto de partida, não era suficiente para encabeçar uma tese de doutorado. Além do fato de não ter vínculo com nenhum centro umbandista com essa disposição.

1.2.3. Procura-se um Centro de Umbanda!

16 de setembro de 2015

Quando estava buscando um lugar para fazer o trabalho de campo, recordei do Centro Paz e Justiça, no qual presenciei uma roda com Pombagiras incorporadas em homens, três anos antes. Entrei em contato pelo telefone e me ensinaram o caminho novamente. Nesse momento, já não morava mais em Lauro de Freitas, agora habitava o bairro Santo Antônio Além do Carmo, que fica mais próximo de Luis Anselmo, onde está localizado o Centro.

A entrada que dá acesso ao Centro fica na Rua Luis Anselmo, situado nas adjacências do bairro de Brotas, na região popularmente conhecida como Matatu, considerado o segundo mais populoso de Salvador¹⁹. Fica paralelo ao Beco do Alaketu onde se situa do tradicional terreiro de Candomblé Ilê Asé Maroialaji (Alaketu). Para chegar ao Centro é preciso atravessar o Beco Heliodoro, por ser tão estreito não suporta a passagem de transporte de médio ou grande porte, é possível, no máximo, a passagem de motos ou bicicletas. Atravessando o beco, sobe-se uma escadaria que dá acesso a pequenas casas de acabamentos simples que ficam coladas umas às outras, virando-se à direita tem o assentamento externo do orixá Tempo, em frente ao Centro que tem na sua fachada uma imagem do casal de entidades Preto-velho e preta-velha talhada em madeira.

Vesti uma blusa de cor clara e sem decote, uma calça jeans e uma mochila. Coloquei a minha “conta” no pescoço, joguei uma alfazema e parti. Tomei esse cuidado

¹⁹ Informação obtida em: http://www.culturatododia.salvador.ba.gov.br/vivendo-area.php?cod_area=8

para respeitar as normas expostas no site, que indicavam que “não será permitido o uso de shorts, mini-blusas, minissaias, roupas curtas ou cores escuras” para participar da sessão. Fui até a estação de ônibus Aquidabã para pegar o transporte e ao subir no ônibus, perguntei ao cobrador o melhor lugar para descer, pois já havia sido informada que precisaria andar alguns metros a pé desde o ponto de ônibus até chegar ao beco que dá acesso ao Centro. Enquanto falava com o cobrador, percebi que uma moça prestava atenção na conversa, e logo se aproximou e perguntou para que lugar exatamente eu queria ir. Respondi que ia num centro de Umbanda e ela “*estou indo para lá também, se quiser pode me acompanhar, percebi que você ia por causa da sua conta*”. Costumo usar por debaixo da roupa mas uma pequena parte ficou exposta, então respondi “aí só pra quem entende mesmo. Se ligar nesse detalhe!”. Seguimos juntas, ela parecia estar apressada, era de poucas palavras também. Disse-me que era médium do Centro, expliquei rapidamente o motivo que me levava até lá e que pretendia conversar com pai de santo, caso decidisse levar a pesquisa adiante.

Assim que chegamos, o espaço já estava lotado e não tinha mais cadeiras livres. Havia um círculo com homens e mulheres cantando e dançando em volta de uma quartinha e um prato com farofa amarela que logo seria levado até a porta, pelos filhos de santo organizados em fila, para ser despachado na rua em frente ao Centro. Era o ritual do padê de Exu. Enquanto alguns deles estavam nessa função, outros subiram por uma escada que dava acesso a um compartimento superior, e rapidamente voltaram para o salão usando chapéus de couro, cocares indígenas e fumando charuto. Identifiquei que eram os boiadeiros e os Caboclos; os primeiros simbolizando o trabalho com a terra, o gado e o povo sertanejo, e os segundos, os indígenas, donos da terra. Ambos de origem brasileira e exímios mestres em trabalhos espirituais de cura e desobsessão. Entre esses médiuns, avistei Carla, a moça que me ajudou a chegar no Centro; ali já não era ela, e sim, o Caboclo.

Uma moça encarregada da organização do salão, solicitou uma fila com as pessoas que estavam esperando para tomar passe ou se consultarem com as entidades. A ordem foi primeiro as crianças, mulheres e, por último, homens. Também fui tomar um passe, me aproximei de um Caboclo que ao final me benzeu recorrendo aos cuidados dos orixás Ogum e Oxalá e ofertou boas vindas “*esse canzuá de amor e caridade está sempre aberto para ajudar*”.

Esprei todas as pessoas tomarem o passe, e os médiuns “acordarem” (saírem do transe) com a intenção de trocar contato com Carla e pedir sua intermediação para

chegar até o pai de santo. Assim foi feito, trocamos o número de celular e adicionamos no Whatsapp. Voltei para casa e no outro dia enviei uma mensagem, infelizmente não obtive resposta, fiquei preocupada pensando se havia feito alguma coisa de errado, ou algo que desagradasse, no entanto, isso não foi um impedimento para que cumprisse o meu planejamento de retornar na próxima reunião.

Na quarta-feira seguinte (23/09) cheguei mais cedo, por volta das 18h30m, havia poucas pessoas e por isso achei um assento livre. Pude então observar alguns detalhes da estrutura física, como duas esculturas no chão do lado esquerdo da porta de entrada representando Exu e Pombagira.

O Exu como um homem musculoso da pele vermelha, cabelos, barba e bigode preto com um sorriso debochado, usava uma tanga para cobrir as partes íntimas, uma capa preta e vermelha e uma bota preta. Segurava uma bola azul, como se fosse a representação do planeta Terra. Ao seu lado, a Pombagira era uma mulher negra com traços mestiços, cabelos pretos ondulados na altura dos ombros, olhos claros, sorriso aberto, medalhão de ouro no pescoço, usando coroa, seios a mostra. Uma mão na cintura, a outra segurando uma espécie de bastão dourado fálico, pernas grossas, tanga vermelha sob um cinto preto que possui algo parecido a um chicote emendado, capa e botas vermelhas. Junto à parede, ao lado esquerdo das imagens, uma quartinha, uma vela branca de sete dias acesa e um copo com água. Entre eles, uma cestinha de palha com moedas dentro.



Figura 2

Em frente à porta, sapatos amontoados que deveriam permanecer na porta de modo que a assistência adentrasse o salão descalça. Uma maneira de demarcação entre o ambiente sagrado do Centro e o profano das ruas. Um mural contendo o alvará de funcionamento do Centro, expedido pela FENACAB. Textos explicativos sobre a origem da Umbanda e recados diversos com orientação para contribuições de materiais, datas de banhos, limpezas e obrigações religiosas.

Sobre a porta de entrada havia um folha de mariô²⁰ desfiada, nas paredes de todo o Centro estavam desenhados pequenos machados vermelhos - simbolizando o orixá Xangô que é o orixá principal do zelador de santo, pequenos altares com imagens de santos católicos – São Jorge, São Lázaro, São Jerônimo, Santa Bárbara, Santo Antônio, São Cosme e Damião e Jesus. Por trás de cada um deles, pinturas correspondentes aos orixás africanos, respectivamente – Oxossi, Obaluayê, Xangô, Iansã, Ogum, Ibejis e Oxalá. Havia ainda quadros com pinturas de indígenas, outro com uma representação de um guerreiro negro, vestido com uma roupa azul e branca e segurando uma espada, posteriormente soube que era o retrato de Seu Ogum da Disciplina, o Caboclo chefe da casa que incorpora no sacerdote. Um altar para a linha das almas (casal de entidades preto e preta-velha) e outro para as Iyabás e a corrente do povo das águas – Oxum, Iemanjá, Nanã e Marujo.

Senti-me inconveniente por ter chegado cedo e perceber que algumas pessoas da assistência conversavam com certa intimidade, como se fossem velhas conhecidas, e minha presença se destacava pelo estranhamento e talvez a maneira fixa que olhava para tudo no ambiente. Aos poucos, filhos de santo e assistência foram chegando; os filhos entravam e saudavam primeiramente a escultura de Exu na parte superior da porta de entrada, tocando-a levemente, adentravam o salão e tocavam com uma mão o Centro do salão e levavam a outra à cabeça. Repetiam esse gesto nos altares esquerdo e direito (o de Xangô e o da linha das almas), se dirigiam para a parte superior da casa e desciam com a roupa preparada para o ritual.

Estava atenta com esperança de encontrar a única pessoa que conhecia, Carla, e pedi que me apresentasse ao pai de santo no final da reunião. Quando ela chegou, subiu rapidamente, imaginei que aquele espaço superior era restrito aos filhos de santo e autoridades da casa, então nem cogitei a possibilidade de tentar algum contato. Esperei o fim da reunião que seguiu no mesmo formato que a anterior com a presença dos

²⁰ Folha do dendezeiro que é desfiada e usada nas portas e janelas dos templos afro-religiosos para proteger e identificar o espaço sagrado. É dedicada ao orixá Ogum e Oyá Balé.

Caboclos e Boiadeiros para dar o atendimento à assistência. Ao fim, meio embaraçada conversei com Carla que me apresentou a outra filha da casa, Renata, que notei ser filha biológica do sacerdote pela semelhança física. Expliquei o meu interesse em encontrar um lugar que trabalhasse com as entidades Pombagiras, especialmente médiuns homens para a pesquisa de doutorado. Respondeu-me “Ah! Você quer pesquisar homens que incorporam mulheres? Interessante”.

Apresentou-me ao sacerdote da casa, Pai Raimundo, que sorridente, me deu boas-vindas e quando perguntei se poderíamos marcar um dia para conversar em particular, respondeu que se eu pudesse chegar mais cedo na próxima reunião, seria uma boa oportunidade, mas de antemão me convidou para participar de uma obrigação para os Exus e Pombagiras que aconteceria no dia seguinte, na quinta-feira (24/09) às 20h.

1.3. 1ª Obrigação de Exu e Pombagira

No dia marcado fui à obrigação que começou por volta das 21h. Enquanto estava sentada na assistência notei que era uma cerimônia mais reservada, havia poucas pessoas e deduzi que seriam parentes ou acompanhantes dos médiuns, alguns deles participaram do ritual. Homens e mulheres vestiam roupas brancas, subiam ao andar superior e voltavam com o cabelo molhado como se tivesse tomado banho associei a um possível banho de folhas para purificar o corpo antes da obrigação. Alguns deles ainda seguravam galos quando acontece o “fundamento” para a entidade.²¹

Por descuido, eu vestia uma blusa azul escura o que não é bem visto no Centro, o ideal é usar roupas claras pois mesmo sendo parte da assistência, as pessoas que ali estão participam do que os umbandistas chamam de “corrente”, uma rede energética entre todos os presentes que influencia no andamento dos trabalhos gerais da casa. Por esse descuido fui chamada atenção por Mãe Mariúche, uma senhora idosa, branca, descendente de portugueses e que é muito antiga na casa. Envergonhada, pedi desculpas. Como nunca tinha participado dessa obrigação no Centro, não fazia idéia do desenrolar do ritual.

O salão estava tomado de oferendas apoiadas num banco, todas em alguidares. Eram coloridas e continham flores rosas, principalmente, verduras e raízes (quiabo,

²¹ Devido a uma escolha metodológica e por questões éticas não pretendo descrever “fundamentos” que são segredos rituais e devem permanecer resguardados. Ver: CARVALHO, José Jorge. A Racionalidade Antropológica em Face do Segredo. Anuário Antropológico, Brasília, v. 84, p. 214-222, 1984

cebola, alface, mandioca, inhame), frutas (morangos, maçãs, uvas), charutos, cigarros e cartas de baralho. Abaixo do banco, estavam as bebidas – cachaças, champanhes e sidras. Perto da porta de entrada estavam os galos.

A obrigação começou com uma fileira feita pelos filhos da casa, eram aproximadamente 12, sendo 9 mulheres e 3 homens; todos segurando um prato ou uma bebida de oferenda para a entidade. Em poucos instantes, manifestou-se a Pombagira em um dos filhos, um tipo esguio, jovem, negro e elegante. Ela permaneceu em pé em frente a porta e do lado da escultura que a representa na porta. Olhar apertado, tragadas suaves no cigarro, ora segurava uma taça com champanhe, ora repousava sua mão na cintura. Não se movia muito, sua postura era observadora

Como estávamos próximas, notei que me olhava fixamente e eu retribuía aos olhares. Também olhava em direção a um rapaz que estava ao meu lado, assim como eu estava só observando o ritual. Ele era alto, branco e usava uma camisa estilo polo azul e calça jeans. Porém, ele não conseguia sustentar o olhar, visivelmente sem graça, mantinha-se sério e baixava a cabeça quando notava a atenção da entidade. Eu, por outro lado, esperta aos sinais, soube exatamente o momento de me aproximar e bem junto a mim, perguntou-me com voz baixa *“e você moça, como vai essas coisa de trabalho? Tá ganhando?”* respondi que poderia melhorar *“na verdade to precisando de ajuda pra começar um trabalho, que é para falar justamente de vocês, Pombagiras”*

Com um olhar de canto de olho, meio de desprezo, ela deu uma risada discreta e disse *“Os caminhos vão se abrir. Pode voltar.”*

De repente formou-se uma roda, a entidade sentou no canto esquerdo da porta próximo a sua imagem esculpida. As pessoas que estavam segurando a oferenda se aproximavam dela, abaixavam-se levemente e a Pombagira dava uma baforada de cigarro, em sinal de que havia recebido o agrado.



Figura 3



Figura 4

Ao término, Pai Raimundo me chamou e pediu que uma moça me acompanhasse até a parte superior interna do templo, onde só circulam os filhos ou, se for de fora, quem vai fazer consulta. Chegando lá, conheci o local de assentamento do Exus, e principalmente do Exu Mulambinho, guia espiritual do próprio sacerdote. Era um espaço pequeno, cerrado por um portão de madeira, na ocasião estava aberto porque guardava as oferendas. Em frente ao portão também havia muitas outras. Notei que os

assentamentos eram semelhantes aos do terreiro de Candomblé que eu frequento, sendo boa parte deles de ferro, em vez das habituais imagens humanas ou híbridas que caracterizam esses entes. Não me demorei olhando em respeito ao local e pela minha condição de médium, já de estar ali, o coração batia forte. Resolvi descer e me despedir.



Figura 5

Um rapaz me ofereceu carona a pedido de pai Raimundo, pois já era quase meia-noite. Durante o caminho fomos conversando. *“Mas porque você tem interesse em estudar isso? O que eu sei é que espírito não tem sexo, ou no caso dos Exus e Pombagiras, pelo menos, já ouvi falar que eles podem ter os dois, e assim podem incorporar seja em homem ou em mulher. Mas acredito que são apenas energias que se aproximam de nós”*. Respondi superficialmente que ainda estava sondando a possibilidade de estudar a relação da mediunidade entre homens e Pombagiras. Em todo caso, meu interesse não era discutir identidade sExual entre espíritos, mas pensar como os médiuns encaravam ser possuídos por um espírito de mulher “com a fama da Pombagira numa sociedade tão machista”. Ele finalizou *“Entendi. Boa sorte! Se for pra falar desses preconceitos, vale a pena”*.

1.4. A retomada do trabalho de campo: algumas considerações metodológicas

Depois do dia da obrigação não voltei mais ao Centro, parei a pesquisa. Minha mãe estava passando por um tratamento de quimioterapia e priorizei dedicar mais tempo ao seu lado.

O retorno ao campo só aconteceria em junho de 2016, quando passei a ir regularmente ao Centro, gravar entrevistas e acompanhar meus interlocutores fora do espaço religioso. Acredito que o trabalho etnográfico se dividiu em duas fases. A primeira, voltada ao Centro Umbandista Paz e Justiça e a segunda, em espaços variados como a residência dos médiuns, a minha casa e terreiros de Candomblé.

O momento inicial foi relevante principalmente para o estabelecimento da rede de interlocutores, posto que foi no Centro que conheci todos eles. Nessa fase também acompanhei rituais e eventos externos.

Rituais podem ser vistos como tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados, mais estáveis e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos – eles possuem uma certa ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, uma eficácia sui generis, e uma percepção de que são diferentes. (PEIRANO, 2006, p. 10)

Por conseguinte, penso que apenas na segunda fase se efetivou uma aproximação mais significativa com os interlocutores e além de entrevistas, expandiram-se os laços e a convivência.

Ocorre que, neste meio tempo, como ficará explícito adiante, alguns dos interlocutores-chave deixaram de frequentar o Centro Umbandista Paz e Justiça. Atribuo a esse afastamento, o papel de propulsor da mudança de rumo da etnografia. Não significa que parei de ir ao Centro, indica somente um deslocamento de foco. Às vezes que tinha oportunidade, insistia em ir numa sessão ou a eventos como o I Umbahia (Encontro de Umbanda da Bahia)²², que acompanhei já quase finalizando o trabalho de campo e prestes a começar a escrita da tese. Passei a encontrar os interlocutores em outros espaços e como não podia deixar de ser, creio que o sentido desse novo cenário tem muito a ver com a particular qualidade das Pombagiras de serem agitadoras, transformadoras e imprevisíveis.

²² Realizado em 18/11/2017.

Numa perspectiva crítica ao que Geertz (2009) chamou de “nervosismo generalizado”, que é a incessante busca de explicar o outro “sob a alegação de ter vivido com ele em seu habitat natural”. Meditei a respeito do meu próprio campo, não precisei ir tão longe para alcançar esse lugar por compartilharmos a mesmo espaço físico. Sem perder de vista a necessidade de relativizar as noções de proximidade e familiaridade, de modo que “a possibilidade de partilharmos patrimônios culturais com os membros da nossa sociedade não nos deve iludir a respeito das inúmeras discontinuidades e diferenças provindas de trajetórias, experiências e vivências específicas. (Velho, 2013,p.82).

Rer ler esse autor, que nos é apresentado nos cursos de pós-graduação das ciências humanas como um pilar da antropologia contemporânea, instigou-me a comparar alguns postulados com o que sugere os novos estudos decoloniais voltados para a produção científica latino-americana.

Geertz alega que o desafio do antropólogo contemporâneo é adaptar “suas metas, sua importância, seus motivos e seus métodos” (Geertz, 2009, p. 181) para garantir a credibilidade de seu ofício, haja vista que o debate sobre o modo de elaborar etnografias encontra-se mais aberto que outrora e as chances de julgamento de quem lê, o próprio “nativo”, inclusive, foram ampliadas em face da nova tendência antropológica de encarar o texto etnográfico por si, além de olhar através deles. Na medida em que essa perspectiva ganha visibilidade, provoca um avanço na discussão sobre a natureza dos textos e o fardo da autoria torna-se “mais pesado”. O autor critica a idéia de que é possível fugir do ônus da autoria “por mais pesado que ele tenha se tornado; não há possibilidade de transferí-lo para o “método”, “a linguagem” ou (manobra especialmente popular no momento) “às próprias pessoas”, redescritas (“apropriadas” seria um termo melhor, provavelmente) como co-autoras. (idem, p.182). O texto etnográfico, por esse viés, se assemelharia a um feito artístico, como um inegável “trabalho da imaginação” cujo teor estaria fincado num jogo de estratégia retórica, “um modo de persuasão” (idem, p. 184). Qualidade subjulgada pelo questionamento a respeito do caráter da antropologia e a eficácia de seu método etnográfico, empenhado a caracterizar, ora, a antropologia enquanto ciência, ora como uma vertente literária. Situação que leva Geertz a ironizar a antropologia conferindo-lhe a condição de mula, “o alardeado irmão da mãe cientista, o pai literário renegado”.

Toda essa discussão envolvendo a natureza do texto etnográfico é antecedida pela tese de Geertz que problematiza as etapas do trabalho antropológico, ou seja, “o

estar lá” e o “estar aqui”. A primeira etapa tem a ver com a inserção do pesquisador em seu campo de pesquisa ou de “ter realmente penetrado numa outra forma de vida”; diversamente, “o estar aqui”, é o momento de “convencer que o milagre dos bastidores ocorreu” o que será verificado através da escrita (idem.p.15). O “estar aqui” seria o mundo dos antropólogos cercado pelos seus pares, dentro de bibliotecas e seminários. E nesse mundo, o “estar lá” se tornaria numa experiência de cartão postal.

Admito que o fardo da autoria é real, por outro lado, julgo ser válido insistir na busca por alternativas que viabilizem o poder de fala dessas vozes, “outras”. Até porque, se apostarmos na efetividade de pensar novas epistemologias, que priorizem não apenas reinserir a voz do sujeito subalterno, mas reconhecer o seu espaço enquanto produtor e autor de idéias, teorias e reflexividade desde o seu lócus enunciativo (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016, p. 5) é possível pensar sobre: quem é esse autor? de onde vem a sua voz? Quem são os sujeitos que habitam a esfera do “estar lá” , esses “outros”? Será o “fardo a autoria” sentido por todos os autores na mesma intensidade?

Seguindo a trilha desses questionamentos, em diálogo crítico com a teoria de Geertz do “estar lá” e “estar aqui” que se volta para as fronteiras entre pesquisador e nativo, partiremos do seguinte trecho de Geertz:

“A Imaginação Ocidental, tanto quanto se pode falar de maneira inteligível sobre uma entidade tão vasta e fugidia quanto essa, tendeu a construir para si representações bem diferentes da alteridade do outro, ao entrar em contato prático com tal e qual forma dela – a África como o Coração das Trevas: tambores, feitiçaria, ritos inomináveis; a Ásia como a Mansão Decadente: brâmanes alquebrados, mandarins corruptos, emires dissolutos; a Austrália aborígine, a Oceania e, em parte, as Américas como o grau zero da Humanidade: proto-parentesco, proto-religião, proto-ciência e origens do incesto. (Geertz, 2009, p. 153)

A citação acima exprime como se deu o processo de construção do imaginário europeu em relação aos habitantes e as culturas dos países ditos terceiro mundo e é esse contexto que dá origem a Antropologia como disciplina posteriormente. Os primeiros antropólogos e etnólogos se lançavam além-mar e escolhiam os lugares mais longínquos e “exóticos” do seu “habitat natural” para atuarem. Muitos enviados e financiados pelos governos e alguns por se sentirem atraídos pela existência desse “outro”, com a autoridade que lhes era investida puseram em prática o arsenal teórico-metodológico aprendido nas universidades européias. Inaugurando o processo de identificação e categorização de povos, culturas e sociedades, hierarquicamente ordenados em

primitivos/evoluídos; civilizados/atrasados; mágicos/científicos. Opinando a respeito do contexto que deu origem a antropologia, Asad e Reinhardt comentam que “a antropologia se assenta, igualmente, em um encontro desigual de poderes entre o Ocidente e o Terceiro Mundo que data da emergência da Europa burguesa – um encontro de que o colonialismo é apenas um momento histórico específico”. (2017, p. 322)

Pensando nisso e ao me deparar com os estudos decoloniais comecei a vislumbrar que não se aplicava totalmente ao meu caso a teoria do “estar lá” e o “estar aqui”.

De acordo com Costa & Grosfoguel (2016):

O imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das humanidades e das ciências sociais. Essas não somente descreveram um mundo, como o “inventaram” ao efetuarem as classificações moderno/coloniais. Ao lado desse sistema de classificações dos povos do mundo houve também um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades. (p.19)

Diferente do que apontou Geertz, ao término do meu trabalho de campo não me afastei totalmente daquela realidade e me restringi a contar anedotas interessantes aos meus pares acadêmicos; fazendo da lembrança da experiência etnográfica um cartão postal. Isso porque as questões envolvidas na etnografia de uma forma ou de outra fazem parte do meu mundo como mulher afrodescendente e filha de santo.

Isso responde parcialmente as duas primeiras perguntas que fiz acima, “quem é o autor? E de onde vem a sua voz”. Por uma opção teórico-metodológica vale a pena “dar trela”²³ a esse assunto.

A minha história na academia se deu em torno da sensação de insegurança e incapacidade. Sou da segunda geração familiar que teve acesso ao ensino universitário, uma grande vantagem se considerarmos a realidade brasileira para quem não está entre os ricos do país.

Desde que ingressei na graduação no curso de História Licenciatura visando a docência universitária, ouvi inúmeras vezes que meu lugar não era ali e que com meu porte físico de “*morena estilo Gabriela cravo-e-canela*”²⁴, deveria investir numa

²³ Dar continuidade e atenção.

²⁴ Personagem do escritor Jorge Amado, Gabriela aparece como uma mulher mestiça e retirante do sertão. É retratada “sempre pela sua sensualidade que se manifesta no cheiro e na cor (cravo e canela) e suas habilidades culinárias, revela-se como uma “mulher completa”, objeto de cama e mesa, de acordo com o

carreira que explorasse o corpo esteticamente “*se realmente quisesse ganhar dinheiro*”. Quando pensei em fazer mestrado, conversando com um professor²⁵ fui aconselhada “despretenciosamente” que “*se fizesse o teste do sofá com a banca*” teria chance de passar, ou seja, meu exercício intelectual de nada valia se desempenhasse bem o papel sexual para aqueles que iriam me julgar.

Poderia citar mais comentários semelhantes, por hora, estes são suficientes para embasar meu argumento. Os três mencionados vieram de homens brancos em posição privilegiada de poder, professores universitários. Todos foram ditos em tom “descontraído”, todavia, diante da cabeça confusa e suscetível de uma aluna que dava os primeiros passos e almejava ser reconhecida na profissão que escolhera, tais comentários representaram desmotivação e reforçaram a idéia de não pertencimento ao ambiente universitário.

Mais acostumada nesse meio, imaginei estar preparada para suportar futuras críticas (não) construtivas, não hesitei em assumir que meu compromisso com as religiões afro-brasileiras ultrapassava as fronteiras desse suposto terreno científico. Revelar a ligação rendeu “*uns toques*” que deslegitimavam o meu trabalho sob o pressuposto de que não haveria neutralidade em decorrência do grau de envolvimento entre pesquisador e tema. Sem compreender inicialmente tal resistência, pensava que por ser em Salvador, onde há uma quantidade significativa de trabalhos similares e pesquisadores afroreligiosos assumidos, essa incompatibilidade estaria superada. Ledo engano. A tradição velada preservava o pensamento de que é mais prudente deixar a sua experiência de “sujeito” de fora em pró da objetividade científica, como se fosse possível incorporar a “entidade pesquisador-acadêmico” e esquecer suas experiências devida e motivações.

No presente, asseguro que por mais *calejada* que a cientista social que peregrina nos “vales das sombras dos corredores universitários”, planejando seguir carreira sem abrir mão da própria história como fonte legítima de saber, sempre haverá um ínfimo temor latente. Que nada mais é do que a regra do “pensar de costume” típica dos *insiders*. “Em resumo, onde sociólogos tradicionais veem a sociologia como ‘normal’ e definem o seu papel como sendo o de aprofundar o conhecimento sobre um mundo

ideal masculino (PATRÍCIO, 1999 apud Faria e Barbosa, 2015,p.7). Disponível em: <http://repositorio.ufla.br/handle/1/9713>

²⁵ O referido professor não faz parte do quadro da Universidade Federal da Bahia.

normal com suposições avaliadas como certas, as outsiders within podem naturalmente enxergar as anomalias” (Collins, 2016, p.119).

O temor latente ao qual faço referência pode ser abrandado se considerarmos abordagens teóricas como a de *outsider within* de Collins. Produção intelectual dos estudos feministas negros, com pretensão de comunicar especialmente para mulheres afro-americanas a importância da autodefinição e autoavaliação em face de valorizar a consciência do próprio ponto de vista frente a imagens que enquadram suas presenças sob a forma de “outro” objetificado e desumanizado. Esse status do “outro” implica ser a diferença da norma pressuposta de comportamento masculino branco, elevando esses indivíduos ao status de sujeitos em detrimento de pessoas de cor e mulheres negras (idem, p. 122).

As mulheres negras não são apenas outsiders within na sociologia. Como um caso extremo de outsiders que estão adentrando uma comunidade que historicamente as excluía, as experiências das mulheres negras destacam a tensão vivenciada por qualquer grupo de outsiders menos poderoso que se defronta com o pensamento paradigmático de uma comunidade mais poderosa de insiders. Nesse sentido, uma variedade de indivíduos pode aprender com as experiências das mulheres negras como outsiders within: os homens negros, a classe trabalhadora, as mulheres brancas, outras pessoas de cor, minorias religiosas e sexuais e todos os indivíduos que, mesmo tendo vindo de um estrato social que os proveu com benefícios do insiderism, nunca se sentiram confortáveis com as suposições deste último consideradas como certas. (Collins, 2016, p. 122)

Das lições mais valiosas que aprendi com a concepção de *outsider within* foi que para seguir em frente, o melhor caminho é confiar nas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento dentro das ciências sociais. Tornando o que pode ser visto como um defeito, uma qualidade. Visto que quando “a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada” nenhum subordina o outro (idem, p. 122).

Respondendo as duas últimas perguntas que levantei no diálogo com Geertz, “quem são os outros?” e “o fardo da autoria é sentido por todos na mesma intensidade?” Passei a considerar que antes de estabelecer o meu “outro”, posto que “o antropólogo não só vive como qualquer contemporâneo a possibilidade do estranhamento, mas é para isso treinado e preparado, embora este processo de socialização nem sempre esteja claro [...] (Velho, 2013, p. 85) devo lembrar que historicamente já prefigurei um “outro” para determinada tradição científica. E, não. Não acredito que o fardo da autoria é

sentido por todos na mesma intensidade, a saber que há aqueles que não são vistos como autores em potencial.

Passei, portanto, a ponderar a hipótese de que o histórico de acontecimentos que me fez sentir uma *outsider within* foi crucial para a tese que escrevo nesse momento, mostrou-me as anomalias. Neste ensejo, sem abrir mão da minha subjetividade, situei meu corpo e minha estética para entender o pensamento daqueles que puseram essa condição em evidência. Compreendi qual é o meu lugar de fala e mirei para o elemento das masculinidades, a princípio, em direção ao sujeito “oculto” em suas múltiplas faces que regem e ditam normas; em sequência, para aqueles constituídos pela alteridade, que são os homens que fogem a essa regra e carregam uma entidade feminina contraventora em seus corpos afro-latino-americanos.

CAPÍTULO 2 - PANORAMA HISTÓRICO: MASCULINIDADES NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

2.1. “Somente a feminilidade pode servir aos deuses” (Landes, 1967, p. 326)

Convém elucidar alguns aspectos sobre o lugar concedido ao homem dentro da religiosidade afro-baiana sob a ótica de Ruth Landes, autora de um estudo inovador que vai trazer a campo questões importantes sobre divisão de papéis sexuais, hierarquia e sexualidade.

Construindo estreitos laços de admiração e respeito pelas mães de santo baianas e baseando sua fala na formação dos Candomblés de origem iorubá (com os quais conviveu durante a sua pesquisa), Landes defendia que os “sacerdócios nagôs da Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma, redondamente que somente as mulheres estão aptas pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante” (Landes, 1967:284). Sua constatação é de que nos antigos cultos nagô os homens praticavam adivinhação e feitiçaria, mas não eram chefes de culto, eram os conhecidos “babalaôs”, tão poderosos quanto as mães, contudo sem esquivar-se a possessões, “temendo profanar os mistérios e emascular-se” (idem, 288).

Interessante é que nessa época com o crescimento do “Candomblé de Caboclo”, evidenciava-se o sacerdócio composto por homens, muitos deles definidos por Landes como “homossexuais passivos”. Tal fato foi descrito pela antropóloga como um “afastamento mais radical da tradição nagô”, posto que “nos seus ritos, os homens se abandonavam como mulheres, a tremores e suspiros antes e a saltos frenéticos durante a dança” (idem, 290). Nesse sentido, podemos compreender que a questão dos homens serem reconhecidos enquanto sacerdotes com livre acesso a possessão religiosa foi considerado uma quebra de tradição e legitimidade. Já que Landes explicava a atuação masculina nesse nível como um “esforço pela unidade com a figura da mãe” e, ainda, enquanto tal, eles “menos do que tudo refletem a masculinidade da cultura patriarcal em cujo coração vivem. Desejam uma coisa, para a qual o Candomblé oferece as mais amplas oportunidades: desejam ser mulheres” (idem, 292).

A antropóloga norte-americana já chegou no Brasil com percepções feministas, o que contribuiu para a formulação desse teoria, contudo, seu livro expressa a intimidade nos terreiros e as conversas com as sacerdotisas que deixavam transparecer a posição que tinham em relação aos Candomblés Caboclos ou sob a liderança masculina

crescente naquele momento. Sobre a origem desses homens, comenta que entre os que conheceu cerca de dez foram “recrutados entre prostituídos, delinquentes juvenis e malandros da cidade” (idem, p. 294). Mas a forma de lidar com o passado e com as demonstrações públicas acerca da sua orientação sExual, determinavam a aceitação desses pais no círculo das matriarcas tradicionais. Cita como exemplo o famoso Pai Bernadino, que rompeu com as ligações marginais e se voltou completamente aos cuidados de seus filhos, “homens normais fascinados pelo mistério que cerca o seu chefe”. Aliado a isso, Bernadino é visto como um homossExual discreto que se empenha em disfarçar seus relacionamentos e “maneirismos”, limitando esse comportamento ao espaço privado de sua casa e do terreiro. Devido a essa contuda, Bernadino era aceito e mantinha um relacionamento próximo com as mães iorubás, frequentando seus Candomblés livremente.

Opostamente, muitos pais eram vistos como desviantes dos padrões estabelecidos de decência ou desobedientes às tradições africanas. Exemplo disso era o tratamento dispensado a Joãozinho da Goméia, babalorixá baiano de nação angola, que ganhou notoriedade no Rio de Janeiro ao se distanciar de certas exigências ainda em vigor nas casas mais antigas do nordeste. Landes ao descrevê-lo enfatiza que Joãozinho além de ser homossExual assumido, “preferia a companhia das prostitutas”, “espichava o cabelo e dançava no templo”. Dono de uma performance única no balé dos orixás, gostava de exhibir-se e enviava descaradamente cartas amorosas para os parceiros pelos quais caía de amores. Ou seja, além de ser considerado uma figura depravada de “homem que se comporta como uma mulher” (Landes, 1967, 228) não fazia questão de esconder sua orientação sExual por trás de um comportamento viril e discreto que o “masculinizasse” aos olhos conservadores.

Era aceitável que homens ocupassem os papéis que lhes era resguardado, como o de ogans, por exemplo, cargo de confiança das mães de santo, que tinham entre suas funções mais importantes intermediar com alguns setores da sociedade, oferecendo-lhes “proteção ao templo na forma de dinheiro e de prestígio” (idem, 1967, p. 42) porém Landes destacava que o poder das mulheres na Bahia ultrapassava as paredes do terreiro e tomava proporções amplas, já que elas “têm tudo: elas têm os templos, a religião, as posições de sacerdócio, a geração e educação das crianças, e as oportunidades para se autosustentarem através do trabalho doméstico e outros do mesmo tipo”. (Landes apud Healey, 1996, p. 186). Seu companheiro de pesquisa e guia na cidade de Salvador, o pesquisador Edison Carneiro, que ela concebe como essencial para o estabelecimento de

seus contatos e aproximação com os interlocutores “negros da Bahia”; por outro lado, revela num diálogo que a força das mulheres ainda prevalece na esfera doméstica dos terreiros enquanto [...] “o espírito do homem está nas ruas, e não voltado para dentro, sôbre si mesmo, onde pode ser um instrumento dos deuses. É sempre “quente”, excitado, mundano [...]” (idem, p.225).

O livro foi duramente criticado por nomes de peso como Arthur Ramos e Herskovits que não aceitavam seu interesse em tomar gênero e raça como categorias analíticas para entender a dinâmica que regia o Candomblé na Bahia. Pois numa época em que os estudos afro-brasileiros estavam engajados a criar uma imagem positiva da cultura diásporica africana, exaltando suas tradições religiosas como foco de memória e resistência, os críticos não julgavam pertinente apontar para a existência de algo tão estigmatizante como era a presença da homossexualidade naquele meio. Isso fez com que por anos, a produção científica de Landes fosse desacreditada, voltando a ser discutida com mais atenção e seriedade no cenário acadêmico a partir dos anos 70, sendo qualificado como um precedente para uma etnografia feminista (Healey, 1996).

Portanto, de acordo com Corrêa (2000) a contribuição da obra de Landes não deve ser lida de forma restrita, pois apesar de por vezes lançar mão de uma terminologia inadequada para os dias atuais, porém, vigente na época, sua pesquisa foi relevante pois já chamava atenção para as questões de gênero nas religiões afro-brasileiras. Dessa forma, “não era apenas de sexo feminino que Landes está falando, mas de um princípio de feminilidade [...]” (Corrêa, 2000: 244). Princípio, este, que abarcaria essa categoria de homens, não obstante Landes os dividisse em “homossexuais passivos e ativos” e argumentasse que a vontade daqueles era no fundo ser mulher.

Já na década de 60, o casal Leacock realizou pesquisas em casas de batuque no Pará, dedicando atenção especial às questões que envolviam valores morais e sexualidade entre os membros dessa religião afro-brasileira. A perspectiva teórica que norteou a investigação foi análoga a de Ruth Landes e privilegiou aspectos culturais e psicológicos. Sendo assim, os relacionamentos homoafetivos eram vistos como comportamentos sexuais desviantes. E no contexto estudado, o casal registrou que nas casas de batuque, as relações homo-orientadas mesmo sendo deploradas e ridicularizadas, não eram consideradas um crime que requeresse intervenção policial. Mas eram comparadas a uma patologia, como o alcoolismo, que continham em si o próprio castigo.

Na mesma medida que os homossexuais, as prostitutas foram apontadas como figuras centrais no Batuque, ambos fossem reconhecidos como os escolhidos de importantes “encantados”. Contudo, ao contrário dos homossexuais que costumavam ser hostilizados, as prostitutas, quando seguiam as regras sociais publicamente, eram vistas como personalidades bem-sucedidas nos negócios e ocupavam uma posição especial dentro do terreiro. (Leacock, 1972).

O terreiro, então, não era o lugar ideal para ser frequentado por “homens de verdade”, afinal, a simples presença já denunciava uma tendência desviante que colocava a masculinidade em cheque. A pouca participação dos homens na cerimônia, devia-se a crença comum de que “homens que dançavam em público e usavam as roupas rituais são afeminados ou ativos homossexuais” (Leacock, 1972: 105). Para ilustrar essa situação, o casal relata um evento em que um pai de santo permaneceu incorporado com a encantada Jarina, usando um turbante e movimentando-se pelo chão. Seu comportamento foi considerado extremo e provocou comentários irônicos dos espectadores.

Mesmo reconhecendo a impossibilidade de determinar a quantidade dos membros homossexuais, eles confirmam que parte da crença que relaciona a identidade sexual com a religião tem fundamento por haver um número considerável de homossexuais nesses espaços. A generalização, no entanto, ficaria a cargo de pessoas mal informadas que confundem o transe com a realidade do médium.

Voltando-se para a interrelação entre pais de santo e médiuns, supõem que a posição de liderança do sacerdote o coloca num patamar superior inserindo-o no domínio do “masculino”. Essa condição o priva de passar por situações de depreciação comuns aos médiuns. Caracterizam como ambivalente a participação masculina no Batuque. Por um lado, médiuns são chamados de “safados” ou “efeminados”, por outro a preocupação de que o terreiro fosse visto como um lugar imoral de encontros “impróprios” e que sofra perseguição da polícia. Circunstância verificada pelas entrevistas feitas com pais e mães de santo que mostraram uma atitude defensiva em alegar que nos seus terreiros poucos homens faziam parte da cerimônia, “não passando de um ou dois”. Por outro lado, essa interpretação se distancia da defendida por Landes na sua etnografia em Salvador pois informa que muitos dos sacerdotes considerados mais poderosos são homens, e por vezes as mulheres preferem ser atendidas por eles ao invés de recorrer a terreiros que sejam comandados por mães de santo. Ademais, “era

inconcebível que um homem que foi escolhido pelos deuses para manifestar um encantado durante as cerimônias, fosse proibido de fazê-lo”. (idem, pag. 106).

Por fim, concluem que a performance no momento do transe atua como um discriminador entre “homens de verdade” e “homossexuais”:

Um homem de verdade, no entanto, não veste roupa de santo ou dança em frente aos tambores. Ele simplesmente senta na audiência, ou serve como um tocador ou outra funcionalidade, até que os espíritos se manifestem nele. Após entrar em transe, lhe é dado uma espada, canta-se as músicas específicas e pode ser que ele dance brevemente, mas deve passar pouco tempo a vista do público.

Para aqueles homens que vestem roupas do santo e dançam, e são considerados ou homossexuais reais, a doutrina aceita pela maioria dos líderes batuques é que, enquanto cumprem suas obrigações e demonstram respeito durante as cerimônias, sua vida sExual não deve preocupar os outros membros ou a qualquer outra pessoa. (LEACOCKS, 1972, p. 106)

Avançando no debate em que apreciação intelectual volta-se para a constatação da presença maciça de homossexuais nas casas de culto afro-brasileiras, Peter Fry dá início a sua pesquisa nos terreiros de Belém do Pará por considerar que esse é um fato sociologicamente significativo nos cultos do norte e nordeste do Brasil. Além de verificar que os estudos de (Landes, Ribeiro e Leacocks) pouco se aprofundaram e se detiveram ao argumento inicialmente defendido por Landes que esses espaços eram “nicho de socialização homossExual” pois permitiam a expressão da feminilidade tolhida socialmente através da inserção em grupos predominantemente de mulheres e pela possessão por espíritos femininos.

Julgou que tais publicações foram comprometidas por uma ótica preconceituosa e patologizante. Uma vez que a presença desses sujeitos nas casas de culto afro-brasileiras não poderia ser explicada por um argumento tão superficial, a respeito disso, Fry defende que:

[...] certos homens que reivindicam a preferência pela companhia sExual de outros homens, aos quais é atribuído o status de bicha, são atraídos aos cultos não somente porque estes são popularmente definidos como nichos de homossExualidade masculina, mas por outras duas razões importantes. Primeiro, tanto a homossExualidade quanto os cultos de possessão são definidos como comportamentos desviantes em relação aos valores dominantes brasileiros. Segundo, de acordo com as idéias teóricas de [Mary] Douglas (...) e [Victor] Turner (...), verificamos que ser definido pela sociedade como sujo e perigoso é freqüentemente uma vantagem positiva para aqueles que exercem uma profissão ligada aos poderes mágicos. Pessoas que são definidas e se definem a si mesmas “homossexuais” encontram-se classificadas como “pervertidas” e “desviantes”, e, portanto, permanecem nas margens da estrutura social formal. “Ter estado” à margem, escreve Douglas

[...], é ter estado em contato com o perigo, é ter estado na fonte de poder. (FRY, 1982, p. 56).

Por esse viés, o que de fato explicava esse acontecimento seria o status social compartilhado entre homossexuais e religiões afro-brasileiras de marginalidade e perigo. De modo que homossexuais foram definidos como indivíduos desviantes, enquanto as religiosidades de matriz africana são consideradas perigosas e sujas. Trata-se, então, de uma combinação de poderes submergida das margens.

Quando iniciou seu trabalho de campo, Fry percebeu a necessidade de repensar a terminologia “oficial” para entender os processos identitários que produziam as classificações sobre sujeitos que mantinham relação com pessoas do mesmo sexo. E concluiu que os termos “homossExual” e “homossExualidade” não faziam jus ao contexto estudado, passando a analisar o que de fato significava a expressão local “bicha”. Compreendendo que “bicha” não dizia respeito a homens que mantinham relações sexuais com pessoas do mesmo sexo: referia-se apenas aos indivíduos ditos “passivos” dessas relações [...]” (Fry, 2015:3).

Seguindo esse raciocínio, verificou que a divisão do mundo masculino se dava em duas categorias: “os que dão” e “os que comem”. No primeiro grupo estão as “bichas”. No segundo, os “homens de verdade”, os que comem, estes não vão perder tal status até que se prove que também “dão” para outro homem. Portanto, seja homem ou mulher, o “macho” é reconhecido como aquele que penetra, ou seja, o ativo.

Tal configuração entre “comedores” e “doadores” não se restringe ao mundo dos relacionamentos homoafetivos, corresponde ao peso da estrutura dominante heterossExual, e a mesma lógica é seguida em relacionamentos entre homens e mulheres. Ser comedor significa virilidade e poder; o doador, por outro lado simboliza submissão e fraqueza.

Fry segue sua investigação, agora, pensando a respeito das causas que dão a “fama” de “bichas” serem maioria nos terreiros. Entrevistou médiuns e pais de santo mas e concluiu que não havia uma explicação religiosa para o fato. A resposta recorrente era que “a vida sExual particular, nada tinha a ver com a vida no santo”. Entretanto, segundo o autor, ao longo do tempo outras respostas foram formuladas pelas próprias “bichas”, que associaram o ambiente das festas propício a paquera; ao *glamour* de ter como médiuns “bichas” de alta performance artística, que se arrumam e dançam bem e por fim, a vontade de extravasar o lado “feminino” através da possessão por espíritos femininos.

As interpretações de Fry no tocante à organização do mundo masculino na macumba paraense coincidia em alguns aspectos com o registrado pelos Leacock (1972). Entre os pontos de convergência estavam a visão dos terreiros como um lugar que repelia “homens de verdade” pela presença maciça das “bichas” e o tratamento especial dirigido pela comunidade aos pais de santo em detrimento a hostilidade sofrida pelos médiuns homens.

Já no final da pesquisa, Fry desabafa que já estava quase convencido que o terreiro seria um “santuário” para as bichas que não encontravam apoio dentro de suas casas ou estavam desempregadas. O terreiro seria uma espécie de abrigo para as bichas desamparadas ao passo que oferece oportunidade de carreira para as bichas, garantindo-lhes retornos políticos, econômicos e de prestígio (idem, p. 74) A atração que o terreiro exerce às “bichas” portanto, seria em parte por esse caráter acolhedor dos cultos afro-religiosos que unindo “bichas de verdade” e “bichas incubadas” fortalecendo os laços entre elas, e conseqüentemente, apartando “homens de verdade” que temerosos de “sujar” sua reputação, mantém distância do local. Apoiando-se nessa idéia, Fry compreendeu que seguindo essa tendência dominante das “bichas” nos terreiros, é de se esperar que os pais de santo mais bem-sucedidos também sejam as “bichas”. Passando a analisar a atuação deles nas casas de culto, deduziu que “o pai de santo “bicha” têm outras vantagens sobre os pais e mães de santo “normais”, pois seu papel de bichas lhe confere uma combinação de talentos geralmente distribuídos entre os sexos com base na divisão material do trabalho” (p. 76). Sendo assim, os pais tornam-se figuras poderosas pela capacidade de acumular saberes e exercer funções atribuídas aos dois sexos, como por exemplo, conciliar habilidades domésticas executadas por mulheres nos terreiros como cozinhar e costurar; e por contar com uma rede social predominantemente masculina, faz uso de suas prerrogativas para lidar com mais segurança com estruturas formais de poder.

Contribuição igualmente importante foi a revisão crítica feita por Fry do texto de René Ribeiro (1969). No qual o Ribeiro entrevistou 60 homens do Xangô de Pernambuco, constatando que haveria de fato uma relação entre homossexualidade masculina e o xangô. Possuía formação como psiquiatra e antropólogo, tendo sido orientando de Melville Herskovits. O artigo foi apresentado num simpósio nos Estados Unidos que tinha o objetivo de discutir “diferenciação sExual” e a mesa em que expôs o trabalho chamava-se “Comportamento – normal e anormal”.

Nessa análise, Fry chama atenção para o método utilizado por Ribeiro que alia psicologia, psicanálise e antropologia para a compreensão desse fenômeno. A proposta interdisciplinar não vingou, e enquanto o antropólogo declarava a possessão como normal e adequada ao ambiente cultural; voltando-se para psicologia, enquadrou os seus entrevistados xangozeiros como desviantes e sofredores de patologias sociais e sexuais.

O artigo debruçava-se sobre a aplicação de um teste aos xangozeiros, um “teste projetivo”, chamado Desenhe uma Pessoa (Draw a Person), de Machover, “considerado sensível a tendências homossexuais e a dificuldades na identidade sExual” (Ribeiro, 1982, p. 211 apud Fry, 2015).

Apresenta-se uma folha de papel à pessoa a ser testada, a qual é instruída a desenhar uma pessoa. Quem aplica o teste observa o sexo da pessoa desenhada e, em seguida, pede ao desenhista que faça uma outra pessoa do sexo oposto. As pessoas desenhadas são vistas como projeções do inconsciente do desenhador, por isso a denominação “teste projetivo”. Machover e muitos pesquisadores que vieram a aprimorar esse método acreditaram poder vislumbrar diversos aspectos da personalidade dos sujeitos. Entretanto, o que interessa nesse contexto é como esse teste foi usado (pode ser que continue sendo usado) para detectar aspectos da sexualidade dos sujeitos. (Fry, 2015, p. 141)

A identificação da homossexualidade se dava, portanto, caso o corpo desenhado primeiramente fosse o de uma mulher. O que era visto como uma revelação inconsciente de que o indivíduo possuía tendências desviantes. O teste também apontava como um detector, a ênfase dada a partes do corpo como quadris e nádegas, que em certos desenhos apareciam distorcidas e exageradas.

No resultado dos testes Ribeiro concluiu que “34 (57%) exibiram graus variados de desequilíbrio emocional e conduta desviada, desde o homossexualismo aberto ou disfarçado a problemas de adequação sExual até incluído o alcoolismo” (RIBEIRO, 1982, p. 211 apud FRY, 2015, p. 142). E então separou os entrevistados em três categorias: homossexuais; pessoas com dificuldade de identificação sExual; e outras com adequação sExual defeituosa.

Os homossexuais (4) eram os que se assumiam publicamente. Para eles foi diagnosticado que “todos tem grande dificuldade com a figura feminina”. Embora mostrem dependência maternal, sinais de egocentrismo e narcisismo.

As pessoas com dificuldade de identificação sExual (16) eram aqueles que não se diziam homossexuais e nem eram reconhecidos por terceiros enquanto tal. Foram assim identificados por terem desenhado primeiramente uma figura feminina. Entre eles foi anotado que “somente dois jamais haviam experimentado possessão ou tinham resistido

a esta” (RIBEIRO, 1982, p. 211). A relação com os pais pesava no resultado, nesse quadro a determinação era ser filho de pai agressivo e mãe autoprotetora ou possessivas. A esse grupo foi atribuído a personalidade marcada pela sexualidade desviada, conflitos quanto à virilidade, insegurança e confusão na identidade sexual e tendências homossexuais.

Adequação sexual defeituosa (14) nessa categoria, “cinco dos quais alcoólatras”. Associou a homossexualidade aos males do alcoolismo. A “angústia, necessidade de autoafirmação e dominância, falta de controle dos impulsos com conseqüente culpa ou suspeita, dependência materna ou dificuldades no relacionamento com mulheres, insegurança quanto à virilidade e tendências homossexuais” (RIBEIRO, 1982, apud FRY, p. 2015 p. 213).

Após estipular a homossexualidade dos entrevistados, explicou que suas causas estavam ligadas a fatores familiares e não biológicos, principalmente com a relação com os pais e as mães. Retomando o pensamento freudiano de que o reflexo de uma figura enfraquecida do pai em detrimento de uma idealização materna é um fator para esse “desequilíbrio de personalidade”.

Para completar, associa que esse era um problema que compreendia as classes pobres e de maioria negra. Oriundos de um sistema familiar afro-americano que se centrava na figura feminina.

Sejam eles homossexuais declarados ou machos com dificuldade de identificação sexual, são o resultado de situações conflitivas experimentadas no lar com o tipo especial de família centralizada em torno de mãe característico da subcultura afro-americana das classes sociais mais baixas. Dá os tipos de personalidades introvertidas, [sic] imaturas, infantis, narcisistas, egocêntricas, adorando as mães e odiando os pais, com inadequação social, sensitivas e ambivalentes quanto ao seu papel sexual, o homossexualismo declarado ou reprimido que encontramos em grande número (RIBEIRO, 1982 p. 212).

Conforme aponta Fry, ele não parou por aí e incluiu homens da classe média e alta. Senão estaria reconhecendo abertamente que todos os filhos pobres e pretos do Recife, para além de serem xangozeiros, teriam tendências homossexuais. O que fica claro é que seu argumento está focado em salientar que a homossexualidade seria fruto de uma organização familiar matrifocal. Nesse sentido se aproxima de Ruth Landes (bastante criticada pelo seu orientador Herskovits) ao designar que:

Os homossexuais ou as pessoas sexualmente desajustadas podem aderir aos grupos de culto afro-brasileiros por muitas razões, entre elas a companhia feminina, a necessidade de exibirem seus maneirismos ou de se identificarem com esses femininos em grupos dirigidos por homossexuais, ou por homem e mulher austeros, igualmente dedicados ao controle do sobrenatural. Eles também podem ser impelidos por outras complexas necessidades motivacionais de compensação das frustrações que lhes são impostas por suas posições e interações na sociedade ampla (RIBEIRO, 1982, apud FRY, p. 217).

Patrícia Birman, por sua vez, se dedicou a estudar a elaboração que o sistema religioso faz dos gêneros e a relação que se mantém com a sociedade. Com essa finalidade, definiu como pilar interpretativo do seu argumento o fenômeno da possessão e seus efeitos. Nesse sentido “a possessão se instaura como um peculiar operador da distinção entre os gêneros” (Birman, 1991, p. 45). No Candomblé por exemplo, um filho de santo que incorpora o seu orixá se distancia de uma masculinidade plena. Uma vez que os orixás enquanto forças da natureza estariam ligados ao mundo do feminino, do não cultivado. Assim, “o cotidiano, o mundo terreno, inegavelmente é masculino”. (BIRMAN, 1991, p. 46)

Na Umbanda, de outro modo, devido a característica ritual de organizar as sessões em torno da incorporação de espíritos (também considerados eguns no Candomblé) que já viveram em terra, possuem uma biografia e de certo modo estão inseridos sob o arsenal simbólico de nossa sociedade - portanto, ligados a esfera masculina - a possessão masculina não corre o risco de ser algo desvirilizante, e o perigo de um centro umbandista ser tachado como um nicho de “bichas” ou “homossexuais” é menor.

Na Umbanda, dizem todos, não há bichas. As explicações para essa ausência remetem, via de regra, ao caráter pouco atrativo da gira de Umbanda, vale dizer, o momento ritual da prática da possessão, quando os filhos-de-santo 'trabalham' com as suas 'entidades', que entre as suas virtualidades, não apresentam grandes poderes de sedução. Os adés (personagens religiosos considerados 'bichas do Candomblé') não gostam, porque -segundo comentam- não podem exibir muitas danças de seus orixás. (BIRMAN, 1991, p. 47)

Diante do exposto, é verificável o argumento da autora de que a produção de gêneros nos terreiros se dá de forma peculiar e específica, mediante um processo de elaboração de identidades que não se vale de critérios universais.

Uma delas, como foi dito, é o lugar reservado a participação das “bichas”. Por isso, esclarece que no Candomblé elas ganham espaço e uma identidade social que merece respeito e destaque, a de “adés”; já na Umbanda, indica que “não há espaço em

termos das categorias religiosas para o que socialmente se convencionou como uma “bicha” [...] “uma bicha na Umbanda será construída através dos recursos que a sociedade oferece em termos simbólicos” (idem, p.96).

Antes de finalizar essa breve explanação do pensamento de Birman, faz sentido expôr como ela iniciou os seus estudos sobre as relações de gênero nos cultos afro-brasileiros. Conforme seu relato (1995) foi a partir de um contato com o pomba-gira Angélica que estava incorporada em um pai-de-santo. Chamou-lhe atenção estar diante de uma “ex-pessoa”, que tem uma biografia e já viveu na terra. De acordo com ela “essa mulher, esse espírito, incorpora num homem e o transforma num ser de outra natureza” (Birman, 1995:5). A transformação acontece no momento em o espírito toma conta do corpo do médium possuindo-lhe, e é revelada através do “plano corpório, nos gestos, no estilo, nas preferências que determinam a forma de relação que as pessoas podem ter com ele” (idem, p.5)”.

Estudando esse caso, concluiu que existe uma diferença entre a incorporação dessa entidade em homens e mulheres. Visto que a possessão feminina pela Pombagira atua de forma a ressaltar uma imagem vulgarizada da mulher, representando um reverso do feminino doméstico, enquanto nos homens, sobressaem aspectos positivos de ser “uma mulher da rua”. Pois os seus corpos masculinos estão dissociados de um figura materna e doméstica, sendo assim, os pontos exaltados na possessão masculina são o poder, a sensualidade e a transgressão.

Em outras palavras, o plano feminino, enquanto significado que é posto relacionado ao controle masculino, à maternidade e à reprodução doméstica, se apresenta subordinado ao plano masculino enquanto alteridade esexualidadedissociada da reprodução. O fato de ser um homem, ou seja, um indivíduo do sexo masculino que “recebe” a Pombagira, retira dela marcas da subordinação do feminino ao plano engendrado pelo pertencimento ao doméstico e familiar (BIRMAN, 1995:190)

Nesse contexto, a possessão torna-se o momento crucial desse encontro de identidades, que é quando, de acordo com Birman, ocorre a transformação da natureza do homem, e esse processo é constituído por uma série de contradições e ressignificações no tocante à caracterização de identidades e papéis de gênero. Com efeito, é um ponto reconhecido entre os pesquisadores da religião que a possessão atua sobre a constituição da noção de pessoa quebrando um paradigma ocidental que prega a unidade do ser, quando, “de modo paradoxal, ele é mais do que um” (Goldman, 1995:23).

Na contramão de todos os estudos apresentados acima, está o trabalho de Lorand Matory. Esse autor utilizou dados de uma pesquisa na Nigéria e entre grupos hispânicos nos Estados Unidos afro-americanos para compreender o fenômeno de proeminência de homossexuais nas religiões de possessão no chamado complexo “atlântico– iorubá. Para tanto, buscou fugir de “referências etnocêntricas a noção de desvio, regularmente invocadas na bibliografia brasileira sobre o tema” (Matory, 1988, p. 15).

Sua principal crítica é que tanto a visão da homossexualidade como patológica (Landes 1967, Ribeiro, 1982) como a noção de desvio (Fry, 1982) não foram suficientes para explicar a razão da predominância de homossexuais nas religiões afro-brasileiras. Segundo sua linha de raciocínio, o papel da “bicha” nas tradições religiosas afro-americanas está inserido numa lógica que abrange antigos simbolismos entre os iorubá. Aponta que a possessão é uma prática corrente e é vista por entre esses povos e seus descendentes afro-americanos com um ato de submissão à divindade. Nesse momento o orixá se apropria do “*ori*” (cabeça) do médium, concebida como um receptáculo, um vaso a ser preenchido pela presença divina, passando ao total controle do seu corpo e tomando a sua consciência. Para entender esse sistema, deve-se levar em consideração que a construção do gênero do iniciado não é limitada por aspectos biológicos, sobretudo porque “a pragmática do gênero iorubá permite que um homem seja a “esposa” de um deus, adotando roupas femininas e o penteado nupcial”. Dessa forma, pela lógica de que houve um reconhecimento da relação simbólica ritual africana nas relações sociais afro-brasileiras, homossexuais que se submetem a possessão não podem ser vistos como desviados, por outro lado, estão inseridos num modelo de relação hierárquica “entre o penetrador e o penetrado” legítimos na simbologia iorubá.

Em razão disso, Matory vai defender a validade do seu pensamento exemplificando que é justamente nos terreiros mais africanizados do Norte e Nordeste que se encontram o maior número de sacerdotes homossexuais, enquanto que no Sudeste e Sul, em que há maior influência kardecista, essa incidência é menor.

Em contrapartida, Teles (1992) aponta que o ponto de vista de Matory precisa ser melhor avaliado. Pois, ao afirmar que os Candomblés angolas veneram em grande proporção deuses iorubás e são os que apresentam maior número de sacerdotes homossexuais, esse autor indaga se Matory não estaria repetindo de modo inverso a idéia defendida por Landes e ignorando o fato da presença de homossexuais não se restringir aos sacerdotes.

Ainda na década de 90, talvez a pesquisa mais expressiva sobre o tema irá explorar a presença de Pombagiras nos Candomblés baianos de modo inovador. Na contramão das etnografias prevalecentes nos terreiros mais antigos e tradicionais, o australiano James Wafer (1991), narra a sua trajetória entre casas de Candomblé distribuídas em Salvador e no subúrbio baiano, local que denomina de “Jaraci”. Conhece seis casas, todas comandadas por homens. Logo na introdução do livro, observa que a predominância das casas de Candomblé na capital em detrimento dos centros de Umbanda que seriam mais encontrados nas cidades do interior do estado.

O autor, que se dedica a entender a relação entre humanos e espíritos no Candomblé, mostrou interesse por “pode-se ver os erês, Exus e Caboclos nas ruas e bares, bem como nos terreiros” (Wafer, 1992 apud Rice, 1996, p. 297). Relatando essa convivência direta com os espíritos em momentos inusitados, escreve com detalhes situações em que esteve em bares bebendo e conversando com “Exuas”, que lhe foi apresentada como Pombagira e Maria Padilha, porém o que provocava estranhamento era a maneira corriqueira que essas entidades circulavam entre os humanos. Valendo-se de uma narrativa descomplicada, toma como interlocutores os seres não humanos e traz a tona o cenário afroreligioso composto por experiências e interações sociais de sujeitos marginalizados, como pais-de-santo gays e travestis. Como o caso de Taís (que apresenta inicialmente como Wilson), ela o proporciona viver momentos de proximidade com suas “Exuas” que o motivam a analisar teoricamente o contexto.

De acordo com suas conclusões, por ter tido contato com Exus, argumentou que ambos “macho e fêmea” são associados à sExualidade. Tendo cenários sociais específicos como o “brega” que denota espaços que tem muito a dizer sobre o contexto social baiano, “mesmo havendo Exus e Pombagiras femininos, sua associação comum com asexualidade tem particularmente uma ênfase masculina. Exu é o pênis. A ênfase masculina pode ser vista também na associação com o brega. A s e x u a l i d a d e de um brega é uma sexualidade pública, distinta da sexualidade doméstica” (p. 17).

Na sua percepção, asexualidade pública masculina é exposta, sobretudo, através do código baiano de vestir, no qual homens fazem questão de evidenciar os atributos sexuais enquanto mulheres surgem mais discretas. No ambiente dos terreiros, aponta que ambos orixás, masculinos e femininos, “quando baixam na festa de Candomblé vestem saias que são variações daquelas indumentárias tradicionais da baiana. Em alguns centros religiosos onde é considerado impróprio para homens vestir vestidos, filhos de santo vestem calças tipo pantalone quando estão em transe”. Moldura que para

o autor sugere que os orixás são comparativamente entidades femininas, por contraste ao Exu que é comparativamente masculino.

CAPÍTULO 3 - POR DENTRO DO ESPAÇO RITUAL

São as intuições - e não o tecido lógico que as interliga
- que tendem a sobreviver na experiência decampo.

Nesse capítulo passarei a tratar do trabalho de campo realizado no Centro Umbandista Paz e Justiça em Salvador- BA.

Passei a frequentar todas as reuniões, eventos e algumas obrigações fechadas realizadas pelo Centro. Dando início a minha opção metodológica de partir da observação participante antes de arriscar a sorte de interagir com entrevistas diretamente. A etnografia teve início em julho de 2016 e durou até fevereiro de 2018. Com intervalo de 4 meses (de abril a agosto) em 2017 que me ausentei por decorrência do doutorado sanduíche na Argentina.

Respeitei as três etapas para apreensão de fenômeno social, questionando-as e refletindo sobre o exercício da pesquisa e da produção de conhecimento, que são: o olhar, o ouvir e o escrever (Cardoso, 1996). Segundo Cardoso, o olhar e o ouvir são capacidades que se complementam, e no exercício etnográfico, ambas são condicionadas pela disciplina e os paradigmas pelos quais o pesquisador foi treinado. Ele aponta que no ouvir, há dois obstáculos: a diferença de idiomas culturais entre pesquisador e “nativo”; e dentro do próprio mundo do pesquisador, um confronto no qual duas subculturas se sobrepõe a brasileira e a antropológica. Estas diferenças serão sentidas no momento da entrevista quando a relação é posta em evidência. Caso o pesquisador acredite estar diante de um mero informante, tentando extrair o sentido dado à sua realidade através de um formulário frio com perguntas pontuais e incitando respostas esperadas, acaba-se por reforçar as posições desiguais de poder que constituem esse contato. O conflito, sugere o autor, pode ser atenuado se ao invés de informantes, o pesquisador entenda esses sujeitos como interlocutores, buscando de fato uma nova modalidade de relacionamento dialógico e interativo.

Assim, para que desse certo, priorizei o contato dialógico e fui em busca de interlocutores. Já sabendo que numa casa afro-religiosa é imprescindível que antes de qualquer passo, tenhamos a autorização da liderança, seja para se fazer presente nas reuniões (se forem de caráter privado), realizar registros audiovisuais ou gravar entrevistas. Também é comum que haja uma pessoa de extrema confiança a quem o

sacerdote ou sacerdotisa confere poderes para tomar algumas decisões no trato à exposição do que pode ou não informar ao pesquisador.

Após ter sido apresentada a Pai Raimundo e ter sua autorização, Renata, mãe pequena da casa, indicou-me médiuns e os contatos para as entrevistas. A primeira delas foi com Pai Raimundo e, com intervalo de uma semana, entrevistei Lorenzo²⁶, o rapaz que conhecera anteriormente incorporado com a Pombagira, no dia da obrigação. Na verdade, naquele dia não cheguei a cumprimentá-lo, o contato inicial se deu com a entidade. Ele passaria a ser um dos meus interlocutores mais próximos em termos de colaboração e afetividade.

Todavia, como aleguei previamente, preferi frequentar o Centro, participar das reuniões e permitir que as pessoas se sentissem confortáveis com minha presença, para depois tentar mais entrevistas gravadas. Esse processo foi marcado por grande reflexividade, pois fiz questão de me apresentar como antropóloga e candomblecista. Demonstrei respeito pela preservação do fundamento sagrado, atitude que proporcionou maior abertura e aceitação do grupo em relação a pesquisa, embora, todos soubessem que pertencia a outra religião e no que isso implicava. Quer dizer, mesmo compartilhando conhecimentos em comum, reverenciando as mesmas divindades, “sobre minha cabeça já tinha uma mão”²⁷ e por mais afeição que fosse criada entre as partes, eu nunca seria vista como uma filha da Umbanda mas poderia ser uma filha “adotiva” termo usado por Pai Raimundo uma vez para me apresentar a um padre visitante.

Compreendi a organização e distribuição de funções e papéis baseados no tempo de entrada na casa, ou seja, “idade no santo” como filho mais velho e pela deliberação do Caboclo chefe da casa, Seu Ogum da Disciplina, que escolhia os cargos e funções de cada membro; acompanhei o calendário de eventos privados e públicos e me surpreendi com a assiduidade de líderes católicos e evangélicos, muito por conta da participação de Pai Raimundo no Comitê Interreligioso da Bahia. Não era incomum encontrar padres e freiras frequentando o lugar, tanto de Salvador, quanto de outros lugares do país.

Quando precisava conversar em particular com alguém, chegava mais cedo e aproveitava o tempo livre até o início da reunião. E assim me aproximei dos filhos que estavam sempre por lá ou que moravam pelos arredores do Centro. Dediquei-me a

²⁶ Com a finalidade de preservar a identidade dos médiuns, aderi à estratégia metodológica de usar nomes fictícios. Por outro lado, os nomes dos outros membros do Centro são reais.

²⁷ “Ter a mão na cabeça” se refere já possuir um vínculo de filiação com algum te

interagir com a assistência, ouvir suas histórias e muito do que aprendi esses tempos provém da convivência cotidiana, além do que, o gravador não era totalmente aceito por todos. Por outro lado, essa ferramenta foi bastante útil na gravação das reuniões e giros festivos com o propósito de compilar os pontos (canções).

Diante de tais circunstâncias, com a intenção de tornar a disposição textual coesa e descomplicada, achei conveniente dividir o capítulo da seguinte maneira: dos subtópicos 3.1 ao 3.3 compartilho os registros etnográficos referentes ao contexto e a vivência direta no Centro Umbandista Paz e Justiça. Ao avançar para o 3.4 lanço mão da análise da observação participante no Centro e das entrevistas com os médiuns de acordo com o ponto temático.

3.1. Exus e Pombagiras: “aqueles que não aceitam normas”

Como dito na página anterior, minha primeira entrevista foi com Pai Raimundo²⁸, uma figura muito carismática, um senhor de 60 anos, olhar expressivo sombreado por uma sobrancelha grossa, barba grisalha e com uma lisa cabeleira preta vistosa que costuma cortar no modelo baixo. Em terras baianas, é classificado como “cabo-verde”, ou seja, uma “pessoa de tez muito escura e cabelo liso natural”. (Sansone, 2004, p. 256). Experiente e familiarizado em falar publicamente, atendia solicitações de faculdades para palestrar sobre a Umbanda, não mostrou resistência em dar entrevista. Pelo contrário, fazia questão de dizer que a casa estava aberta e garantiu livre acesso para registrar o que precisasse.

Nesse dia, cheguei ao centro mais cedo, às 17h30m, era quarta-feira e logo haveria sessão. A porta ainda estava fechada e toquei a campainha por diversas vezes até aparecer uma senhora e abrir a porta, apresentei-me como “Mariana da UFBA” e ela pediu para esperar enquanto avisava a Pai Raimundo. Do salão pude ouvir a sua voz “*Ah! É a menina da universidade. Pode mandar subir*”. Subimos, e lá estavam duas filhas, uma na cozinha e outra arrumando a mesa, que ficava num espaço pequeno onde tem um sofá e uma televisão. Uma delas, Angela, que se tornaria uma das pessoas mais próximas a mim, posteriormente, tinha acabado de preparar um bolo e me ofereceu, mas o nervosismo e ansiedade em encarar uma entrevista me fez recusar.

Ao sinal de Pai Raimundo, fomos até uma pequena sala, nela estavam posicionadas duas cadeiras, uma de frente para outra. Ele sentou numa bela cadeira

²⁸ Entrevista realizada em 06.07.16

de madeira decorada. Antes de tirar o gravador da bolsa, expliquei novamente o motivo do meu interesse em pesquisar as Pombagiras, que havia preparado um roteiro com tópicos para guiar a entrevista, mas não se tratava de perguntas fechadas, sendo a intenção naquele momento em ouvir a sua trajetória como sacerdote, a história do Centro e as entidades cultuadas.

Ele então, esperou que eu terminasse “minha apresentação” e com um sorriso no rosto disse *“primeiro, sem Exu a gente não faz nada. Na Umbanda, se falar em Pombagira tem que falar em Exu. Ele é quem movimenta e faz possível qualquer tipo de comunicação, essa aqui agora, o fato tá gente tá aqui conversando é porque é da vontade dele. Não se preocupe em explicar suas intenções porque só de olhar já sei que você tem o coração bom e quer fazer algo pra acrescentar ao nosso povo de axé. Se fosse o contrário, nem aqui tava, ou de repente, saía daqui e aconteceria alguma coisa pra você perder as coisas, ou apagava sozinho... essas coisas sem explicação, né? O que tô dizendo é que as coisas, seu estudo, essa entrevista só vai pra frente se Exu permitir. Agora eu pergunto: às vezes a ignorância do povo atrapalha, a gente quer falar abertamente de algo, da nossa religião, mas tem coisa que o povo não tá preparado pra ouvir e ao invés de diminuir o preconceito, só aumenta”*.

Entendi o recado, e fui tomada pelo receio de não conseguir avançar numa questão que observava ser algo polêmico. Procurava explorar além do ditado de que “todo homem que incorpora Pombagira é gay”, ouvir dos próprios médiuns acerca de suas experiências e construir um trabalho no qual essas vozes sobressaíssem. Porém, antes que o desânimo estampasse meu rosto, ao pensar “caramba! ele não quer falar, acha que assim aumenta o preconceito. Que fora! Pai Raimundo emendou: *“mas não é o meu caso, eu prefiro falar e esclarecer no que for preciso. Não é a toa que abro minha casa, não tenho problema em deixar bater foto ou divulgar nada. Nessa era da moderna, é tudo assim”*.

Com essa deixa, liguei o gravador e pedi que contasse um pouco da sua história. Falou-me sobre como entrou na Umbanda, a abertura do Centro, a distinção com Candomblé, e o que irei focar nessa parte do texto, das definições e estereótipos dos Exus e Pombagiras.

“As Pombagiras, os Exus, pra gente na Umbanda eles são os primordiais. Não se faz nada sem Exu. Eu fico as vezes me perguntando, porque no Candomblé a gira de Exu, o pessoal fala é meio fechada, eu vejo sempre o pessoal falar isso. Eu não acho que

deveria ser porque o Exu é um orixá como outro qualquer, não é? Agora as pessoas deviam conhecer o Exu, a imagem do Exu talvez meta medo, mas a imagem do Exu é feita pra meter medo mesmo. Por isso que a gente chama vulto, não chama imagem, chama vulto. Porque imagem, se eu fizer uma imagem sua, eu tenho que fazer semelhante a você, se eu faço um vulto, eu não vou fazer igual a você, né? A energia é um vulto. Então um Exu, quando se bota um pênis, peito, vagina, chifre, rabo, é um vulto. Não quer dizer que o Exu seja aquilo. Porque ele é treteiro, ele tem que saber lhe enganar [...] é igual ao cartomante, ao cigano, né? Ele pega a sua mão, ele faz aquela ladainha pra poder começar a chegar onde ele quer, pra ler sua sorte e daí vem a verdade depende de cada um. Porque pra coisas acontecer, depende do seu merecimento”.

Mariana: Como atuam as Pombagiras e os Exus?

[...] Hoje em dia tudo é interreligioso, porque entra Buda, entra Rastafari [...] Eu acho que tudo que tem dogma é religião, e a gente vê aquele pessoal na rua com o tipo de cabelo, aquilo é um dogma deles, deles se apresentar, o hippie. Então a Pombagira não tá inserida nisso, aí? Tá... Você vê... “Ah! A Pombagira é o diabo” Aí você vai numa roda de gira de Pombagira, cada mulher linda, cada vestido lindo, fala espanhol, fuma com piteira de com categoria, agora, tem o nível mais baixo? tem! O Exu que ainda tá se doutrinando ainda, tudo tem sua elevação. O orixá tem sua elevação... O orixá quando o pai de santo vai ficando mais velho, acompanha ele, vai ficando mais sublime, o Exu também da mesma forma. Mas há ainda, esse preconceito que o Exu é o diabo. E se você olhar a bíblia, Deus disse, Lucífer também tem força. Não tem na Bíblia isso não foi a gente que criou, é uma coisa que já vem de longe. Se você for vê a história de Lucifer você se encanta, como hoje em dia tem ainda muita gente que se revolta e faz maravilhas com a revolta e não é o diabo. Então, tem a Pombagira que joga carta, tem a Pombagira que lê, né? Tem a Pombagira que fala muito bem castelhano, então pra gente é a base, a gente não faz nada sem Exu. Eles são a chave mestre, abre qualquer porta.

Mariana: Há relação entre sexualidade e Pombagira?

Isso é outra idiotice. “A mulher que é de Iansã é puta”, entendeu? E outra, Oxum é mais sagaz do que Iansã, o pessoal fala sem ler sem saber. Oxum é mais esperta do que Iansã com aquela meiguice dela. Iansã é mais espalhafatosa, “ah! Eu sou de Iansã de esteira!” Já ouvi até isso...que qualquer homem se deita no chão. É o preconceito que se tem porque é homossexual. “Tira a roupa e vai dar bunda em qualquer lugar”. Isso não existe! A prostituta não tira a roupa e vai se deitar com qualquer homem em qualquer lugar. E tem prostituta aí que dá dez a zero em muita mulher de primeira “catigoria”, né? Então o que eu vejo é: a vida humana refletida na vida espiritual, quem é a Pombagira? É a prostituta. Quem é o Exu? É o homem que toma cachaça, é o homem que dá a bunda, é o pevertido, é aquele que não aceita norma. Faça uma correlação que você vai vê. [...]Aí você vê, o mundo girando, a espiritualidade girando, mostrando a verdade sobre o ser humano, sobre o espírito encarnado.

Ao finalizar essa última pergunta, comecei a agradecer pelo tempo que me concedeu, e nesse instante, uma filha de santo se aproximou para avisar que o padre havia chegado. Saímos da sala e na área externa, um padre se aproximou e disse: “*Ela tomou o banho, disse que ajudou bastante*”. Mirei Pai Raimundo com o olhar duvidoso. “*Sim! Foi a irmã (freira) que tava precisando tomar uns banhos de folha. Aqui é assim. Recebo todo mundo, padre, freira...*” Já estava quase na hora de abrir a reunião, então desci e fui sentar junto à assistência. Não demorou muito ele anunciou a abertura da reunião e proferiu um discurso sobre a importância da “esquerda” na Umbanda. Aconselhando a todos sabedoria na hora de realizar pedidos aos Exus, porque ele tem o poder de atender a qualquer pedido, a maldade não está nele, e sim, no ser humano. Se o propósito é de prejudicar alguém, esse mal desejado poderia voltar três vezes pior para quem o solicitou. Bem como não pedir coisas inacessíveis como passar num concurso ou ganhar na loteria. A ação dessas entidades, esclareceu, se concentra em tirar as dificuldades e obstáculos do caminho, dar estímulo e energia para que a pessoa tenha força para conquistar seus objetivos, porém, tudo dentro do seu merecimento.

A finalidade dessa explanação foi anunciar que ia viajar para o interior com o intuito de fazer um trabalho no cemitério. “Prática antiga que atualmente não era comum em Salvador por causa da perseguição da polícia e de alguns segmentos evangélicos. Que por desconhecimento as pessoas atribuíam um sentido negativo e maléfico aos trabalhos, mas que não passa de um lugar com muita força espiritual. Para executar esse tipo de trabalho era preciso ter muito conhecimento”.

A reunião seguiu como de costume, tocou-se para os Caboclos e Boiadeiros que baixaram em seus médiuns para dar passes. Eu, igualmente tomei o passe e voltei ao meu lugar para aguardar o fim da reunião. Uma *cambona* veio em minha direção e me convidou para entrar na ala dos médiuns por ordem de Pai Raimundo. Chegando lá, uma médium estava incorporada com Exu, virou-se para mim e perguntou “*quer dizer que você quer estudar homem que pega mulher? E por que também não estuda mulher que pega homem?*”. Sem resposta, disse que pensaria no assunto. O dia de trabalho espiritual estava chegando ao fim, os toques já haviam parado e as pessoas esvaziavam o espaço, da mesma forma, me organizei para voltar pra casa.

Analisando o depoimento de Pai Raimundo, atentei para questões específicas de modo a desfazer um julgamento que insistia em limitar a minha percepção sobre o fenômeno social a ser abordado na etnografia. Interpretei que seu depoimento não menosprezava o caráter profano, melhor dizendo humanizado, dos Exus e Pombagiras, “eles são o que são pois refletem a vida humana”. Não havia uma tentativa de santificar a atuação dessas entidades com o pretexto de que a doutrinação vai mudar a qualidade transgressora e sagaz que as designam. Simbolizam a revolta que promove maravilhas. Ao atribuir a Exu - aqui a Pombagira aparece inserida sob a ideia de Exu Fêmea - a propriedade de ser um “vulto”, demonstra a volubilidade como um poder de transformação e adequação àquela realidade que o molda, ou seja, Exus e Pombagiras não são apenas representações de figuras sociais marginais, muito além, são existência materializadas no mundo, não se restringem ao plano sobrenatural. Ocupam simetricamente a posição dos seres humanos ao serem comparados a estes, quando se exalta a forma da Pombagira se portar, suas habilidades em falar outro idioma, a maneira que se vestem e que fumam o seu cigarro.

Quando perguntei sobre a associação entresexualidade e Pombagira, a resposta fugiu do óbvio de muitos centros que seguem uma tradição “mesa branca” ou “Umbanda sagrada”. Ao invés de tentar reafirmar que a “Pombagira é apenas energia e não interfere na sexualidade dos médiuns” e com esse argumento justificar que “de jeito nenhum a Pombagira provoca desejos por pessoas do mesmo sexo” deu exemplos de outras atribuições preconceituosas que independente de estar relacionada a Pombagira já estão arraigadas no imaginário social e ultrapassam as fronteiras da religião. Como, por exemplo, citar a desmoralização da prostituta e posicionar a discriminação contra homens que se relacionam com homens, como fenômeno que transpõe as fronteiras do que é considerado particular à noção de profano e oposta à de sagrado.

Alguns dias depois, realizei a segunda entrevista com o médium Lorenzo. O mesmo que no ano anterior tive oportunidade de conhecer na obrigação dos Exus e Pombagiras, incorporando a sua “moça”. Interessante que antes mesmo de conhecê-lo, conversei com a sua entidade. Ela mesma me pediu para voltar, pois ajudaria no que fosse preciso para a tese. Fora esse fato, ele foi o primeiro rapaz mencionado pela mãe pequena no momento em que estava indicando os médiuns que eu poderia procurar para as entrevistas; recorro nitidamente suas palavras “pode ligar! Ele é ótimo e adora falar. É um amor de pessoa, um doce”. Seguindo a recomendação, entrei em contato com Lorenzo e não tardou de nos encontrarmos, a conversa foi significativa para contrastar posições discursivas e introduzir ao meu conhecimento aspectos do lugar de anunciação da assistência, dos familiares e da hierarquia religiosa, que deveriam ser melhor apreciados para conceber tal problemática.

Até aqui posso afirmar que o início da pesquisa no Centro me deixou apreensiva quanto ao rumo da pesquisa. Imaginei estar paralisada, porque não tinha muitas oportunidades para registrar a incorporação das Pombagiras. As quartas-feiras eram dedicadas às consultas com Caboclos e boiadeiros e mesmo não havendo nenhum tipo impedimento oficial para a descida delas, era muito difícil que aparecessem. Após a primeira obrigação de Exus e Pombagiras que participei com o comparecimento de Lorenzo, estive em outras similares, mas só aconteciam manifestações em mulheres, de todo modo, eram aparições ligeiras e não com a expressividade que verifiquei na preliminar. São obrigações que precedem os giros festivos²⁹, costumam ser nas quintas ou sextas-feiras. Enquanto os giros festivos ocorrem, normalmente, nos sábados ou domingos.

Já mais familiarizada, tentei entrevistar outras pessoas, entretanto, sentia uma dificuldade imensa. Marcávamos e na ocasião algo dava errado, as entrevistas não se concluíam. Compreendi que era consequência do estilo de vida atribulado. A maioria trabalhava em horários rígidos durante a semana e se esforçava para conciliar o emprego com as idas ao Centro.

Frustrada por possuir pouco material e com o adiantar do tempo, pensei em mudar de lugar ou partir a procura de interlocutores em outros centros. Não conseguia nem entrevistas nem encontros com as Pombagiras. Após nosso encontro, estranhei a ausência de Lorenzo nas atividades do Centro. Esperava ansiosamente vê-lo com

²⁹ Como são chamadas as festas dedicadas a Orixás específicos, ao Caboclo ou qualquer entidade a ser homenageada.

esperança de observar mais situações com a Pombagira. Até que um dia descobri que o seu marido Dinho também era médium do Centro. Tal como Lorenzo, tinha o cargo de pai-pequeno e aparecia com mais regularidade. Entrei em contato com Lorenzo, ele explicou que andava atarefado com a conclusão do curso da faculdade e o trabalho por isso não estava comparecendo. Pedi que perguntasse a Dinho se poderíamos conversar em particular, isso aconteceu, contudo, a tão aguardada entrevista só aconteceria no ano de 2016.

3.2. Histórias da assistência

Chamava-se assistência o grupo de pessoas que frequentavam o Centro, não na condição de filhos (as) de santo, mas que iam para tomar passes ou se consultar com as entidades. Notei que alguns eram assíduos e iam com regularidade, outros apareciam uma ou duas vezes apenas.



Figura 6

A assistência era majoritariamente formada por mulheres negras com idade que variava de 15 – 60 anos. Em menor parte por homens, igualmente a maioria de negros que variava entre jovens e de meia

idade. Quanto à classe social, excetuando-se a participação de turistas estrangeiros, geralmente brancos e levados ao local por guias de turismo, a maioria da assistência pertencia a classe média e baixa, eram funcionários (as) públicos (as), estudantes, donas de casa, atrizes, empregadas domésticas, professoras (es), vendedoras (es) e autônomas (os).³⁰ Quem frequentava com regularidade, realizava obrigações como banhos de limpeza no início e no fim do ano, trazia oferendas e contribuía para as festas oferecidas às entidades. Os que iam esporadicamente, tomavam conhecimento através de algum parente ou vizinho, por comentários sobre a eficácia do trabalho das entidades do sacerdote voltados para cura espiritual. Quando perguntei porque não ia com mais regularidade, ouvi mais de uma vez que o problema era depender de transporte público, da distância de suas residências e do horário avançado que (às vezes) terminava a reunião, por isso era comum o esquema de carona, eu mesma, tive a sorte de contar com esse artifício.

Em meio a tantas histórias interessantes compartilhadas relativas à condução ao Centro e às curas alcançadas por intermédio das entidades, selecionei aquelas que revelam enredos dramáticos protagonizados por Exus e Pombagiras. Como ressalté acima, a comunicação acontecia geralmente antes da abertura da reunião, ao aguardar o término dos passes e no fim. Por esse motivo, mesmo sendo conversas intensas, se passavam num curto espaço de tempo. Quando eram com pessoas que frequentavam esporadicamente, não conseguia registrar seus nomes. De todo modo, optei por usar nomes fictícios e relatarei dois casos.

1. Era um dia especial, além de ser a véspera da festa de Iemanjá³¹ o centro estava comemorando 22 anos de existência e 37 anos de sacerdócio de Pai Raimundo. As pessoas da assistência iam até a frente (perto do altar) para contar suas trajetórias e homenageá-lo. A gira não seguiu a sequência de costume, teve *flor de Obaluaiê* (banho de pipoca) que Pai Raimundo segurando o balaio de pipocas dispensava no ar, provocando o transe em alguns, principalmente quem era filho e manifestava o orixá Obaluaiê. Ao meu lado, uma senhora negra, pequena e magra vestida com simplicidade “virou”³². Ela ia se encurvando com lentidão - postura que

³⁰ Essas informações não foram resultantes da aplicação de questionários, são dados estimativos que tive acesso por meio de conversas informais, registradas em diário de campo, que após análise de dados etnográficos foram selecionadas como as ocupações mais mencionadas.

³¹ Trecho de diário de campo do dia 01/02/2017.

³² Expressão que significa incorporar.

representa a senioridade do orixá. Uma *cambone* se aproximou e a “desvirou”. Ela se voltou para mim e disse “esse é o orixá de minha vida, sou de Oxum, mas ele me salvou várias vezes”, depois calou-se.

Nesse instante que ela começou a contar, estava triste porque o marido tentou matá-la, ateando fogo em sua casa, além de ter feito um trabalho para dar fim a sua vida. O plano não teve sucesso porque o seu³³ Exu lhe avisou, tirando-a de casa antes do incêndio. Perdeu tudo se tornando mendiga, “*um desespero pra quem é filha de Oxum*”. Então descobriu que seu marido tinha pedido “um trabalho” a uma antiga mãe-de-santo pra destruir a sua vida. Esta, “por inveja da força do seu orixá” concordou em fazer. A descoberta foi possível porque “*a escrava*” (a Pombagira) agiu em sua defesa e a levou no terreiro no momento em que a mãe de santo tava preparando outro trabalho de igual finalidade. “*Ela foi lá, pegou as minhas coisas que estavam assentadas no terreiro e levou embora. Pouco tempo depois a mãe de santo morreu. E meu marido hoje tá louco, vive na cachaça depois pediu pra voltar, mas não quero nem posso aceitar*”. Por conta dessa desilusão, foi parar no Centro onde “foi muito bem acolhida” e agora estava procurando emprego e retomando a vida.

2. O seguinte relato foi feito em dia de sessão corrente (quarta-feira), com a particularidade de que antecedia a festa do “povo de rua” (que foi realizada domingo)³⁴. Mais um dia em que cheguei cedo e enquanto esperava começar conheci Cida, uma mulher negra de aproximadamente 50 anos. Ela notou meu colar de contas e perguntou há quanto tempo eu frequentava o Centro. Respondi-lhe que fazia um ano. Aproveitei e retribuí a pergunta, Cida disse que desde pequena ia pra “uma Umbanda em Cosme de Farias”³⁵, já crescida, passou pelo Candomblé mas saiu “porque nunca se deu, o povo lá queria prender meus guias, já viu prender Exu? quanto mais Pombagira!”. Daí, voltou pra Umbanda, porém teve que deixar o último Centro que frequentava devido a um caso que seu marido teve com uma moça de lá “uma situação insustentável, ainda bem que não deixei prender meus guias...se foi a Pombagira mesmo que mostrou a traição por sonho, parecia que eu tava vendo tudo”. Depois de um tempo achou o Centro Paz e Justiça e pretende voltar a frequentar a Umbanda “porque é médium e tem que trabalhar com os guias”.

³³ O pronome possessivo é popularmente utilizado entre os adeptos das religiões afro-brasileiras. Indica o relacionamento íntimo e personalizado com espírito, que atua como um protetor espiritual.

³⁴ Trecho de diário de campo do dia 18.01.2017.

³⁵ Cosme de Farias é um bairro que faz limite com o Luis Anselmo, onde está localizado o Centro.

A partir da apreciação dessas histórias relatadas por mulheres da assistência, é possível verificar que nesse espaço a Pombagira surge com um papel ambíguo e sua atuação não necessariamente respeita a decisão e o livre-arbítrio daqueles que se relacionam com ela. A Pombagira se mostra um espírito de ação independente e, de acordo com sua vontade, aberta a negociações. Tal como pontuou Hayes (2005) é vantajoso explorar a possessão no contexto brasileiro não apenas elencando os potenciais ganhos e instrumentais ligados como poder, status ou benefícios materiais. Sendo interessante reconhecer que é um processo constituído por complicações e percalços, sobretudo porque a agência dos espíritos não deve ser ignorada e não é raro haver desencontros entre a vontade do médium, seus valores morais e a intervenção espiritual nas suas vidas.

O comportamento de uma entidade particular é assim regulado por uma lógica que tem seus próprios protocolos e impõe suas próprias demandas – uma lógica que pode, às vezes, estar em desacordo com os interesses ou habilidades do ser humano em cujo corpo o espírito ostensivamente se manifesta. Consequentemente, espíritos têm o potencial de complicar as vidas daqueles que afirmam encarná-los, complicações que não são necessariamente solucionáveis nos quadros da possessão em si mesma. (HAYES, 2005, p. 85)

No relato acima vimos como a intervenção pode acontecer de modo inusitado e sem necessariamente haver uma clemência por parte dos indivíduos. As implicações disso geralmente são tidas como casos de vida ou morte e o cenário de atuação da Pombagira, em grande parte, se forma em meio a situações ligadas ao perigo, conforme já revisado por muitos autores (Hayes 2005, Prandi, 1996, Birman 1995, Capone, 2004) no qual ela surge como protetora das mulheres, geralmente em resposta à condutas agressivas ou provocadas por figuras masculinas. Todavia, a ação da Pombagira não significa concordância entre espírito e indivíduo, por vezes essa proteção pode valer-se de atos em desacordo com o médium, entrando no mérito da justiça divina e distanciando-se da vontade humana. Como no primeiro relato, em que Pombagira, citada como “a escrava”, salva a vida de mulher que tem sua morte encomendada pelo marido, depois se depara com a morte da mãe-de-santo e a loucura do seu marido; explicadas por ela como resultado de uma guerra de demanda cuja vitória se deu pela força de seus guias, que a protegeram e consequentemente houve o retorno do mal para quem desejou e efetuou o trabalho. A última frase, porém, sintetiza o poder da entidade e a devida obediência que se deve ter, pois, por mais que pensasse em aceitar o marido

“louco” de volta, ela tem noção que não poderia, uma vez que esse tipo de perdão não foi da vontade da Pombagira.

No segundo caso, houve uma traição desvendada, que impulsionou a mudança do Centro, o fim do casamento e o afastamento temporário da religião. Até o encontro com uma nova casa de Umbanda em que ela pudesse desenvolver a mediunidade com seus guias, que são responsáveis pelo equilíbrio mental e espiritual. A liberdade desses espíritos é outro fator enfatizado, afinal, no seu caso, quando um terreiro recomendou que ela deveria “prender” seus guias, ou seja, assentá-los e tentar evitar a manifestação destes fora do controle do pai/ mãe de santo; a própria Pombagira deu um jeito de retirá-la do lugar.

Indicativo importante para entender o relacionamento dessas mulheres com a Pombagira é que a partir da sua interferência haverá um processo de ressignificação dos acontecimentos ao recontar suas histórias, e em todas elas, à Pombagira é conferido um grau de poder de influenciar decisões, transformar comportamentos e mudar o rumo das coisas, por vezes traçando caminhos que não se ajustam com o planejamento dos humanos sob sua proteção. Essas novos rumos, no entanto, no mais tardar serão vistos como providências divinas necessárias e eficientes que foge ao entendimento do mero mortal.

Em meio a tal cenário que confere poderes reais e decisivos às “moças”, quando perguntei às mulheres da assistência se havia diferença na incorporação de Pombagira entre homens e mulheres, houve unanimidade ao afirmar que “não, eles trabalham igual a qualquer mulher e a entidade não influencia na ‘opção’ sExual do médium”. Atente para a antecipação da resposta sobre “opção sExual”, que não foi algo que frisei na pergunta mas que apareceu na maioria delas. Outra frase que surgiu com regularidade foi “tem casa que não permite, mas aqui nunca vi ninguém aqui ter preconceito com isso não. É normal”. Igualmente a primeira resposta, o termo “preconceito” surge na frase, denotando que sexualidade e preconceito são conceitos-chaves para captar o sentido desse fenômeno.

Considerando que até o momento em que tomava nota das percepções da assistência acerca dessa temática, a maioria dos meus interlocutores se declarou gays, achei prudente interpretar os conceitos-chaves salientes nas falas através de uma escala mais específica e menos generalizada. Sobretudo porque não era apenas de possessão que estávamos tratando, e sim, de uma construção de uma identidade religiosa a partir da noção de gênero e sExualidade.

Entendendo que “masculinidade e feminilidade, quando agenciadas pelas pessoas, provocam leituras sobre orientação sExual” (Rios, 2012, p.67) outra problemática que me inquietava, era a questão da indumentária. Por conta da convivência com o povo de santo já tinha conhecimento a respeito do amplo debate interno sobre o ato de vestir, que abarca sexo biológico, identidade de gênero de médiuns e gênero da divindade. Seja no Candomblé ou na Umbanda, ouve-se os burburinhos no que tange ao vestuário e os estilos que devem representar homens e mulheres, debate que se intensifica com a representatividade de pessoas trans (Dias, 2017) nesses espaços.

A indumentária é carregada de simbologias que especificam entidades, cargos e funções determinantes da divisão do trabalho religioso. Mesmo havendo semelhança entre casas do mesmo segmento, acaba tomando um delineamento particular. O que não deixa de ser uma questão delicada, pois o vestuário induz não somente ao pertencimento relativo ao gênero dos adeptos, bem como o das entidades.

No caso do Centro estudado, não pude deixar de notar que nas festas era comum as mulheres se vestirem a caráter, representando Caboclos, Exus e boaiheiros, com o paramento completo de símbolos que os compõe na masculinidade como calças folgadas e coletes de couro, blusa social fechada, fraque, gravata e cartola. Ao passo que com os homens não acontecia o mesmo. As Pombagiras que até então tinha me deparado, ao se manifestarem nessa categoria (diferentemente ao grupo feminino) não desfilavam com os símbolos que compunham sua identidade socialmente feminina como vestidos, saias, leques, espartilhos, laços, meias arrastão, sapatos de salto alto, bijuterias e adornos delicados com flores e rendas.

As roupas mostram quem são os filhos e os sacerdotes. Para um leigo esses códigos são ligeiramente perceptíveis, mas para quem está dentro de uma roda ou de uma gira, seus sinais servem para interpretar os orixás e as entidades que manifestam seus filhos. As cerimônias públicas para os templos afro-religiosos são importantes ocasiões de sociabilidade, onde quem é de fora se envolve, literalmente, de corpo e alma. A assistência tem participação ativa, é ela quem observa e julga o trabalho do sacerdote, o atendimento espiritual dos médiuns e o poder das entidades, retribuindo o capital simbólico e mantendo a economia do templo. Nas festas, a assistência come, bebe, aprecia os movimentos dos orixás e guias, e comenta. Tendo noção do poder de fala desse grupo, os membros do Centro devem se precaver e expor uma conduta impecável, caso contrário, é a imagem do e da religião que está em jogo.

Retomando a discussão envolvendo a vestimenta entre homens e mulheres manifestados com a Pombagira, julguei *a priori* que os momentos que havia presenciado não foram preparados exclusivamente para a chegada de tais entidades. Por notar que nos ritos privados e atendimentos semanais, todos se vestiam sem muita pompa, sendo homens com camisa e calça brancas ou de tom claro e as mulheres com camisões brancos, saias que podiam ser brancas ou conter estampas (direito dos *filhos mais velhos*) e *ojás* (panos da cabeça). Também observei que a possibilidade de incorporação por outros *guias*, com expectativa maior de manifestação, pode ter pesado na opção de não vestir com exclusividade. Já que numa reunião ou obrigação umbandista é corriqueiro o médium dar passagem a mais de uma entidade, algumas vezes inesperadamente. Entretanto, com o passar do tempo, notei que nas festividades públicas a mesma regra valia, e além de não serem vestidas, as Pombagiras que incorporavam nos homens não permaneciam manifestadas “em terra” por muito tempo.

Conversando com uma filha de santo, que possui guias masculinos e femininos, perguntei se havia algum fundamento sagrado por trás desse acontecimento. Ela respondeu que não via muito sentido: “*na minha opinião é que talvez seja uma questão de senão mesmo. É possível vestir um homem de Pombagira mas sem a necessidade de colocar uma saia, sabe? Acho que fica tão feminino quanto*”.³⁶

Após tal objeção, comecei a refletir sobre o valor que estava conferindo a esse dado, se realmente era digno de análise ou por um acaso, se tratava de uma espécie de sabotagem do campo etnográfico promovida por mim decorrente de um olhar insensível. Compreendia que o Centro demonstrava ser direcionado a um entendimento de não discriminação com a diversidade sExual e de gênero, devido ao acolhimento de uma das filhas que se identifica mulher trans, e nota-se ser reconhecida enquanto tal pelo sacerdote. Assim pensei, de modo distinto a muitas casas religiosas, lá, ela não era obrigada a se apresentar em desacordo com sua identidade de gênero, nem estaticamente e também no desempenho das obrigações religiosas. Outra evidência eram os discursos proferidos por Pai Raimundo para a assistência, nos quais enfatizava o respeito às possíveis orientações sexuais, frequentemente citando que “o Centro abraçava todos os seus filhos gays e lésbicas sem preconceito”.

Porém, a medida em que o tempo foi passando e pude ouvir e vivenciar situações que me permitiram pensar além do convencional. Percebi que apesar de todas

³⁶ Registro do dia 28/05/2017 via rede social.

as referências indicando a tolerância e integração de dissidentes sociais, havia um porém manifestado na seguinte frase de que “era preciso se dar ao respeito e não envergonhar o sagrado”. Juntando isso às narrativas que sugeriam a (auto) vigilância anônima do comportamento que não se restringia ao espaço ritual, admiti que o princípio mais adequado para abordar essa percepção etnográfica estava no plano do código normativo que conduzia essa prática e nos discursos que viabilizavam tais procedimentos.

3.3. Os eguns estão soltos: notas sobre o campo de atuação da esquerda

Chegou novembro, considerado o “mês das almas” por associação ao dia de finados. Só quem pode trabalhar dando consulta são entidades que lidam diretamente com *eguns* (espíritos dos mortos). São elas: pretos-velhos que pertencem a linha das almas sob o comando do orixá Obaluaie, divindade ligada a terra, a praga e a morte; boiadeiro e marujo; e linha da esquerda com Exus e Pombagiras, que também mantêm relação direta com os *eguns*. Acredita-se que o povo de rua (como também é chamada a esquerda) é formado por espíritos que tem um contato e experiências muito mais humanas e atuação na esfera mundana. Devido principalmente a seu status de espíritos errantes que em vidas passadas acumularam experiências de vida pesadas.

Especialmente no dia dois, o dia começou intenso. Acompanhei pela manhã uma cerimônia ecumênica no cemitério do Campo Santo, em que Pai Raimundo participou junto a líderes religiosos de diversos credos (evangélico, mulçumano, candomblecista e espírita). Após a cerimônia fui convidada para almoçar no Centro e lá aguardar até fim de tarde para acompanhar um ritual chamado mesa mediúnica.

Durante o almoço prestei atenção numa conversa entre uma mãe pequena e uma filha mais velha a respeito de um sonho. Assim registrei no meu diário de campo:

Sonhei que aparecia uma entidade, era metade uma Pombagira Sete Saias outra metade Seu Exu Capa Preta. Tava dormindo de noite acordei com um barulho em casa e levantei pra ver. Não vi nada errado e tornei à cama, então, fiquei meio dormindo meio acordada. Fechou os olhos e a entidade apareceu. Do lado da Pombagira era uma mulher linda com os cabelos grandes e ondulados. Estava sorrindo com um batom vermelho e uma saia longa com uma lasca na perna, do outro lado o Exu, com uma capa que não permitia que visse seu rosto uma calça preta e capa.

Ouvir o sonho reforçou a concepção de que tratar do quesito gênero envolvendo essas entidades era algo complexo e proporcionava uma boa reflexão sobre essencialismo e instabilidade, princípios que circundam o debate acerca da noção de identidade de gênero. Ora, se os próprios espíritos poderiam surgir em aparência enquanto seres híbridos (sendo dois sexos em um único corpo) desafiando os padrões de heteronormatividade, que designam a identidade de gênero enquanto dependente e extensa ao sexo anatômico, como ponderar a possessão desses seres (potencialmente híbridos) em corpos humanos sexuais e demarcados em classificações binárias, exclusivamente, masculina e feminina.

Após o almoço, teve início o ritual da mesa mediúnica. O intuito desse rito é prestar socorro e direcionamento às almas sofredoras que ainda não se encontraram no “plano astral” e permanecem vagando na terra. Por vezes, interferindo na vida dos entes queridos que estão vivos.

Não fazia noção do que era, apenas que envolvia *eguns*. Aceitei o convite de Pai Raimundo e imaginei que contaria com a presença *do povo da esquerda*.

Forrou-se uma mesa com toalha branca e decorada com jarros de flores. Em torno da mesa sentou-se Pai Raimundo, Mariúche e mais seis médiuns (entre pessoas de cargo e filhos). Leu-se orações escritas no “Livro dos Espíritos” de Allan Kardec. O pai-nosso e a ave-maria foram proferidos durante todo o ritual, incessantemente. Duas filhas ficaram em pé, circulando ao redor da mesa, encarregadas de sobrepor as mãos e recitar orações específicas sobre os médiuns que pouco a pouco iam dando passagem aos espíritos sofredores. Esse gesto era uma maneira de acalentar essas almas que se anunciavam com profunda angústia e apego ao mundo material.

Além de mim havia outros “filhos mais novos” da casa acompanhando tudo pela primeira vez. Notava em seus semblantes que estavam igualmente assustados, pois, (sem pretender criar uma áurea de exotismo) é de fato, um ritual muito impressionante. Difícil mesmo! Ao longo do processo de desobsessão, senti dor de cabeça e fui tomada por um sono incontrolável, houve um instante que achei que desabaria no chão. Noutro momento, chorei copiosamente, ao lembrar da recente perda da minha mãe meses antes. Diante das vozes dos mortos, nos aconselharam a não fixar o olhar no médium e mantermos a cabeça baixa em oração, em virtude da transmissão de energia. Em razão de que o simples fato de encara-los, de dar atenção, era uma forma de canalizar energia

e fortalecê-los. Fiquei perturbada, sabia que deveria aguardar o final. Não é recomendado abandonar pela metade, já que na conclusão tinha que ser feito um procedimento de limpeza energética por meio de passes. A medida que fomos recebendo passes, o sono e a dor de cabeça foram amenizando. Ao terminar completamente, perguntei aos outros “filhos mais novos” o que tinham sentido, dois deles tiveram os mesmos sintomas que eu.

Embora a Pombagira não tivesse se feito presente através da incorporação, essa experiência foi válida para mostrar o universo em que ela está inserida e seu campo de atuação. Não é á toa que existe uma falange de Pombagiras que trabalha com “as almas” e pode receber oferendas (*ebós*) na porta do cemitério (*calunga*), especificamente. Dentre tantas, as mais conhecidas são Maria Padilha do Cruzeiro das Almas, Maria Farrapo e Rosa Caveira.

A mesa mediúnica terminou quase 19h. Alguns médiuns já estavam chegando para mais um dia de sessão, entre eles, Dinho. Pai Raimundo anunciou no início da reunião que mês de novembro as consultas seriam dadas por Dinho, que era pai pequeno da roça e trabalhava com Exu e Pombagira. Que excepcionalmente as consultas seriam pagas e o valor acertado com o próprio médium. Apressei-me para alcançar Dinho enquanto ainda estava no quarto de consulta e lá conversamos. O lugar era pequeno e estava quente. Dinho transpirava, pois acabava de atender uma senhora.

Mariana: Oi Dinho! Tudo bem? Sou Mariana...

D: Ah! Menina! Eu sei... você é aquela que Lorenzo chama de repórter (risos). Ah! Mas ele fala numa empolgação. É Mariana pra lá e pra cá...Diga aí minha filha?

Mariana: Bom, ele já deve ter falado que pesquiso homem que incorpora Pombagira. Gostaria de conversar com você sobre isso.

(Ele me dirige um olhar de dúvida e antes que negasse, complementei)

Mas não se preocupe, não é um questionário sobre a religião. É apenas de sua própria experiência como médium.

D: Aí sim, dá pra falar!

Mariana: Também gostaria de me consultar com você, quer dizer... com você ou com ela?

D: Depende, posso fazer a sua odulogia, que é a leitura do Odu. Mas na consulta às vezes ela vem, se achar que deve. Faça o seguinte, me passe seu nome completo e data de nascimento, que vou fazer a leitura em casa e quando tiver pronta a gente marca, aí você se consulta e a gente conversa. Sabe o que é também, vai começar a sessão, esses

dias tá cheio de interferência de egun. E aí, às vezes a gente senta aqui pra fazer e não é muito legal.

Mariana: Tudo bem. Mas não me esqueça! Sei que já vem final do ano aí, festas e tal...

D: Que nada, menina! Do jeito que o outro fala, nem tem como.

Mariana: E como ele está? Nunca mais eu vi por aqui.

D: Ah minha filha! Tá lá. É tanta coisa. Tá assim de um jeito que nem namorar quer mais. (termina com uma gargalhada).

Mariana: E você que é de Xangô, né? É um fogo! Entendo, meu marido é de Xangô também.

D: Ahh! A gente de Xangô quer namorar o tempo todo. Mas fica marcado assim...

Mariana: Tá certo, então! Até. Beijos e obrigada.

Dinho era uma figura adorável, assim como Lorenzo, espontâneo e acolhedor. Aparentava ter uns 40 anos. Diferente de alguns pais pequenos e médiuns que se apresentavam com indumentária mais discreta e sem cor, costumava vestir roupas estampadas e trabalhadas em pequenos detalhes e bordados. Lembrava as roupas mais estilizadas dos Candomblés ketu e angola.



Figura 7

Não sei, o fato é que conhecê-los me fez ter esperança de que, talvez, estivesse no caminho certo.

3.4. A “matéria” : da descoberta de “ter uma Pombagira” à fase de doutrinação

A presença de Boca de Fogo

13/07/2016

Cheguei ao Centro de Umbanda Paz e Justiça por volta das 15h, era uma quarta-feira, dia das giras semanais. Enquanto estava perdida nos pensamentos, eis que Lorenzo chegou.

Subimos para o andar superior que serve de ponto de apoio para as pessoas da casa. Lá, encontramos três membros conversando. Uma cambone, Dona Mariúche (mãe pequena) e Beto que também era médium. Foi a primeira vez que mantive um contato mais íntimo, cruzando o ambiente do salão aonde acontecem as giras e adentrando uma área reservada. Enquanto esperava Lorenzo, me juntei ao pessoal e falamos sobre temas como violência, intolerância religiosa e sExual. Havia também um gato que insistia em ficar junto a mim. A justificativa da proximidade, segundo Lorenzo, era que gatos na Umbanda seriam animais de Exu, talvez por sua característica notívaga, seu ar misterioso e a capacidade de interagir com os espíritos dos mortos.

Para conversarmos com mais privacidade, saímos da área comum e fomos para a salinha que dava no quarto da consulta, a mesma que entrevistei Pai Raimundo. Recomecei a explicação sobre o objetivo do trabalho, do que se tratava e quão importante era a sua contribuição. Revelei a minha relação com a Pombagira, levei um

roteiro de perguntas para não perder o foco da entrevista, no entanto, a informalidade do momento promoveu uma comunicação flúida e descontraída. Parecia até que já nos conhecíamos.

A história de Lorenzo não é tão diferente das demais pessoas que praticam alguma religião de matriz africana. Como ele mesmo cita, “ou se entra pelo amor ou pela dor”. No caso dele, conta que entrou pela dor, porque desde muito novo apresentava problemas de saúde que foram diagnosticados por seus avós, ambos de Candomblé, como enfermidade espiritual. Embora seus avós já possuíssem um vínculo religioso, nunca o obrigaram a frequentar o terreiro. Nem mesmo a sua mãe que era espírita kardecista e influenciada pelos ensinamentos dessa doutrina, encara o fenômeno por uma ótica mais científica “de não ser tão aberta à manifestação” e acreditar que no processo de incorporação, o médium deve usufruir de um senso de controle mais rígido em relação ao espírito. Opostamente a esse pensamento e baseado na própria experiência, Lorenzo questiona se esse controle é mesmo verificável quando se está iniciando na condição de médium.

L: Eles acham que tudo é muito controle e eu sei que às vezes nem sempre. Dependendo se você não tiver bem orientado e não estiver bem conduzido na sua espiritualidade, se não tiver bem administrada... isso não é bem real. Assim, você pode muito bem estar de repente num lugar e manifestar de repente, “dá lugar” e passar mal, e inconscientemente, você querer saber porque passa mal. Então eu comecei a passar muito mal dentro de casa, na rua, e com os meus 18 anos exatamente, eu comecei a tero mal-estar muito forte mês a mês.

Foi quando com aproximadamente 20 anos, conheceu o Centro de Umbanda Paz e Justiça a convite de sua tia, num dia de “caruru”, festa organizada para celebrar os erês, também conhecidos e associados aos santos católicos São Cosme e Damião. Ao ser convidado, ficou apreensivo, pois a fama do erê, pelo menos ao lembrar do que sua tia recebia, tinha a “língua solta” e poderia relatar detalhes da sua vida a outras pessoas presentes de maneira indesejada. Apesar disso, aceitou, compareceu a festa e saiu de lá com um novo pedido de retorno.

L: Então aí nesse período, eu entrei na casa, e como todo mundo eu vinha tomar os passes e comecei a vim por causa da minha madrinha que ficava: venha! venha! Então

eu ficava na casa dela, vinha da faculdade, ia para o Centro e tomava os meus passes. Aí começou esse desenvolvimento mais específico não era algo que nunca tinha acontecido e também eu procurei justamente por isso, porque teve alguns períodos que eu comecei a ter algumas manifestações dentro de casa de forma solta.

Eu parei no hospital por causa de uma enxaqueca, eu tenho crises de enxaqueca, mas ao decorrer de estudar e participar, eu percebi que essas enxaquecas eram como se fosse, por exemplo, alguma aproximação. Às vezes alguma resposta, alguma energia não bem canalizada que eu recebia. Então, como eu não tinha como expurgar isso, eu expurgava de forma física.

Lorenzo explica que começou a participar das reuniões e aprofundou os estudos sobre mediunidade ao passo que a desenvolvia na prática com as idas ao Centro. Mas as crises de enxaqueca pioravam. Simultaneamente, sua avó que estava prestes a falecer recebeu um Caboclo que o avisou “agora é sua vez”. Sinalizando que quando ela partisse, ficaria a cargo dele tomar conta das entidades, ou seja, tornou-se obrigação “desenvolver a mediunidade”, sabendo que com isso era preciso passar a oferecer consultas espirituais por intermédio dos guias.

Perguntei-lhe se a partir desse instante, passou a incorporar o Caboclo da avó, que seria a sua herança, conforme foi designado. Lorenzo respondeu que não. A responsável por desencandear os sinais de que deveria ceder seu corpo a essa missão, foi a Padilha.

Quando eu entrei aqui no Centro, na verdade quem me pegou foi a Padilha. Então, assim, era ela que vinha. Só que eu não sabia na verdade como administrar mesmo. Minha mãe teve uma crise porque teve uma época em que passei muito mal também. Além disso, eu fiquei... como a gente acredita nessa relação também de egun, no caso de tudo, então eu fiquei praticamente com um campo muito aberto e aí justamente, também entrou esta questão de egun. Eu tive mal estar, passei mal. Tem manifestação normalmente que é mais agressiva e tudo. Aí minha mãe só me conteve quando o meu pai chegou em minha casa, então, foi aí que eu também fui ver que a Padilha já estava há muito tempo, já estava muito encostada em mim ... e continuamente, tão constante que antes de eu entrar aqui eu comecei nos passes, então quem vinha era ela, não tinha quem fizesse!

Eu acredito até que ... hoje eu tenho um dono de cabeça feminino e que é Iansã por conta da Padilha, porque algumas pessoas falam algumas coisas e dizem “Por que você seria de outro santo, mas é porque isso tomou conta”. E eu respeito muito essa questão. Porque eu acredito muito assim se o orixá quer é o que a gente tem que fazer, não é a gente que escolhe orixá pra cabeça, orixá que escolhe a nossa cabeça. Então, eu acredito muito nessa questão! Eu até ia respeitar se fosse Exu também mas foi uma época que foi muito difícil pra mim porque ... Ai meu pai! Eu passava muito mal! Que é essa coisa toda que já tava um pouco difícil de coordenar. Então meu pai Ogum me chamou pra fazer parte da corrente e aí eu iniciei como os trabalhos aqui na casa por conta da Padilha pra contornar, controlar e doutrinar, sei lá, essa Padilha. É ruim. É uma energia, um guia que a gente não pode ignorar. Aí tem gente que até ignora o orixá, ignora um Caboclo, mas Exu, Legbara, não se brinca! Tanto que eu respeito muito ela no sentido assim...

Retomando a frase dita por Lorenzo que “entrou pela dor e não pelo amor” achei válido explorar mais um pouco essa constatação e conclui que os avisos podem tomar formas diversas, sendo o constringimento público por meio de intervenções surpreendentes envolvendo diretamente terceiros, um forte recurso.

Mariana: Já aconteceu de você estar na rua e ela chegar?

L: Já! A filha da minha madrinha, esses amigos da gente em comum, ela namorava com um rapaz. Só que era uma opinião que todo mundo amigo respeitava, eu também não tinha problema nenhum pessoalmente, eu com ele, eu achava uma pessoa super tranquila e por incrível que pareça, acho que quase um ano, dois anos depois, no outro reencontro, que eles me contaram que eu do nada, sentado e disse: “você dois não vão ficar juntos!” Agora pense que ela faz isso comigo! “Vocês não vão ficar juntos!”

Aí falou várias coisas... agora pergunte se eu sabia um vírgula? Pra mim tava tudo normal, depois de um ano, um ano e tanto, que vieram me contar eu perguntei: “Gente porque vocês não me contaram no dia e na hora?” E eles responderam: “é porque a gente pensou que era você, que era a sua opinião” e eu digo: “não! não é a minha opinião e vocês me conhecem que eu não tenho esse costume, por mais que eu não goste, de me meter! Pois bem! E o pior é que depois, que me contaram, que aí eles já estavam separados que me disseram! Ainda falaram: ”Ah! A gente já sabia que ia acontecer isso, assim, assim e assim, e foi o que aconteceu. E eu digo: “Ah! Não é

possível!” E aí essas coisas me incomodam, eu vou ser sincero com você, e que não é algo que aconteceu uma vez só, algumas vezes já aconteceram e eu tento da melhor forma possível me adaptar ... e quando eu percebo que vai acontecer alguma coisa, porque a gente começa a entender um pouquinho. Aí eu “ó!” (gesto com as mãos que indica partir) e aí eu vou cair fora pra não tá acontecendo nada disso comigo! E aí foi que esse decorrer das coisas ... tanto que o meu companheiro, hoje, chama ela de “Boca de Fogo” que ele disse que ela é bocuda demais, que ela fala demais, que ela expõe os outros demais e eu sei que tem muita gente que gosta dela, é apaixonado!

Mariana: Quais os momentos em que você percebe maior aproximação dela?

P: Eu sinto que tem vezes que ela não se manifesta mas percebo que ela está mais próxima, tá constante, e aí normalmente eu já fico de orelha em pé, porque aí na verdade eu já fico: é alguma coisa pra me avisar ou é alguma coisa que vai acontecer e às vezes você não sabe exatamente o que vem a ser, mas de alguma forma dela se aproximar e me dar algum recado, ou alguma coisa. Agora tem horas também que é horrível pra ela vim, que é o que eu digo, existe essa concentração que é necessária, mas também existe a vontade do guia, e às vezes isso dificulta também.

Mariana: Você consegue discernir a energia dela dos outros guias?

L: Sinto. E também é algo que comecei a sentir com o tempo. Porque antes eu achava que tudo era igual, tava passando mal e pronto. Então antes eu não conseguia discernir. Mas hoje eu acho que consigo, e às vezes também (risos). A dela e a dona de minha cabeça são bem distintos, os outros são mais sutis ... Até hoje ela só me diz que é a linha de Iansã e é Maria Padilha.

Eu acredito muito na questão do médium como um semiconsciente, então você apaga mas você acorda, você não morreu, né? Então assim são sentidos que esses guias travam e alguns deles, a fala, audição, algumas coisas assim, eles absorvem, toma conta desses sentidos e fazem o que eles precisam fazer. Então não vou cobrar até um nome dela, vou deixar o tempo dela e ela me dizer. Inclusive eu falo sempre pra meu companheiro que vou usar o nome que ele deu a ela (risos).

“Na batina do padre tem dendê”

Exu ganhou marafo,
Exu mandou dizer,
Na batina do padre tem dendê!³⁷

Compareci a um giro festivo dedicado exclusivamente aos Exus e Pombagiras no dia 22.01.2017. Nessa ocasião, o Centro contou com a cobertura de um programa de televisão, que após alguns dias foi exibido em rede estadual e pela internet. Com permissão de Pai Raimundo, fiz alguns registros audiovisuais da celebração mas o mais notável foi o transe de Arthur, integrante de uma organização da igreja católica.

O salão estava cheio, após o padê e o gira, as entidades circulavam livres, os demais podiam ter acesso à elas mas sem se prolongarem em longas consultas pois isso foi solicitado por Pai Raimundo num discurso antes da celebração. Entre um gole e outro de cerveja, eu observava. Mirei Angela, filha mais velha e auxiliar do Centro que andava sempre discreta com seus trajes brancos, naquele dia, Exultante com um espartilho vermelho decotado, saia preta com detalhes vermelhos brilhantes e um laço vermelho amarrado na cintura. Logo que me viu me abraçou e pousou para a foto com um riso debochado, segurando uma taça com cerveja. A assistência em conformidade com os homenageados vestia-se com cores vivas, sendo uma peça ou outra vermelha ou preta (apenas nesse dia o uso dessa cor é tolerada sem restrições).

No geral, as donas da festa desfilavam suas matérias com puro *glamour*. O brilho das jóias, bijuterias e adereços dourados era predominante, assim como o preto e o vermelho nas vestimentas. Não faltaram vestidos decotados, espartilhos, saias com camadas estilo cancan e cabaré, fendas cravadas, rendas, acessórios em flor nos cabelos, coroa cigana, leques, luvas ou unhas pintadas. Sentíamos calor. Uma energia forte emanada pelas estrelas da festa que não deixavam de cumprimentar a nenhum presente, seja com um sorriso, um abraço, oferecendo um cigarro ou um gole de bebida diretamente nos seus copos ou taças, e ensinavam, cada tragada e cada gole deveria ser feito concentrando mentalmente um desejo, pois estavam carregados de *axé*. Quando se dirigiam a nós - mero mortais- era com um olhar afiado de baixo pra cima, daqueles que desnudam e parecem fiscalizar a alma. As palavras eram emitidas em sussurros, já as

³⁷ Trecho do ponto cantado no Centro de Umbanda Paz e Justiça.

gargalhadas! Ah! As gargalhadas eram viscerais! Andavam de um lado para o outro do salão e dançavam enquanto o ogã cantava e tocava o maracá de cobre.

Vinha caminhando a pé

Para ver se encontrava uma Padilha de fé

Ela parou e leu minha mão

Disse a mais pura verdade

Eu só queria saber aonde mora uma Padilha de fé

Por ali também estavam os Exus, notei que dos 6 médiuns, haviam 4 homens e duas mulheres à caráter. Os compadres, por sua vez, exibiam menos brilho. Igualmente oscilando entre tons de vermelho e preto, alguns mais elegantes, outros mais despojados com o tronco nu. Apresentaram-se com chapéus, cordões amarrados na cabeça e na cintura, batas, camisas sociais e calças de tecido. Dentre todos o que mais destoava era o Exu de Dinho, exibindo um chapéu de aba preto, um longo tecido amarrado estilo tomara-que-caia (deixando o colo a mostra) de cor vinho e bordados brilhantes e uma calça folgada do mesmo material.



Figura 8



Figura 9



Figura 10

Eles circulavam pelo salão, bebiam em copos ou canecas de alumínio (diferenciando-se do refinamento das moças e suas taças decoradas) fumavam cigarro ou charuto. Moviam-se em passos firmes, mais contidos, alguns meio cambaleantes como se estivesse embriagados ou permaneciam parados num canto, postura entroncada, meio “*cabreiro*”³⁸, espremendo os olhos em cada tragada de fumo e virando o copo sem delicadeza. A feição variava em cada um, podendo se valer de um tom brincalhão ou um ar de seriedade. Curiosamente, ao meu ver, os comportamentos se invertiam, aqueles que tinham médiuns mais comunicativos possuíam Exus mais sisudos, enquanto os mais reservados, exprimiam entidades mais expansivas. Foi o caso de César, médium antigo, que frequenta com sua esposa e filho. Era com eles que eu pegava carona constantemente, conversava bastante com sua esposa Cátia, mas ele, apesar de sempre estar com um sorriso no rosto, era de poucas palavras.

Seu Exu, Zé Olhinho, ensinou-me um pequeno feitiço para prosperidade. Colocou em minha mão um cigarro, fechando-a e pediu pra guardar com cuidado. Só deveria recorrer a ele num momento em que desejasse muito alguma coisa, então numa encruzilhada, acenderia, mentalizava o pedido e despachava ali mesmo sem olhar para trás.

Movimento é a palavra que melhor define o ambiente. Ao decorrer do dia, o repórter que sustentava uma conduta profissional no começo, àquela altura já estava com a gravata na cabeça e um copo de cerveja na mão, acabou a cobertura e por ali foi ficando. O giro festivo seguia animado, os ogãs tocavam os pontos preferidos dos espíritos, a assistência entregava os regalos – vinhos, champanhes, sidras, cachaças, cigarros e flores - para suas moças e compadres preferidos. Uma maneira de oferecer era colocando o cigarro ou cigarrilhas diretamente no decote delas, que retribuía com uma leve tremida no tronco e um largo sorriso.

Havia intimidade num ambiente de regras e limites, já que nada acontecia sem a supervisão dos cambones, instruídos para manter a ordem e contornar eventuais excessos, como por exemplo, o ato de dançar a dois com muita proximidade - prática comum nas celebrações desse tipo, uma vez que, segundo contam os próprios espíritos, alguns deles tiveram relacionamentos em vidas passadas, ou na última encarnação foram companheiros ou amantes, portanto, quando se reencontram em terra, podem sentir falta dos tempos de outrora.

³⁸ Expressão utilizada em alguns estados do nordeste brasileiro para designar desconfiança.

- Hahahaaa – gargalhou uma voz grave. Momento de frisson. Tentava avistar de onde estava vindo, mas havia muita gente em volta, ouvi os comentários e visualizei. Era o coroinha! Já o conhecia de vista, numa festa de Caboclo em que ele também incorporou, nesse dia, chamou-me atenção seu ar assustado após acordar do transe, que foi provocado de maneira curiosa. Um dos Caboclos parou na sua frente e olhou fixamente para o rapaz, jogou o chapéu em sua direção e após poucos minutos, Arthur já estava “virado”. Imaginei que tinha algum vínculo com a Igreja pois costumava ir acompanhado do padre. Neste dia do giro, estava com outro rapaz que por sinal participou efetivamente, tocando um *adjá* para a entrada das entidades, o que denota reconhecimento hierárquico. Ambos estavam vestidos elegantemente com túnicas africanas, *kufi* (chapéu de modelo africano), calças e colares de conta. Havia ainda mais três padres, sendo um de Salvador e dois de São Paulo.

Então no meio da festa, Arthur estava em pé na assistência, quando de repente deu um pulo, se encurvou colocando as mãos nas costas na altura da cintura, se mexendo vigorosamente, ora tremia os ombros, ora movimentava os quadris ou os dois simultaneamente, girava a cabeça e jogava o tronco para frente e para trás, soltando uma forte gargalhada. Diante disso, o ogã e seu acompanhante agiram para conter os movimentos bruscos e – *desvirá-lo*. Como estava com o corpo inclinado, o ogã segurou-lhe a cabeça apertando-a contra sua barriga, enquanto o outro continha as suas mãos que estavam apoiadas nas costas. Era uma forma de mostrar a entidade que ela precisava manter o controle dos movimentos e não deixar o médium agir desajustadamente, afinal, o transe nas casas de culto afro-religiosas obedece a um código de expressões corporais que é ensinado a todos os membros e entidades, num processo chamado doutrinação ou desenvolvimento. Levando em conta que Arthur não era membro da casa, o mesmo se aplicava a sua Pombagira que acabava de chegar ao local, foi compreendido por membros da casa e por frequentadores assíduos que sua manifestação sem domínio foi em decorrência da falta de doutrina, por esse viés, ele precisava desenvolver sua mediunidade e aprender a controlar e sentir a energia que porventura se aproximasse.

Durante o acontecido, uma senhora me apontou “Espia só o coroinha! Oxente! Esse aí tem o pé na senzala mesmo”³⁹, a moça mais jovem que estava ao seu lado respondeu: “Essa é fechativa!”

Os padres presentes miravam a cena atônitos. Após a intervenção, Arthur voltou a sua posição inicial de espectador, rosto vermelho pela intensidade do gesto, olhava ao redor como se quisesse reparar na reação dos rostos que acompanharam o inesperado. Tive vontade de



Figura 11

me aproximar, mas achei que seria desrespeitoso, tendo em vista que já passei por situação semelhante e sei que ficamos atordoados, precisando de um minuto para respirar e se recompor. O melhor a fazer era esperar o momento ideal.

Como que fosse possível controlar os sinais da presença da Pombagira quando ela decide que quer fazer parte da festa, sobretudo porque aquela era dedicada a elas, em menos de uma hora, Arthur virou novamente, mas dessa vez, ela veio com tudo e não aceitou ir embora. Notando tal situação, Pai Raimundo se aproximou e permitiu que dançasse no salão. Chegou sambando no *miudinho* (estilo de samba com movimento de passos curtos) balançava o pescoço para trás com muito charme, botava as mãos na cintura sensualizando com molejo pélvico. Era notório como dançava bem. Acheou-se para o Exu - incorporado numa médium – olhou bem nos olhos como se já se conhecessem e tornou a dançar no embalo das palmas e vozes unidas da assistência que cantavam.

³⁹ Expressão racista direcionada a pessoas negras que remete à história do período escravocata brasileiro. Ver: <https://pragmatismo.jusbrasil.com.br/noticias/191503582/13-expressoes-racistas-que-precisam-sair-do-seu-vocabulario>

1. *Arreda homem que aí vem mulher!*

Ela é a Pombagira rainha do

Candomblé

2. *Se essa mulher fosse minha*

Eu tirava do samba já, já

Dava uma surra nela

Que ela gritava, chega!

Chega!

Oh, meu amor

Eu vou-me embora da roda de samba

Eu vou⁴⁰

Famoso samba de roda na Bahia, cantado costumeiramente em celebrações públicas como rodas de samba, festas de terreiros e Centros ou na esfera privada. Em relação à letra que incita a violência contra as mulheres, atualmente tem surgido resistência por alguns grupos feministas, no entanto, é fato que continua sendo cantarolado em diversas áreas da cidade.

Voltando à cena da festa, após deixá-la dançar por um tempo, os ogãs tocadores entoaram o ponto de subida (de despedida). O ponto de subida, bastante conhecido e ouvido em terreiros de Candomblé de tradição ketu e angola, era proferido pelo ogã de canto que tocando uma maraca de cobre⁴¹, segurava no ombro da Pombagira indicando-lhe que já era hora de partir:

Pe Pe Pe a encruzilhada já lhe chama!

Pe Pe Pe a encruzilhada lhe chamou!

A encruzilhada está chamando pois é lá a morada dos Exus e Pombagiras. Esse local simboliza o desígnio dessas divindades de serem os donos e donas dos caminhos possíveis e impossíveis. Por isso, “os locais públicos, além dos altares no interior dos

⁴⁰ Canção de samba composta por Sinhô, de 1926.

Ver: MELLO, Erica. J. Estágio Supervisionado em Ciências Sociais – FFLCH / USP. Estudos de gênero no âmbito das Ciências Sociais: material de apoio para o professor de Sociologia do Ensino Médio. 2010
Fonte eletrônica: <http://ensinosociologia.fflch.usp.br/sites/ensinosociologia.fflch.usp.br/files/2010-1-Erica%20Janecek-Estudos%20de%20genero%20no%20ambito%20das%20Ciencias%20Sociais-3-musicas.pdf>

⁴¹ Intrumento de percussão em forma de chocalho utilizado em rituais afro-brasileiros.

terreiros onde suas oferendas podem ser depositadas, geralmente são encruzilhadas, cemitérios, estradas, mercados, pórticos e outros locais de passagem, reafirmando sua condição de mensageiro e mediador entre os mundos” (Silva, 2015, p. 144). É de lá que eles saem e para lá que dizem voltar ao deixar suas matérias. Tanto é que, já ouvi de alguns deles a seguinte frase: “Vá em paz! E que as encruzilhadas te proteja”.⁴²

Quando a ilustre visitante retornou para encruzilhada, Arthur acordou, e eu comecei a pensar num jeito de aborda-lo, afinal de contas, sabia que não se tratava de um filho da casa, que estava ligado diretamente a algum ramo da Igreja católica e não sabia se isso teria alguma implicação no grau de receptividade ou sobre a disposição em falar do assunto. Acabou que nos encontramos na fila do banheiro, começamos a conversar sobre a festa e essa foi a minha deixa.

Mariana: Desculpa a intromissão, mas eu estava realmente querendo falar com você. Sou pesquisadora, tô escrevendo uma tese sobre Pombagiras e vi que você acabou de incorporar uma! Será que você não teria um tempinho pra conversar fora daqui?

A: Ah sim! Posso ajudar no que for, agora assim... eu não sou da casa, frequento outro lugar.

Mariana: Eu sei. Tem um tempo que frequento o Centro e só o vi aqui duas vezes. Uma vez na festa de Caboclo que você ficou atordoado (risos) e agora.

A: Menina, você viu? Aquele dia foi demais, nem esperava... Mas enfim, vou passar o número do meu amigo que tá aqui também e você pode adicionar e falar com ele que ele me diz. Tô sem celular porque fui assaltado, mas fale por aí que eu respondo, ou então pelo face, tô no face do Centro.

Mariana: Tá bom! Obrigada mesmo. Vou entrar em contato em breve. Tava pensando numa forma de chegar até você mas fiquei meio sem saber, porque já vi que é da Igreja, que vem com padre direto...

A: Sou da igreja sim, aquele meu amigo também. Mas isso não tem nada a ver... você aí com vergonha, mas “eles” mesmos fizeram a gente se encontrar!

Mariana: Ainda bem! Já facilita, né? (risos). Até!

⁴² Considero essa passagem uma analogia a frase dita por padres ao fim da celebração de missa católica: “Vão em paz! E que o senhor vos acompanhem”.

Despedimo-nos, a festa já estava terminando e a quase todas as entidades já haviam “subido”. Já em casa, procurei sua página nas redes sociais e enviei uma mensagem para não perder o contato. Assim ficamos nos falando por um tempo, e quase dois meses depois conseguimos nos encontrar pessoalmente para entrevista.

Arthur marcou nosso encontro na conhecida Igreja do Rosário dos Pretos no Pelourinho numa segunda-feira de manhã⁴³ onde ele costuma passar antes de seguir para o trabalho. Cheguei às 7h, como não o encontrei em frente a Igreja, fui pedir informação na sacristia. Não souberam informar, então sentei na escadaria e resolvi esperar. Ao meu lado uma senhora que parecia estar na mesma situação. Iniciamos um diálogo:

Conceição: *Menina, você tá aqui há um bom tempo sentada, tá esperando alguém?*

Mariana: Tô. Acho que foi algum desencontro. Vim fazer uma entrevista com um rapazaqui da Igreja, mas pelo jeito não chegou ainda.

Conceição: *Você é repórter?*

Mariana: Não, sou pesquisadora. Estudo Antropologia...

Conceição: *Você pesquisa o que?*

Mariana: Minha pesquisa é na Umbanda, na verdade, homem que incorpora Pombagira.

Conceição: *Massa, diferente! Sou católica mas tenho orixá de herança, não gosto de ir pra lugar nenhum, mas também não deixo abandonado não, cuido das minhas coisas em casa... Mas diga aí, não tem aquela história que só pega viado? E tem homem mesmo?*

Mariana: Assim... a Pombagira quando quer pega todo mundo (risos) Na verdade, ela incorpora em homem de todo tipo, não importa se prefere se relacionar com homens ou mulheres, já vi vários casos...

Conceição: *Pra mim é novidade, mas você que tá se especializando no assunto tá dizendo...eo rapaz é dessa Igreja aqui? Aqui mesmo você encontra um monte de gente que também frequenta outros lugares de Candomblé, essas coisas. Você já veio na missa afro?*

Mariana: Não tenho certeza, só sei que ele marcou aqui... Já vim sim! Achei bonita e diferente das missas que eu conhecia.

Conceição: *É porque aqui tem a missa dos ancestrais e tem a parte africana também. É de arrepiar! Oxe! Se arrepiou também foi? Isso foi seu lado negro que falou mais alto.*

Não me surpreendi ao ouvir a indagação de Conceição acerca da identidade sExual do público-alvo da pesquisa, afinal, era comum ouvir das pessoas que não estavam efetivamente inseridas no ambiente religioso das casas afro-religiosas. A última frase, entretanto, me chamou atenção. Remeteu-me ao discurso de mestiçagem idealista e “harmoniosa” entre povos e tradições no Brasil, propagado por segmentos umbandistas que legitimam o mito de fundação da Umbanda por uma classe média branca sudestina. Com a diferença de que na fala de Conceição, o lado negro sobressai, pois é sabido que durante o período de legitimação umbandista encabeçado por grupos intelectuais cariocas e paulistas nos anos 30 e 40 houve um esforço para excluir elementos de origem africana da sua doutrina (Gama, 2014).

Era um ponto em comum que me ligava a tal narrativa de poder, uma vez que no meu fenótipo, a cor marrom de minha pele “parda” ou “socialmente branca” explicita a genealogia marcada pela branquitude. Formou-se um espelho imaginário que refletia que não era apenas eu que estava a investigar pessoas. A garota média universitária também estava sendo observada e julgada. Conceição era “*uma mulher preta e militante do movimento negro*” (como a própria enfatizou) e sua observação foi feita com sensatez.

Meu interlocutor apareceu minutos depois perguntando por mim, que desde cedo estava na Igreja esperando. Expliquei o desencontro e me despedi de Conceição. Fomos para o fundo da igreja e sentamos num banco próximo ao cemitério de antepassados negros que foram escravizados, ao som do ensaio de canto lírico, iniciei a entrevista.

Arthur tem 24 anos, se reconhece como negro e homossexual, mora com a avó e a prima no bairro do IAPI, bairro considerado de classe média em Salvador.

É membro da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, explicou que para professar é preciso passar um ano sendo avaliado em comportamento e conduta. Conheceu o Centro Umbandista Paz e Justiça ao acompanhar o padre em visitas a casas religiosas de matrizes africanas em cumprimento a agenda do comitê interreligioso da Bahia.

O Centro Umbandista Paz e Justiça foi o primeiro desse segmento visitado, antes disso, porém, conheceu terreiros de Candomblé onde sofreu uma experiência de incorporação, chegando a “*bolar no santo*”. Após esse “chamado”, decidiu entrar para o terreiro, o qual frequenta atualmente.

“Sempre fui católico apostólico romano, nasci e cresci dentro da igreja. Fui no Candomblé, no jogo ela me disse uma coisa que todo mundo já me dizia, mesmo eu não sendo de Candomblé e não tendo contato, ou até quando eu conhecia alguém na rua, em algum lugar, diziam sempre que o meu orixá regente era Oxossi. Ficava nítido, Oxossi na minha frente.

Aí ela falou logo depois que ia ter uma festa na casa dela, que era a festa da Dona da casa, era a festa de Iansã de Balé. Lá vai eu pra essa festa, como é que se vai vestido, não sabia de nada, tava iniciando. Ela: Não meu filho... E eu já sentia vontade de participar e de estar nessa casa, já conhecia a casa, fui lá fazer umas visitas. [...] Aí, foi pra festa de Oyá, fui pra festa da Dona da casa, aí, quando chegou na festa da Donada casa, aí as pessoas foram abraçar ela, cumprimentar né. Receber as bençãos, e quando ela me abraçou, sumiu tudo, sumiu tudo da minha mente, aí foi sumindo assim e fui me distanciando das pessoas e do momento, e aí caí lá, teso no chão.”

Mariana: Você bolou lá?

A: Bolei lá. Nem sabia o que era aquilo, só sei que eu caí lá na festa, duro lá.

Quando acordei, só tinha vontade de chorar. É...um desespero, um...você não sabe o que tá se passando, o que está acontecendo dentro de você. Que é uma coisa de dentro pra fora, não como se você recebesse um murro, o murro você tá vendo vindo em sua direção. E é completamente diferente, você perde, você vai perdendo os sentindos, né?

Mesmo em contato com uma casa de Candomblé, continuou visitando o centro de Umbanda nos dias de festas públicas. Numa dessas ocasiões, durante a celebração dedicada aos Exus e Pombagiras (que detalhei no capítulo anterior) a sua Padilha “baixou”. Todavia, não tinha sido a sua primeira manifestação com a mesma, tendo acontecido anteriormente numa comemoração dentro do terreiro de Candomblé.

A: “Na festa da Padilha, estava eu lá, bebendo comendo e dando risada, uma menina... a esposa de um jornalista, um jornalista que estava lá, ela derrubou o copo inteiro de cerveja nos meus pés. Na mesma hora que ela derrubou, começou a cantar a música da Padilha, é... “arreda homem”, é, começou a tocar ela, começou a tocar essa música. A mulher derrubou o copo interior de cerveja nos meus pés! O Exu que tava na festa, de um rapaz barbudo, ele tava com um chapéu e veio pra cima de mim. Quando ele veio pra cima de mim, foi pra botar na minha cabeça o chapéu e foi a primeira vez que a Padilha foi. Foi a primeira vez... e tava até com uns irmão daqui do rosário, né? Foi

ele até que suspendeu ela, aí me deixou sentado do lado dele, me deu água, porque disse que não deixou, não foi a primeira vez que ela foi, não deixou ela lá, suspendeu. Aí eu fiquei sentado do lado de junto dele, não aconteceu mais nada, aí bebi água, aí fiquei sempre do lado dele, aí quando foi depois eu saí de junto e fui sentar normal, né? Aonde eu estava. E aí ele foi embora. E ele tava tomando conta de mim pra que justamente não acontecesse de novo. Aí da segunda vez, a criatura foi novamente e ela queria porque queria a festa dos outros, ficar na festa dos outros. Aí... ficou lá na festa, o pessoal disse que é muito bonita até, Pai Raimundo disse que ela tem um traseiro enorme.

Mariana: E ele conseguiu ver, foi?

A: Ele disse que é. Que ela dança muito que rebola muito. Mas... gente, eu não sei dançar nada, eu não danço nada! Eu, Arthur, eu sou péssimo. Até pra ir no Xirê, na hora de fazer a roda, eu não vou. Eu não gosto. Se me obrigarem a ir, é aí mesmo que eu fico de cara feia eu vou a força. Porque eu não levo jeito pra dançar, nada! Eu não danço pagode, não gosto de pagode, sou muito chato. Entendeu? E aí pronto, eu não sei como foi, disse que ela dançou e disse que ela ficou lá e depois foi embora. Então, não sei como é. Eu queria que tivesse uma filmagem porque eu queria ver o tipo de coisa que ela faz.

Mariana: Eu até tentei pegar, mas não deu completamente, tinha muita gente na frente. Você acha que tem diferença do transe entre as entidades? Você sente quando é aproximação por exemplo de um Caboclo, uma Pombagira ou um orixá?

A: Tem, tem diferença. Olha, quando a Padilha tá perto eu acho que fico mais afoito, mais desaforado, quando ela tá de junto. Então tem algumas coisas que não são minhas, é...minha prima, sempre tá comigo nas festividades, eu vou pros lugares e ela vai comigo às vezes agora, eh... então ela disse que a mão muda, a postura da mão, disse que eu fico com alguns jeitos que não são meus. Então...então são coisas dela. Ela descreve pra você a diferença perfeitamente. Eh.. quando é o erê começa a ficar mais sorridente, mais brincalhão, entendeu? Coisa mesmo de menino. Aí então, você vai sentindo a diferença. Logo de início não, eu não percebia, entendeu? Então eu comecei a perceber porque ela sempre tá do meu lado então ela fala, “Arthur, você começou a ficar assim, assim e assim...”. Ela é muito observadora.

Mariana: A primeira vez que a Padilha dançou foi na casa de Pai Raimundo ou já tinha vindo antes?

A: Veio! Fechou! Foi uma tragédia. Tava na festa de Caboclo da minha roça, né? E aí, depois das festas de Caboclo começou tocar pra Padilhas, aí começou a tocar pros Exus. Virou a festa, virou pra festas dos Exus, aí começou a tocar pros Exus pras Padilhas e aí minha Padilha foi... (pausa) E ela já tinha sido assentada, porque quando faz o bori de lá assenta logo as Padilhas e os Exus, que é pra dar caminho, né? Eles terem logo o que é deles de direito. E aí, ela foi pra lá, só que ela ainda não tinha comido porque quando eu dei o bori já tava em cima do dia 2 de finados, entendeu? E aí, tem as coisas lá do dia 2, e aí porque é finados não pode muita coisa. Então ela acabou ficando sem comer e a festa de Caboclo foi em dezembro, e ela ainda não tinha comido. Então ela fechou, ela esculhambou! Ela disse desaforo a meio mundo de gente, ela disse que nem uma taça de champanhe ninguém teve coragem de colocar pra ela. E ela tava lá com tudo seco. Isso minha prima me contando. Aí disse que pediu a um ogã da casa para que desse a ela pelo menos o de beber, ele pegou, e se negou. Aí quando ele se negou, ela começou a contar alguns podres dele que ninguém sabe. Disse que ele era viado, era desgraçado, começou a falar um bocado de coisa dele, porque ela pediu e ele negou. Aí ele negou e ela resolveu abrir a boca. Aí eu fiquei dizendo que ela me matava de vergonha, aí pronto, foi a primeira vez que ela foi. Aí disse que ela me matava de vergonha, falei mesmo! Aí quando chegou na casa de Pai Raimundo, na festa da Padilha, ela vai de novo. Fiquei com vergonha sim, fiquei envergonhado. Fiquei passado! Ahh aí eu disse... Aí quando foi na festa da Padilha de lá da roça, ela foi e deixou um recado pra mim - que eu não me governava, que quem mandava e desmantava era ela, que eu calasse a minha boca e que ela ia me ensinar o que é passar vergonha - Porque ela me leva todos os dias pra o trabalho, e na hora que ela se retasse, ela ia me mostrar dentro do trabalho o que era passar vergonha. E que eu parasse de dizer que ela faz eu passar vergonha, foi aí que eu parei de dizer que ela me fazia passar vergonha.

Mariana: Gente! Essa é danada! Eu também recebi a minha poucas vezes, era mais pra dar recado. Em algumas delas tive uma memória vaga do acontecido, em outras não. Com você acontece como, você tem alguma consciência?

A: Acho que recebi a minha umas três vezes. Olha, a primeira vez que ela foi... não. A primeira vez que ela foi, que ela fechou, que ela fez e aconteceu, não. Da vez de Pai

Raimundo também não. Acho que porque, ela ainda tava ... não tinha se alimentado ainda. Dessas vezes, então, eu perdi completamente a consciência. Eu não via nada, nada, nada. Já da festa que teve recentemente lá na roça, que ela foi alimentada, teve a festa da Padilha, então, comeu ela... tanto ela, quanto o Exu. E aí ela foi, bem calma mesmo, tranquila, entendeu? Ficou a festa, o período da festa, porque depois a Padilha da mãe de santo mandou as Padilhas todas dos abiãs ir embora, entendeu? Só deixou mesmo do pessoal já feito e tudo lá. Aí tem assim, um detalhe, se ela conversar muito com uma pessoa eu não sei a conversa, o que ela conversou eu não sei, isso aí fica pra ela. Mas se ela conversar muito com você eu lembro de algum momento a sua fisionomia na minha cabeça, entendeu? Então, se ela falou com você, abraçou você, coisas simples sem muita conversa, nem sua fisionomia eu lembro. Agora se ela conversou com você, se ela te acolheu, te atendeu, a sua fisionomia me vem na mente, entendeu? Então ela faz isso, agora os outros... a única coisa é a fisionomia. que me vema mente.

A: Você bebe? Parou de beber vinho por causa dela não foi? Porque eu to quase parando por causa dela (risos)

Mariana: Ainda não parei, mas minha mãe de santo já alertou que é pra controlar, pra não ter problema pro meu lado (risos)

Baseando-me nas noções de Turner, no qual “‘campo’ são os domínios culturais abstratos nos quais os paradigmas são formulados', estabelecidos e entram em conflito”, paradigmas consistem em um conjunto de "regras" pelas quais vários tipos de seqüência de ação social podem ser geradas. E 'arenas" são os palcos concretos onde os paradigmas transformam-se em metáforas e símbolos com referência ao poder político que é mobilizado [...]. (Turner, 2008, p. 14). Teço uma leitura que compara os pontos que destaquei como determinantes para compreender a ligação entre homens e Pombagiras como fases de um drama social, inseridas numa visão processual da sociedade, cuja premissa indica que “a vida social humana é a produtora e o produto do tempo, que se torna sua medida”. (idem, p. 19)

Estudando o sistema ritual entre o povo Ndembu, no noroeste da Zâmbia no centro-sul da África, Turner se vale da concepção de drama social e esclarece como chegou a desenvolvê-la:

Com a minha convicção quanto ao caráter dinâmico das relações sociais, eu via movimento tanto quanto estrutura, persistência tanto quanto mudança e, na verdade, persistência enquanto um notável aspecto da mudança. Vi

peças interagindo, e dia após dia, via as conseqüências de suas interações. Comecei então a perceber uma forma no processo do tempo social. E esta forma era essencialmente dramática. Aqui, minha metáfora e meu modelo eram uma forma estética humana, um produto da cultura e não da natureza. Uma forma cultural era o modelo para um conceito social científico. (p. 27)

Dramas sociais são unidades desse processo desarmônico da dinâmica social que emergem em situações de conflito, e para entendê-los é preciso conceber símbolos, signos, sinais e marcas verbais e não verbais. Desenrolam-se em quatro fases: ruptura, fase de crise crescente, ação corretiva e reintegração ou cisão. Adaptando a teoria aos casos investigados, as narrativas indicam quatro pontos decisivos para entender a dinâmica contextual: 1. A descoberta da mediunidade decorrente de uma crise 2. As manifestações imprevisíveis 3. A doutrinação 4. Estratégias de convivência e readequação da noção de pessoa.

Tendo em vista que ordem textual privilegiará a sequência de pontos acima, o presente tópico se dedicou a explicar as experiências destacadas, dos médiuns Lorenzo e Arthur, no tocante a descoberta da ligação com a Pombagira e o processo de doutrinação. Conforme essa organização, é válido expor o entendimento do conceito de corpo, matéria, e por fim, do processo de doutrinação.

Contornar, controlar e doutrinar

Mario de Andrade em “A música de feitiçaria do Brasil” escrito após a Missão de Pesquisas Folclóricas (1938), percorreu o Nordeste para documentar aspectos da cultura popular, e registrou que o termo “matéria” era utilizado para se referir ao indivíduo que era tomado por espíritos. Tendo como referência o catimbó, documentou a seguinte passagem “Os cantos são repetidos, repetidos até atuarem sobre a “matéria” e o mestre da sessão cair em transe. Então é que o espírito “acosta-se”.

As palavras “matéria” e “médiun” são utilizadas pelos interlocutores para descrever os indivíduos que entram em transe religioso e dão vida através de seus corpos à seres não humanos. A discussão em torno da agência do médium e da entidade, no tocante aos níveis de consciência é muito mais complexa do que se possa imaginar, já que se trata não apenas de planos e materialidades diversas mas de identidades e personalidades particulares. Todavia, isso não significa que não se considere a existência de interferências e trocas das mais variadas naturezas entre matéria e entidade na constituição da noção de pessoa.

O corpo, por sua vez, nos segmentos religiosos que se aproximam da tradição africana, se configura não apenas como o ponto de chegada das entidades, seu sentido é maior e mais profundo que isso, chegando a ser ele próprio, a expressão e personificação da existência das forças da natureza, que são os orixás. Por aí se explica crer que é no ori (cabeça) onde vive o orixá regente. É na cabeça que são feitos os fundamentos e preceitos para fortalecer o ser que está fraco e em desalinho com o seu odu (destino). A possessão que se dá através do ori – como um recipiente a ser preenchido - se estabelece quando “a divindade se apropria do corpo individual e a partir daí não só personifica, mas corporifica as tradições e os padrões da comunidade humana” (Matory, 1988, p. 220). É importante ressaltar porém, que nas seguintes circunstâncias, ambos vivenciam e diferenciam o transe pelo orixá, do provocado pelos guias espirituais (incluindo o da Pombagira).

Para tanto, corpo aqui é entendido mediante tal perspectiva:

Moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressão dos sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção da aparência, jogos sutis da sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento, etc. Antes de qualquer coisa, a existência é corporal. (LE BRETON, 2007 p. 7)

Sendo moldado pelo contexto social e cultural, o corpo e seus usos físicos estão inseridos num conjunto de sistemas simbólicos. No contexto das religiões afro- brasileiras, a noção de corpo é ressignificada para além de uma concepção que prioriza a anatofisiologia cuja ideia é centrada na concepção particular de pessoa e modelo de posse.

“A doutrinação da Pombagira” ou “Há doutrinação da Pombagira”? Indaguei sobre até que ponto analisar o processo em questão é relevante para refletir tensões sociais que circundam a ordem das masculinidades. Uma vez que a própria terminologia entra em contraste com a idéia que se atribui às Pombagiras, como sendo uma entidade que subverte papéis sociais, que põe em xeque identidades, desafiando compreensões de si. Notei, entretanto, que existem limites na chamada “doutrinação”, e esses limites estão suscetíveis a negociações, havendo na maioria das constatações, maior peso decisivo da entidade. Cada processo é distinto, tendo em comum o fato de encarregar “ao tempo” o poder de construção do saber adquirido pelo médium. Tomo, pois, a doutrinação como um determinado projeto imerso e formulado dentro de um campo de

possibilidades, “circunscrito histórica e culturalmente, tanto em termos da própria noção de indivíduo, como dos temas, prioridades e paradigmas culturais existentes” (Velho, 2013, p. 101).

Contornar, controlar e doutrinar foram os verbos usados por Lorenzo para descrever o processo de negociação que teria que cumprir com a Padilha, “que é um guia que não pode pra ignorar”. Tanto é que chegou ao ponto de acontecer um transe agressivo, que sua mãe sozinha não conseguiu conter. Foi preciso apelar ao sacerdote que fosse até a residência a fim de solucionar o problema. Esse episódio serviu para assegurar a sua permanência no Centro através do chamado para compor a “corrente”, feito pelo mentor do centro umbandista, o Caboclo Seu Ogum da Disciplina.

Constatou-se que a Padilha não poderia deixar de receber a devida atenção. Uma vez que a crise de sua mãe e seus constantes problemas de saúde foram interpretados como uma relação mal resolvida com o espírito que exigia ser cuidado.

Igualmente interessante é pensar que o fato da Padilha já estar “encostada há muito tempo” foi apontado pelas pessoas que se dirigiam a Lorenzo, como um elemento decisivo para a filiação do seu orixá, Iansã. Porque se não fosse ela “talvez ele seria de outro santo, mas isso tomou conta...”

Essa passagem me fez recordar que entre o povo de santo é comum ouvir que “filho de Iansã atrai muito *egun*”. Nesse caso, a Padilha seria reconhecida tipo um *egun* (espírito de pessoas que já morreram), por ter existido na forma humana, para posteriormente, no “além”, se transformar numa Pombagira. Iansã é uma divindade afro-brasileira cujos poderes estão ligados ao domínio dos ventos e tempestades. Os seus filhos e filhas, que a possuem como “dona de cabeça” ou “orixá de frente”, são popularmente definidos pelo temperamento forte, coragem e ousadia. Tal ditado provavelmente tem correspondência com antigos orikis de orixás, como o registrado por Verger (2012) em pesquisa na África e Bahia, no qual Iansã apresenta a particularidade de ser o único Orixá capaz de enfrentar e dominar os *eguns*. A relação entre Iansã e Pombagira no imaginário do povo de santo também aparece na afirmação de que “povo de Iansã geralmente carrega muita Padilha ou escravas e não tanto Exus”. Algumas pessoas sustentam o imaginário de que esse orixá prefere ter como seus filhos gays e mulheres. Talvez por isso na etnografia efetuada em Salvador na década de 1940, Ruth Landes tenha registrado que “Iansã era a deusa bissexual” ou que “veste calças e uma ampla e curta saia de dança: é uma mulher-homem” (Landes, 1967, p. 288).

Chama atenção o uso do termo Legbara para se referir a Padilha. Segundo Verger (2012), Legbara é um termo yoruba para designar Exu, o orixá mensageiro e guardião dos templos, das casas e das cidades. (idem, p. 119). Na leitura de Rufino (2019) Elegbara é o senhor do poder mágico.

Nas narrativas analisadas, o corpo passa a ser visto como uma matéria capaz de se metamorfosear de acordo com o ser espiritual que está no controle. A aplicação do termo controle se explica, pois para ser reconhecido socialmente enquanto uma manifestação sobrenatural legítima, o corpo precisa aprender a se comunicar de acordo com a linguagem simbólica ao qual está inserido.

Esse aprendizado é algo experimentado, não se adquire externamente. No caso da relação com os espíritos Pombagiras, ocorre que por serem tidos como espíritos que não se desapegaram do seu passado mundano, estão muito próximos e são atraídos pela vida humana. São seres com memórias latentes, que quando em terra se humanizam, recontando com suas biografias, dramas sociais cotidianos que promovem o sentimento de identificação com os sujeitos envolvidos. As Pombagiras, como foi dito, podem pertencer a linhas e falanges diversas, podem comungar em alguns aspectos e divergir em outros. São entes que possui histórias de vida singulares, assim como os humanos, têm personalidades próprias e comportamentos específicos. Essa diversidade é notada no momento em que a matéria dá vida a essa outra consciência, o corpo sob essa condição vai expressar o grau de relacionamento existente. Desse modo, quanto mais estranho, desgovernado e distante da leitura simbólica de normalidade for, menor é o grau de controle e intimidade, o que marca o momento da descoberta e quanto mais regulado, educado e enquadrado num determinado código de conduta, maior o nível de integração e afinidade (fase vinculada ao processo de doutrinação).

De fato é uma relação que se constrói mutuamente, na qual indivíduo e entidade, se descobrem, se identificam e selam um acordo vitalício de convivência. Essa “moral da duplicidade” é descrita por Augras, da seguinte forma:

[...] a condição essencial do conhecimento de si e do outro passa necessariamente pela assunção da dualidade do ser. Os processos que costumam descrever sob o nome de identificação consistiriam em constante jogo dialético entre o mesmo e o outro, o semelhante externo e a imagem interna, o estranho e o alheio, estabelecendo deste modo a única relação humana verdadeira: “a autenticidade é o reconhecimento da duplicidade” (AUGRAS, 2008, p. 22).

Surge então a indagação “quando o deus dança com o corpo do adepto, onde começa a divindade? Onde fica o indivíduo?” (idem, 2008, p.20). Proclamando a

existência da entidade no homem e ao mesmo tempo fora dele. Como falar da agência dos sujeitos – espíritos e humanos - envolvidos nesse fenômeno do sagrado?

A fim de responder a esse quesito, considerei de suma importância o pensamento de Rabelo (2011) que apelando à perspectiva fenomenológica, sugere o quão produtivo pode ser analisar o corpo desde uma compreensão prática, que não configura em polos opostos da experiência; sensibilidade e entendimento, refutando a ideia de encarar a primeira instância como responsável estritamente à estímulos sensoriais e a segunda, à um exercício cognitivo.

Tratar do papel da sensibilidade no aprendizado e na prática religiosa, entretanto, requer mais que uma simples descrição das experiências sensíveis produzidas nos rituais – é preciso traçar os fios que conectam essas experiências a outras arenas da vida social, encontrar os caminhos pelos quais elas desembocam, com maior ou menor força, na vida cotidiana (RABELO, 2011, p. 19)

Compartilhando desse entendimento, é possível considerar que, parte do processo de doutrinação deve ser caracterizado como uma experiência corporal sensível, significativa em si mesma.

Nos casos apresentados de Lorenzo e Arthur ficam evidentes dois tipos de experiência distintas, visto que Lorenzo, devido ao tempo de pertencimento à religião, se enxerga como alguém que passou pelos graus iniciáticos de relacionamento com a Pombagira, já tendo submetido sua entidade à fase de doutrinação, o que lhe confere maior poder de barganha com seu duplo. Arthur, por sua vez, teve seu ingresso recente nesse universo sagrado, admitindo que ainda se encontra em fase de conhecimento mútuo. Tal diferenciação de etapas pode ser constatada pela performance registrada no momento de manifestação no centro umbandista e no terreiro respectivamente. Enquanto a Padilha de Lorenzo demonstrava estar interada com as regras e o ritual, se movimentado e portando-se em conformidade com o esperado; a de Arthur, ao surgir inesperadamente, desobedecendo, a princípio, o pedido dos ogãs para deixar a sua “matéria”, retornando e expondo segredos publicamente, é vista como uma entidade que precisa aprender as normas do local ao qual integra.

Com biografias distintas, Lorenzo e Arthur vivenciaram processos particulares de descoberta. Lorenzo, possuía vínculo anterior com o Candomblé por parte dos avós, e com o espiritismo por sua mãe. Suas crises de enxaqueca desde cedo foram identificadas como de causa espiritual, juntamente com os sonhos e os avisos provenientes dos guias de sua avó. Os acometimentos atingiram seus familiares, até que um dia, quando passa a

frequentar o centro de Umbanda, sua mediunidade foi sendo desenvolvida, iniciou recebendo passes, entrou para a “corrente” até o momento de sua Padilha “que já estava encostada”, tomar o controle e exigir receber cuidados especiais. A contar por esse momento, estava selada uma aliança infinita.

Todavia, Arthur, que foi criado sob os ensinamentos da Igreja Católica, teve o seu primeiro contato com a espiritualidade ao “bolar num terreiro de Candomblé”, sendo sua relação com a Padilha algo que surgiu posteriormente a esse episódio, o que muda a dinâmica do processo de doutrinação. Conforme explica Arthur, ele não sofria com problemas de saúde ou era pressionado com pesadelos e aparições negativas. A Padilha por incorporação, veio a se anunciar na festa de Caboclo de sua roça, reclamando não ter recebido sua oferenda e por vontade própria, verbalizou sua exigência solicitando “o de beber” ao ogã que a ignorou. Retaliando o descaso do rapaz, ela agiu agressivamente revelando “segredos” a respeito de suasexualidadee criando um ambiente de constrangimento.

Numa segunda aparição, já no Centro de Umbanda, se fez presente desobedecendo a vigilância dos ogãs e do sacerdote da casa. Conseguindo através da insistência, autorização para permanecer no local. Lá, bebeu, dançou, se mostrou satisfeita com o tratamento recebido, e após ser ensinada pelas autoridades sobre a postura corporal a ser adotada, o o tempo permitido que ficaria em terra, acatou os pedidos e não criou problemas.

O grau de consciência é outro fator que está vinculado ao processo de doutrinação. Uma vez que os depoimentos apontam que as primeiras manifestações costumam ser totalmente inconscientes, justamente aquelas associadas a ocorrências reprováveis . Enquanto que, durante ou quando já se deu o processo de doutrinação, há incidência de transes semi-conscientes ou conscientes, nos quais, já havendo maior familiaridade entre as partes, a Pombagira concede a sua matéria o privilégio de usufruir de alguns sentidos corporais. Afirmação que pode ser confirmada nos seguintes trechos:

Lorenzo: *“E também é algo que comecei a sentir com o tempo. Porque antes eu achava que tudo era igual, tava passando mal e pronto. Então antes eu não conseguia discernir. Mas hoje eu acho que consigo, e às vezes também (risos)”*. [...]

Eu acredito muito na questão do médium como um semiconsciente, então você apaga mas você acorda, você não morreu,né? Então assim são sentidos que esses guias

travam e alguns deles, a fala, audição, algumas coisas assim, eles absorvem, toma conta desses sentidos e fazem o que eles precisam fazer.

Arthur: . A primeira vez que ela foi, que ela fechou, que ela fez e aconteceu, não. Da vez de Pai Raimundo também não. Acho que porque, ela ainda tava ... não tinha se alimentado ainda. Dessas vezes, então, eu perdi completamente a consciência. Eu não via nada, nada, nada. Já da festa que teve recentemente lá na roça, que ela foi alimentada, teve a festa da Padilha, então, comeu ela... tanto ela, quanto o Exu. E aí ela foi, bem calma mesmo, tranquila, entendeu?

Arrisco-me, pois, na interpretação de que o processo de doutrinação pode ser lido como uma fase de liminaridade inserida na concepção de ritos de passagem de Turner (2013), ou seja, que acompanham toda a mudança de lugar, estado ou posição social. Sendo a liminaridade essa fase que implica mobilidade, atravessamento de fronteiras ou períodos transitórios, é considerada “como um tempo e um lugar de retiro dos modos normais de ação social, pode ser encarada como sendo potencialmente um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura em que ocorre” (idem, 2013, p. 156)

Com efeito, a doutrinação proveniente do desenvolvimento mediúnico molda simultaneamente o comportamento dos sujeitos envolvidos ensinando os modos de se apresentar socialmente, sensibiliza o médium a captar a energia espiritual que se aproxima, estreita os laços de intimidade e afetividade, propiciando mais segurança no que concerne a ação dos espíritos. E isso se dá graças ao sentimento de pertencimento e aceitação social promovido por esse ritual de reversão de status.

Demasiado se falou em doutrinação, mas afinal, quem doutrina quem, de que forma se configura essa relação de poder? Compactuando com o pensamento de Foucault (2012) o poder não é algo que deve ser encarado como uma força que se concentra nas mãos de um indivíduo, ou determinado grupo, ele possui uma característica circular e atua em rede. Sendo assim, para compreender esse ritual é recomendável:

não analisar o poder no plano da intenção ou da decisão, não tentar abordá-lo pelo lado interno, não formular a pergunta sem resposta: "quem tem o poder e o que pretende, ou o que procura aquele que tem o poder?"; mas estudar o poder onde sua intenção – se é que há uma intenção – está completamente investida em práticas reais e efetivas; estudar o poder em sua face externa, onde ele se relaciona direta e imediatamente com aquilo que podemos

chamar provisoriamente de seu objeto, seu alvo ou campo de aplicação, quer dizer, onde ele se implanta e produz efeitos reais (p.102)

Dito isto, cabe enfatizar que o poder exercido pelo discurso é agente no processo de doutrinação. Numa casa de matriz afro-brasileira, a liderança centraliza o comando da organização ritual e litúrgica, além de ser uma figura respeitada por ser a responsável pela vida religiosa dos seus filhos. Suas entidades são consideradas chefes e também ditam regras. No Centro Paz e Justiça, possui papel determinante as palavras do sacerdote, do seu guia espiritual Ogum da Disciplina e a assistência.

Não é de praxe, mas enquanto estive no Centro ouvi alguns discursos de Pai Raimundo antecedendo festas e data comemorativas, bem como em reuniões internas para aconselhamento dos filhos da casa. Geralmente suas falas faziam referência a responsabilidade que deveria ter um médium com seu espaço ritual, a questões políticas como a intolerância religiosa ou discriminação racial ou sexual “aqui eu olho e vejo que todo mundo é negro, não tem porque discriminar” / “na minha casa sempre acolhi filhos homossexuais e nunca fiz distinção”, a defesa da Umbanda ser uma religião em diálogo com outros cultos e a diferença entre o tratamento dispensado a esta em detrimento de outros segmentos “a Umbanda não possui tanta representatividade entre as próprias religiões de matriz africana, hoje me dá ligação maior com padre do que com povo do axé”. Por vezes concentrava seu pronunciamento em questões morais, repreendendo traições entre casais ou violência doméstica “cada um sabe o que faz da sua vida, mas não aceito fazer as besteiras, agredir a mulher, trair a mulher e depois querer vim pra cá pedir ajuda a guia pra conseguir certo tipo de coisa”.

Seu Ogum da Disciplina, voltava-se para demandas do âmbito religioso, era ele quem acolhia novos membros, posicionando-os hierarquicamente, distribuindo funções e deliberando acerca de prováveis inovações e adaptações. A assistência, conforme frisei acima, funciona como o olho direto da sociedade, encenando como o capital simbólico e resultado do prestígio social do trabalho desenvolvido.

No decorrer da pesquisa não ouvi nenhuma orientação pública de Pai Raimundo ou Seu Ogum da Disciplina que preconizasse qualquer reprimenda a performances rituais por categoria de gênero, como por exemplo, proibir homens de vestirem suas Pombagiras ou mulheres os seus Exus.

Obviamente, que cada filho estava suscetível à prestar obediência e se adaptar as imposições do lugar, e assim, deveria contar com acordos particulares tratados diretamente com o sacerdote ou o guia chefe. Não era raro ouvir Pai Raimundo

reclamar de ingratidão ou contar que colocou “um bando de filho pra fora” por estarem difamando o nome do centro dando consultas por conta própria.

O que nos leva a problematizar o quesito da “incorporação verdadeira” versus “marmota”. Essa discussão surgiu enquanto conversava ao telefone com Lorenzo,⁴⁴ e comentei que visualizei um site na internet que destacava homens manifestados com Pombagiras como marmoteiros⁴⁵. “Marmota” é uma expressão que denota fingimento. Ou seja, marmoteiro é aquele que finge estar incorporado. Lorenzo, revelou um posicionamento intrigante sobre a probabilidade de identificar um feito dessa espécie:

“É difícil e é fácil. Depende do tempo de cohecimento da religião. Quando eu entrei, achava que tudo era manifestação, com o tempo fui vendo que não. Tem gente que se liga da forma como o médium fala, o conhecimento da pessoa, respostas pessoais podem mostrar que o médium está interferindo.

Tem também outra coisa, a pessoa pode tá irradiada, que é só uma aproximação do guia.

Só que quando o médium já é experiente pode conseguir contornar essa aproximação, porque percebe antes que é e o que não é. Ou consegue notar e manifesta de vez. Então quando uma pessoa diz que está manifestada só por irradiação pode ser mentira, porque há interferência do médium.

Pode acontecer também uma “marmota injusta” que é a transformação do médium em mentira, dependendo da nação ou casa. O povo do Candomblé e da Umbanda faz muito isso: “na minha casa não se faz assim, então é marmota”.

Ou as vezes o povo considera marmota mas tem a questão de poder hierárquico, no caso de uma liderança, por exemplo, que uma verdade pode virar mentira dependendo de quem fale.

Finalizo esse tópico sem conclusão, tendo em conta que o seguinte abordará um tema atrelado a questão de doutrina, que é o juízo de valor outorgado a noção de discrição. Afinal, no universo das masculinidades, o que significa ser discreto? Quem pode ultrapassar essa exigência? Quem deve obedecê-la? Acrescentando a isso, qual direção analítica seguir quando adentramos no território escorregadio das identidades sexuais?

⁴⁴ Conversa gravada em 06/12/2017

⁴⁵ Frase de capa do blog: “Depois da quinta dose... Convicção sExual que resista a uma boa quantidade de marafo? Lenda. Endereço eletrônico: <http://depoisdaquintadose.blogspot.com/2011/06/blog-post.html>

CAPÍTULO 4- O PARADOXO DA DISCRICÃO

Após quatro meses cursando o doutorado sanduíche na Faculdade Latino Americana de Ciencias Sociales (FLACSO) na Argentina, ao retornar para Salvador, retomei o trabalho de campo e meu primeiro compromisso foi atender um convite de Lorenzo até a residência onde vive com Dinho, para enfim, entrevista-lo, já que as tentativas anteriores tinham sido frustradas e estava cada vez mais difícil encontrá-los no Centro.

A casa ficava no popular bairro Auto de Coutos, subúrbio ferroviário da cidade. Era uma tarde de sábado, peguei um automóvel cadastrado num aplicativo que oferece viagens com desconto e quando informei o endereço ao motorista, este reagiu de forma negativa e disse que se soubesse antes o endereço de destino, não teria aceitado a corrida devido ao alto nível de periculosidade da área. Quis saber ainda se eu trabalhava (no lugar onde moro) no bairro de Santo Antonio e se estava voltando para casa naquela hora. Respondi que não, e perguntei em que bairro morava e se isso não configurava uma conduta discriminatória para um profissional; ele respondeu que vivia na Pituba e que não achava “nada demais, que aquele lugar só vivia gente violenta”. Retruquei, opinando que “estranhava o seu temor, pois, na Pituba, sim, apesar de ser considerado um bairro classe média alta, já soube de inúmeros casos de violência”. Não sei se foi um reflexo de sua chateação mas ele parou numa rua de repente e pediu pra descer do carro. Desci com a sensação de estar mais segura na rua do que na presença do referido motorista e imediatamente meu telefone tocou, era Lorenzo querendo saber do meu paradeiro.

Lá, me mostrou a casa de dois andares com ambiente amplo dividido em duas moradias, nas quais, na parte inferior, vivia sua mãe e na superior, ele, Dinho e Dona Ana, uma senhora de 82 anos, antiga mãe pequena do Centro. Após a apresentação de todos, Lorenzo me chamou até um espaço transformado num pequeno escritório, onde estava o computador e seus projetos relacionados com o curso de arquitetura que estava prestes a concluir. A conversa enveredou para o seu trabalho de conclusão de curso que eu estava ajudando na organização textual. Ali também havia um pequeno recinto apartado por um fina cortina vermelha, reservado para consultas espirituais.

Considerando o fato da minha interação com Lorenzo ter sido adorável desde o dia em que nos conhecemos, nosso encontro era animado, falávamos com a intimidade de antigos conhecidos “Mas é claro! A gente, esse povo de Iansã é assim faladeiro, pois

também adoro falar!” - dizia Lorenzo. Nós três sabíamos que a intenção era entrevistar Dinho “fujão”. E assim, ele foi se aproximando silencioso e observador.

Mariana: “Oxe! Não sabia que Dinho era assim mudo, pois lá no Centro é completamente diferente”.

L: “Que nada, menina! Isso aí fala tanto! É porque se diz que é negócio de entrevista ele fica desse jeito.

Dinho sorria envergonhado. Comentei que estava tão difícil encontra-los no Centro que foi preciso ir até a residência para fazer a entrevista, e assim acabei descobrindo o motivo do afastamento do Centro. Numa situação que não cabe expor, por questões éticas, o que posso afirmar é que a Pombagira de Lorenzo agiu diretamente na trama, alertando-o em sonho a respeito de ações futuras que teriam como consequência a separação após anos de convívio e laços afetivos e espirituais. A conversa seguia tranquila, o que impulsionou a entrada de Dinho no assunto. Eis que descobro o motivo pelo qual nossas tentativas de reunião não davam certo. De modo, que trouxe a tona uma cena de uma vez que o abordei a caminho do centro, cobrando-lhe o dia em que marcaríamos a leitura do Odu, e seu olhar foi de surpresa, aparentando não saber de quem se tratava.

Dinho revelou que a sensação que tinha era de que acabara de me conhecer. Isso porque todas as vezes que Lorenzo perguntava se tinha visto ou falado comigo, a resposta era negativa. *“Não sei o que era menina! Eu olhava pra você, e não te via. Juro por Deus, sempre vi outra pessoa. Aí chegava em casa, Lorenzo me perguntava se eu tinha falado com a menina, que a menina tava atrás de mim pra conversar e tal... e eu dizia que não. A sensação que eu tenho é que tô te vendo agora”.*

Mencionei a minha lembrança e Dinho reiterou que não me reconhecia:

“Não gente! Quando Lorenzo me contou que você tava pensando que eu tava te ignorando, e depois você veio aqui, eu pensei : de jeito nenhum é a mesma pessoa! Porque eu te via assim, como uma senhora muito mais velha, lembro que de lá da frente via uma senhora de cabelos presos com uma expressão muito forte assim mais escura e muito séria. Era como se ela tomasse a frente, sabe? Você sabe que eu tenho vidência? Ai! Não sei explicar direito.”

As cenas as quais ele se referia começaram a ganhar forma em minha mente, e tudo parecia fazer sentido. Reparei por mais de uma vez que enquanto estava no salão, não desviava os olhos da minha direção e nem se aproximava. Era uma transmutação de imagens quando o corpo materializa de forma tão objetiva a nossa

existência. Nunca questioneei a idéia de que o corpo não era um dado completo em si mesmo, ignorava a sua virtualidade e não reconhecia que “o corpo parece evidente, mas, definitivamente, nada é mais inapreensível”(Le Breton, 2011, p. 18).

E completou: “Agora, olhando pra você, na minha frente, vejo tudo o que Lorenzo dizia. Vejo uma menina jovem. Não sei quem podia ser, mas tinha alguém sempre de junto que não me deixava aproximar...Era de uma expressão meio assim marcante, às vezes ficava em dúvida se era uma mulher mesmo. Porque eu vejo que você tem homem aí também né? Tem aboró⁴⁶. Mas não era nada de ruim não, devia tá era protegendo.

Mariana: Ave! Deus é mais! Quase perco uma entrevista por causa dessa senhora. Mas sim. De fato tenho aboró, Ogum é meu juntó.

Certamente, ao ser confrontada com o passado recente e ter acessado essa dupla visão, atravessei a fronteira da “realidade objetiva” que inclui “não só objetos, fatos e eventos físicos ao nosso alcance real e potencial, percebidos como tais através do código de percepção simples, mas também referências de apresentação de ordem inferior, pelas quais os objetos físicos da natureza são transformados em objetos socioculturais”. (Shutz apud Cranpanzano, 2005, p.359). E descortinei o momento transformando numa cena elucidativa, pertinente para pensar os rumos imprevisíveis de um trabalho de campo antropológico.

Confirmei, portanto, que para compreender essa verdade, seria necessário repensar a noção individualista do paradigma de corporeidade ocidental e me apoiar na experiência vivida de filha de santo. Afinal, a fé que professo e compartilho com meus interlocutores, nos ensina que a pessoa não está limitada pelos contornos do seu corpo, fechada em si, “sua pele, e a espessura de sua carne, não delineiam a fronteira de sua individualidade”. A noção de pessoa é antes concebida em sua propriedade complexa e plural.

A noite avançava enquanto falávamos das possibilidades do ser, da presença dos espíritos e sobre as estratégias de sujeitos que não se conformam em atuar no papel do “macho alfa”.

⁴⁶ Sobre o significado de aboró: o processo de iniciação tem caráter adscritivo, oferece à pessoa um modelo identificatório (Augras 1983), o qual se inscreve numa singular matriz de gênero (Segato 1995). Essa matriz é constituída por três categorias: iabá, aboró e metá-metá (ou simplesmente metá). Cada uma delas reúne um conjunto de orixás, que se organizam como uma variedade de tipos ideais ou famílias, no sentido taxonômico do termo, de deuses. Ainda que os aborós tenham pênis e as iabás, vagina, homens e mulheres humanos podem ser “filhos” de, indistintamente, orixás aborós, iabás ou metás.¹⁴ Para a identificação do orixá, o que está em jogo é reiteração performática (Butler 2003) de atributos categorizados, ainda que difusamente, como no âmbito das categorias de gênero (iabá, aboró, metá) e das famílias-orixás. (RIOS, 2012, p. 30)

Quase duas semanas depois, retornei para o aniversário da irmã de Lorenzo que seria comemorado com um caruru devido a proximidade da data com o dia dos êres (27 de setembro). Havia muitas pessoas, uma mesa repleta de comida e um cantor que garantia a música ao vivo. Reconheci alguns frequentadores do Centro, entre eles, Beto, com quem já estava mantendo contato para marcar uma entrevista; e um casal que se fazia presente na maioria das atividades religiosas. Era Cássio e Vitória,⁴⁷ um par heterossexual, ambos brancos e aparentavam ter mesma faixa etária de, aproximadamente, 40 anos. Dinho, marido de Lorenzo fez a recepção, apresentando a aniversariante (sua cunhada) e a esposa. Depois me guiou até a mesa dos conhecidos. Notei o semblante meio duvidoso em suas faces, como se especulassem o real motivo da minha presença, se era para “curtir” a festa ou investigar. De minha parte, a intenção era não solicitar entrevistas e aproveitar o momento de socialização, muito embora, não acreditasse ser possível desviar totalmente da busca dos prováveis dados etnográficos. Logo que sentei, houve um silêncio constrangedor que começou a ser substituído por uma conversa relaxante e descontraída provocada em parte pelo efeito da cerveja consumida por todos. Sem muita demora, estávamos dançando ao som de samba de roda e ao ritmo do axé juntamente com os outros familiares e convidados, a maior parte, integrantes do terreiro de Candomblé o qual Jaque, a aniversariante, fazia parte.

Foi quando o cantor puxou a música “dança da cordinha”, antigo sucesso musical baiano que ficou famoso por seu jeito irreverente de desafiar quem dança a ter flexibilidade na corporal ao atravessar uma corda segurada nas extremidades por duas pessoas, que deve ser baixada, diminuindo a altura da passagem a cada estrofe cantada. Que Cássio levantou e começou a dançar com empolgação. Sua esposa acompanhou o bailado durante um tempo mas logo se apartou, sentou e ficou observando. A partir daí começou o burburinho entre Dinho, Lorenzo e Beto que em tom cômico comparavam a destreza de Cássio à de Adele, mulher trans reconhecida na cena LGBTQIA+ soteropolitana por seu talento como artista, dançarina e ativismo político “*Ó pra isso, como sua filha tá fechativa! Bem louca, ela!*”. Apesar do caráter jocoso dos comentários não julguei depreciativos à figura de Adele e à sua arte nos palcos, o entusiasmo estava em apontar o comportamento de Cássio que, não

⁴⁷ Nomes fictícios.

raramente, era notado em ocasiões de festas particulares. As insinuações não foram ocultadas, riam entre si e falavam ao próprio Cássio, que parecia não se importar negativamente e correspondia com sorrisos e mais passos de dança.

Antes da festa acabar, Vitória, Cássio e Beto foram embora. Lorenzo e Dinho me convidaram para dormir no local, e aceitei. No outro dia, Lorenzo recebeu uma ligação de Vitória avisando que precisava vê-lo para que ele a ajudasse a resolver com intervenção espiritual um problema que lhe afligia. Vitória surgiu abatida e foi tratar reservadamente com Lorenzo, enquanto eu, Dinho e Cássio permanecemos sentados na área externa quando o próprio Cássio comentou a respeito do seu comportamento na festa do dia anterior, reclamando a maneira das pessoas abordarem o estilo de sua dança, “*Se por um acaso uma festa não foi feita para se divertir e se jogar? Eu nem me importo com o que o povo fala, é uma besteira, aproveito o momento*”. Daí em diante, iniciamos um debate sobre política, e sua posição era que estava desiludido com os partidos de esquerda, o que o fazia considerar a hipótese de votar em um conservador como Jair Bolsonaro “que foi militar e parece não estar envolvido com corrupção”.

Reagi questionando se para ele não importava o discurso abertamente homofóbico do candidato, que confessava preferir ter um filho morto a vê-lo se relacionando com homens, se com esse discurso ele não achava que a violência contra casais homoafetivos poderia aumentar. Para o meu espanto, Cássio opinou recorrendo a idéia de que o preconceito é provocado pelo próprio homossexual quando não se comporta de modo adequado na sociedade.

C: “Não acho que a fala dele vai aumentar o preconceito, isso é coisa dos próprios gays que não se dão ao respeito. Quando eles ficam na deles, podem fazer tudo normal, andam na rua e ninguém mexe. Agora vai querer se beijar em público, tem uns que exageram, se agarram no meio da rua que é pior que hétero. Acho que vai muito da postura da pessoa.

Já um tanto exaltada, retruquei “Como assim você acha que não incita a violência? Você realmente acredita que o preconceito é gerado pelos próprios gays? Por acaso não lembra da notícia de dois rapazes que foram espancados por estarem andando a noite, retornando de um show e demonstrarem um gesto de afeto, um simples abraço? Esse dois, depois de tudo, descobriram que eram pai e filho. A violência gratuita que

foram vítimas partiu de uma “suposição”. E os inúmeros casais gays que são agredidos e até mortos não interessa a situação? Nada disso depende deles!

Dinho, visivelmente constrangido, se retirou para pegar uma bandeja com caldinhos. Enquanto eu finalizava minha fala:

“Não entendo como uma pessoa que se mostrou tão desapegada a julgamentos de terceiros ontem e que está agora na casa de amigos que formam um casal homoafetivo possa pensar dessa forma”.

Cássio, por sua vez, não se fez de rogado e desconversou:

“Isso não tem nada a ver com eles. Eles são discretos e não andam assim na rua”

O bate-papo acalorado foi interrompido com a chegada de Vitória e Lorenzo. Ela aparentava estar mais tranquila, chamou Cássio e foram embora. Assim que saíram, contei para Lorenzo que acabara de ter uma ligeira discussão com Cássio por conta de sua postura política. Ele, então, ressaltou que Vitória não compactuava, ela era uma mulher inteligentíssima, independente e sofria devido a sua generosidade. Que mesmo com a saída deles do Centro, ela não deixou de frequentar a casa e nem desfez a amizade, até porque quando não está bem, sabe que pode recorrer aos conselhos e auxílio espiritual dos amigos.

Aproveitando que estávamos a sós, Dinho sinalizou que aquele era o momento ideal para gravar o seu depoimento. O tempo estava nublado, o chuvisco molhava os vasos de plantas na varanda perto de onde foi construído o modesto quarto de Exu, destinado a guardar os assentamentos das entidades. Ao lado, um terreiro de Candomblé “batia” para Cosme e Damião, e o som dos tambores ecoavam. Liguei o gravador e Dinho pediu que não deixasse à vista para evitar que se sentisse intimidado. Curioso que na noite anterior viramos a madrugada conversando, bebendo, dando risada e trocando confidências. Mas ali, naquele momento da entrevista confessou que se sentia meio travado “você poderia ter gravado ontem mesmo que eu já tava bebo e nem ia ligar”, respondi que nunca faria isso, pois é antiético. Vendo a sua dificuldade em falar,⁴⁸ pedi que começasse se apresentando.

“Dinho, 41 anos, negro e homossexual. “Eu iniciei na Umbanda mas meus pais era de Candomblé, de angola, depois eu era da Igreja, da Universal. Depois entrei pra o grupo jovem, depois fui candidato a obreiro, passei de obreiro e tava estudando pra pastor.

⁴⁸ Devido a dificuldade apresentada, é possível notar que essa entrevista conta com maiores intervenções da entrevistadora.

Aí me desviei, me afastei da Igreja, fiquei sem religião nenhuma quando comecei a perder tudo, perdi trabalho, casa montada, perdi tudo. E o Exu da minha mãe, manifestou nela e me deu uma surra, me deu uma surra, eu não entendia, e foi aí que procurei a Umbanda. Cheguei no Centro.

Mariana: Já no Centro Umbandista Paz e Justiça? Como você chegou lá?

D: Foi o primeiro Centro que eu fui. Através de mim mesmo, engraçado que fui nascido e criado ali e não via Centro nenhum.

Mariana: Lá em Luis Anselmo?

D: Sim. Então não via. Tinha Dona Zezé mas o Centro de Seu Raimundo não. Quem me encaminhou foi o Exu de minha mãe. E quando eu recebi minha Padilha, a Pombagira, é... Ponta de Agulha.

Mariana: Como foi a primeira vez que ela apareceu? Você já tinha visto em sonho?

D: A primeira vez foi na rua. E fiz muito trabalho porque disseram que foi mandado pra destruir minha vida. Hoje sei que Exu não destrói a vida de ninguém, só ajuda. Então comecei a cuidar, né? Do meu jeito, cuidava acendia vela, fazia oferenda...

Mariana: Isso foi antes de entrar no Centro?

D: Isso, isso. E ela tá comigo até hoje, e não é escrava do meu orixá.

Mariana: E qual foi a primeira entidade que você recebeu?

D: Foi boiadeiro. Foi na roça, com 17 anos. Lá em Nazaré das Farinhas, eu fui passear e lá admirando os pastos, né? Tinha um sambinha de roda, lá participando, e aí comecei a ficar tonto e aí não via mais nada.

Mariana: Voltando a sua Pombagira... e como foi esse dia que ela te pegou na rua?

D: Me pegou na rua...no dia que eu tava bebendo, disse que não era eu mais. E aí ficou falando com as pessoas que passava falava da vida dos outros. Aprontou essa criatura viu, aprontou...

Mariana: Você sente diferença de quando recebe a Padilha e quando é Boiadeiro?

D: Sente. Eh... a energia da Padilha é uma, e a de Boiadeiro é outra. Logo no início eu sentia um choquezinho nas juntas e a Padilha, toda vez que ia embora eu ficava com fogo. Eh, um calor, uma vontade de fazer sexo. (risos) é uma onda!

Mariana: Comigo às vezes a bebida era um problema, mas parece que quando ela vem vai embora e leva o álcool todo.

D: É, leva tudo.

(Nesse momento Lorenzo se aproxima, e ele para de falar e rindo pede para o companheiro ficar ali durante a entrevista. Digo que ele fica muito tímido. Dinho aponta pra o gravador e diz: ó pra qui, ó... Lorenzo responde: Oxe! Esqueça menino. E olha o fundo musical ó!)

Mariana: Sim, mas me conte mais detalhes dessa primeira vez com o Pombagira. Você tinha quantos anos?

D: Ah! Quando eu recebi ela já tinha uns 20 e poucos... uns 22. Foi logo quando eu saí da Igreja.

Mariana: Mas na Igreja, durante o culto, você sentia alguma irradiação?

D: Senti, senti.

Mariana: Lá no culto mesmo?

D: Sim, no culto eu transei com o pastor. (risos) Transei com o pastor, me apaixonei, mas foi coisa minha mesmo, né? Fui da assembleia e da universal, todo mundo sabia que eu era gay. Inclusive na Universal eu tive caso com o pastor. Mas eles fingem que não sabe porque tem aquele negócio do culto da libertação"... Na época eu tinha uma namorada, gostava mesmo dela. Na época eu gostava de meninos e meninas. Então assim, não tenho o que falar dela, entendeu? Sempre me ajudou, só me deu coisas boas..

Mariana: Entendo. Tem isso de esconder, né? Mas eu sei que você tem vidência. Já chegou a vê-la?

D: Às vezes. Gosto não. É... na verdade ela nunca vi, eu já vi Dama da noite. Ela é muito linda, chic e metida. Eu vi tipo um desdobramento, pensando assim... aí escutei o riso. Aí quando eu olho assim...isso foi em casa mesmo, fazendo as coisas, lendo tarde da noite. Muito bem vestida, ela passou por mim assim, ó. E ah! Minto! A ponta de agulha já vi sim também, de relance. Quando ela veio me avisar da morte de minha cunhada, tem muito tempo não. Uns dois meses.

Mariana: E como ela é, Ponta de Agulha?

D: Essa daí já é mais bregueira, mais ralé. É jogada as roupas, tipo farrapo. Tanto que ela diz que é rampeira rasteira do brega.

Mariana: Mas o nome, ela deu quando você já tava no Centro ou antes?

D: Antes. No Centro ela se apresenta como Ponta de Agulha rampeira, rasteira do brega. Ela me pegou e deu o nome e foi passado pra mim, outra pessoa ouviu e me disse. Já o nome do Exu que eu recebo, me deu em sonho. Até que eu fiquei um pouco de dúvida depois eu ouvi, o nome dele mesmo porque ele se apresentou.

Mariana: Então foi Ponta de Agulha apareceu primeiro que a Dama da Noite?

D: Na verdade ela veio se manifestar bem depois, eu não sabia o nome mas ela já existia, porque ela é a escrava de Oxum, entendeu? E Ponta de Agulha, foi que eu peguei pra criar, entendeu? Que foi mandada, e aí eu cuidei dela e tal. E ela tá comigo até hoje, trabalhando a meu favor para o bem.

Mariana: Como acontece esse desenvolvimento da entidade no Centro? Porque a impressão que tenho é que no começo é mais forte...

D: Sim, sim. É porque é força né? E eu penso às vezes a pessoa não aguenta, é muita energia. Então até ser doutrinado, aí já melhora mais um pouco.

Mariana: Como é esse processo de doutrinação?

D: É frequência, tem os dias de desenvolvimento mediúnico e é fechado só pra os médiuns e tal... Aprende a cantar as músicas, é.. tudo acontece. Né? Aí vem o orixá... Cada um tem sua vibração. Exu, é o mais perto da gente. Exu, marujo... Aprende mais fácil as coisas.

Mariana: Como acontece a comunicação entre você e Pombagira?

D: Ahh... a gente nunca tá só. Mas acontece por exemplo, através de sonhos, da intuição. Às vezes a gente acha que é coisa da nossa mente mas não é. A gente sente o cheiro do perfume, quando tá próximo. A vibração já é diferente, fica um pouco mais afeminado... E é muito aviso. E quando ela manifesta pra poder passar recado pra dizer o que eu tenho que fazer, se tá certo, se tá errado, puxar a orelha... Me acaba. 15 anos de Umbanda e 7 de decá, de zelador de santo No ritual, primeiro Exu come né? Depois oferta aos Orixás. Exu é tudo o que a boca come, então tem as saladas, as frutas, o guizado. Tem Padilha que bebe cachaça de Exu como o Velho barreiro. A minha bebe quente! Bebe cada 51 minha filha! E tem vinho, também.

Mariana: E como faz essa obrigação pra Pombagira?

D: Se for pra assentamento tem aquele processo, que no Candomblé se faz a limpeza, aí na Umbanda também faz as limpezas, tem os banhos, a preparação pra poder assentar Exu, né? Porque lá não assenta Orixá, tem corte pra Exu, e agora tá tendo corte pra orixá também, mas não sacrifica bicho de 4 patas.

Mariana: Você considera que já passou por alguma situação de preconceito?

D: Até hoje tem preconceito né, muito preconceito... "Ah! Homem se remexendo, homem manifestando espírito de mulher, né? Tem nada a ver... Mas eu já passei e já presenciei também. Homem manifestar Pombagira e a ekede suspender porque tá manifestando em homem, isso na Umbanda. Já de mim, diretamente, nunca senti não. Só ouvi muita piadinha de bicha feia, bicha gorda.

Mariana: Mas por que você acha que isso acontece?

D: Acho que porque pelo homem ser casado, não sei o que passa na cabeça de certos sacerdotes que acha que quem tem que manifestar Pombogira só é mulher ou gay, homem, muitos não podem. Mas ela pega todo mundo, pega e como pega! Eu já presenciei é...uma Padilha tava tomando como cabeça de um homem, só que fez todo processo, trabalho pra poder colocar o orixá.

Mariana: Sobre a incorporação, o que você sente? Tem algum tipo de consciência?

D: É porque o espírito, ele toma um dos nossos sentidos, né? A gente empresta o corpo pra eles, então se for tomar todos os nossos sentidos, a gente morre. Tem relances que a gente não lembra de nada, e esquece. Como tem também o metametá, né? Que é quando a gente é envolvido pela energia, entendeu? É guiado e tudo, e a gente vê tudo. Ou seja, a gente está sendo conduzido pelo orixá, entendeu? É mais ou menos assim...é energia, energia! Não é manifestação.

Mariana: Quais foram as exigências da sua Pombagira? Ela pediu roupa, por exemplo?

D: Graças a Deus, não! Agora exigiu o assentamento, as bebidas e as oferendas dela que todo ano eu faço.

Mariana: Essas oferendas você já dava antes do Centro?

D: Sim, sempre fiz, desde antes de entrar no Centro. Fiz olhando meu pai, minha mãe. Eu já fazia minhas coisinhas... E agora tem meu quarto pra poder continuar dando consulta, colocando as coisinhas, porque tem que cuidar, né? E se Deus quiser e eles me derem, pra proximo ano ter um terrenozinho. Terreno já tem mas é muito longe.

Mariana: Teve um mês lá no Centro que era só você que tava trabalhando com consulta não foi?

D: Sim, novembro. Eu gosto de trabalhar com Exu, eu gosto de Exu. Tanto assim que na Umbanda minha cabeça deu Exu. Lá ficou Exu com Xangô mas sou de Barú, qualidade de Xangô que carrega Exu, carrega Tempo, carrega Oiá.

Mariana: Durante as consultas quem vê? Você ou a entidade?

D: Na hora da consulta, vai jogando, aí manifesta! Se assim for necessário.

Mariana: Quem procura mais as consultas? Homem, mulher...

D: Mulher. Procura pra solucionar problemas sentimental, muito, muito! Raramente é coisa de financeiro também. Bem poucas pessoas se preocupam com a vida espiritual, infelizmente, é mais material. Às vezes ela pede presentes tipo champanhe, flores, cigarro...e tem gente que já vai, leva já sem pedir pra ofertar. Teve uma vez que ela ganhou um champanhe...não! Foi um campari, eu bebi, e tive que pagar dois. Ela “bebeu minha porra! Quem mandou beber minha porra!”

Mariana: Você acha que ela já influenciou nos seus relacionamentos?

D: Já. Já sim. Já influenciou, já se meteu, já me retei! Aí disse que eu não ia mais ficar com a pessoa e não fiquei mesmo. Se fez isso foi pra meu bem, né?

Nunca vi uma mulher tão esculhambanda quanto ela! É bregueira, ela é da noite. E eu também não gosto nem de saber. Eu sei que sofri com essa criatura! Que nem sobaco de aleijado. Sofri até pra fazer amizade com ela. Eu!...uma mulher sem eira nem beira!. Mas isso porque eu não queria manifestar, não queria nada, não queria saber, gostava de curtir. Oxe! Teve época que eu saía na rua pegando ebó assim, às vezes olhava e dizia “isso daqui tá errado!” Como se eu fosse dono do mundo, né? Era ela... e nisso eu não sabia o nome, não sabia nada, foi quando o Exu da minha mãe mandou eu ir pro Centro. Aí foi que eu cuidei, cuidamos dela do meu jeito, fui conversando. Você sabe das minhas maluquices, né? Aí paro, fico conversando, aí xingo. Sinto que ela tá junto, Às vezes to aqui em casa, e pergunto: “que é puta que você quer?”.

Até hoje às vezes ela apronta, né? Quando eu tô fazendo alguma coisa de errado, mas ela já tá assentada e tá bem..tá velha já, o espírito da pessoa também fica velho, né? E eu já tô velho, já tô coroa, e então ela teve que aquietar o xibiu dela. Depois fica mais calma, mais serena, não fica com aquelas presepadadas todas também, porque às vezes machuca o corpo, né? A matéria. Vivia de peito de aberto, por isso que coloca o pano, porque abre peito. É uma energia muito forte, às vezes a gente tá na rua, trabalhando aí manifesta. Já aconteceu no trabalho de manifestar não, mas ficar tonto, de sentir a presença dela, até de tomar a frente mesmo porque a gente trabalha com pessoas é uma

mistura de energia. Até pra livrar mesmo, eu já tive tanto livramento de assalto, essas coisas de banco e tudo. De eu chegar, quando vi e tal, pensava que tava num banco mas já tava em outro, e ali aquele banco tinha sido assaltado.

Já estando instigada a pensar sobre o tema da doutrinação e o poder que ela exerce na educação e aperfeiçoamento nos corpos dos médiuns, voltei pra a ocasião que acabara de suportar. Valho-me do termo suportar porque foi grande o esforço que fiz para evitar que o furor daquele diálogo com Cássio atrapalhasse na interpretação dos fatos.

Meus pensamentos induziam a reflexão sobre identidades sexuais, práticas homoeróticas, o sentido de ser discreto e a Pombagira. Mas onde entrava a Pombagira em tudo isso? Creio que o insight tomou forma quando realizei a entrevista com Beto, um interlocutor que há tempos tentava entrevistar.

Antes disso porém, destacarei pontos da entrevista com Dinho que me ajudaram a pensar a respeito dessa inquietação. Dinho, conta que antes de entrar para o Centro era “obreiro” da Igreja Universal e se preparava para ser pastor. Quando perguntei se sentia a irradiação da Pombagira na igreja, responde que sim. Brinca, num primeiro momento relembrando o seu caso com o pastor, mas logo se antecipa justificando que isso não tem nada a ver com a entidade, que era coisa dele mesmo. Seu relacionamento com uma mulher, contudo, não evitou que lhe identificassem como “gay”, rotulando sua prática sexual. A discricção era algo a preservar. Até o grito de Ponta de Agulha romper com esse silêncio, tirando-o de lá e o conduzindo ao Centro. O percurso não parece ter sido fácil, como ele mesmo disse, foi uma fase de sofrimento até conseguir fazer amizade com ela. Para Dinho, o fato dela ser “bregueira, rasteira, sem eira nem beira” dificultou a comunicação entre eles, colocando em situações de constrangimento extremo ao provocar comportamentos socialmente reprováveis como forma de pressionar a aceitação de sua mediunidade. Ponta de Agulha, segundo lhe disseram, teria sido mandada para destruir sua vida, ideia que ele refuta. Pois, sua convivência com Ponta de Agulha foi ressignificada, alega que ela é um espírito livre (não é escrava de orixá) trabalha em seu benefício e só faz o bem.

Ao ser doutrinado, a história mudou. Sua presença o ajudou a reconquistar os bens materiais que tinha perdido e o reintegrou moralmente na sociedade, cessando com as intervenções negativas. Conforme, registrei acima, a doutrinação enquanto parte de uma experiência corporal sensível ensina ao sujeito a discernir os sinais de presença da

entidade, e se antes ele teve que aprender “mexendo em ebós no meio da rua” agora tem a capacidade de captá-la astuciosamente pelos sentidos olfativos e visuais.

Atualmente, “já coroa” ao olhar para o passado, relembra que quando mais jovem gostava mesmo era de curtir, suas protetoras tiveram que “rebolar” pra tomar conta de seus relacionamentos errados, suas estripulias e protegê-lo do perigo. A ligação se afina ao ponto de haver um envelhecimento conjunto, “o espírito da pessoa também fica velho, né?”.

Interessante notar que o exercício de “ajustamento” não é unilateral, o aprendizado parece ser mútuo. Levando a supor que mesmo havendo uma tentativa de adequação moral das Pombagiras à realidade em que elas atuam, elas resistem e a continuam “aprontando”. Na minha opinião, o poder está no fato delas não “aquietarem o xibiu” totalmente, a força se encontra justamente na sua capacidade subversiva de mexer com as estruturas, de ser tão queer. No sentido de:

“Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito, Queer é também o sujeito dasexualidadedesviante – homossexual, bissexual, travesti e drag. É o excêntrico que não deseja ser integrado, muito menos tolerado. É um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência. Um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade que assume o desconforto da ambiguidade, do entre lugares do indecível. Queer é um corpo estranho que incomoda, perturba, provoca e fascina”. (LOURO, 2008, p.8)

Logo, rememorando a situação, refleti sobre o que levava Cássio (homem branco, hétero e classe média) a se mostrar tão seguro em relação a sua masculinidade. Sem medo nem vergonha de ser julgado numa noite de festa e no dia seguinte, atuar em conformidade com seu papel sexual de “homem de verdade”. Ao defender o voto num candidato homofóbico, argumentando que não existe preconceito nem ações violentas para àqueles que não são “indiscretos”.

Ora, ele era membro assíduo do Centro, frequentava a casa de um casal homoafetivo ambos médiuns de Pombagira, e se apresentou como alguém que sem preconceitos. De fato não era comum ouvir da assistência ou dos filhos da casa insinuações preconceituosas sobre a incorporação da Pombagira em homens, e em decorrência do episódio, melhor dizendo, do comentário ter sido feito em outro espaço de sociabilidade, é esclarecedor no sentido de “captar o poder em suas extremidades” (Foucault, 2012). Bem como, conveniente para começar a decifrar a mensagem por trás da frase de efeito dita por Lorenzo - “são os olhos de quem vê”- e repetida de outras

formas por todos que tive oportunidade de ouvir a respeito da experiência de ser homem médium de Pombagira.

Cerca de um mês depois, consegui finalmente uma entrevista com Beto. Era uma segunda-feira, ele tinha acabado de sair de férias pois trabalha na área de hotelaria e não dispõe de muito tempo livre. Beto reside no bairro de Itinga, relativamente mais distante do centro da cidade de Salvador, aonde está situado o Centro e mais próximo da região de Lauro de Freitas. Por conta de sua presença constante nas reuniões semanais, Beto era um dos interlocutores que acompanhava de perto, cheguei a ver a manifestação de sua Pombagira aproximadamente duas vezes. Uma delas, era dia de Oxalá e comemoração de um casamento, no mês de novembro de 2016. Segundo relatei anteriormente, nesse mês é comum receber os Exus e Pombagiras, em razão disso, próximo ao fim da festa, Seu Mulambinho, o Exu de Pai Raimundo baixou, autorizando a descida das entidades dos médiuns. O salão animou-se para recebê-los, todos vestiam branco, e pouco a pouco iam dando sinal.

Ela chegou dando gritos finos, olhos fechados, levantava as sobrancelhas e esboçava um riso contido nos lábios. Apoiou a mão com as palmas viradas para cima no cóccix, mexendo levemente os ombros e os quadris. Permaneceu a maior parte do tempo no mesmo lugar, arriscou uns passos de dança mas não se expressou verbalmente.

Das vezes que entrei em contato me dispus a ir em qualquer lugar encontrá-lo, mas Beto preferiu marcar o encontro no Shopping Center Lapa. Por volta das 15h nos sentamos numa mesa da praça de alimentação, pedi sua autorização para usar o gravador e registrei nosso diálogo.

Como de praxe, pedi que se apresentasse, ditando idade, cor e orientação sexual. E assim o fez: “Meu nome é Beto, trabalho com hotelaria, 51 anos, cor negro...”, e de repente deu início a seu relato. Percebi que não explicitou “orientação sexual”. Senti-me constrangida por deixá-lo numa situação desconfortável, estava acostumada com os outros interlocutores que até antes mesmo de perguntar se antecipavam na declaração. Nesse momento, julguei como invasiva a solicitação que fizera, mas segui adiante e não me desculpei para não causar mais desconforto.

Ele, consoante aos demais casos, entrou na religião por conta de um problema de saúde “*na verdade eu sofri um problema, estudava no colégio militar na época, e passava por 15 dias de ficar esquecido. Com perda de memória, não falava, não comia*”

Começou o tratamento numa casa espírita em Madre de Deus, com o apoio dos pais, que o levavam ao centro “*aí viram que foi um trabalho feito para meus pais que pegou em mim e tinha que sera através de uma casa de Candomblé mas aí me afastei um pouco, fiquei bem melhor e fui procurar a parte de Umbanda porque eu não me associava a casa de Candomblé, porque eu achava muito assustadora com negócio de dar feitura essas coisas todas. Que na verdade não deixa de ser também a Umbanda uma religião de matriz africana*”. Passou a frequentar uma casa de Umbanda em Salvador, na cruz da Redenção, chamado Centro Umbandista Orvalho de Luz, onde conheceu Pai Raimundo, antes mesmo de abrir o Centro Paz e Justiça.

Sobre seus orixás e guias disse:

“Eu rodo com Iansã, Omulu, Xangô, Ogum, Exu macho e Exu fêmea. A Exua fêmea foi justamente depois que Iansã começou a me tomar, foi aí que a Pombagira veio justamente pra dizer que era a Exua da Iansã. Iansã tem sempre uma Exua feminino, sempre associado a isso. Recebo 1 Exua e 2 Exus, Marabô e Caveirinha.

Mariana: E como foi a primeira vez que manifestou a Pombagira?

B: Ah! Eu achei estranho porque na verdade pra mim eu achei que Iansã era quem tava tomando, aí depois que eu vim saber que era ela. Porque a energia é semelhante mas em compensação a manifestação é mais solta, entendeu? Dá mais gargalhadas, essas coisas todas, aí você vê que é realmente a escrava da Orixá que vem. Aí você percebe a diferença por isso. Porque aí tem aquela coisa... que nego não adiante dizer que não tem médium consciente. Tem manifestações que é semiconsciente, deixa você semiconsciente. Não adianta dizer, eu tenho energias que eu não lembro de nada. A própria Iansã em si, o Omulu e o Xangô são energias muito fortes que me tomam mesmo, até pra receber. Já Baraúna me deixa metameta, que é o Caboclo. Então é muito diferente. Isso depende de manifestação pra manifestação.

Mariana: Qual o momento que você sente que ela tá mais perto? Quais as sensações ao incorporar?

B: Na verdade eu sou meio resistente, apesar de ser homossexual, eu sou meio resistente quanto a essa manifestação. Porque eu fico logo assustado com as coisas que eu vejo anteriormente, aí acho que também pode acontecer comigo, de ficar dando em cima de homem, de fazer aquelas pornografias, aquelas coisas todas mas na

verdade eu não sei lhe explicar. Que diz que a minha grita muito, aquela coisa toda mas são pouquíssimas vezes. Assim, tipo assim, já tem dois anos que eu não participo da festa de Exu lá por falta de tempo do trabalho mesmo, então em situações específicas de dois trabalhos que tinham lá no Centro que ela já veio assim, e agora também na obrigação de Iansã. Que vem, solta o ilá dela, como não tem bebida e não tem nada e vai logo embora, então é muito atípico pra mim, essa situação.

Então muito mais presente é a manifestação e incorporação do Caboclo. Então as outras manifestações são mais presentes e a Pombagira não é muito assim não.

Mariana: Você acha que existe um preconceito maior por ser gay e manifestar a Pombagira?

B: De qualquer forma as pessoas misturam muito, misturam. Isso aí eu acho que misturam muito. Apesar de não ter nada a ver, você vê logo, entendeu? Porque tem pessoas, por exemplo... eu sou gay mas não tenho trejeito e aí não sei qual a atitude dela porque nunca vi nem foto nem nada dela, então é uma coisa que eu gostaria.

Mariana: Ninguém nunca comentou nada?

B: Não, não comenta. Só o próprio pai de santo que uma vez falou, isso aí é aquela puta rampeira mesmo, que aí comenta porque eles tem aquela percepção, né? Mas outra coisa eu nunca ouvi falar nada.

Mariana: Mas você já sonhou com ela? Ou teve alguma revelação mais direta?

B: Às vezes elas não revelam, é tipo uma cigana mesmo, uma cartomante que não revela o segredo. Ela eu não sei na verdade qual o enredo, se é cigana mesmo, se é de Exua somente, eu não sei lhe dizer. Isso aí até pra mim é um mistério também.

Mariana: Então você não dá consulta com ela, né? Tem momentos dela chegar ou pode chegar a qualquer hora?

B: Não. Ela vem poucas vezes. É mais assim, momentos que precise do trabalho, que precise dela ou senão assim em situações de festa de Iansã ou do próprio Exu, que dá passagem aos dois, tanto homem quanto mulher. Mas é mais frequente, Marobô toma sempre mais a frente nunca que deixa.

Mariana: Ouvindo você falar, de que o Exu passa na frente e não permite a manifestação da Pombagira, lembrei de uma amiga que fiz na Argentina. O caso dela era justamente ao contrário, quem veio primeiro foi o Exu Tiriri e logo que ela perdeu a virgindade, a Cigana das Almas começou a pegar. E daí por diante, Ale, lamenta muito, pois

gostava quando o Exu vinha, porque ele era mais alegre e divertido enquanto a cigana é mais séria e não deixa ele passar de jeito nenhum.

B: Nunca ouvi isso de virgindade, pra mim é inovador. Acho que também as pessoas mistificam muito as coisas, associam logo a Exua, no caso à Pombagira, à promiscuidade, à libertanismo, essas coisas toda de casas de programa e não tem nada a ver uma coisa com outra, porque tem umas que são da linha de cigana, né? E então é aquelas que jogam, que fazem consulta, que dá orientações até espirituais ou materiais, e tem as outras também que veio realmente de casa de prostituição. Que às vezes se tornou uma Exua mas aí que ganhou espiritualidade e elevação espiritual pra poder vim ajudar, né?

Mariana: Ela já fez exigência em relação à roupa, a forma de se vestir?

B: Não. Nunca não. Por ser muito escasso, nunca fez nenhum tipo de exigência.

Mariana: Então como fica a questão do desenvolvimento?

B: Vai de casa pra casa, tipo assim, as de lá mesmo, geralmente em festa evolui mais e, fica antes da festa mesmo. Aí vem a cambona, ekedi ou ogã, vem e pergunta se ela quer alguma roupa o que ela quer de oferenda, pergunta. Justamente pra anotar e passar pra cada médium. Isso aí sempre correlacionou, como eu lhe falei anteriormente, sempre Marabô toma a frente, então sempre quem escolheu foi ele nas festas, e já tem dois anos que eu não vou então eu não sei realmente como vai ser esse próximo ano.



Figura 12

No dia seguinte enviei uma mensagem pelo aplicativo Whatsapp para todos os interlocutores perguntando o que achavam da idéia defendida por Ruth Landes em 1940 de que os homens entram no Candomblé para expressar feminilidade. Cada um respondeu da seguinte maneira:

Beto: “Isso nunca aconteceu comigo. Só aqueles que não se respeitam e vão para fazer isto e se aparecer sem respeitar o sagrado”

Arthur: “Nunca passei. Discordo de que seja pra expressar a feminilidade. Acredito que o correto seria: no Candomblé fui acolhido como sou, sem preconceito, sem homofobia.

Aqui me sinto livre para me expressar sem medo de ser manipulado e sem medo de sofrer perseguição religiosa.”

Lorenzo: “Realmente na verdade é o seguinte. Se existe uma afirmação dessas, eu acho realmente homofóbica. Ou seja, é como se pudesse afirmar que o homossexual não pudesse ter religião. Agora o que acontece é que, dentro da religião de matriz africana

existe uma liberdade de expressão. Então essa feminilidade, esse lado fêmea do homossexual demonstrado dentro da religião fica exarcebado, acredito eu, exatamente por essa liberdade, por existir essa liberdade. Mas que o homossexual procura a religião, exatamente para difundir esse lado ou poder utilizar esse lado feminino, eu acho totalmente contrário. Primeiro que tem muitos homossexuais que manifestam entidades femininas, e na verdade não gostam, exatamente pelo contrário. Porque isso deixa mais aparente o quanto ele é, entendeu? O que ele é realmente, então, pra muitos que eu conheço incomoda. Ah! Inclusive pra mim, já me incomodou porque eu achava que era como se tivessem invadindo um espaço que não era dos outros e sim, meu. Agora que essa afirmação eu acho que ela é um tanto homofóbica, exatamente, porque senão eu não posso procurar outra religião. Então na verdade, eu vou procurar ser maçom, porque aparentemente exerce mais poder masculino, né? Os mormons, ou qualquer outra assim religião pra poder eu me consertar.”

A própria performance narrativa de Beto revela uma postura mais reservada sobre a sua relação com a Pombagira. Ao falar as palavras gay e homossexual seu tom de voz diminui.

Diferente dos outros que assumiram uma ligação mais próxima com o Candomblé, Beto confessa que ao saber que sua cura seria garantida naquela religião, e fez um esforço para se aproximar de forma pontual e ligeira, pois não se associava por achar os rituais assustadores. Ao escolher a Umbanda, que classificou como “mais branda” entra para um Centro que chamou de “Umbanda pura” onde não utilizava atabaques, adjá, “era só nas palmas e cânticos e somente banho de flores e ervas”.

O protótipo de “Umbanda branca” pela nomenclatura demonstra o viés racista na formação dessa vertente. Reconhecidamente oriunda de um grupo da elite e classe média carioca com posterior expansão em São Paulo em meados dos anos 1920, denominou-se a princípio como “linha branca de Umbanda”; segundo Prandi, que descreve esse processo como branqueamento da Umbanda, sua proposta era:

“Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial, tomando por modelo o kardecismo, que expressava ideais e valores da nova sociedade capitalista e republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, a eliminação quase total do sacrifício de sangue. (PRANDI, 1988, p. 156)

No contexto soteropolitano, Lima já chamava atenção na década de 90 para a postura discriminatória de alguns segmentos umbandistas que associavam o trabalho de Exu e a simbologia do azeite de dendê – enquanto o sangue vermelho que constitui o axé- com práticas voltadas para o mal:

Grande parte desse preconceito provém dos umbandistas que afirmam não praticarem maldades, por serem da linha do azeite-doce e mel, ou seja, segundo eles, linha branca. Esse desdém é natural, por causa do aparelho ideológico predominante, ao qual os Candomblés resistiram com grande intensidade, até mesmo com suposto sincretismo religioso, para permanecerem fiéis a prática dos seus antepassados, onde azeite-de-dendê e Exu estão presentes na defesa e integração do “Novo Mundo” (LIMA, 1993, p. 31)

Nesse ínterim, cabe mencionar a obra de autoria de Leal de Souza (1933) considerado primeiro livro dessa vertente, há claramente passagens que designam a inferioridade dos espíritos “Caboclos e pretos” a partir de uma interpretação evolucionista. A predileção por roupas brancas remete a lógica de assepsia da medicina tradicional, pregando a diferenciação com cultos de “baixo espiritismo”, “macumba”, “feiticeira” e “magia negra” onde, a mentalidade sublinhada pela “fraqueza de inteligência” dos seus praticantes o levavam a exercer suas práticas com “relativo apego material”.

Por essa visão, avalia-se totalmente desnecessário uso de indumentária e paramentos que identifiquem a divindade ou guia espiritual, tal qual professa o espiritismo de kardecista. Igualmente, são apartados os instrumentos musicais de origem africana e a dança se reduz ao ritmo de palmas, mudando assim completamente a dinâmica corporal e a doutrina a ser ensinada aos médiuns e entidades.

Minha hipótese é que essa influência e valorização da Umbanda Branca é demonstrada na idéia que Beto diz ter sobre seu convívio com a Pombagira. Percebido em tais aspectos: 1) insistência em provar a raridade de suas aparições 2) Assumir resistência na incorporação por medo de ser apontado como libertino ou promíscuo em decorrência de gestos e conduta 3) demonstrar indiferença no que diz respeito a se submeter a exigências como vestimenta.

Declarando-se um gay sem trejeitos, ainda, com base na sua reação sobre a idéia de Ruth Landes, interpretei que encara como justificável o fato das pessoas tecerem críticas à gays que exibem trejeitos e no instante da manifestação têm sua orientação sexual rotulada por terceiros. Considera que o preconceito atinge àqueles que “vão para

se aparecer e desrespeitam o sagrado”, deixando subtendido que gays discretos, em outras palavras, que se dão ao respeito, não são alvo nessas ocasiões.

Parece-me pertinente para entender a postura discursiva de Beto o conceito de “performance da discrição” adotado por Pecheny (2004) no qual entra em ação uma forma de discriminação antecipada, que já têm incorporadas em si as normas estabelecidas do contexto sociocultural.

A afirmação que nunca fora alvo de “preconceito” deve ser interpretada levando-se em conta as propriedades que este sujeito reporta exibir em uma dada situação social. Categoria de “reservado”. Categoria para assinalar uma postura de preservação de fronteiras de privacidade/ intimidade em diferentes situações. A reserva é referida por ele como uma categoria positivamente valorizada. A percepção de si como reservado se alinha a uma percepção de si mesmo como masculino. (Natividade & Oliveira, 2013, p. 183)

Se confrontarmos a resposta de Beto às demais, por exemplo, passamos a enxergar discrepâncias. A fala de Arthur, por exemplo, toma a direção de que há um acolhimento pelas religiões afro-brasileiras que permite liberdade de expressão no tocante às performances de gênero das sexualidades dissidentes. Pela mesma via, segue a opinião de Lorenzo, julgando ser uma idéia homofóbica, ele critica o fato de a escolha da religião por um sujeito não hétero desponte como um reflexo da sua orientação sexual, afinal, pergunta-se, “não tenho direito de escolher a minha religião por ser gay. Terei que ir para a maçonaria, um espaço masculino para me consertar?”. Ponto de extrema relevância na sua fala é a referencia de haver um lado feminino e masculino na composição do indivíduo. Ficando mais evidente, por motivo de maior aceitação, o lado feminino do homossexual nesses espaços. O que é visto como uma facilidade pelos outros (e de acordo com a afirmação de Landes) de ser gay e manifestar divindades femininas por “afinidade”, e ainda procurar esses espaços com tal intenção; no fundo para os próprios sujeitos apontados, provoca um sentimento de invasão, de ter seu íntimo revelado. Portanto, o que para aqueles que buscam maior alinhamento com o modelo hegemônico de masculinidade, reservando-se à discrição, é encarado como uma demonstração de falta de respeito se apresentar com trejeitos (por não pretender mascarar), para outros pode significar um sacrifício de exposição pública aos olhos de uma sociedade fundamentado em parametros da heteronormatividade, que regula os corpos de acordo com seu papel sexual, fazendo, inclusive, dos discretos, tão vítimas quanto.

“As tensões que incidem sobre as sexualidades dissidentes em contextos religiosos aparecem com maior clareza nas narrativas de sujeitos que vivenciam uma maior visibilização de sua orientação. Embora existam diferentes graus e formas de publicização da orientação sexual, essas tensões parecem se tornar ainda mais acirradas quando a visibilização da identidade se associa a performances de gênero consideradas inadequadas em um dado contexto. O sujeito que vivencia com maior intensidade essa experiência de ser percebido/ perceber-se como “diferente” revelará uma perspectiva distinta daquele que adere a uma performance discreta. (Natividade & Oliveira, 2013, p.184)

Prosseguirei com outro tema que está interligado com a questão abordada. “Só não pode dar show” é uma expressão que faz referência a conduta do médium quando se dá a manifestação dentro do espaço ritual. A fim de fundamentar meu argumento, vou transcrever um diálogo entre dois sacerdotes paulistas da vertente Umbanda Sagrada. O motivo pelo qual é relevante trazer o ponto de vista defendido por esse grupo é que desde o ano de 2017, está havendo um movimento entre casas da classe média e alta soteropolitana por uma unificação dos centros umbandistas baianos. O resultado disso foi o I Umbahia, evento que ocorreu no dia 18/11, no Grand Hotel Stella Maris, realizado pelo CUMOA- Centro de Umbanda Místico Oxum-Apará com o apoio do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac).

4.1. Só não pode dar show!

Logo que iniciei os estudos sobre a Umbanda encontrei um material abundante, a maioria era produzido no sudeste do país reproduzindo ensinamentos da chamada Umbanda Sagrada paulista. Durante a escrita da dissertação em 2012 estive no Santuário Nacional de Umbanda e, sem esperar, conheci e entrevistei Pai Ronaldo Linares, presidente da Federação Umbandista do Grande ABC e testemunho vivo da versão difundida sobre o mito de fundação da Umbanda. Ouvei sua trajetória, desde o vínculo com o famoso babalorixá Joãozinho da Goméia até o encontro com Zélio de Moraes que o levou a legitimar tal discurso.

Registrei que houve um esforço consciente para reelaborar a história, atribuir novos sentidos aos fatos visando adequar às concepções de autenticidade e tradição. Os argumentos eram que o emprego do arsenal simbólico do Candomblé, o exercício desorganizado culto e o pertencimento a uma religião “sem origem” ficaram para trás, faziam parte de um passado morto. A nova realidade foi produzida com base na defesa do conhecimento teórico. Para ser um “filho de fé” não bastava somente ter fé, era

preciso sobretudo estudar, participar de cursos e palestras e pertencer a uma Federação. Nessa nova configuração, a Umbanda tem um fundador, local e a data de fundação. Zélio de Moraes representou tudo isso.

O referido evento, cujo lema era “Umbanda: uma religião genuinamente brasileira” contou com a participação dos sacerdotes paulistas David Dias, Alexandre Cumino e Rodrigo Queiroz. Participei e lá, assisti as palestras junto ao pessoal do Centro Paz e Justiça. A exposição mais esperada foi a de Alexandre Cumino, sua narrativa defendia que a Umbanda é uma religião plural, mas que existem algumas particularidades que a unificam na esfera ritual e nos precedentes históricos. Enfatizando nesta última parte, defendeu a versão da fundação no Rio de Janeiro, reafirmando a existência de fontes históricas como prova.

Após sua explanação diante de um auditório lotado, foi aberto um espaço para perguntas, não pude deixar de notar o teor delas, porém, uma delas me prendeu a atenção, tratava de saber qual era o símbolo que poderia representar a Umbanda. Visualizando aquela cena, retomei minha pesquisa antiga que apontava os conflitos nos veículos midiáticos, entre Espiritismo, Candomblé e Umbanda, esta última vista como uma ameaça à tradição religiosa afro-baiana, por ter como porta voz o sacerdote carioca Mario de Xangô, que se dedicou à criação de União de Umbanda da Bahia em 1974. Sob a alegação que havia chegado em solo baiano e encontrado um “culto no mais completo abandono para Preto-velho e Caboclos”⁴⁹. A exigência de um símbolo, é uma constatação de que o novo movimento que se organiza em Salvador, vislumbrando alcance estadual, almeja organização em torno de um ideal, e para que isso ocorra é necessário uma figura representativa, e por detrás disso, um discurso de amplo efeito.

Talvez não se lembraram, no entanto, das outras Umbandas existentes em Salvador. Aquelas que estão nos bairros mais pobres e não conhecem sequer o mito de fundação. Após ouvir todas as perguntas do palestrante, decidi me pronunciar. Estava sentida com a notícia da morte de Mãe Preta, que me acolheu em sua casa no Nordeste de Amaralina quando lá bati pedindo que me ensinasse o que era Umbanda para escrever a dissertação. Mãe Preta, era uma das representantes mais velhas da cidade, com 100 anos e se dizia de “nação umbandista”. Peguei o microfone e me dirigi ao palestrante e a todos da platéia para lembrá-los que há apenas dois meses, falecera Mãe

⁴⁹ Fonte: “Mário de Xangô defende Exu e cria na Bahia a União dos Umbandistas”. Jornal da Bahia, 15-04-1974.

Preta, e ela merecia ser ao menos citada naquela reunião grandiosa e repleta de pessoas financeiramente privilegiadas.

As vozes da Umbanda Sagrada, por sua vez, englobam tudo isso. Contam com significativa publicidade, inúmeros livros lançados e fácil acesso nas mídias sociais. Debruçando-me sobre o olhar que lançam para a Pombagira, tomei conhecimento que a explanação se dá utilizando a noção de arquétipo, ou seja, de imagens coletivas e representação, por esse viés, fala-se em Orixá Pombagira, que segundo Cumino (2016)⁵⁰ “é simplesmente tudo o que você idealiza de forma coletiva no modelo e arquétipo Pombagira em Deus”. Disso entende-se que a Pombagira exprime no plano terreno um modelo de mulher “altiva, senhora de si, competente no seu lado profissional, político e intelectual [...]” que teria se popularizado com a expansão da Umbanda inserida no cenário de revolução política e cultural dos anos 60 e 70, época em que estava em voga a discussão sobre liberdade sexual, religiosidades esotéricas, movimento feminista entre outras causas humanitárias. A ênfase em “arquétipo” traz como mensagem o discurso de representação, de acordo com ele, a “Pombagira simboliza tudo o que se é [as mulheres] negado pela sociedade machista, repressora, e patriarcal”.(Saraceni, 2008, p. 9)

“Nada mais empolgante do que ter uma entidade feminista!” – pensei inicialmente. O próprio Rubens Saraceni, famoso expoente dessa mesma vertente e filho de santo de Pai Ronaldo Linares, registra que “a Pombagira estava assistindo a todos esses acontecimentos mundiais em meio a goles de champanhe e baforadas na cigarrilha, e gargalhando falava “ – É isso aí, mesmo! Mais transparência e menos hipocrisia!”.(idem, p. 11)

A incorporação da Pombagira por homens é frequentemente debatida por sacerdotes da Umbanda Sagrada⁵¹, que reitera a não influência da entidade na orientação sexual dos médiuns. A partir dessa formulação discursiva, outras instruções são transmitidas em textos, palestras e debates. Nesse trecho retirado de uma entrevista com o sacerdote Alexandre Cumino para o também sacerdote Rodrigo Queiróz, é possível resumir o entendimento central sobre o assunto, já que tal modo de pensar ressoa por outros templos com semelhante visão.

⁵⁰ Trecho retirado do vídeo de Alexandre Cumino intitulado “Tema Pombagira Mãe, Pombagira Orixá?” Disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=apym6wHa4o>

⁵¹ Utilizei como referência vídeos divulgados por sacerdotes da chamada “Umbanda Sagrada” através da plataforma digital Youtube. Todos os links estarão descritos na referência eletrônicas.

Alexandre Cumino: [...] Então, não é pecado. Sexo não é pecado e sua opção sexual é um problema seu. É de foro íntimo com quem você quer se relacionar, ou com quem você quer deixar de se relacionar. E não é nem Pombagira e nenhuma entidade que vai mudar. Não dá! É impossível. Não dá para mudar a sua natureza, o nome já fala, natureza. Não muda a sua natureza. Até anos atrás a homossexualidade era considerada doença, hoje em dia há religiões, segmentos religiosos que dizem que vão curar a sua homossexualidade, como se homossexualidade fosse doença. Homossexualidade não é doença, é opção, escolha. [...] Você troca amor com quem você quiser, e não é a Pombagira que vai decidir por quem você vai se apaixonar e se relacionar.

Então a Umbanda é uma religião libertadora, se você chega reprimido. Se você chega num terreiro de Umbanda reprimido, e você tem o desejo de se relacionar com outro homem, você tem a natureza, você tá num corpo masculino mas tem uma natureza feminina, aí a Pombagira incorpora e ela vai ajudar a sair do armário. [...] Agora quando um homem incorpora uma Pombagira, todo mundo critica, faz piada, faz graça, tem um olhar preconceituoso. E quando a mulher incorpora Exu, todo mundo fala “nossa que incorporação bonita, que beleza... Então, quando um homem incorpora uma Pombagira, fica aquele olhar... uma desconfiança.

Agora, há outra observação a ser feita, né Rodrigo? A Umbanda não é uma religião de fantasia. Nem de fantasia de sua cabeça e nem de fantasiar-se. Então, a entidade... olha só, eu não tô dizendo que é errado colocar um cocá, não tô dizendo que é errado colocar uma capa, não tô dizendo eu é errado colocar uma cartola, não tô dizendo que é errado você colocar um paramento. Mas estou dizendo que: gira de Umbanda não é teatro! Gira de Umbanda não é show. Entidade de Umbanda incorpora pra trabalhar. Então, se Pombagira incorpora, é pra dar passe e consulta. Não há necessidade de fazer um teatro, não há necessidade de fazer um show. Então, incorporar...eu incorporo Pombagira, incorporo Pombagira, mas na minha mediunidade na esquerda quem é ativo é Exu. Isso impede de eu trabalhar com Pombagira? Não, isso não impede eu trabalhar com Pombagira, agora...entre eu trabalhar com Pombagira, eu me vestir de Pombagira, colocar batom, colocar uma peruca, com barba...então fica aqui um reflexo do que é ou não é necessário. [...]

Rodrigo Queiroz: Fica uma reflexão ao encerrar esse bloco, é...a relação mediúnica, a Umbanda é uma religião mediúnica, o maior corpo de religiosos da Umbanda são

médiuns ativos, trabalham ativamente com a mediunidade incorporativa e que um olhar assim de sacerdotes, né Ale? Como é problemático, o indivíduo desenvolver a mediunidade e não se preocupar muito com uma maturidade, acertar algumas coisas psicologicamente...Eu diria, eu sou assim de uma opinião é claro que isso dá muito debate, mas deveria ter consultórios, assim dentro dos terreiros, com psicólogos de fato, fazer terapia antes com os médiuns pra eles se acharem em várias questões. Porque quando a gente vê, como eu já vi, gira de Pombagira, as mulheres vestindo roupas translúcidas. Era só um véu, entende? [...] Então há a idéia mesmo de promiscuidade que deve ser manifestada mediunicamente. E também, já ouvi de uma pessoa com muita certeza dizendo assim, “eu era um homem normal e quando comecei a incorporar a Pombagira, e virei gay, né?

Alexandre Cumino: Era um homem normal reprimido...

Rodrigo Queiroz: Então a gente tá falando de problemas que os indivíduos trazem, de questões tantas, mal resolvidas e vão se valer animicamente da Pomba-gira. Não só da Pombagira como de Exu, e de outras entidades... [...]

Num outro programa, Pai Ronaldo Linares é entrevistado por Alexandre Cumino⁵² e quando relembra o tempo em que viveu com Zélio de Moraes, afirma o seguinte:

“Zélio de Moraes foi sem sombra de dívida um enviado de Deus pra atender o nosso povo, ele fez previsões extraordinárias. Pra terem ideia em 1908 quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas estava incorporado, perguntaram ao Caboclo das Sete Encruzilhadas: para que vens? Venho para criar a Umbanda, uma religião que há de perdurar até o final dos séculos e que servirá para harmonizar as famílias brasileiras. Porque graves coisas estão por acontecer, certo? Ele mencionou o fato de que as mulheres perdem a honra e a vergonha, os homens se tornarão afeminados, compreende? Coisas que nós estamos vivendo nos dias de hoje, não que não existisse naquela época, sem preconceito sem nada, mas muito pelo contrário, com amor por todos compreende?

Passei a visitar centros umbandistas em Salvador e notei que, quanto mais próximos das camadas altas e médias, mais se afinavam com o mesmo discurso que

⁵² Programa Umbanda Linda 024 - 22.07.18 - Alexandre Cumino e Pai Ronaldo Linares. Endereço eletrônico: https://www.youtube.com/watch?v=2AiFKYVKR_s

acabei de registrar acima, assim como utilizam explicação análoga para o surgimento da Umbanda. No entanto, devido a aproximação mais contínua ter sido em Centros que fugiam a esse eixo, não demorei de atentar que essa visão era insuficiente para explicar a realidade que vivenciava em Salvador com meus interlocutores e refletir sobre a problemática da rede estabelecida entre masculinidade, Pombagira, relações homoafetivas. Para tanto, precisei “diferenciar a consciência discursiva da consciência prática” (Giddens, 1979: 5 e 208 apud Segato, 1985, p. 34) e não me ater ao discurso enunciado como se esse representasse toda ideologia do grupo.

Essa diferença entre o que era dito e o observado era confirmada a medida que a intimidade se estabelecia. No caso do Centro Paz e Justiça, que é frequentado majoritariamente por camadas médias e baixas, na primeira entrevista que fiz com Pai Raimundo seu depoimento pontuou diferenças entre os tipos de Umbanda. Justificou prontamente que no Sudeste, existe grande dedicação aos estudos da doutrina “e tem até faculdade”, o que não acontece em Salvador onde “a gente aqui é mais prática, né?”. Falou ainda que uma característica do que se chama de “Umbanda branca” em São Paulo é essa de não vestir entidades, não cortar pra Exu e só usar branco.

A referência que fez quando explicou quem era a Pombagira mostrou um aspecto mais humano e menos idealizado. Interpretei que a imagem que tinha da Pombagira não se restringia a um arquétipo de uma mulher moderna e “avançada culturalmente” que assistia de camarote a revolução feminista dos anos 60 e 70, ou ainda, que de tão evoluída já não se importa em rememorar sua existência terrena em forma de linguagem corporal e estética quando corporificadas. Recordei-me que quando o entrevistei, Pai Raimundo citou a associação feita entre a Pombagira e o diabo como uma distorção. Afinal, o que é bom e belo nesse mundo deve ser aproveitado no presente.

[...] Tá... Você vê... Ah! A Pombagira é o diabo".Aí você vai numa roda de gira de Pombagira, cada mulher linda, cada vestido lindo, fala espanhol, fuma com piteira de com categoria, agora, tem o nível mais baixo, tem!"

A pretensão de negar “as coisas mundanas” de nada comunga com o simbolismo afro-brasileiro cuja materialidade fundamenta a conexão com os deuses, seja através das oferendas ou dos sentidos que os espíritos podem atizar como o cheiro de perfume que as moças exalam para identificar sua presença.

Na opinião do sacerdote, o diabo e o pecado são invenções humanas. As Pombagiras e os Exus só tiveram sua imagem ligada ao diabo por representarem o poder da revolta, sem o aval deles a cultura do negro estaria perdida, pois Exu e Pombagira é comunicação, é a força da oralidade. São a chave mestra que abre qualquer porta.

Sendo assim, a Pombagira que aqui se apresenta, é aquela mulher que não abre mão do seu passado marginalizado (seja de prostituta ou não) e “não aceita norma”.

O motivo pelo qual fiz a comparação entre os dois entendimentos no tocante a imagem e atuação da Pombagira foi para constar que não há uma unidade, todavia, a força do discurso não deve ser menosprezada, até porque, desde que há um grupo poderoso que “aconselha” despretenciosamente o que deve ou não ser consentido, há um movimento em direção a legitimação de tradições.

“a existência de tradições diferentes coloca o problema da comunicação entre os grupos e segmentos delas portadores. Pode-se distinguir a existência de certos temas, de determinados paradigmas culturais mais significativos e que têm um potencial de difusão e contaminação maior do que outros. (Velho, 2013, p. 91)

Voltando à entrevista dos sacerdotes paulistas, mencionei que a visão expressada para lidar com a incorporação de homens pela Pombagira é algo que identifiquei em alguns depoimentos, mas que parece ter força apenas na esfera da consciência discursiva, pois a prática contradiz. Na entrevista alguns pontos se sobressaem: 1. A homossexualidade surge como “opção” sexual 2. A natureza equivale a desejo 3. A natureza do ser humano é imutável 4. O ato de vestir uma Pombagira é vista negativamente como intenção de fantasia, fazer teatro ou dar show. 5. Existe um corpo masculino e uma natureza feminina 6. Um médium desajustado psicologicamente traz a ideia de que a promiscuidade deve ser manifestada mediunicamente.

O raciocínio parece confuso, e acredito que de fato haja uma miscelânea de sentidos. Arrisco dizer que o primeiro ponto resume o entendimento geral. Ao presumir que a homossexualidade é uma opção sexual encarrega-se o sujeito integralmente de possuir um livre-arbítrio para escolher a quem vai direcionar o seu desejo e nega-se a contingência nas dimensões dassexualidadee construção de identidades.

No que concerne à noção de natureza, ganha o sentido de imutável e corresponde ao desejo. Transformando o desejo em algo dado e estável e considerando outro elemento que é a “alma feminina”. O que demonstra que o argumento se sustenta no entendimento de que existe uma essência feminina presa num corpo masculino.

É exatamente o tropo da inversão *anima muliebris in corpore virili inclusa* criticado por Sedgwick (2007):

Duradouramente, desde pelo menos a virada do século XIX ao século XX, prevaleceram dois tropos de gênero contraditórios por meio dos quais o desejo pelo mesmo sexo poderia ser entendido. De um lado, havia, e persiste, codificado de maneira diferente (no folclore e na ciência homofóbica que cercam esses “meninos mulherzinhas” e suas irmãs masculinizadas, mas também no coração e nas entranhas de boa parte da cultura gay e lésbica viva), o tropo da inversão *anima muliebris in corpore virili inclusa* – “a alma de mulher aprisionada num corpo de homem” – e vice-versa. Como escritores como Christopher Craft esclareceram, um impulso vital desse tropo é a preservação de uma heterossexualidade essencial dentro do próprio desejo, através de uma leitura particular da homossexualidade de pessoas: o desejo, desse ponto de vista, subsiste, por definição, na corrente que flui entre um eu masculino e um eu feminino, em qualquer sexo de corpos que esses “eus” se manifestem (Craft, 1984:114 apud Sedgwick, 2007, p. 37).

Acreditando haver uma natureza feminina que rege o desejo de um homem por outro, essencializa-se mais uma vez o pensamento binário. Numa lógica que entende o sexo como algo dado que antecede a cultura, implicando “que esse dado sexo vai determinar o gênero e induzir a uma única forma de desejo. (Louro, 2004, p. 15).

Em se tratando do problema conferido em “vestir Pombagira, colocar batom, colocar peruca... com barba”, é possível afirmar que por trás desse discurso há outras vozes, uma procedência de ordem histórica e cultural? Suponho que sim, uma vez que a indumentária se faz símbolo de definição de identidades de classe e gênero.

Desse modo, evidencia-se que a diferenciação das vestimentas, segundo os sexos, é um elemento central nos diversos tipos de travestimento, tanto cerimonial quanto lúdico, prostitutivo ou provado. Como quer que seja, trata-se sempre de transformações episódicas periódicas ou, excepcionalmente, permanentes, operadas a partir de um código cultural preestabelecido. Nesse sentido, as relações desiguais entre os gêneros têm no corpo o seu primeiro suporte simbólico sobre o qual se exerce uma vigilância severa ao tempo em que é exibido. (Santos, 2003, p. 59)

O Centro de Umbanda estudado, no entanto, não restringe a utilização da indumentária caso exigida pela Pombagira. Já dando por finalizado o trabalho de campo, fui assistir “ao giro festivo” de Exu e Pombagira, quando minha esperança de ver uma Pombagira vestida num corpo masculino aconteceu, dando margem a outro acontecimento, que eu, com tamanha ansiedade esperava. Enfim, elas, as moças se pronunciaram.

CAPÍTULO 5 - SÃO OS OLHOS DE QUEM TÁ VENDO: DANDO EKÊ NA MASCULINIDADE HEGEMÔNICA

Já o olhar vai exigir muito pouca despesa. Sem necessitar de armas, violências físicas, coações materiais. Apenas um olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar⁵³

Argumento que a realidade de homens que incorporam Pombagira provoca abalos significativos na ordem da masculinidade vigente. No entanto, é necessário apontar as especificidades de cada caso, uma vez que, assim como existe uma diversidade de performar masculinidades, há em ser e apresentar-se como uma Pombagira. Nesse trabalho procurei analisa-los num exercício dialético entre as particularidades e as concepções gerais. Apoio a idéia que imerso a esse universo das masculinidades há variáveis demarcadas pela identidade sexual, performance de gênero e raça que devem ser levadas a sério.

Constatei que dentre sete homens, três se declararam heterossexuais. Confrontei-me com a realidade de ter como dado, a maioria dos meus interlocutores na condição de homens negros e gays. Para tanto, ao solicitar aos meus interlocutores que se apresentassem com dados gerais, incluindo idade, ocupação, identidade de gênero e orientação sexual, o fiz com base em tal entendimento:

Para os efeitos da investigação estamos aqui considerando a auto-declaração da identidade sexual (os informantes responderam a pergunta: “Qual a sua orientação sexual?”) como uma manifestação simplificada desta identidade, que poderia ser considerada de forma mais complexa e objetiva como um conjunto de práticas e representações socialmente definidas e individualmente mobilizadas, definidoras da auto-imagem, de modos legítimos de ação, de formas específicas de inserção na estrutura social, etc. Dizer-se gay ou “homem” não esgota, ou estabiliza, naturalmente, a da identidade sexual, mas pode ser tomada como um sinalizador de uma posição de sujeito discursiva. (PINHO, 2010, p. 12)

Ao seguir tal linha de raciocínio, foi revelante destacar o lugar das práticas discursivas e simbólicas, que ainda de acordo com o autor “constituem cenários e personagens da ação, em movimentos estruturados e estruturantes.” (idem, p. 12)

A atuação das ciências médicas e da psicologia no campo da sexualidade podem ser observadas na terminologia e definições das categorias: travestismo e

⁵³ FOUCAULT, M. Microfísica do poder, 2012, p. 218

homossexualidade. Aplicadas em estudos e pesquisas sociológicas e psicológicas, essas expressões amplamente difundidas “servem praticamente como representação e tradução de um determinado papel social, numa sociedade e época histórica específica, para uma figura que é uma invenção estritamente ocidental e, com certeza, recente” (Foucault, 1990).

A partir de então, sensibilizei o olhar para pensar além do lugar comum, objetivando que a prioridade não era seguir buscando explicações para a “injustiça” de ser apontado como gay sentida pelos homens héteros ou repetir o mantra “Pombagira não interfere na sexualidade”.

O insight que iluminou meu exercício intelectual a respeito desse fenômeno veio com as seguintes questões 1. Como a identidade sexual interfere na prática do culto a Pombagira? 2. Porque o transe de um gay afeminado é deslegitimado e posto a prova todo o tempo? Como a cultura baseada em padrões heteronormativos age tipo um regulador na performance da Pombagira quando está em terra? E qual o impacto disso nas experiências vivenciadas por homens que se identificam como heterossexuais e performam socialmente o papel idealizado da masculinidade; entre aqueles que se declaram como homossexuais discretos e os lidos como gays afeminados? Como agem os marcadores sociais da raça e sexualidade?

Inúmeras vezes utilizei as expressões gay e bicha, nesse ínterim, é oportuno conceituar tais terminologias. Para tanto, adotei tal definição: “o termo “gay”, a partir das décadas de 1960 e 1970, descreve pessoas que “transam” com pessoas do mesmo sexo sem que adotassem necessariamente os “trejeitos” associados às figuras da “bicha”. Ao contrário da bicha, a palavra “gay” não é pejorativa (Fry; MacRae, 1985 apud Oliveira, 2017, p. 103). Haja vista que “gay e bicha” são categorias diferentes. Expressam condutas diferentes. A bicha resiste. O gay se ajusta. Mas, se esse gay é afeminado, basta para que seja tratado como viado, como bicha. O ajuste não se efetiva. (*ibidem*).

Pinho (2004) chama atenção da precisão de levar em conta o deslocamento entre sujeitos sociais de gênero e estrutura de gênero, uma vez que a construção do sujeito masculino subalterno é produzida em meio a contradições e intersecções de sistemas de poder que combinados elaboram novas diferenças, desigualdades e vulnerabilidades. De todo modo, há um modelo de masculinidade hegemônico representado pelo homem adulto, branco de classe média e heterossexual. Em posição oposta e estigmatizante, estaria os homens negros, pobres ou homossexuais.

Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu simbolicamente na história o corpo para o outro, o branco dominante. Assim, o corpo negro masculino é fundamentalmente corpo- para-o-trabalho e corpo sexuado. Está, desse modo, decomposto ou fragmentado em partes: a pele; as marcas corporais da raça (cabelo, feições, odores); os músculos ou força física; o sexo, genitalizado dimorficamente como o pênis, símbolo falocrático do plus de sensualidade que o negro representaria e que, ironicamente, significa sua recondução ao reino dos fetiches animados pelo olhar branco. (PINHO, 2004, p. 67)

Os relatos apresentados até o seguinte momento, todos de homens negros e homossexuais concentram uma problemática em comum, a trajetória marcada pela violência simbólica, que assume formas de emoções corporais: vergonha, humilhação, timidez, ansiedade e culpa (Bourdieu, 2007, p.23). Conforme os relatos abaixo:

Lorenzo: Quando eu entrei no Centro, na época que eu entrei, não tinha homem nenhum que manifestava um guia feminino, não como no caso o orixá, e sim outro orixá, mas não Exu, a Padilha. Eu era o único homem que manifestava aqui! Pra mim no início foi horrível! Apesar de o pessoal achar que é fácil pra quem tem orientação sexual... Ah! É homossexual, é fácil manifestar um guia feminino. Não! Não é! Porque na verdade a questão é assim são os olhos de quem tá vendo. Primeiro você se sente meio invadido, né? Depois tem essa questão, talvez a questão das pessoas apontarem e achar que, ou é os trejeitos, ou é porque a pessoa é ou não homossexual. Então aí pra mim, no início, foi horrível! Horrível! Horrível! E aí nesse de correr eu fui ... Meu pai foi ajudando, é claro! E aí eu fui conseguindo doutrinar mais essa energia porque... Minha filha! Senão...

Lorenzo uma vez me contou que não teve escolha, descobriu que teria que se superar em todas as realizações, se quisesse “ser alguém na vida”. Na escola, quando ia ter aulas de educação física era um sofrimento, nunca gostou de esportes. O professor forçava sua participação e o constrangia com comentários preconceituosos, “vamos, vamos logo pra ver se pega jeito de homem”. Então ainda criança, descobriu o peso de ser apontado como diferente. “Percebi que me identificava com as meninas, gostava de ficar perto delas. Só fui entender o que era isso de ser afeminado depois. E quando endendi de fato, percebi que tinha que ser bom em tudo, sou negro, viado e macumbeiro.

Dinho, seu companheiro, afirmou que nunca tinha sofrido preconceito “só ouvia assim, brincadeira de *“bicha gorda, bicha feia, preta. Mas era só de brincadeira*

mesmo. Depois que você perguntou fiquei pensando sobre, às vezes a gente sofre mas logo releva por que acha que não é sério. Tem aquela coisa também que um negão desse tamanho rebolando!”.

Compactuando com a afirmação de Pinho (2004) de que o corpo do homem negro é um corpo fragmentado, Souza (2012) ao tratar da cena gay entre homens negros baianos constata que “negros que, em geral, são desqualificados enquanto figura estética, mas também venerados quando se trata da coisificação do corpo, isto é, toda a complexidade do sujeito negro é reduzida à dimensão corpórea de um corpo-objeto (pênis grande, bunda redonda...), a um corpo cujas dimensões só cabem dentro de um fetiche sexual.” (p. 82).

5.1. Sobre a diversidade de ter e ser: Pombagiras e sexualidades reviradas

5.1.1. O medo de “virar viado” e as práticas heteroflexíveis

Assim como Rios (2012, p. 24), não me detive nas escolhas sexuais e com práticas que se passam entre quatro paredes, e sim, como essas masculinidades agenciadas por homens são apreendidas pela lógica política sexo-genêro dentro dos espaços de sociabilidade envolvendo diretamente a Pombagira. Compreendi que para tanto deveria ir além do centro de Umbanda, pois o pensamento homofóbico não se desestrutura nesses espaços, ao contrário, ele é reconfigurado.

21 de Janeiro de 2018

Giro festivo de Exu e Pombagira no Centro Umbandista Paz e Justiça

A festa estava marcada para as 10h, cheguei no Centro por volta de 12h pois havia acabado de retornar de viagem. Chegando lá, notei que o espaço ficou pequeno para a quantidade de gente. O salão estava decorado com fitas vermelha e preta, enfeites de plástico de caveira e imagens de plástico representando uma Pombagira, era loira, segurava um tridente e tinha os seios a mostra. Quadros de orixás de vidro e fotografias de Pai Raimundo e seus filhos de santo em atividade no Centro também eram novidade pra mim, que desde dezembro não visitava o espaço.

Pai Raimundo estava sentado do lado direito do salão e junto dele, quatro homens brancos, dois deles, barbudos, que aparentavam ter seus 40 ou 50 anos, vestidos

com camisa e calça social. Mãos cruzadas entre as pernas, por vezes puxavam alguma conversa entre si. Nunca os vi por lá, porém imaginei que eram padres, não só pela postura observadora mas pelo costume que Pai Raimundo tem de receber padres e freiras. Aos poucos fui reconhecendo as pessoas na assistência, aquelas que frequentam assiduamente, acenavam pra mim, perguntavam porque demorei tanto a aparecer.

Os ogãs iniciaram os toques e os donos da festa começaram a descer e enfileirados, primeiro as Pombagiras depois os Exus, iam até a porta saudar “Tempo”, algumas pessoas presenteavam as Pombagiras com cigarros e colocavam no decote do vestido delas ou davam garrafas de champanhe ou sidra. Quando retornaram, se espalhavam pelo Centro dançando. Reconheci a maioria deles, mas algo me chamou muita atenção! Depois de quase dois anos de pesquisa de campo avistei uma Pombagira incorporada num corpo masculino, porém usava um vestido “tomara que caia preto e vermelho” e um lenço longo na cabeça da mesma cor. Seu vestido, na verdade, era uma saia longa cheia de babados na cor vermelha arrumada de modo a cobrir os mamilos. No braço apenas uma pulseira dourada, unhas feitas, uma mão na cintura segurando o uma carteira de cigarros, a outra, livre para fumar.

A festa havia começado, os ogãs e assistência cantavam com entusiasmo os pontos:

1. *Quem entrou na roda foi uma boneca, foi uma boneca, foi uma boneca*
2. *Dói, dói, dói, dói um amor faz sofrer, dois amor faz chorar!
Quem é você pra deitar na minha cama
pra fazer amor comigo e dizer que não me ama*

Cerveja era servida aos convidados, algumas pessoas circulavam no meio do Centro com o intuito de conversar, cumprimentar e presentear as entidades. De fato, festa de Exu e Pombagira costuma ser calorosa, animada e tulmutuada. Pai Raimundo na tentativa de organizar, alertou que aquele não era o momento de consultas individuais, era para deixar as entidades aproveitarem a festa, pois o momento não era de trabalhar. Em sua fala até comparou com a festa de Santo Antônio na Igreja Católica, na qual ninguém fica durante o festejo insistindo ao santo pra conseguir um marido.

Mesmo com o aviso de Pai Raimundo, não me contive e pedi para dar uma palavrinha em particular com a elegante Pombagira do rapaz. Para ouvi-la a respeito da sua relação com o médium e suas exigências para “vir em terra”. Aproximei-me e perguntei se poderíamos conversar. Ela respondeu “claro que pode. espere que vou te chamar”.

Aguardei o seu sinal, ela passou e me chamou para falar na parte de fora, dizendo “vamos”. O moço que guardava a saída, advertiu: “Ei, você não ouviu o que Pai Raimundo acabou de dizer? Ele já disse que não quer consulta. Olhe só! Você tá desobedecendo a ordem.”. Ela rebateu: “Vou falar com essa moça sim! Venha moça!”. Olhei pra ele e disse: “não se preocupe, não será uma consulta, vou ser rápida”.



Figura 13



Figura 14

Sáímos, sentei no banco e ela ficou em pé na minha frente. Olhar profundo, deu um longo trago no cigarro e me perguntou: “pode falar moça, o que quer saber?” E em meio ao meu embaraço de saber o que dizer, procurando as melhores palavras pra explicar o que eu estava buscando, começou nosso breve e marcante diálogo:

Mariana: Desculpa te tirar assim de sua festa, como é o seu nome?

Sete Saias: Pode falar. Me chamo Sete Saias, sou Cigana Sete Saias.

Mariana: Então, minha senhora, faço uma pesquisa sobre homens que incorporam Pombagiras e gostaria de saber se pra vocês existe alguma diferença nisso e como a senhora foi parar nesse corpo.

Sete saias: Logo quando eu comecei a pegar ele, ele não gostava de mim. Justamente porque eu sou mulher e ele é homem, pense! Ele achava que eu ia fazer ele virar viado. Ele me xingava, fazia e acontecia. Mostrei a ele que cada um tem seu quadrado. Quando eu pego ele, eu danço minha bagunça, respeito ele porque ele é homem pra não fazer certas coisas, mas o costume que você vê é assim mulher pegando Padilha e viado pegando Padilha. Porque quase não se vê homem pegando Padilha, mas eu digo, da minha parte não interfere em nada, nada, nada. Eu sou eu, ele é ele, ele me respeita e eu respeito ele.

Sete Saias: Mais alguma coisa? É só isso? Pode falar

Mariana: Bom, então existe algum problema se esse homem não aceitar trabalhar com a senhora? E a senhora que escolheu ele?

Sete Saias: Eu já tava destinada a ele. Esperei o momento certo, a hora certa de vim pro mundo. Eu já pego Lorenzo desde os 7 anos. Vou te contar uma história moça, espiasó... quando eu peguei esse menino ela era novo, depois, não queria saber de mim não, custou, custou! Ele tinha muita raiva, brigava mas não adiantava nada. Pra gente Pombagira, não tem diferença se é homem ou se é mulher, se me botaram pra trabalhar no corpo dessa matéria, eu venho de todo jeito. Eu já tava... como fala aqui? Já enviada, certa, pra ficar com ele desde antes dele nascer. Mas o medo dele era que se trabalhasse mais eu, ia virar viado! E pra ele acreditar que não era nada disso foi um tempo. Eu chamava a mãe dele, dizia a ele que era pra saber que isso não tem importância.

Mariana: Já que teve essa dificuldade no início, como ficou pra senhora conseguir usar a roupa que queria, essa forma de vestir é como a senhora usava quando estava em terra?

Sete Saias: Como é que eu... a senhora é homem, como é que eu pego a senhora e eu não vou aparecer como eu quero? O que é ele é dele, mas a vontade que prevalece é a minha. É como eu digo a todo mundo, o Lorenzo é homem mas dentro dele se esconde uma mulher, que sou eu. Ele pode dizer, dizer, dizer mas no final, a palavra é minha. Se ele disser que não e eu disser que sim, é sim e acabou.

Graças ao de lá de baixo, ele não teve problema com isso depois que ele foi me aceitando aí as coisas foram caminhando.

Eu gosto de me vestir assim. Imagine, você não gosta de sair toda bonita? Bem assim sou eu, ele não tem o que querer. Sou mulher, ele já sabe que quando venho a matéria tem que tá do meu jeito, não vou sair por aí me vestindo como ele. Depois que vou embora, ele volta a usar o que quiser.

Mariana: Entendi. Muito obrigada! É melhor voltarmos para não levar bronca. Mas gostaria de conversar com sua matéria também, quando acordar. Será que ele aceita?

Sete Saias: Aceita. É só falar pra ele. Ou melhor, diga a ele que “eu conversei com Sete Saias e ela mandou você falar comigo. Depois que eu tô na vida dele quem manda nas coisas sou eu.

Mariana: Ótimo! Falarei com ele.

Sete Saias: E o que quiser saber, pode chamar.

Voltamos para dentro e ela se juntou aos outros. Não parava de pensar como as coisas naquele dia andavam com uma velocidade incrível, era como se em um dia apenas, eu tivesse conseguido informação para quase um ano de etnografia. Mal terminei de abstrair o diálogo, avistei outro rapaz trajando as vestes de sua Pombagira. A roupa era mais elaborada, usava um chapéu de aba com detalhe preto, um chale preto envolvendo o pescoço que caía até os pés, um vestido de chita colorido com um tecido brilhante amarelo e dourado que formava um laço nas costas. Andava com uma mão na cintura e outra segurando uma taça. (diferente dos Exus que bebem em copos de whisky ou canecas de alumínio).

Notei que se aproximou de duas mulheres e um rapaz que estavam ao meu lado. Percebendo meu olhar atento, uma delas comentou “essa Mulambo é linda, né? Você quer falar como ela? Aproveita agora que ela tá por aqui”. Respondi positivamente. Quando menos esperei, a moça sinalizou para a Pombagira falando que eu gostaria de falar com ela. Ao nosso lado, a outra mulher, me olhou “meio atravessado”, não demorou, descobri o motivo. Enquanto isso, a festa seguia agitada. As Pombagiras ora dançavam juntas, ora dançavam com os Exus sob o olhar atento de Pai Raimundo que às vezes repreendia algum movimento. Provocativas e risonhas, segurando taças de vinho e cigarros. Algumas se dirigiram a mim, abraçaram, deram-me cigarros e ofereceram goles de vinho.

Tomei coragem e fui conversar com a outra Pombagira. “Fala logo que eu não gosto de muita conversa com mulher! Nem do cheiro eu gosto”. Respondi que não lhe

tomaria muito tempo “queria saber se posso conversar com a senhora em outro momento então, sobre a sua história com esse médium.”

“Ahh moça! Ele não gosta quando eu pego ele. Mas eu faço mesmo é pra provocar, quando menos ele quer, mais eu provoico. Olha ali, tá vendo aquela moça? É mulher dele. Pergunta a ela que ela sabe.”



Figura 15

Pouco tempo depois, a festa já estava por terminar, cantaram pra subir, cada entidade dançava um pouco na frente dos tambores, cantava algum ponto e ia embora. Logo que Lorenzo acordou, uma garota que lhe fazia companhia avisou que Dona Sete

peidu pra ele falar comigo. Conversamos, trocamos contatos e no mesmo dia marcamos um encontro para o dia seguinte.

A visita aconteceu na segunda-feira. Marcamos numa padaria no bairro de Luis Anselmo e Lorenzo foi ao meu encontro. No caminho explicou que estávamos indo para a casa de sua mãe, lá ficava o assentamento de Sete Saias. Questionou-me o motivo da escolha do tema: “Mas porque homens que incorporam Pombagiras?” Descemos uma escadaria e chegamos na casa, sua mãe já estava na sala aguardando. A sala era pequena e aconchegante, no canto direito havia um altar com imagem grandiosa de Santa Bárbara.

Começamos a entrevista, pedi para gravar. A mãe dele participou e se apresentou como sendo do Candomblé. No decorrer, senti vários arrepios e já pensava na possibilidade da própria Sete Saias chegar.

Lorenzo, cor branco. Idade 23 anos. Ocupação: Estudante. Orientação sexual: Heterossexual

Nasceu com uma doença na glândula direita do pescoço e avó fez uma promessa pra São Lázaro que se alcançasse a cura, levaria uma cabeça de plástico pra o altar dele (ex-voto). A família paterna sempre foi ligada à Umbanda, mas com 8 anos passou a frequentar o terreiro de Candomblé com a mãe.

“Aí passou o tempo, e quando foi em 2013, em março, foi a primeira vez que Sete Saias me pegou. Ainda tava assim... meio balanceado com o que tinha acontecido, não entendia muita coisa.

E daí a primeira vez que ela me pegou eu, eu fiquei assim chateado, pelo fato assim de eu dizer “Poxa! Eu sou homem e incorporando Padilha, e muita gente aqui na rua ficou perguntando a minha mãe se eu tinha virado viado. Porque tinha um pessoal aqui, a comadre de minha mãe que Sete Saias sempre ia lá, e ela saía daqui e ia lá pela rua de saia e sutiã... colocava a saia e o sutiã e saía pela rua então o pessoal perguntava se eu tinha virado viado. E nisso eu ficava, sabe? Revoltado! Eu xingava ela, falava um monte de coisa, dizia que eu não aceitava. Mas aí o tempo foi passando, foi passando, (a gente conversando com ele, interfere a mãe) e ela mesmo foi me mostrando, né? Que não tem nada a ver.

Carla: Que na verdade o próprio preconceito vem mesmo das pessoas do Axé. Não é porque você recebe um santo mulher que você vai deixar de ser homem. Porque o santo mulher às vezes quer usar salto, tem que pintar a unha, tem que se maquiar, e tem homem que não aceita isso. Mas eles tem que entender que isso aí a gente não escolhe, isso daí vem e a gente tem que aceitar. E aí a gente conversando, conversa e tal. E tem pouco tempo que ele, ele mesmo começou aceitar mesmo. Só tem uns dois anos pra cá, porque ele não queria, quando acordava que ele via que a unha tava pintada de batom, ele ficava revoltado. Mas a gente conversando... na verdade o próprio preconceito do axé vem de nós mesmos que somos de axé. A verdade dita é essa. Porque como diz o ditado, a gente mesmo não pode jogar pedra no teclado dos outros, porque se a gente mesmo tá jogando pedra no do nosso telhado. Como é que você quer ter respeito se nós mesmo não nos damos respeito, não respeitamos aonde a gente pisa. Eu sou uma pessoa muito conservadora, eu gosto das minhas coisas tudo bonitinha, tudo certinha. Então se a gente não se respeita, como é que a gente quer respeito do outro? E foi isso que eu ensinei a ele.

Lorenzo: É.. hoje em dia nos últimos dois três anos pra cá, hoje em dia eu falo a todo mundo. Eu faço questão de dizer, às vezes falo até sozinho. Digo a torto e à direita, ela, depois de minha mãe, meu pai e minha família é o ouro da minha vida, a coisa que eu mais amo (Carla interfere: “mas não deve esquecer os outros guias”). Hoje em dia, faço de tudo! “Ah! Vai chegar o dia de fazer as coisas dela, eu vou na manicure, eu faço a unha, eu pinto a unha. Eu mesmo vou na rua, eu compro batom, compro maquiagem, compro brinco, compro corrente, compro tudo. Saio, vou na rua, compro o que tenho comprar, junto com o pessoal aqui. Muita gente que tem aqui que ela dá consulta, as amigas da gente que gosta dela, ajuda também com o que pode. A gente junta e faz uma brincadeira pra ela aqui, porque eu falo assim “eu não sou pai desanto, eu digo que eu sou uma pessoa amante do orixá, eu faço tudo por amor ao orixá”. Eu não acho que pra você fazer alguma coisa pra seu orixá você tem que tá frequentando uma casa, você tem que ter um cargo numa casa, pra você fazer a coisa pra você mesmo.

Carla: Porque as pessoas... é, o comportamento dela não é tipo de uma padilha entre aspas, Padilhas... espalhafatosa. Padilha ela gosta de chamar atenção, ela xinga, o que ela tem que falar ela fala na frente de qualquer pessoa, porque ela é uma escrava, entendeu? Mas eu digo a ele aqui, aqui, eu cobro muito dele. Porquê? Porque o

Candomblé em si, eu torno a bater na mesma tecla, é muito criticado, por conta das pessoas do próprio Candomblé.

Então o jeito dela, é o jeito que eu... Eu digo a ela sempre aqui, à eles todos, ele não é raspado nem catulado, ele só é um abiã. Então ele não tem casa, a casa dele é aqui. Então, o jeito que eu boto ela pra conversar, entendeu? Pra se expressar, é aquilo ali que você viu. Porque ela tem que, eu digo, olhe, enquanto você não entrar em um lugar, uma casa e que você for assentada mesmo, o seu comportamento tem que ser esse. Porque um escravo não pode andar dentro de uma casa, mas eu faço questão de abrir a porta da minha casa pra ela fumar e beber aqui. Mas é porque o pessoal tem mania de dizer, escrava é escrava, quando ela vem traz tudo de ruim, porque o ambiente que eles andam que é na encrizilhada tem muita coisa de ruim lá. Agora, sabendo ela que ela traga, e quando ela for embora, ela leve.

Orixá não é Exu. Exu ninguém manda, a gente faz um acordo, entendeu? Vamo ver aqui o que a gente faz pra mim, o que é bom pra você. A gente faz um acordo, Exu não é orixá. Orixá não, orixá você ensina é por isso que a pessoa vai pra o ronco, entendeu?

Carla perguntou se eu gostaria de ver a roupa de Sete Saias, respondi que sim. Então ela o vestido no chão e permitiu que fotografasse. Tornou a sentar no sofá, e nesse instante reparei que apertava os olhos, passava a mão na cabeça, tremia os ombros e em um minuto não era mais ele.

Dona Sete havia baixado. Pegou a roupa que estava no chão e foi para uma parte interna da casa onde havia quartos e cozinha, de lá voltou vestida com um panovermelho na cabeça e uma saia vermelha e preta que levantou à altura do tronco, deixando os ombros a mostra. Notando-me perguntou “e aí moça como tá?

Caminhou de um lado a outro, como se estivesse averiguando algo. À vontade, como uma moradora daquele lar, dirigiu-se Dona Carla indagando em tom risonho “*cadê meu cigarro? E esse vinho aqui, só tem do fuleiro é? Cadê meu Pérgola? Não se importe não viu moça? Gosto de brincar mesmo, por aqui as coisas são simples, mas não falta nada. Espere que eu volto já pra conversar com você*”.

Sua voz mais fina, o jeito de caminhar às vezes segurando “nas cadeiras” eram sinais evidentes do trânsito de personalidades entre ela e sua matéria. Enquanto andava pela casa colocando a conversa em dia com D. Carla, sua saia flutuava, seu porte altivo a enchia de elegância.

Dona Sete me convidou para ir até a parte de trás da casa, era um caminho apertado que dava acesso ao assentamento dela. Chegando lá, pedi permissão para tirar uma foto e ela consentiu.

Ao voltarmos para a sala, iniciamos uma conversa, as três.

Dona Sete: Botei pra fuder! Fiz a festa lá, comi água, quebrei, dancei, rebolei, botei a bunda pra cima! Só não mostrei o bagulho do Lorenzo porque tava com esse negócio. Porque senão mostrava mesmo! Você sabe que eu mostro.

E eu me sentindo a gostosa... O povo vê assim, não dá nada. Julgando o livro pela capa. Agora você não sabe moça, o que é você ser mulher e tá no corpo de homem, com esse negócio pendurado no meio das pernas.

Carla: Venha cá, você não vai trocar essa roupa não?

Sete Saias: Eu não faço questão de trocar essa roupa. Mas direto assim eu falo, peço uma roupa nova, minha peruca que ele tá me devendo... mas eu gosto dessa. Pense numa mulé que nem rebolar sabe! Tavam no canto.

Eu sou assim, desse jeito que você tá me vendo. Eu brinco, dou risada, quando quero falar minhas putaria falo mesmo, e não to nem aí. Agora assim não pise no meu calo... Ó, Mariana. Você tá fazendo aí esses negocios, esses escrevedor, saiba que vai ter muita gente que vai contestar, muita gente. Principalmente gente de macumba, dizendo que você fez uma coisa que não pode fazer. Mas não é porque fulano e sicrano tá dizendo, vai dizer a você “não faça” que você não vai fazer. Mas de antemão eu já to lhe dizendo que muita gente vai lhe contestar. Principalmente quando você apresentar esse negócio, vai tá assim, né? O povo lhe olhando tudo, muita gente vai levantar a mão e querer lhe tirar pergunta. Então teje por dentro do assunto, não se baseie só pelas pessoas que você conversou mas procure outros meios de você tá por dentro do assunto. Pra na hora que alguém lhe sujeitar a uma pergunta, você saber responder noato. Não ter tempo assim pra parar pra pensar no que vai responder.

A caminhada é dura mas se trabalhar direito as coisas vão.

Você que entende dessas coisas, eu digo que pra mim, fundamento não interessa, o que vale pra mim é a sua intenção.

Tem outras Sete Saias por aí. Tem Padilha Sete Saias, Pombagira Sete Saias. Eu sou Cigana. As outras, vou lhe dizer que não me bato com nenhuma.

De modo geral, o que se fala é de modo geral. Mas cada uma tem o seu âmbito, o seu lugar. Claro que a gente trabalha no mesmo lugar, na rua, mas cada uma no seu cada um.

Eu gosto de trabalhar com a intenção das pessoas não por interesse. O trabalho não é de graça, tem que dar um jeito de trazer as coisas.

[Voltando pra Carla] Se lembra como foi logo quando eu comecei a pegar o Lorenzo, se lembra como foi a primeira vez que você começou a ter fé em mim? Que eu revelei o segredo do fulaninho... Por que assim... Pelo fato do Lorenzo nunca frequentar macumba, nunca ter feito nada. Então fala assim, “ah porque o santo pegou..” você acha que é marmotagem da pessoa né? É o caso dela, ela assim não acreditava muito não. Até por esse fato do Vinicíus ser homem e eu ser mulher, e era justamente por esse fato. “Ah! Mas eu não vou aceitar isso não!”

E aí eu disse não! Ou ela vai ter fé em mim ou ela vai ter.

Carla: Mas não! Até pelo jeito dela. A gente que é do Candomblé não tá acostumada com isso. Porque escravo chega e fala mesmo, já o comportamento dela é diferente.



Figura 16

É sobre esse tipo de imprevisibilidade que o trabalho de campo nos proporciona que me referi na introdução dessa tese. A partir de uma visita desesperançosa por ter dado como encerrada pesquisa, devido ao pouco tempo que me restava para a organização e interpretação de dados e a escrita em si, eis que em poucas semanas os acontecimentos que tanto almejava se realizaram com intensidade.

Creio ser válido examinar a experiência desde o instante que avistei as Pombagiras na festa. O que marcou na memória foi uma visão de Dona Sete Saias de costas com a mão na cintura, uma cena que evocou a vivência nas sessões de quimbanda durante o tempo que passei em Buenos Aires ao conversar com a Ciganinha da Praia, manifestada num jovem rapaz. Apesar da matéria não falar apenas espanhol, a entidade dialogou comigo em português fluente, fato que achei extraordinário, e a observação feita por ela quando perguntei se estava satisfeita vestida com as roupas que o médium usou para o Exu, foi mais significativa ainda: “Mas eu não estou de calça, você não consegue ver minha saia?”. Foi então que percebi o quão difícil seria abordar essas questões.

Já em Salvador, Dona Sete, também da linha de Ciganas, revigorou essa lembrança pelo simples fato reportar à semelhante retrato compartilhado entre *hermanas* argentinas e brasileiras. Condicionando-me a identificar como um dos sinais mais expressivos da manifestação das Pombagiras em homens, o gestual de colocar a mão na cintura. Interessante ponderação sobre a simbologia dessa parte do corpo é a seguinte:

A cintura é um dos signos de fechamento do corpo feminino, ela simboliza a barreira sagrada que protege a vagina, socialmente constituída em objeto sagrado, e portanto submetido a regras estritas de esquiva ou de acesso que determinam muito rigorosamente as condições do contato consagrado, isto é, os agentes, momentos e atos legítimos ou, pelo contrário, profanadores. (Bourdieu, 2007, p. 19)

Nessa passagem Bourdieu faz referência a materialidade anatômica do sexo feminino em indivíduos concretos. Todavia, penso que essa reflexão é pertinente se aplicada a condição da consciência corporal exteriorizada pelos próprios espíritos Pombagira. Essa colocação, torna-se evidente a meu ver, quando a Sete Saias demonstra se sentir incomodada com o fato de “ser mulher” e se manifestar por meio de um corpo masculino, por conta do “bagulho” que fica entre as pernas e a intolerância inicial de sua matéria a aceitar a exigência de vestir conforme o seu gosto. Tem-se aí uma

sugestão, de que a simbologia investida na vestimenta enquanto demarcador social de gênero permanece no relacionamento entre humanos e seres espirituais.

Com base no relato de Lorenzo, a sua maior revolta quando descobriu que teria que conviver com essa entidade, foi o medo de ser ridicularizado por vestir roupas femininas e ter sua sexualidade automaticamente atribuída a uma orientação homoerótica. Ou seja, a alteração da performance de gênero promovida pela Pombagira no momento do transe age enquanto transgressora das normas e papéis de gênero vigentes, problematizando a lógica da heterossexualidade compulsória (Butler, 2003).

Reconhecendo que:

O carácter móvel e contingente da relação entre masculinidade, homens e poder toma-se claro quando analisamos etnografias que prestam atenção ao diálogo e conflito entre masculinidades hegemónicas e subordinadas, ou que prestam atenção quer à variabilidade individual das identidades masculinas, quer às alterações destas num só indivíduo ao longo do ciclo de vida ou consoante diferentes situações de interacção (ALMEIDA, 1996, p. 161)

Vale destacar, que a experiência de Lorenzo difere das demais até agora apresentada por seu processo de doutrinação ter sido imposto pela própria mãe biológica, longe do contexto de casas afro-religiosas. Tanto é que o mesmo discurso utilizado por Dona Sete para conformar Lorenzo de que, “cada um tem seu quadrado” e sua presença não vai alterar a identidade de gênero e orientação sexual dele, é similarmente reproduzido por sua mãe, enfatizando o caráter dinâmico e conveniente desse tipo de envolvimento.

A assiduidade de Dona Sete age diretamente na organização doméstica e nos laços de sociabilidade local. Em casa, a entidade modificou a rotina de Dona Carla, que dizia se sentir solitária por ser dona de casa, aposentada, e agora conta com uma amiga para quebrar esses momentos. Na rua, a vizinhança foi provocada a repensar padrões de gênero quando passou a ver o garoto “normal” usar saia e sutiã, livremente, sem se importar com os comentários maldosos. Segundo contam, mãe e filho, o momento de estranhamento foi uma reação inicial, hoje, todos a aceitam, solicitando inclusive, seus serviços mágicos. Um fator no entanto, é dignon de nota, mesmo tendo sido instalada uma crise existencial que veio a afetar Lorenzo e as pessoas em seu entorno no que concerne a possibilidade de se “tornar viado”, a ação reparadora desse processo acaba que tem seu sentido em manter a ordem, ou seja, resguardar a heterossexualidade de Lorenzo, sustentada no argumento de eventualidade ritual de reversão de status da experiência vivida.

Do ponto de vista cognoscitivo, nada realça melhor a regularidade que o absurdo ou o paradoxo. Emocionalmente, nada satisfaz tanto como o comportamento extravagante ou ilícito temporariamente permitido. Os rituais de reversão de status conciliam ambos aspectos. Reafirmam o princípio hierárquico, acentuam a racionalidade no comportamento diário, culturalmente previsível entre os diversos estamentos da sociedade. (TURNER, 2013, p. 163)

Dessa forma, sugiro que a validade de tomar como marcadores de diferença, as identidades sexuais dos interlocutores, no tocante a trajetória individual e experiência vivida em ser um médium de Pombagira sobressai no sentido que, mesmo sendo alvo de violência simbólica por serem tomados pelo temor de sofrer rejeição social e discriminação por homofobia, o homem que se declara e é identificado como sendo heterossexual conta com maior poder de mobilidade entre as fronteiras de gênero. Devido ao efeito posteriormente agregador dos rituais de reversão de status. Em outras palavras, o caráter episódico e temporal de sua transformação o protegerá do estigma permanente que condena o homossexual. Diferente deste último, ao terminar a manifestação, o homem hétero contará com maior aceitação e poderá mais facilmente ser aceito ao seu estado de “homem normal”.

Tal conjuntura justifica uma demonstração de haver sentimento de segurança, até mesmo quando se trata de travestir-se. Não pretendo de forma alguma diminuir ou menosprezar os processos subjetivos desses sujeitos, entretanto, numa escala de valores e estigmas sociais, defendo que ser homossexual nesse recorte específico, intensifica o projeto de violência simbólica.

Compactuando com esse entendimento:

Em sua "imitação" do feminino, uma drag queen pode ser revolucionária. Como uma personagem estranha e desordeira, uma personagem fora da ordem e da norma, ela provoca desconforto, curiosidade e fascínio. De que material, traços, restos e vestígios ela se faz? Como se faz? Como fabrica seu corpo? Onde busca as referências para seus gestos, seu modo de ser e de estar? A quem imita? Que princípios ou normas "cita" e repete? Onde os aprendeu? A drag escancara a construtividade dos gêneros. Perambulando por um território inabitável, confundindo e tumultuando, sua figura passa a indicar que a fronteira está muito perto e que pode ser visitada a qualquer momento. Ela assume a transitoriedade, ela se satisfaz com as justaposições inesperadas e com as misturas. A drag é mais de um. Mais de uma identidade, mais de um gênero, (LOURO, 2004, p. 20)

Arrisco-me a supor se a capacidade subversiva e desordeira que caracteriza drags e Pombagiras por representarem esses corpos em trânsito compartilham da mesma razão formadora de um estigma social. Afinal de contas, o processo de construção de se

tornar uma Pombagira, como venho reiterando ao longo do texto, não se limita ao Centro. Ele se faz na rua, por exemplo, no momento de ir comprar os utensílios para compor sua identidade feminina, como brincos, vestidos, leques entre outros. Constata-se, certamente, todo um processo de montagem que deve ser levado em consideração.

A seguir, relatarei a última trajetória que acompanhei, creio que sua leitura ajudará na compreensão do meu argumento.

Fechando com sete

25. 01. 2018

Comuniquei-me com Alex por intermédio de Dinho, seu primo. Nosso encontro foi marcado pelo telefone, ele morava no mesmo bairro do Centro e numa quinta-feira a tarde cheguei em sua casa. Porém, não aconteceu como combinado, ele não podia me buscar na frente do Centro, sendo assim, pedi informação a um vizinho que me instruiu com a justificativa de já saber qual era o meu destino ao ver uma conta no meu pescoço, indicando-me a entrada de um estreito beco que desembocava no bairro de Cosme de Farias. Pedi licença e fui entrando, na metade do caminho solicitei informação, um adolescente que estava com duas crianças ouviu e mencionou que as crianças eram filhas de Alex e me levariam até a casa, assim feito, apareci com as crianças. Lá, contei como achei a casa por meio das crianças, e uma moça repreendeu “meninas, não pode sair trazendo todo mundo que pede informação assim não, aqui já aconteceu de às vezes ser gente com outras intenções, que é pra matar mesmo”.

Alex tinha saído no momento, de modo que quem me recepcionou foi uma senhora idosa e uma jovem. Sentei para esperar e puxei conversa com a senhora que logo descobriria ser a mãe de Dinho. Ela me contou que era adepta do Candomblé, mudou pra Igreja Universal mas não permaneceu. O mais interessante foi a história do seu Exu Lasca Tudo, que numa certa feita a retirou da prisão num fato inusitado. Ela havia sido presa por brigar com uma vizinha na rua e de repente, na prisão mesmo, seu Lasca Tudo enfrentou os policiais e deu um jeito de tirá-la de lá. De volta pra casa, todos ficaram surpresos com a atuação da entidade, enquanto contava a história a moça jovem interrompeu e salientou: “Pense aí, você olha, já uma senhora, né? Essa mulher cresce de um jeito, vira um homem brabo quando o Exu pega ela, que ninguém reconhece. Não se engane, não!”.

Apresentei-me como sendo do Candomblé, e Dona Maria, mãe de Dinho acrescentou: “vi na hora que você sentou nessa cadeira, você é de Oyá não nega!”. Confirmei sua previsão. A moça jovem entrou na conversa e se apresentou como Patrícia a esposa de Alex. Perguntou se eu não ficaria para a reunião que aconteceria naquele mesmo dia “é tudo muito simples, estamos abrindo nosso espaço agora, por favor não repare”. Enquanto Patrícia falava, Alex chegou em companhia de um rapaz que reconheci como membro do Centro, já havia tentado entrevistas com ele que não deram certo. Minha surpresa foi perceber que já o conhecia anteriormente do próprio Centro Paz e Justiça.

Alex me convidou para dentro para realizar a entrevista, sentei no sofá e ele se acomodou num banquinho em minha frente “*Não se acanhe não! Pergunte tudo o que quiser*”

Mariana: Tá certo. Por favor se apresente e me conte sua história na religião.

Alex, negro, 37 anos. Profissão: frentista de posto de gasolina. Orientação sexual: heterossexual

Eu comecei na Angola, fiz obrigação de cabeça, fiz bori, uns 23 pra 24 anos. Depois foram aparecendo os primeiros guias, primeiro Oxossi já tinha frequentado a casa de pai Raimundo, “conheci pai Raimundo não era de agora. Eu fui antes, desde antes conheci Pai Raimundo. Aí foi com o tempo recebi uma proposta de entrar na casa. Demorei um ano pra responder a ele, aí depois eu entrei, aí entrei na casa, foi aí que foi desenvolvendo mais meu orixá, né?

Aí passou o tempo, foi passando, fui me desenvolvendo. Aí chegou o primeiro Caboclo, Pena Verde, de vez em quando ele aparece aqui...

Então o tempo foi passando, foi passando e aí Pai Raimundo... teve uma festa de Mulambinho e ele pegou os médiuns novos, e botou na roda, né? E de uma hora pra outra assim.. eu não sei como explicar... começava a subir um fogo (risos) é sério! Um fogo pelas pernas assim, rapaz... a mão formiga, isso e aí, perdendo os movimentos, né? E a pessoa se move, logo no começo mesmo, se move sem querer, né? É uma coisa assim... parece que tem a consciência sem saber que tá tendo. Eu mesmo não fumo qualquer tipo de cigarro, não fumo cigarro, não fumo charuto, não fumo nada. E aí começou a fumar, e logo quando começou e fui pensando assim, “Oxe! E eu to pedindo cigarro?” Aí depois de um tempo quando acabou a festa toda, eu conversei com meu

pai Raimundo. “Meu pai Raimundo, eu ainda to vendo e estou ouvindo as coisas”. Ele falou, fique tranquilo, que isso aí é assim mesmo. Que daqui pra frente, agora, cada vez mais vai piorar, que você vai...

É tipo um processo de incorporação, né? Porque os estágios, depende também de muitas pessoas, depende também dos banhos. Da... vamos supor, quando o médium tá iniciando mesmo, tem que tá muito de resguardo mesmo com os orixas porque senão passa tudo...

Mariana: Pelo menos pra mim, é diferente quando a gente recebe o orixá..

A: É muito diferente. Mas tem isso, porque tem muitos médiuns também que não incorporam direito. Tem a padilha, tem o Exu mas não incorporam direito, entendeu? Ai fica naquela, como se diz... naquela mediunidade de terceiro grau, né? E tem médium, tem muita Umbanda que eu vejo que diz que isso é bom, que a pessoa incorporando e vendo é porque a pessoa tá aprendendo, mas eu acho que não é muito bom não, porque se for pra outro lugar, pra outros terreiro, aí as pessoas vai começara fazer peversidade, a testar, alguma coisa assim...

Mariana: Porque parece que no início é mais difícil de controlar...

A: Isso é, porque aí depois vai doutrinando, né? Vai recebendo a doutrina... tem festa que não é pra ir, tem festa que pode ir, beber, tem festa que pode não beber.. depende da pessoa que tá zelando pelo aqueles orixás, entendeu?

Mariana: Então ela a partir desse dia da casa de Raimundo, sempre tá vindo, né?

A: É, no dia de Exu mesmo ela veio, só não ficou tanto porque o Exu tomou a frente mas ela vem no dia que ela quer, né?

Mariana: Você costuma sonhar com ela?

A: Já. Eu sonho direto com ela. Assim, eu quando eu sonhei com ela a ultima vez, ela gosta muito de dançar, né? De ficar... (risos) de ficar flertando com os homem aí... aí é coisa, viu! Mulher não sei não...

Mariana: E o que você acha sobre a exigência de vestir a roupa que ela pedir?

A: É porque assim, na Umbanda... Candomblé não! Que Candomblé não tem jeito! O orixá pega e cabou... E na Umbanda é assim, muitos homens é machista e não aceita receber, o.. a entidade, a Padilha, né? Acha que é isso é aquilo que pode virar viado.. mas nada a ver. Eu mesmo, não vejo diferença nenhuma entre o meu Exu e a Padilha,

pra mim, tudo é a mesma coisa! Só que ela veste saia e outro não veste... e é isso... ela procura putaria com todo mundo. E é uma coisa que não tem nada a ver com a opção sexual de cada um, né? Tem muito preconceito...

Mariana: Voltando aos sonhos.. A maioria é assim, com ela procurando frete?

A: (risos) Já contei dos sonhos... olhe, deixe quieto que é melhor... Mas eu já vi. Eu sei que ela é uma mulher branca, cabelo preto e longo e ela usa um chapéu. Até tenho um desenho de uma chapéu dela aí.

(pede a esposa pra buscar o chapéu)

Mariana: Você chegou a dar consulta com ela?

A: Não, nunca. É uma coisa assim, ela conversa com as mulher mas diz que ela não gosta não. Ela não gosta de mulher de jeito nenhum. Mas o chapéu dela é todo preto. Você sabe aquelas mulher de cabaré que usa assim, como antigamente, que usava aquelas roupas tipo uma sinhá, puxada atrás?

Mariana: Com espartilho?

A: Isso, assim, assim mesmo. E o chapéu dela preto com um lequezinho.

Mariana: E ela bebe o que?

A: Ela bebe cortesano, agora, se não tiver outra coisa é champanhe, né? Tem até a taça dela. (pede pra a esposa ir buscar, reage com uma feição negativa) Mas ela não vem tanto assim aí é por isso que eu deixo tudo guardado aqui. Tudo é dela mesmo, né? O chapéu, e uma roupinha que fizeram aí pra ela mas eu não visto não...

Mariana: Por que? Sente vergonha?

A: Não, não, não... É porque nunca vem aí quando vem, é raro né?

Mariana: Então consulta ela não dava mesmo?

A: Não, não. Só pra dançar, beber... só pra isso

Mariana: Nas festas de Exu, quem chegava era ela ou o Exu?

A: Aí é assim... ficava a briga, né? Pra quem vem, né? Mas sempre o homem passava né? Aí ficava um pouquinho lá, e não sei... aí ele brincava um pouquinho e ia embora, depois ela vinha. Aí botava pelo menos o chapeuzinho dela, uma roupa que ela tem aí, uma batazinha, né?

Mariana: Posso tirar foto da roupa?

A: Pode, pode, deixar eu ir lá buscar. Porque “a outra” não quer procurar mais nada. Tá com a cara feia aí.

(Nesse momento Patrícia sai chateada, mas diz que pode buscar. Ao retornar, pergunto se existe algum problema entre ela e a entidade. Ela traz a roupa e eles posicionam pra que eu possa fotografar)

Mariana: Que linda! Quem fez?

A: Foi a minha madrasta que fez.

Mariana: Mas você acha que na Umbanda tem mais preconceito no Candomblé, por que?

A: É muito preconceito das próprias pessoas de dentro. Porque eu acho que muitos ali acham que não deveria receber aquela entidade Padilha, só gosta de receber Exu... e muitos ali... na minha concepção é assim. Que muitos ali tá mais pra.. o Exu pra cá, conversando com mulher pra...entendeu? (bate palma). Porque se receber mulher, a mulher não vai, a mulher não vai fala com a outra, a mulher vai lá falar com homem. Sempre, desde quando eu conheço gente é assim. É... as mulheres tem que procurar os homem. Mas só que, tem muitos lugares que tá tudo diferente, as mulheres sempre conversando com mulheres, e aí enfim...

Mariana: Então você acha que ela também não gosta muito de mulher?

A: Não! Aí... não gosta muito não (fala olhando pra Patrícia e dá risada).

Mariana: Porque? Ela já falou isso?

A: Converse com essa daqui, ó! Que essa daqui sabe...

Mariana: Mas quanto à assistência nos Centros, você acha que existe algum estranhamento em ter um médium manifestando Padilha vestido?

A: Eu acho que dá risada, né? Acha graça naquilo que tá vendo mas... a única coisa negativa que já ouvi assim falava, que quando eu voltava, falava “Porra! Você tava toda linda, viu? Arrasou!”. Só isso aí.

Mas... não tem nada não. Eu ainda tenho fé nela, né?

(Patrícia volta para sala)

Mariana: E aí, mulher? Ele tava aqui dizendo que vocês duas não se dão muito bem, por que isso?

Patrícia: Rapaz... a gente não se bate bem não! (Alex interrompe: mulher, ela não gostamos de mulher não. Ela pode até conversar, né? Mas é difícil aí...)

Patrícia: Ela conversa comigo assim, mas bem pouquinho. Só se for alguma coisa de necessidade mesmo, mas não... (fala balançando a cabeça)

Mariana: Mas ela já brigou com você?

Patrícia: Já. A gente já bateu boca, a gente já discutiu, já apanhei por causa dela.

Mariana: Mas por que tudo isso?

Patrícia: Assim, porque assim... porque não me rebaixo também, não abaixo a cabeça, né? [Sinto que estou adentrando em um tema mais sensível e quando já estava praticamente deixando de fazer perguntas, Patrícia toma iniciativa de contar. Nesse momento as pessoas também estão entrando na casa para o início da sessão]

Mas assim, geralmente me dou bem com os orixás dele, mas ela é que é a peste.

Mariana: Entendi...

Patrícia: É, porque ela vem e fica com homem. Fica se esfegando com homem, aí eu não deixo entendeu? Aí se deixar... se for no caso, se tiver um rapaz que goste de homem, um homossexual, ela arma tudo e é capaz de ela namorar com o rapaz, entendeu? E eu não aceito que ela faça isso com meu marido, entendeu? Aí é por causa disso, que eu atrapalho ela a ficar com os outros homem, aí ela me acha um atraso lado que eu fico barrando por causa disso! Porque se ela encontrar um homossexual, ela namora mesmo, ela vai namorar. E aí pronto!

Mariana: Hum... eu bem sei que quando ela quer aprontar, faz mesmo. Teve um namorado que disse que cheguei a dar um tapa nele porque “eu” queria ficar paquerando solta na festa e ele tentou impedir. Agora pergunte se eu lembro? Tanto que hoje, no Candomblé, já tenho tudo certinho, as coisas dela...

A: Mas é assim, é assim. Quando a pessoa tá sem o Exu assentado, não pode nem ficar bebendo muito porque senão encosta mesmo!

[Já perto de terminar a entrevista, senti uma leve queda de pressão, me senti gelada. Mas estava sentada no sofá, tomei um copo d'água e respirei. No fundo, já imaginava que se tratava de alguma (irradiação) aproximação espiritual]

A: E o nome dela, você não vai querer não?

Mariana: Sim! Ia perguntar mas fiquei sem saber se não seria muito invasivo. Porque na minha roça a gente não pode divulgar o nome.

A: Não! Mas não tem nada, não! O nome dela é...

Fim de papo. Descobri que temos a mesma “mulher” em comum. Fiquei surpresa porque nunca havia conhecido outra pessoa sob a mesma proteção. Isso explica a sensação que tive há poucos minutos antes, de fato, era ela dizendo que estava por perto. Estava fechando meu ciclo de entrevistas com êxito. Simbolicamente com sete interlocutores e esse recado entendi muito bem.



Figura 17

A medida que a hora avançava as pessoas ia chegando para a sessão que teria início as 18h. O espaço era bem pequeno e simples a maioria era de crianças, meninas e mulheres. Não havia atabaques, o som era de palmas. Uma senhora branca, adepta do Candomblé puxava muitos pontos. A maioria das pessoas presentes era negra.

A abertura da sessão foi com o padê de Exu. Os primeiros a chegar foram os Caboclos dos dois médiuns (Alex e Rodrigo) e a cabocla de Patrícia.

Era o momento dos passes, permaneci sentada observando as outras pessoa. Os Caboclos tinham um semblante sério, fumando charuto, repreendia o tipo de roupa das meninas para a ida ao Centro. Não era adequado usar shorts tão curtos e blusas decotadas.

Na minha vez, fui em direção a cabocla de Patrícia, que cantou uma linda canção cuja letra falava da força dos meus orixás. Depois, Seu Pena branca, Caboclo chefe da casa, incorporado em Alex, me chamou pra conversar e disse: você recebeu alguma herança por esses tempos? Questionei que tipo de herança, porque se fosse dinheiro, não era o caso. “Digo herança espiritual. Você vai conseguir tudo o que quer, mas cuidado com o coração, pode atrapalhar na passagem...”. Não falei nada mas internamente sabia que de fato sim.

Com a subida dos Caboclos ⁵⁴ foi a vez do povo de esquerda baixar. Na sequência, Primeiro a Dama da Noite de Patrícia, depois a Maria Padilha de Rodrigo, por último, o Exu de Alex, Seu Tranca Ruas.

Dama da noite virou-se para uma moça jovem e disse: Oh, puta! Você não tem vergonha não, é? Apanhando de novo. Eu já disse que não quero você com aquele homem, ou larga por bem ou por mal. Já avisei que aquele vagabundo não presta.

A Pombagira conversava com todos descontraída, gostava de falar palavrão, disse que se fosse por ela Patrícia tava com um velho rico pra fica bem de vida e não com o traste “seco” do Alex, que além de tudo era pobre, mas por causa do amor e pela *“pica que era boa e ficava em pé, emprenhou logo, e aí se acomodou”*.

Todos riam nesses momentos, cantamos samba e aos poucos os demais foram manifestando. Chamou-me atenção a dança do Exu Tranca Ruas com a Maria Padilha de Rodrigo. Ao som das nossas vozes e palmas unidas cantando:

⁵⁴ Expressão utilizada para o ato de partir, liberar o corpo do médium.

“Nega do balaio grande! Olha o balaio!

Nega do balaio menor!”

Equanto isso, a Dama da noite dizia: “roça aí vai, dança com ela porque eu não gosto de homi magro assim não”. Vendo aquela cena, lembrei da reclamação de Patrícia sobre o contato do seu marido com homens ao estar manifestado com a Pombagira, ali, o quadro era outro, era o Exu mexendo com a Maria Padilha no corpo de outro homem, com o aval de suaprópria entidade Dama da Noite. Será que esse poderia ser um motivo de insatisfação também? Infelizmente não consegui perguntar a Patrícia quando acordada. Contudo, minha hipótese é que não, não haveria o mesmo sentido, e mais a frente explicarei o porquê.

Sai um momento para ir ao banheiro, e quando voltei conversei com Maria Padilha, perguntando se poderia entrevista-la e também a sua matéria. Sua voz era suave, olhando para mim, repetiu o discurso que ouvira nas das outras entidades que havia me comunicado, sobre a não aceitação imediata de sua presença enquanto guia pelo medo de mudar de orientação sexual.

As entidades já se despediam, eram quase 22h, quando de repente surgiu outro Caboclo de Alex. O ambiente mudou de aspecto de novo, se antes falava palavrão, dava-se risada e dançava a vontade, o momento desde sua chegada era de silêncio e concentração. O guia deu passe em quem ainda estava lá, Patrícia, já acordada, calada, ia limpando e restituindo as coisas ao seu lugar, reclamando ora e outra da bagunça.

Ao ir embora, contei com a companhia de Rodrigo que se justificou por não ter me dado entrevista anteriormente. “A gente que médium não gosta muito não, porque é sempre essa desconfiança que a pessoa é viado” O povo sempre comenta isso, mesmo sem a pessoa ser. Aí é difícil”. Comentou sua saída do Centro e antes de sair do carro

que dividíamos no retorno, alertou: “beleza demais às vezes atrapalha, você acha que não conseguiu tanta entrevista por que? Mas já falei demais...”.

Entre o “fogo” e a encruzilhada

A narrativa de Alex, a meu ver, traz uma nova problemática à discussão sobre a ação da Pombagira na vida dos seus médiuns.

Até sua forma de narrar transparecia originalidade, falava com tamanha naturalidade e sem pudores. Oriundo do Candomblé de nação angola, entrou para Umbanda e lá aconteceu a primeira manifestação com a Pombagira, indo na contramão das outras histórias apresentadas, não passou por imprevistos constrangedores em função de sinalizar que precisava lidar com o espírito que o acompanhava. A anunciação foi tranquila por ter acontecido dentro do Centro, e logo, que os calores e fogo começaram a tomar os seus sentidos, identificou que se tratava “da mulher”.

Por ter se feito nesse contexto, centraliza a ideia de doutrinação como necessária para o estabelecimento da ligação e atuação com o espírito. Emprega o termo “mediunidade de terceiro grau” no lugar do popular “metameta”, explicado anteriormente. Por ter pertencido efetivamente às duas religiões, compara Candomblé e Umbanda e tece críticas a essa última admitindo haver mais machismo nesse meio. Chegando a considerar que muitos médiuns fingem incorporar Exus com a finalidade de atrair mulheres, e não com o intuito espiritual.

Diz não enxergar diferença entre seu Exu e a Padilha, senão o fato de um usar saia e outro não. Nos seus sonhos porém, ela concretiza o desejo de dançar e paquerar outros homens. Apresentando-a como uma mulher branca e de posses, Alex revela seu gosto por bebidas finas e acessórios caprichados, como o chapéu e o leque, que faz questão de mostrar.

Enquanto fala, sua esposa Patrícia mostra um semblante negativo. Quando Alex informa que sua Padilha não se dá bem com outras mulheres, fica fácil de entender a desavença. Há entre as duas um conflito, pois segundo Patrícia, quando ela está no controle seu marido se sente atraído por outros homens “homossexuais”.

Não cabe aqui fazer juízo de valor e questionar veracidade ou falsidade. O que realmente interessa é que a realidade narrada pelo casal é significativa pois contraria todo o discurso que prega a não interferência da entidade na vida sexual dos seus médiuns.

Cabendo inclusive, uma interpretação com base no conceito de heterossexualidades flexíveis, com o intuito de problematizar essa categoria como identificatória e classificatória. Admitindo haver uma diversidade de dimensões interrelacionais, tal conceito se apoia na ideia que: “las formas de tocar, de abrazar, del contacto sexual que van más allá de lo erógenamente admitido para los comportamientos sexuales esperados de cada sexo-género establecen trayectorias eróticas no autorizadas del cuerpo, lo que aquí denomino prácticas desviantes del patrón masculino canónico.” (Figari, 2008,p. 102).

A relevância de pensar o caso Alex através dessa ótica interpretativa é trazer a tona que desejos e práticas sexuais não se limitam a classificações fixas de identitárias, visto que dentro do campo da heteronormatividade há uma gama de variações eróticas experienciadas por homens autoidentificados heterossexuais.

De uma forma ou de outra, convém lembrar que o espaço que Alex ocupa já o torna destituído socialmente de ser um modelo de masculinidade plena, por ser negro, afroreligioso e não pertencer a uma classe média.

Todavia, dentro do seu campo de possibilidades, não teve pudor ou constrangimento em ouvir a sua esposa relatando o motivo do desentendimento com a Padilha. Se declarar heterossexual e não ter o que se convencionou chamar de traços femininos, não o faz sentir a masculinidade ameaçada seja por rótulos “de que todo médium pode ser ou tornar-se gay”, nem pelo fato de travestir-se, muito menos por ter relações com pessoas do mesmo sexo sob influência espiritual, uma vez que, esses acontecimentos são ressignificados ao serem encarados como parte de um ritual de reversão de status.

Entretanto, para não correr o risco de abordar de maneira demasiadamente simplista esse tema, proponho pensar que de uma forma geral, sujeitos que se identificam como homens médiums de Pombagira estão suscetíveis a um processo de “desidentificação”, ou seja, uma estratégia de sobrevivência vivida por grupos minoritários que:

entende a identidade como um local de luta onde as disposições fixas chocam contra definições socialmente constituídas. O ponto de contato entre compreensões essenciais de si (disposições fixas) e narrativas construídas socialmente de si mesmo. Os capítulos que compõem este estudo tentam traçar as formas em que a identidade é promulgada por sujeitos minoritários que devem trabalhar / resistir às condições de (im) a possibilidade que a cultura dominante gera. (Munõz, 1999, p.153)

Portanto, a desidentificação desponta como o terceiro modo de lidar com a ideologia vigente. Vivendo entre fronteiras, não busca uma assimilação completa nessa estrutura e nem prega uma oposição total. Sendo “uma estratégia que tenta transformar uma lógica cultural de dentro, sempre trabalhando para promover mudanças estruturais permanentes, ao mesmo tempo que valoriza a importância das lutas de resistência locais ou cotidianas.” (idem, p.156).

5.2. Um leque de presente: o dia em que conheci Boca de Fogo

Como sinalizei acima, essa foi a última vez que entrei num centro com a finalidade de coletar dados. Contudo, o trabalho de campo não parou por aí, posso dizer que ele foi ao meu encontro.

De todo modo, um episódio se passou comigo após essa maratona de pesquisa intensa que foi a sequência de entrevistas e visitas nas casas de Lorenzo e Alex. Numa determinada manhã acordei passando mal, com o corpo todo dolorido e vomitando. Fui até a sala e notei uma quantidade grande de cigarros pelo chão. Dividimos a casa, eu e meu companheiro, e nenhum é fumante. Havia sim, uma caixa de cigarros que ganhei numa festa em homenagem a uma Pombagira, na Argentina, o presente foi dado pela dona da festa direcionado não a mim, mas a entidade que me acompanha.

Percebendo a preocupação, meu companheiro explicou o que acontecera na noite anterior. A “moça” veio em terra e não estava contente. Reclamou que já estava na hora de parar com a pesquisa, de ir em outros terreiros, porque isso não faz bem pra quem é “rodante”. “Disse que você estava se expondo demais, estava na hora de concluir”.

Depois disso, não ousei desobedecer.

Na semana seguinte receberia a visita de Lorenzo e Dinho na minha casa.

“Viadinho preto!” foram as palavras que recepcionaram Lorenzo, quando chegava perto da minha casa no bairro Santo Antonio, proferida por um grupo de homens de meia idade que estava no bar.

Nesse dia, marcamos para que eles me mostrassem as coisas da Padilha. Antes de abrir a mala preta aonde estavam guardados os objetos, sentamos na varanda de casa, era época de carnaval, as ruas estavam cheias de gente seguindo blocos. Ficamos, eu, Dinho e Lorenzo conversando sobre que acabava de acontecer. Quando o assunto entrou no tema da tese, ouvimos um desabafo:

Mas sobre aquilo que a gente tava falando, pelo menos eu falo por mim, né? Para mim como gay é difícil, tanto que quando eu vinha e manifestava e ela ia embora, lá dentro, no Centro, alguns médiuns sabiam que eu ficava apavorado e me despia antes dela ir embora. Então tirava alguns adereços... Porque chegou ao ponto dela querer furar eu virado, e ela fazer acordo pra furar minha orelha, entendeu? Aí eu corri pra providenciar os brincos dela todos de pressão. Aí tava um dia lá na avenida Sete olhando, quando eu tava lá, aí tinha uma mulher do meu lado olhando pra minha cara e eu comprando vários brincos, brincos... A mulher olhava pra minha cara e eu botava os brincos assim na minha orelha. Aí a mulher olhava pra minha cara. E eu dizendo “não é possível que eu estou escolhendo brinco pra mim!” Porque naquele momento pra mulher eu tava escolhendo brinco pra mim.

Então é aquela coisa que eu disse pra você, é aquela questão do respeito. A pessoa transforma o homossexual em chacota, entendeu? Pra mim hoje, engraçado, como me incomoda, eu ver uma mulher trans, que às vezes as pessoas só acham que é trans quando se submete a uma cirurgia, mas não é só por isso. Pois é assim, pra mim me incomoda, porque eu acho que no momento em que você vê uma travesti e você sabe que se veste todo dia de mulher, e você de repente diz “Olha ali, ó”... eu sei que de repente é na brincadeira, mas aponta e faz: “é um traveco, é um traveco!”. Na minha concepção é como se você tivesse despindo aquela trans na minha frente! É como se você quisesse tirar alguma coisa, de como a pessoa sente realmente que é. E a gente que é homossexual e se transforma e usa a roupa da Padilha, é o inverso, é o inverso! A pessoa te ridiculariza porque você naquele momento estava atendendo a necessidade de uma entidade.

Quando dei início ao trabalho de campo e decidi incluir o quesito “identidade de gênero” e “orientação sexual” não imaginava que chegaria um momento em que a formulação verbal da resposta passaria por tantos formatos de acordo com a convivência, de modo semelhante, que a violência simbólica de que tratei na teoria se concretizasse tantas vezes sobre de maneira tão explícita. Quero dizer que, quando dirigi tal questionamento aos meus interlocutores gays, o termo mais usado era “homossexual”. Com o passar do tempo, em situações descontraídas, fala-se bicha, viadinho, bichona, entre outros verbetes comuns na cena gay.

Entretanto, a força da enunciação do discurso não deve ser menosprezada, a frase homofóbica que atingiu Lorenzo – “viadinho preto!” quando estava a caminho da minha casa, causou dor e questionamentos a respeito do seu lugar social, da sua condição de médium de Pombagira e como isso interferia na sua dignidade humana e nas de seus pares que não se enquadram no padrão heteronormativo social.

Meditando a respeito do depoimento de Lorenzo, vale a seguinte citação:

O povo chama de 'bicha louca'- rapazes efeminados ou "desmunhecados", que não têm como esconder sua "androgínia psicossocial", e que se distinguem dos travestis porque não se vestem de mulher, embora alguns adotem nomes femininos, se chamem entre si de "monas", "mulher", etc. "Fechativa" ou "fechação" vem de "fechar", que no vocabulário gay, ou no "bichionário" é sinônimo de "dar bandeira", exhibir-se, "arrasar". A bicha fechativa é certamente a categoria homossexual que sofre maior discriminação e violência, exatamente por se situarem, indefinidamente, na fronteira entre o macho e a fêmea. Há travestis que dizem ter sofrido mais violência nas ruas quando eram "bichinhas" do que depois que vestiram saia.”. (SOUZA, 2012, p.45)

Quando num determinado momento, Lorenzo decidiu lembrar de como foi que sua Padilha pediu para ser vestida.

“Ah! Minha filha! Logo que ela veio a primeira vez, uma filha de santo do centro sonhou como ela deveria se vestir, e fez uma boneca com uma roupa pra demonstrar. Mostrou ao pai de santo que aceitou sem problemas. Mas eu não gostava, não suportava a ideia de ter que colocar saia, tanto que muitas vezes o povo do Centro retirava as “coisas dela” como brincos, pulseiras, anéis de mim antes mesmo que eu acordasse da manifestação.”

Apontou pra mala, e falou que Dinho tinha achado no lixo e decorado com tecidos vermelhos para combinar. Mas que ele tava tão indiferente com tudo, que não chegou um momento que pensou eu dar a mala com todos os presentes dentro.

Quando Dinho abriu, Lorenzo foi pegando cada brinco, pulseira, colar e anel enquanto contava a história de cada um. Sem que esperássemos, Lorenzo começa a se sentir tonto, a pressão baixou tendo que se apoiar na parede. Dinho estava em outro cômodo da casa, fui buscá-lo, olhando o estado de Lorenzo, disse “vixe! Lá vem a peste. Aí é Boca de Fogo”.

Ela tirou os óculos de Lorenzo e já provocativa reclamou “é sempre isso, quando não é viado, é pobre! Já tô cansada. E que história é essa de querer jogar minhas coisas fora?”

Paralisei olhando o momento em que começou a se transformar. Colocou um vestido vermelho de tecido fino com detalhes pretos, um cinto dourado com lantejoulas, um tecido vermelho na cabeça que se estendia até a cintura, amarrado com um nó lateral. Aos poucos se encheu de anéis, pôs um brinco, e algumas pulseiras.

Segurou o leque e conversamos por um certo tempo. Ela estava chateada porque Lorenzo estava pensando em “dar um fim” nos seus pertences, logo ela, um mulher fina que adora se enfeitar porque lembra do tempo em que viva na realeza e fazia seus feitiços. Saber que ela exigiu de Lorenzo, pois, ele deveria aprender a ler cartas e isso poderia trazer muita prosperidade. Passamos a tratar sobre questões particulares minhas, como trabalho, relacionamento entre outras.

Não obstante, penso que a mensagem que ela quis passar para esse trabalho foi a de que o ato de se (tra)vestir ainda é um artifício poderoso para desafiar a ordem. Não adianta publicar livros falando como a Pombagira tem um arquétipo de transgressora, luta contra o machismo e representa uma mulher moderna, independente e feminista; quando se nega as realidades possíveis de ser e ter uma Pombagira, ignorando aspectos sócio-culturais necessários para ultrapassar estereótipos e aprender com elas caminhos possíveis para desconstruir preconceitos encarnados nas minorias que elas representam.

E foi assim que conheci Boca de Fogo, antes de ir, porém, deixou um leque que deveria ficar sob minha guarda até o dia de nos encontrarmos novamente.



Figura 19



Figura 20

CONCLUSÃO

Com o intuito de trabalhar com a presença da Pombagira no mundo, decidi focar no campo investigativo das masculinidades inserido no contexto umbandista soteropolitano. A pesquisa, então, tomou rumos inesperados provando que em se tratando de Pombagiras, a encruzilhada, é o símbolo que melhor traduz sua atuação na vida daqueles que a tem por perto, visto que sempre haverá caminhos possíveis de construir e dar sentido a própria existência.

A princípio pensei em desenvolver a etnografia dentro dos limites do Centro de Umbanda Paz e Justiça em Salvador – BA, porém, fui sendo conduzida para outros espaços como a rua, residência dos interlocutores, igreja católica e a minha própria casa. Que se mostraram tão importantes quanto para entender a atuação dessa entidade. Dentro do arsenal simbólico analítico para pensar a masculinidade dos sujeitos médiums, marcadores sociais de sexualidade e raça se sobressaíram traçando o rumo que o trabalho final deveria tomar.

Dessa forma, ao explorar os sentidos dados a experiência de ser “matéria”, ou seja, sujeitos que possuem vínculos de ceder seus corpos e dividir identidades com seu duplo não humano, é que se fez o objetivo geral dessa tese. Ouvindo e registrando as narrativas desses sujeitos, compartilhando a vivência cotidiana e participando de eventos e rituais dedicados à Pombagira. O resultado foi um texto que se esforçou em ser fiel ao campo explorado, trazendo as impressões da autora como forma de exercitar a reflexividade a medida que almejava equiparar e elucidar as vozes constitutivas. Por esse motivo, foi conveniente lançar mão das transcrições de diálogos, intensificar a descrição etnográfica sem deixar de priorizar o contexto em que as narrativas foram produzidas. A organização textual prezou a temporalidade dos acontecimentos, podendo inclusive ser lida em forma de um amplo diário.

Dito isto, passo a destrinchar a organização de capítulos que deram corpo ao texto. Já na apresentação, convocando o(a) leitor(a) a conhecer a problemática a ser tratada, esclarecendo que a princípio foi motivada pelo status “polêmico” que do tema no meio umbandista e fora dele, que alcançando proporções maiores tem o poder de engendrar discursos de dissociação entre “masculinidade plena” e manifestação pelo espírito da Pombagira, com destaque ao contexto baiano em que há uma predominância de terreiros de Candomblé e onde a Umbanda tem uma baixa representatividade.

Em “Pombagira na História” apresento as impressões gerais decorrentes de estudos científicos, trazendo versões sobre a origem da entidade no Brasil, como a que considera que ela seria uma criação puramente brasileira com influências ibéricas, explicação que indica a tradição de haver “Marias Padilhas” nos atuais Centros de Umbanda. No que concerne ao exame da literatura brasileira, a menção mais antiga parecer ser a do cronista João do Rio em obra de 1906, cuja aparição da Pombagira está imbricada no mundo da magia e feitiçaria carioca daquele século. Discuto ainda nesse capítulo, o status de “mulher da vida” e as biografias que enfatizam experiências de prostituição como determinantes para a produção biográfica dessa entidade.

No primeiro capítulo, descrevo o percurso desde a descoberta à delimitação do tema, relutando as experiências fundamentais vivida em São Paulo e em Salvador, na ocasião da procura por um local de pesquisa.

No segundo capítulo traço um panorama histórico que traz indícios a respeito da consolidação da idéia defendida no meio intelectual, originalmente, por Ruth Landes em 1940 de que “somente a feminilidade pode servir aos deuses”. Landes foi precursora em abordar questões acerca das religiões afro-brasileiras e gênero, que foram elaboradas mediante estreito contato com os terreiros mais influentes de Salvador na época. A partir da explanação da teoria de Landes, seguiu-se a elucidação do raciocínio de outros nomes que se dedicaram *a posteriori* ao entendimento da mesma temática, trazendo novos olhares e contribuições importantes, adaptadas às realidades sociais e históricas em que foram pensadas (Leacock, 1972; Ribeiro, 1982; Fry, 1982; Birman, 1995 e Matory, 1988). Como por exemplo, os Leacock que fogem à centralidade relegada às tradicionais casas soteropolitanas, deslocando o foco de investigação para o Batuque no Pará, região norte do país interpretando a participação masculina, os papéis e funções atribuídas ao homens naquele ambiente. E empenhados, mesmo com a base da linguagem corrente na época, a apontar o preconceito social dispensado a esses sujeitos. Ponho em discussão a não menos importante contra-argumentação de Matory que, alega que tanto a visão da homossexualidade como patológica como a noção de desvio (Fry, 1982) não foram suficiente para explicar a razão da predominância de homossexuais nas religiões afro-brasileiras, pois fundamenta que as tradições religiosas afro-americanas está inserido numa lógica que abrange antigos simbolismos entre os iorubá.

A partir do terceiro capítulo dedico-me a descrever e analisar os dados do trabalho de campo conseguidos pela observação participante e realização de entrevistas. O terceiro enfatizará a pesquisa imersa no Centro umbandista, apresentando os sujeitos

enredados e suas narrativas, como a assistência (frequentadores assíduos ou esporádicos), sacerdote, médiuns e entidades. Bem como a concepção de Pombagiras como transgressoras de normas sociais em que não se menospreza o caráter profano e humanizado, pois “eles são o que são pois refletem a vida humana”. Nesse momento ainda, as primeiras entrevistas com médiuns alertaram para a aplicação de duas noções, que são: a de processo ritual e de corporalidade. Apoiado nisso, discorri acerca do processo de doutrinação, fase liminar de transmissão de saberes e condutas corporais que regulam a atuação do médium e entidade em determinados contextos.

Já no dois últimos capítulos inauguro a etnografia fora do Centro, relatando um caso de homofobia que inspirou a avaliar o peso da noção de discricção entre os sujeitos que se auto-definem como homossexuais. Não só a partir de suas narrativas mas sob o viés defendido por grupos umbandistas influentes do sudeste brasileiro que estão ganhando espaço no meio umbandista baiano.

No tocante a incorporação da Pombagira por homens, frequentemente debatida por esse grupo externo, entra em cena a problemática sobre a orientação sexual e o uso de indumentárias. O que provoca a defesa de um discurso que visa normatizar e homogeneizar a performance ritual com base no conceito de discricção e desvalorização de objetos sagrados, até então, notavelmente significantes pelos Centros formados por tradições de matriz africana.

Argumento que a realidade de homens que incorporam Pombagira dentro do contexto nacional age como um meio de subversão aos padrões vigentes da masculinidade hegemônica. Cheguei a tal conclusão ao lançar o olhar para além do lugar comum, objetivando que a prioridade não era buscar explicações para a “injustiça” de ser apontado como gay sofrida pelos médiuns heterossexuais ou repetir o mantra “Pombagira não interfere na sexualidade”, e sim tecer questionamentos que se desdobraram a partir do seguinte: Como a cultura baseada em padrões heteronormativos age tipo um regulador na experiência de homens que incorporam Pombagira? No entanto, é necessário apontar as especificidades de cada caso, uma vez que, assim como existe uma diversidade de performar masculinidades, há em ser e apresentar-se como um espírito Pombagira. Nesse trabalho procurei analisá-los num exercício dialético entre as particularidades e as concepções gerais, visto que imerso a esse universo das masculinidades há variáveis demarcadas pela identidade sexual, performance de gênero e raça que devem ser levadas a sério.

Analisando o discurso que trata do “dar show”, proferido pelos grupos oriundos do segmento Umbanda Branca e Sagrada aqui mencionados, interpretei que há uma difusão implícita da idéia de que a incorporação é avaliada como uma atitude desvirilizante e ilegítima quando vivida por homens que não se situam positivamente nas categorias impostas pela heteronormatividade. Por isso, sobre os gays (sejam discretos ou afeminados) a vigilância no momento do transe será mais intensificada, no sentido de que seu comportamento não é visto como desvinculado totalmente da esfera ritual, ou seja, a sua experiência de incorporação é vista como afetada por sua orientação sexual. Sob essa lógica, gays sentem-se pressionados a um maior policiamento de conduta no âmbito ritual. Uma vez que para concretizar a passagem ao seu duplo feminino (Pombagira), deve permanecer oculto e desaparecer. A sua entidade, por sua vez, será observada no tocante ao efeito da doutrinação e da conduta. Na intenção de não permitir uma exposição passível de ser ridicularizada, buscando ao máximo evitar interpretações a respeito da identidade sexual e quaisquer expressão de gênero “feminilizada”.

Para o homem, negro e gay, essa combinação torna-se ainda mais problemática devido ao olhar racista dispensado sobre o corpo do homem negro, que o coloca numa posição social do ser ativo, viril e agressivo.

Diante dessas questões, sugiro que no caso dos homens que se dizem e são reconhecidos enquanto heterossexuais e “homem mesmo” há maiores chances de tolerância social. Uma vez que contam com a proteção do discurso da ação ritual que justifica a sua performance ao incorporar a Pombagira. Estes, não permanecem socialmente como indivíduos fronteirços, já que naquele momento a possessão proporciona uma transição total de gênero.

Na mesma direção da negação da performance “do dar show” está a noção de discrição como uma alternativa legítima de comportamento. De acordo com ela, o homem não deve se dar a gestualidades “exageradas” e “desnecessárias”, como se vestir de mulher ou rebolar excessivamente. Agir assim, seria explicitar passividade, dominação, corpo que se mostra submisso ao prazer do outro, tal qual o papel relegado às mulheres e aos gays afeminados. É nesse sentido que o ritual religioso atua como um demarcador que condiciona, dita e legitima regras. Ao julgar o momento pertinente do homossexual de “sair ou voltar para o armário”.

“Dar show”, “fazer teatro”, “colocar peruca” é uma crítica subentendida aqueles espaços umbandistas onde é permitido aos médiuns se submeterem a vontade das

Pombagiras de se lançar em via de uma transformação de gênero por meio da materialidade estética, e qualquer performance que o aproxime de uma figura feminina é um agente desmoralizante. Sendo assim, o ritual da Pombagira vivido por homens torna-se uma ferramenta útil para pensar na regimentação da política de gênero.

. Num breve exercício comparativo, visto que o tema da tese não privilegiou a discussão sobre mulheres, mas por experiência, arrisco dizer que de acordo com a lógica sexista, deve-se preservar uma essência feminina domesticada e dócil; evitando a contaminação de sua moral caso venha a se desequilibrar com a energia subversiva da Pombagira. No caso dos gays, a regra é se manter obediente ao ditames da masculinidade hegemônica vigentes no sistema de gênero brasileiro, que privilegia e exalta o “homem hétero incorruptível” em detrimento dos que podem ser identificados como “gays”, “afeminados” e “indiscretos”.

Por fim, pretende-se que nesse ritual de passagem o ciclo seja cumprido, e para tanto, os limites e fronteiras entre os ditos sagrado e profano devem se manter firmes. O que faz toda diferença é que o legítimo e o reprovável são impostos de acordo com o código moral vigente na sociedade mais ampla. Portanto, não é permitido ficar no meio de caminho, não é permitido deixar nada de si, a travessia deve ser total. Mais especificamente, gays e mulheres que não quiserem correr o risco de ter sua experiência sagrada sob um olhar estigmatizante devem evitar pontos de contato que contaiem a integridade do seu “eu”.

Espero, assim, que a pretensão de santificar a Pombagira não vigore, que não a desumanizem a ponto de negar-lhe seu poder subversivo. Pois a força das moças está em ser “aquelas que não aceitam normas”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABOIM, Sofia. **Masculinidades na Encruzilhada em Maputo**. *Análise Social*, XLIII (187), 273-295, 2008

ALKIMIN, Zaydan. **O livro vermelho da Pomba-Gira**. 3a. edição, Rio de Janeiro, Pallas 1991.

ALMEIDA, Miguel V. **Gênero, masculinidades e poder: revendo um caso do sul de Portugal**. *Anuário Antropológico/95*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro;. p. 162. 1996.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. 1. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2006. v. 1000. 128p .

ARRAIS, M. N. L. **Considerações acerca do tempo na narrativa: conto de circo**. *C&D-Revista Eletrônica da Fainor, Vitória da Conquista*, v.2, n.1, p.128-139, jan./dez. 2009 <<http://srv02.fainor.com.br/revista/index.php/memorias/article/view/65> >

ASAD, Talal; REINHARDT, Bruno. **Introdução a "Anthropology and the Colonial Encounter"**, Talal Asad. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 313-327, mar. 2018. ISSN 2175-8034. <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/21758034.2017v19n2p313/36082>

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983

_____ **María Padilla, reina de la magia**. *Revista Española de Antropología Americana, Norteamérica*, 31, ene. 2001. Disponible en: <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/24920>>. Fecha de acceso: 23 nov. 2018.

_____ **De Yá mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido**. In Moura, C.E.M (Org). *Candomblé : religião do corpo e alma – tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro. Pallas,. pp. 17-43. 2000.

BARROS, C.A. **Iemanjá e Pomba Gira: Imagens do feminino na Umbanda**. (Dissertação de Mestrado). Minas Gerais. Juiz de Fora: Univ. Fed. Juiz de Fora. 104p. 1996

BARROS, M.; BAIRRÃO, J. F. **Performances de gênero na Umbanda: a Pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”?**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 62, p.

BARROS, Mariana L. **Labareda, teu nome é mulher: análise etnopsicológica do feminino à luz de Pombagiras**. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

_____ **“Os deuses não ficarão escandalizados”: ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado**. *Revista Estudos Feministas*, v. 21, p. 509–534, 2013

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. *Soc. estado.*, Brasília , v. 31, n. 1, p. 15-24, Apr. 2016

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269922016000100015&lng=en&nrm=iso>

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, Interrogando a identidade. p.70-104. 1998.

BIRMAN, Patrícia, “**Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo**”, Estudos Feministas, 13 (2): 403-414, 2005.

_____ **O que é Umbanda?** São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____ **Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferença de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana. **The social life of spirits**. Chicago: London: The University of Chicago Press, 305p. 2014

BORGES, Mackely Ribeiro. **Gira de escravos: a música dos Exus e Pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizara**. Salvador: UFBA, Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Música, Salvador, 2006

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 160p. 2002.

BOYER, Véronique. **O pajé e o Caboclo: de homem a entidade**. Mana, Rio de Janeiro, v.5,n.1,p.29-56,Apr.1999.

BRUMANA & MARTINEZ, **Marginália Sagrada**. Campinas, Ed. Unicamp. 1991.

BUTLER, J. “**Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo**”. Cadernos Pagu, n. 11, p. 11-42, 1998.

_____ **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo, Pioneira, 1991.

CAPONE,Stefania. **A busca da África no Candomblé – tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro. Pallas, 2004.

CARDOSO, Roberto, **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. in: O trabalho do antropólogo. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

CARDOSO, Vânia Zikán. **Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível**. Mana, Rio de Janeiro, v.13, n.2, p. 317-345, Oct. 2007

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132007000200002&lng=en&nrm=iso>

_____ **O Espírito da Performance**. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2, p. 197-213, jan. 2007. ISSN 2175-8034. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/16416/14997>>.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARRARA, S; SAGGESE, G. **masculinidades, violência e homofobia**. In: GOMES, ROMEU. Saúde do homem em debate. Rio de Janeiro, Fiocruz, p.201-225, 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, Ritual e Performance em Victor Turner**. Sociol. Antropol., Rio de Janeiro , v. 3, n. 6, p. 411-440, Dec. 2013
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S223838752013000600411&lng=en&nrm=iso>

CLIFFORD, James. **Sobre a alegoria etnográfica. A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COLLINS, Patricia Hill **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 99- 127, 2016

CONNELL & MESSERSCHMIDT. **Masculinidade hegemônica: repensando o conceito**. Revista Estudos Feministas , 21 (1). 241-282. 2013

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero: uma perspectiva global**. São Paulo: InVerso, 2015.

CONTINS, Márcia & GOLDMAN, Márcio, "**O caso da Pombagira. Religião e violência: uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e sociedade**". Religião e sociedade, v. 1 1 n° CORRÊA, Mariza. Etnográfica, Vol. IV (2), pp. 233-265, 2000

CORREA, Mariza. "**O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira**". Etnográfica, 2:233-265. 2000

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 10, n.1, p. 171- 188, jan. 2002.

CRUZ, Ana. C. **Quantas cabeças tem Exu? Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de Umbanda do Rio de Janeiro**. Tese (Doutorado em Psicologia), 151 f. UFRJ, 2013.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**. Uma religião brasileira. São Paulo. Madras, 2011.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 2008.

FARELLI. M. **Pomba-gira Cigana: magias, amor, sorte, sonhos, reza forte, comidas e oferendas**. Rio de Janeiro. Pallas. 2001.

FAVRET-SAADA, J. "**Être Affecté**". In: Gradhiva: Revue d'Historie et d'Archives de l'Antropologie, 8. 1990, pp. 3-9.

- FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. 2. ed. São Paulo:Edusp; Arché Editora, 280p. 2013.
- FIGARI, M. C; PECHENY ; JONES (comp.) Todo sexo es político. Estudios sobre sExualidades en Argentina. “**HeterosExualidades Flexibles**”, El Zorzal, Buenos Aires, 2008
- FONSECA, Cláudia. **O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia „em casa”**. Teoria e Cultura; 2(1/2): 39-53. 2008.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. 41.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____ **Microfísica do Poder**. 5.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012
- _____ **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**, Rio de Janeiro, Zahar.1982.
- _____ **Filhos de Pombagira**. Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, ago.2015.
Disponível em <[http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/filhosde- Pombagira](http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/filhosde-Pombagira)>
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo Abril Cultural Brasiliense, 1985.
- GAMA, Elizabeth Castelano. (Dissertação) **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941-1971)**. Duque de Caxias/RJ: APPH-CLIO. 2014.
- GEERTZ, Clifford: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989. O antropólogo como autor. RJ: Editora da UFRJ, 2ªed., 2005.
- GLUCKMAN, Max. [1952]. **Rituais de rebelião no sudeste da África**. Série Tradução (Universidade de Brasília), n. 3. 2011
- GOFFMAN, Erving. **Estigma, notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- GOLDMAN, Márcio. “**A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé**”. In C.E. Marcondes de Moura (org). **Candomblé: Desvendando Identidades**. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- GROSSI, M. P. . **Masculinidade: Uma revisão teórica**. Mandrágora (São Bernardo do Campo), v. XII, p. 21-42, 2006
- HAYES, Kelly E. n.d. **Holy Harlots: Femininity, Sexuality, and Black Magic in Brazil**. Berkeley: University of California Press (in press). 2011
- _____ **Fogos cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pombagira**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, p. 82-104, maio 2005.

HEALEY, Mark Alan. 1996. "Os desencontros da tradição em *A Cidade das Mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes*". *Cadernos Pagu*, 6-7:153- 200

HEILBORN, Maria Luiza. "Ser ou Estar HomossExual: dilemas de construção da identidade social" In: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina *SEXualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 136-145.

HERNÁNDEZ, F. G. . **Para qué [estudiar a] los hombres? Hombres, feminismo y estudios sobre masculinidad**. 2008. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra)

hooks, bell. *We Real Cool: Black Men and Masculinity*. Routledge, 2004.

JOHNSON, Paul, , "Uma genealogia atlântica da „possessão de espíritos“", *Translating the Americas*, 2: 65-100, 2014.

LAGE, A. M. **De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre o gênero e ritual**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) UFRJ, 290p, 2007

LAMBEK, Michael. "On being present in history: historicity and Brigadian spirits in Madagascar". In: *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, nº 1, p. 317-341. 2016

LANDES, Ruth, *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira. 1967.

LANGDON, Esther Jean. **Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs**. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1,2, p. 162-183, jan. 2006.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo** / 2. ed. Petrópolis,RJ: Vozes, 2007.

LEACOCK. **Seth and Ruth: Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult** (New York, Doubleday Natural History Press, 1972.

LEÃO TEIXEIRA, Maria Lina. **Lorogun: identidades sexuais e poder no Candomblé**. In: MARCONDES DE MOURA, C. Eugênio (org.). *Candomblé: religião de corpo e alma*. São Paulo, Pallas, pp. 33-52. 2000.

LIMA, Fábio. **Exu elepô – Elemento de identidade negro-africana ou luso-afro-brasileira**. *Revista da FAAEBA*, nº2, 1993

LOURO, Guacira. L. **Um Corpo Estranho – Ensaio sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. **Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014.

masculina e comunidade gay no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2002.

MATORY, J. **Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras.** In: REIS, J. J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade.* São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história,** *Revista de Antropologia, SÃO PAULO, USP, 2008, v. 51 nº 1.*

MAUSS, Marcel. **As técnicas corporais.** In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia.* São Paulo: EDUSP, p. 209-234. 1974.

MELLO E SOUZA, Laura. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial.** São Paulo: Das Letras. 1996.

MESSEDER, Suely. A. **Navegando em busca do giro na heterossexualidade compulsória: a construção teórico-metodológica dos atos performativos masculinizados.** In: Cosme Batista dos Santos; Paulo César Garcia; Roberto Seidel. (Org.). *Crítica cultural e educação básica: diagnósticos, proposições e novos agenciamentos.* 01 ed. São Paulo: Edunesp, 2011

MEYER, Marlise. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pombagira na Umbanda.** São Paulo. Duas cidades. 1993.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.** *Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade, n.34, p.287-324, 2008.*

MISKOLCI, R. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças.** Belo Horizonte: Autêntica: UFOP, 2012. (Série Cadernos da Diversidade, 6).

MOURA, Carlos Eugênio (Org.). **As senhoras do pássaro da noite.** São Paulo: EDUSP, 1994.

MUÑOZ, Jose. E. **Disidentifications: queers of color and the performance of politics.** London: University of Minnesota Press. 1999.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. **As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidade LGBT no Brasil.** Rio de Janeiro: Garamond, 2013

OJEDA, Pablo .M. Buenos Aires Afro-Queer. **Aproximación a las prácticas actuales del culto a Pomba Gira (kimbanda) como espacio posible para la expresión y construcción de identidades disidentes.** In: *Diversidad sExual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo. SExual Diversity and religious systems. Transnational dialogues in the contemporary world.* Lima: CMP Flora Tristán/UNMSM. Programa de Estudios de Género. Ed. Martin Jaime, 2017.

OLIVEIRA, Megg. R. **O diabo em forma de gente: (r) existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação.** Tese (Doutorado em Educação). Curitiba,. 190 f. 2017.

ORTIZ, Renato **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis. RJ. Editora Vozes, 1978.

PARKER, Richard. **Abaixo do Equador: culturas do desejo, homossexualidade**

PECHENY, Mário. (2004), "**Identidades discretas**". In: L. F. Rios et. al. (orgs.). *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro: ABIA

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

_____. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 2002.

PINHO, O. S. A. **Além de Preto, Viado - Racismo e Preconceito contra homo ou bissexuais como fatores de exposição aos riscos para HIV/AIDS**. In: II Encontro de Gays, Lésbicas e Travestis que Trabalham com AIDS, 1997, São Paulo.

_____. **Qual é a identidade do homem negro?**. Revista do Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase) Democracia Viva, nº22, junho/julho de 2004

PRANDI, Reginaldo. **As herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec. 1996. pp. 139-164.

PRICE, Richard. "**Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea**". Horizontes antropológicos, Porto alegre, ano 10, n.21, p. 293-312, jan./jun. 2004.

PUTTINI, R.F. **Faith healing and the field of healthcare in Brazil**. Interface - Comunic., Saúde, Educ., v.12, n.24, p.87-106, jan./mar. 2008

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **Os Exus em casa de catiço : etnografia, representações, magia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - 268 f. UFRGN, Natal, 2008.

RABELO. M. **A possessão como prática: esboço de uma reflexão metodológica**. CADERNO CRH, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo I e II. Campinas, SP: Papirus, 1995.

RIO, João do. **As Religiões no Rio**. Editora Nova Aguilar - Coleção Biblioteca Manancial n.º 47. [1906] 1976.

RIOS, Luis .F. "**Loce Loce Metá Rê-lê: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do Candomblé do Recife**". Polis e Psique. Vol.1. Número Temático, 2011.p. 212-231

RODRIGUES, Núbia Bento; CAROSO, Carlos. **Exu na tradição afro-brasileira: etnografia de práticas terapêuticas**. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson.. (Org.). Faces da tradição afro-brasileira. 1ed.São Paulo: Pallas, 1999, v, p. 239-255.

ROSALDO, R. “**Introducción. Aflicción e ira de un cazador de cabezas**”. En: Cultura y verdad. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp. 15 a 31. 1991a [1989].

RUFINO, Luiz. **Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas**. Revista Antropolítica, nº 40, Niterói, p.54-80, 1.sem. 2016.

Rufino, L. (2019). O que pode Elegbara? **Filosofias do corpo e sabedorias de fresta**. Voluntas: Revista Internacional De Filosofia, 10, 65–82. <https://doi.org/10.5902/2179378639951>

SANSI, Roger, “**Dom e iniciação nas religiões afro-brasileiras**”, Análise Social, 44 (190): 139-160, 2009.

SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade**, Salvador/Rio de Janeiro: Edufba/Pallas, 2007. 14 Sansone, Negritude, p. 10.

SANTOS, D. **Ogó: encruzilhadas de uma história das masculinidades e sExualidades negras na diáspora atlântica**. UNIVERSITAS HUMANAS , v. 11, p. 7- 20, 2014.

SANTOS, Francisco. G & SOARES, Simone "A **pomba-gira no imaginário das prostitutas**".In: Revista Homem, Tempo e Espaço. Sobral (CE), Centro de Ciências Humanas/CCH. 09/2007.

SANTOS, I. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Nr. 2 **Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana**. Dez./2008.

SANTOS, Jocélio.T. **O Dono da Terra. O Caboclo nos Candomblés da Bahia**. 1. ed.Salvador: SarahLetras, 1995. v. 01. 160p .

_____ **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008. 164p.

_____ "**Incorrigíveis, afeminados, desenfreitados**": **indumentária e travestismo na Bahia do século XIX**. Rev. Antropol., São Paulo , v. 40, n. 2, p. 145-182, 1997

SANTOS, Milton Silva. **Sexo, Gênero e homossExualidade: o que diz o povo-de-santo paulista?** Horizonte, v. 6, n. 12, pp. 145-156. 2008

SARACENI, Rubens. **Orixá Pombagira**. Editora Madras, 1. Ed. 198p. 2008

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e realidade. Vol.16. Porto Alegre, 1990.

SEDGWICK, Eve Kosofky. **A epistemologia do armário**. Cadernos Pagu, n. 28, p. 19-54, 2007.

SEGATO, Rita. L. **Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife** Anuário Antropológico 85:1- 54, p. 1986.

SILVA, Suziene D.; MOTTA, Roberto M. **A quibanda de mãe Ieda religião "afro-gaúcha" de Exus e " pombas-giras"**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife, UFPE, 2003.

SILVA, Vagner.G. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2000.

_____**Exu Brasil: o senhor de muitos nomes**. 2013. Tese (Livre Docência em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2013.

_____**Exu, guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015

SOUZA, Leal de. **O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro, 1933. A edição digital utilizada não informa a editora de origem.

SOUZA, Tedson. **Fazer banheirão: as dinâmicas das interações homoeróticas nos sanitários públicos da Estação da Lapa e adjacências**. (Dissertação). UFBA, 2012, p. 118p.

TEIXEIRA, Talita Bender. **Trapo Formoso: O vestuário na quimbanda**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) UFRGS, 2005.

TURNER, Victor. (1974), **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes. 2013.

_____**Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em antropologia da experiência (primeira parte)**. In Cadernos de Campo, no. 13, pgs. 177-185. 2005.

_____**Dramas, Campos e Metáforas**. Niterói: Eduff, p.278. 2008.

VELHO, Gilberto. **Um Antropólogo na Cidade: Ensaio de Antropologia Urbana**. Seleção e apresentação: Hermano Vianna, Karina Kuschnir e Celso Castro. Zahar: Rio de Janeiro, 2013

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: EDUSP, 1999.

VERGOLINO E SILVA, A. **O tambor das flores**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas, UNICAMP, p.1976.

WAFER, Jim. **The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 219p, 1991.

WILLIAMS, Walter L., **“The Berdache Tradition”**. Artigo disponível em <<http://crl.ucsd.edu/~elman/Courses/HDP1/2000/LectureNotes/williams.pdf>>

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

1. “Homem incorporando Pombagira”
Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=9H1U0BIEDug>>
2. “Homem incorpora Pombagira?”
Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=9H1U0BIEDug>>

3. Umbanda e HomossExualidade - Especial com Jack - Parte 1

Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=aKM2h1eVX2A>>