

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**RANGEL FERREIRA FIDELES DO NASCIMENTO**

**TRIÂNGULOS PERIGOSOS: AS RELAÇÕES ENTRE BICHAS, MÁRGINALS E  
FILHAS-DE-SANTO EM MACEIÓ/AL**

São Carlos  
2022

**RANGEL FERREIRA FIDELES DO NASCIMENTO**

**TRIÂNGULOS PERIGOSOS: AS RELAÇÕES ENTRE BICHAS, MÁRGINALS E  
FILHAS-DE-SANTO EM MACEIÓ/AL**

Dissertação apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em Sociologia da  
Universidade Federal de São Carlos  
para a obtenção do título de mestra em  
sociologia sob a orientação do Prof. Dr.  
Jorge Leite Júnior.

São Carlos  
2022



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Rangel Ferreira Fideles do Nascimento, realizada em 27/01/2022.

**Comissão Julgadora:**

Prof. Dr. Jorge Leite Junior (UFSCar)

Profa. Dra. Patricia Birman (UERJ)

Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran (UFSCar)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

## RESUMO

A dissertação tem como objetivo compreender o conjunto de interações estabelecidas entre *terreiros* e *bocas-de-fumo* situados na cidade de Maceió, Alagoas, a partir de dois feixes relacionais: estilizações rituais, de gênero. Está ancorada numa etnografia que considera especial atenção ao espaço de interlocução entre *bocas-de-fumo* e *terreiros* como decorrente de alterações em formas de governo sobre a vida em periferias, assim como as tecnologias produtivas geradas em *terreiros* a partir da incorporação de entidades e controle da circulação de informações. Como plano de fundo, mantém-se em suspenso as alterações nas formas de governo em periferias maceioenses a partir do que localmente passou a denominar-se como ruptura da aliança entre os coletivos criminais. Primeiro Comando da Capital e Comando Vermelho no que concerne à produção de sentidos de identificação masculina. Neste sentido, ao ter inspiração etnográfica, nutre-se do papel de encontros e possibilidades de interlocução estabelecidas a partir do desempenho de diferentes papéis em redes interpessoais. Preocupada em seguir as tramas relacionais elaboradas com bichas e *marginals* - interlocutores da pesquisa - o campo de preocupações modificou-se gradativamente. Num primeiro momento, o centro do projeto era acompanhar as batalhas de bichas através da incorporação de espíritos femininos e sua produção cruzando estilizações de gênero como perigosas. No entanto, o acompanhamento de episódios e narrativas envolvendo suas relações amistosas tornou oportuna a observação de enredos envolvendo homens em *dinâmicas criminais*. Desse modo, este deslocamento de foco levou a uma aproximação com um conjunto de literaturas reunidas entre diferentes preocupações. Mais aproximadamente, estudos sobre gênero e sexualidade em *terreiros*; formas de governo em periferias urbanas brasileiras e o diálogo sobre mercados ilícitos mais propriamente afinados com o tráfico de drogas. Em relação a esses diferentes contextos de pesquisa, o acúmulo de trabalhos explorando interfaces entre estudos de gênero e sexualidade e periferias urbanas, tem sensibilizado a ideia do entroncamento de um campo inédito de relações articulando diferentes paisagens sociais. Neste sentido, em relação ao contexto alagoano, é possível argumentar que a ideia de estilos de gênero e rituais parece apontar para como a presença de um viés patriarcal em estruturas de cuidado e proteção - em que se situa a hierarquia em *terreiros*, funda-se através de experiências transicionais, em que os sujeitos experimentam uma constante imanência. O gênero, desse modo, articula-se bem mais a ideia de uma eterna tensão e delimitação de um outro a ser combatido, do que necessariamente uma estabilização de sentido.

**PALAVRAS-CHAVE:** bicha, periferias urbanas, macumba, cafuçu, marginal.

## ABSTRACT

The dissertation aims to understand the set of interactions established between *terreiros* and *bocas-de-fumo* located in the city of Maceió, Alagoas from two relational bundles: ritual and gender stylizations. It is anchored in an ethnography that considers special attention to the space of interlocution between *bocas-de-fumo* and *terreiros* as a result of changes in forms of governance over life in the peripheries, as well as the productive technologies generated in *terreiros* from the incorporation of entities and control of the circulation of information. As a background, changes in the forms of government in the peripheries of Maceio from what locally came to be called the rupture of the alliance between the criminal collectives Primeiro Comando da Capital and Comando Vermelho regarding the production of senses of masculine identification remain in abeyance. In this sense, being ethnographically inspired, it is nourished by the role of encounters and possibilities of interlocution established from the performance of different roles in interpersonal networks. Concerned with following the relational plots elaborated with queers and márginals - the research's interlocutors -, the field of concern gradually changed. In a first moment, the center of the project was to follow the battles of queers through the incorporation of female spirits and their production crossing gender stylizations as dangerous. However, following episodes and narratives involving their friendly relations made it opportune to observe plots involving men in criminal dynamics. In this way, this shift in focus led to an approach with a body of literature gathered among different concerns. More roughly, studies on gender and sexuality in *terreiros*; forms of government in Brazilian urban peripheries and the dialogue on illicit markets more properly related to drug trafficking. In relation to these different research contexts, the accumulation of works exploring interfaces between gender and sexuality studies and urban peripheries has sensitized the idea of the intersection of an unprecedented field of relations articulating different social landscapes. In this sense, in relation to the context of Alagoas, it is possible to argue that the idea of gender styles and rituals seems to point to how the presence of a patriarchal bias in structures of care and protection - in which the hierarchy in *terreiros* is situated, is founded through transitional experiences, in which subjects experience a constant immanence. Gender, in this way, articulates itself much more to the idea of an eternal tension and delimitation of another to be fought, than necessarily a stabilization of meaning.

**KEY-WORDS:** *bicha, periferias urbanas, macumba, cafuçu, márginal.*

## **SUMÁRIO**

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
PLANO DE TRABALHO	12
<b>CAPÍTULO I:</b>	<b>21</b>
<b>REVENDO A TEORIA, PRODUZINDO NOVOS CAMPOS</b>	<b>18</b>
1.1. BICHAS, NAÇÃO E TERREIRO OU DA SOLIDÃO TEÓRICA DA BICHA	19
1.2. GENEALOGIAS CRIMINAIS	35
1.3. PERCURSO ETNOGRÁFICO	39
<b>CAPÍTULO II:</b>	<b>71</b>
<b>BICHAS COMERCIANTES E A CORTE REAL DOS CANDOMBLÉS</b>	<b>71</b>
2.1. DA ARTE E DOS ESTILOS ILEGAIS DE PEGAR ESPÍRITO PRODUZINDO GÊNERO.	75
2.2. IMAGINAR O PERIGO, PROPONDO MÁRGINALS ERÓTICOS	83
<b>CAPÍTULO III:</b>	<b>93</b>
<b>TRANSITIVO E NÃO CONVENCIONAL NA BALANÇA DOS CORRES</b>	<b>93</b>
3.1. JILÓ E A MÁQUINA DE FORJA DOS ERRADOS	103
3.2. TRANSACIONAR COM BAJI, ALIMENTAR A MÁQUINA	112
3.3. VAI JOÃO, VAI PARA ONDE OS HOMENS NÃO SE APODEREM DE TI	124
<b>CÂNTICO DE REVOADA (CONCLUSÃO)</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>136</b>

Argumentamos que o desejo não configura uma falta.

Rita de Cássia Firmino da Silva (2021). **A redefinição do conceito de desejo a partir de Spinoza.**

## AGRADECIMENTOS

Direi que estes agradecimentos são a celebração daquilo que não pode se dar. Nesse agora da escrita, o fracasso é convidativo. Sinto que há uma imensa dificuldade em tornar textos acadêmicos prazerosos de serem lidos. Aparentemente há uma academia para textos sérios e uma outra em desatino. Agradeço a mim por não ter acreditado nessa divisão. Presença fiel, nem sempre leal, mas intensa. Obrigado pela ternura das noites quentes e frias. Por permitir que se instalasse a infecção mirabolante da dor dos momentos de fúria e desconsolo. E por acreditar que o abandono não é o caminho mais satisfatório. Ao voltar aqui, espero, ainda, lembrar que a criatividade é sempre uma arma a ser apontada, que é sempre: “muito perigoso, mas nunca foi fácil, né? Autocuidado pá nós nunca foi skincare” (Do Bairro, 2019).

Meus familiares, em destaque, minha mãe e avó materna, nutriram meu coração do calor, força e raiva necessários para que sonhos pudessem brotar. Ambas mulheres foram responsáveis não só por minha educação, como pela exposição dos dilemas da vida em experimentar a diferença na pele. Minha avó me ensinou a necessidade de prosseguir na certeza de ser mais dura que a própria vida. Assim como a habilidade em gostar de ouvir e contar histórias de mundos outros, habitados por criaturas da zona da mata alagoana, visagens, assombrações, rezas brabas. Minha mãe ensinou-me o sentido das fronteiras do mundo e com algum tato, a manter vivo os sonhos. Mirar no que se quer, não na dificuldade. Ambas são responsáveis pela condução desta etapa de minha vida, onde a acadêmica está junta.

Desde que as ciências sociais passaram a compor os dias, passei a perceber que os agradecimentos consistem num dos poucos espaços onde pode-se reconhecer a proeza de cientistas sociais que não constroem teorias na solidão. Tenho dúvidas, contudo, sobre os limites entre solitude [estar consigo] e a solidão [estar sem os outros] em empreendimentos teóricos. Como reverter as contribuições e torná-las significativas? Colocar nesses termos significa pensar em trocas e(a)fetivas e por isso este agradecimento é um fracasso. Contudo, seguindo uma pista deixada (ANZALDÚA, 2009), converto esse espaço em possibilidade de acionar uma rede intelectual e as autorizações que me permitiram seguir no fluir desse texto. Não há, entretanto, universidade sem a rede de personagens responsáveis por minha saída de Maceió para São Carlos, retorno para Maceió e a possibilidade de uma chegada sempre adiada. Como propõe uma literatura específica (BRAH, 2011; BHABHA, 1998), é imprescindível pensar sobre como os deslocamentos



dos sujeitos podem responder a questões sobre barreiras e fronteiras físicas e simbólicas construídas num tempo disjuntivo.

De um encontro em meados de abril de 2015, algumas janelas foram se abrindo no diálogo estabelecido com o Professor Fernando Rodrigues, pessoa responsável pela orientação acadêmica, durante a graduação e iniciação científica. Meus préstimos e agradecimentos são minúsculos frente a todo esforço hercúleo de orientação, paciência e dedicação. Fernando me apresentou outros parceiros, na oportunidade de compor um time forte e atuante, o Grupo de Pesquisas em Periferias, Afetos e Economia das Simbolizações (GRUPPAES/ICS/UFAL). Nomes como de Ada Silva, Alana Barros, Leonardo Prentse, Adson Amorim, Letícia Silva, Andréa Barros acompanham essa pesquisa desde de seus passos iniciais e as desembocaduras. Alguns se tornaram amigos para toda a vida. Agradeço mais detidamente a ambos, a leitura e discussão das ideias que compõem esse texto. O esclarecimento de categorias, assim como o movimento de ida e retorno entre empiria e abstração só foram possíveis com suas contribuições. Ada e Alana exercitam minha atenção para o que concerne ao mundo do crime e facções em Alagoas, mesmo que estivéssemos situadas em experiências e campos diferentes. Com Leonardo tive a oportunidade de discutir um conjunto de memórias, situações, lembranças, percepções sobre gênero e sexualidade em periferias urbanas.

Partir para São Carlos foi carregar um tanto dessas contribuições atentas na leitura de textos e discussão de algumas ideias. Cheguei em São Carlos numa noite regular, nem tão fria e nem tão quente. Duas malas, uma esteira, roupas brancas dos pés à cabeça, olhar cabisbaixo. Conteí com nomes únicos no acolhimento de um jovem no período pós-iniciação no candomblé. De branco, com uma lista imensa de cuidados e afazeres, cheguei na cidade. Fui, na verdade, a macumba materializada em um corpo anti-hegemônico, ali onde se aguardou calma, cruzava com o tilintar de meus idés [pulseiras de metal]. Felipe, Edie e Iago devo a vocês o tempo de pouso para construir laços, conhecer a cidade e as aproximações seguras. Disto, encontrei uma casa. José, Bia, Ray - Bem-viadas, minha eterna casa, consistiu em meu pouso final, até meu retorno. Casa que foi se alargando, virou república, virou palco de churrascos, aniversários, desencontros e encontros. Tantas outras viadas que foram se juntando nesse movimento. Voltei a aprender a ser grande, imensa, múltipla. Nath, Pipo, Lari, Cecília tornei-me outra, após o encontro. Saudades de tudo. Desejo incessantemente a loucura combinada com doses de calma. As outras tantas viadas, cheiro no coração.

Minha segunda rota envolve a chegada na universidade. Meu agradecimento ao professor Jorge Leite Jr. por ter acolhido essa empreitada. O exercício do diálogo e de comunicar o específico, seguem sendo balizas para a vida. Agradeço todas as trocas e atenção dedicadas. Agradeço também por ter me apresentado ao Grupo de Pesquisas em Sexualidade, Entretenimento e Corpo (SEXENT/ICS). Meus préstimos, mais detidamente, à Cristianne Madden, bússola para uma recém-chegada à casa. Vivis, Dionnys, João, Bryan, Bruno, Sara, Mari, João guardo vocês no coração. Agradeço a companhia, risadas e trocas. Aos que foram chegando agora nessa horinha de minha despedida, um grande cheiro e um abraço apertado.

Meus agradecimentos aos professores Patrícia Birman e Gabriel Feltran pela disposição em participar do exame de qualificação. A Gabriel, "Corinthians", agradeço igualmente a generosidade intelectual e disposição. Agradeço igualmente aos professores Valter Silvério, Jacob Lima, Samira Fieldman pela disposição, paciência, escuta e condução sincera. A Samira, mais especialmente, pela acolha e condução no Estágio Supervisionado na disciplina de Sociologia Contemporânea. Movimento essencial para redesenho das lentes teóricas mobilizadas neste texto.

Gostaria, igualmente, de demarcar agradecimentos aos nomes de Nayhara Almeida e Carol do Nascimento, pelo fôlego extra nas madrugadas por São Carlos, nos cigarros de fim de tarde, na imensidão dos momentos, nos risos. Na fala frenética e também a oportunidade da escuta. Acender o fôlego da vida. Aprendi a ser deusa. Deusa nos dias com rosto inchado das noites mal dormidas e mau humor. Na inquietação dos olhos em que escrevo esse texto. Aprendi a não estar só. Vocês duas, assim juntas, compõem - por assim dizer -, faróis nos dias de tormento. Fernando Fernandes e Igor Lima, quando tudo voltou a ser sombra, acenderam luzes e ofereceram igualmente escadas para a subida. Meus eternos préstimos.

Meus agradecimentos também aos funcionários do programa, em especial, à Silmara pela disposição e solicitude nos esclarecimentos de demandas.

Por último, não menos importante, a cada um dos personagens desse texto. Pais e mães-de-santo, filhos-de-santo, bichas, viados, putas, malas, almas sebosas, espíritos, a esquerda mais infernal possível de ser imaginada.



# INTRODUÇÃO

---

O sujeito que por ventura venha a ler este texto, encontrará a descrição de um conjunto de interações encadeadas a partir do tema do governo da vida em periferias urbanas. Este texto se inspira na ideia de que os movimentos de invenção e produção dos sujeitos, mesmo ocasionalmente lidos enquanto posições marginais, não significam a ausência de negociações com ordens locais de regime (CHATTERJEE, 2008; DAS E POOLE, 2008). Posições marginais aqui assumem um caráter epistemológico para compreender a atuação de diferentes personagens na produção de regimes de governo em periferias urbanas maceioenses anguladas a partir da intersecção entre *concepções de gênero*<sup>1</sup>, o cotidiano de *terreiros* e proximidade de pessoas no *mundo do crime* (RAMALHO, [(1979) 2008]; MARQUES, 2009; SÁ, 2010).

Esta dissertação, numa definição mais objetiva, busca compreender as interações estabelecidas entre *terreiros* e *bocas-de-fumo* situados na cidade de Maceió (AL), a partir de *bichas* (personagens sexuais dissidentes) e *márginals* (homens ligados ao *mundo do crime*). Para isso, a análise está ancorada em dois feixes relacionais, isto é, estilizações rituais e de gênero. Os argumentos desenvolvidos ponderam sobre o papel de estilos de gênero nas interações estabelecidas em redes envolvendo *bichas* e *márginals*, que por sua vez, conectam *terreiros* e *bocas-de-fumo*. Considera-se, desse modo, por parte das *bichas*, o papel de *estilos de gênero* nas lutas envolvendo a incorporação de espíritos femininos e sua produção como *perigosas* em conjunto com *márginals*. Em relação a esses últimos, considera-se as disputas por valor humano através da construção de um *estilo de ser homem*, lido enquanto *heterossexual* e que se relaciona com a busca por poderes mágico-religiosos em *terreiros*.

De modo mais sintético, o termo *márginal* é utilizado para designar de modo amplo um conjunto de sujeitos que se sabe ligados a *dinâmicas criminais* – grande medida, o tráfico de drogas -, ao empregar seu uso aqui, o tomo como instrumentalizado em experiências eróticas para designar desejo – a possibilidade de que *marginal/marginais* atuem como penetradores em práticas sexuais e perigo, a expectativa de que ao estarem enredados em dinâmicas de vingança e conflito entre rivais, estar com *marginais* reverbere

---

<sup>1</sup> Expressões e palavras nativas se encontram em estilo itálico ao curso do texto.

em situações de limite. Em verdade, dessa forma, é possível dizer que o perigo do instável, é justamente um dos elementos que compõem o desejo. É útil situar que *márginal* aqui relaciona-se exclusivamente ao uso feito por determinadas redes relacionais a partir de uma erotização de figuras que se pressupõe enredadas em dinâmicas criminais. Como aprofundado durante o curso do texto, *márginals* aparecem aqui sob o relato de *bichas* e mulheres cisgêneras. Essa estratégia relaciona-se com as entradas e negociações em campo oportunizadas a partir da passagem de uma condição acusatória e humilhante como *viado*, para uma outra em que este aspecto torna-se basilar na compreensão de minha figura em contexto de pesquisa.

## PLANO DE TRABALHO

Enquanto perspectiva analítica, etnografia, qualifica uma forma de fazer pesquisa que deriva uma de suas potências dos vínculos construídos temporalmente (STRATHERN, 2014; PEIRANO, 2008; INGOLD, 2017) com um determinado grupo de pessoas. Pensar os vínculos e as diferentes posições ocupadas, assume um caráter heurístico (WEBER E BEAUD, 2007, p.98). A assunção de enquadramentos analíticos passam a ser relacionados tanto a uma junção indelével entre campo teórico e empírico, quanto a um conjunto de expectativas, desejos e situações passíveis de serem reconstituídos de modo coerente. Apontando assim para um esforço constante em um todo organizado sobre a experiência de pesquisa. Narrar entradas em campo torna-se um objetivo central em qualquer etnografia. Desse modo, delinear o plano de trabalho seguido nesta dissertação perpassa essa inspiração.

A exemplo do que sublinha Lila Abu-Lughod (2018), a preocupação em torno da objetividade sobre a produção de dados, mas igualmente, sua análise, esteve condicionada a mobilização de recursos em torno da descrição de uma posição em campo. Essa última tendo sua autoridade chancelada na exterioridade. Possivelmente, articulando a figura de uma pessoa pesquisadora e seu campo de pesquisa, e conseqüentemente, inscrevendo a equação pesquisador e seu campo de pesquisa como imbricados. O resultado desta equação para Lila, é que a pessoa pesquisadora e campo de pesquisa resvalam na nomeação de nativos. Entretanto, ao ato de nomear outros, o constituir-se a si próprio enquanto pesquisador, aparece como um elemento apartado (ABU-LUGHOD, 2018, p.195). Talvez, como solução, uma postura combativa e uma retomada constante sobre como pressões, desejos e anseios acadêmicos convergem em objetos de pesquisa.

Hommi Bhabha aponta, todavia, para problemas entre prender-se "a uma política de combate onde a representação dos antagonismos sociais e contradições históricas não podem tomar outra forma senão a do binarismo teoria versus política". O autor prossegue questionando as possibilidades epistemológicas que se abrem na ideia da possível troca de vetores (BHABHA, 1998, p.43). Enumera o autor a esse respeito: "sugerir que a dinâmica da escrita e da textualidade exige que repensemos a lógica da causalidade e da determinação através das quais reconhecemos o "político" como uma forma de cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social" (p.48). Para então concluir, conforme o autor, que esses dois lugares, de autor e assujeitado, só ganham sentido desde de que estejam mediados por um terceiro-espaco, representando tanto as condições gerais da linguagem, quanto a implicação específica do enunciado numa estratégia performativa e institucional, no qual, nem sempre a consciência está posta. Para o autor, a consciência do ato se assenta numa ambivalência de interpretações que não são personalizáveis, mas operam numa "relação espacial no interior dos esquemas e estratégias do discurso". (ibid., p.66). O sentido do enunciado, desde da proposição de Bhabha não se torna nem um, nem outro. A ambivalência dos discursos deriva, desse modo, "quando percebemos que não há como o conteúdo da proposição revelar a estrutura de sua posicionalidade, não há como deduzir esse contexto mimeticamente do conteúdo" (ibid., p.66). Neste sentido é que ao narrar o percurso desta etnografia, não me inspiro na ideia de uma familiarização com um determinado grupo. O reconhecimento da condição de ser *bicha*, moradora da periferia urbana maceioense, envolvida amorosamente com *marginals*, passa a significar o acesso a uma dimensão do campo que não me torna mais uma e nem tão pouco similar. Este terceiro-espaco entre uma, aquela que participa e outra, aquela que narra sobre, não assume um caráter serial. Os lugares de encontro e fala, ao menos do que aqui é assumido, são embaralhados. Não se opera, conseqüentemente, uma essência sobre a produção de uma identidade. Outrossim:

Pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um posicionamento. Onde haver sempre uma política da identidade, uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa "lei de origem", sem problemas, transcendental. (HALL, 1996, p.70).

Com este contexto de inspiração, objetivo afastar-me de uma tendência nos estudos envolvendo práticas eróticas e posições em campo, que tem escalado entre a descrição de situações envolvendo o corpo de pesquisadores como sempre positivo (SOUZA, 2012). E de outro, uma tendência a narrar experiências de violência, abuso (MORENO, 2017;

LOPES, 2017; BARRETO, 2018; MACIEL, 2018). O espaço intersticial entre ambas as posições, deixa escorregar justamente a marcação e atuação da diferença na compreensão da construção de posições em campo. Neste sentido é que a citação anteriormente de Stuart Hall, pode então fechar a redoma em torno da relação entre uma política da representação, através da localização da diferença e uma essência fixa - corpos positivos. Fixação, que nos termos de Hall (2016, p.149), intervêm nos significados potenciais de uma imagem privilegiando um deles.

O primeiro capítulo, desse modo, se ocupa de como diferentes tradições teóricas, elegeram convenções de gênero dos sujeitos como pontos de entendimento sobre a diferença. Isto, por sua vez, significou focar prismas específicos de angulação a partir da criação de *regimes de representação* que sombreiam a articulação entre diferentes experiências de gênero, e a mediação de diferentes personagens na composição de paisagens sociais. A proposição é a exposição de tradições teóricas a partir de sua construção enquanto genealogias de entendimento. De como estas tradições teóricas elegeram para si um conjunto de avatares<sup>2</sup> específicos. Em outros termos, reitero como a construção do candomblé enquanto uma religião homófila escamoteou a flexibilidade de suas fronteiras e por conseguinte, formas de gestão de pessoas, com base nos diferentes jogos de poder em que diferentes personagens se mesclam. Consequentemente, a passagem para o terreno dos estudos sobre mundos criminais e gênero/sexualidade em periferias urbanas podem ser arrematados a partir da ideia de que o primeiro considerou heterossexualidade e masculinidade como sinônimos. Quando não, através de uma genealogia hereditária do espaço prisional e relações entabuladas principalmente a partir do par violência/honra. O último, por sua vez, apresenta um contexto eivado por experiências de violência e guerra, em que episódios de aliança e junção aparecem com menos centralidade na condição de horizontes imaginativos. Entretanto, é necessário demarcar que ao tratar-se de uma etnografia que se orienta pela observação, descrição e análise de interações, os modos como são negociadas posições em campo. Assim, tornam-se elementos imprescindíveis para compreender o andamento da pesquisa.

Neste sentido, a revisão contempla também a elaboração das entradas e permanência em campo. Revendo a teoria, passo então a descrição do conjunto de fenômenos e experiências que permitiram angular as questões aqui propostas, qual seja,

---

<sup>2</sup> Utilizo avatar como sinônimo para a operação de que um conjunto de sujeitos possam - milagrosamente - ser convertidos em exímios representantes de um conjunto de relações. O uso do termo avatar não mantém nenhuma similaridade com o uso em contextos digitais.

como a inscrição de concepções de gênero ao descreverem expectativas para homens e mulheres em periferias urbanas maceioenses e como iluminam o entendimento sobre a construção de trocas e interações estabelecidas entre *bichas* e *marginals* em *terreiros*? Aliado a essa questão, problematizo qual relação encontra-se estabelecida entre alterações em sentidos de identificação masculina no mundo criminal alagoano a partir da ruptura da aliança entre facções criminais (Primeiro Comando da Capital e Comando Vermelho) e a busca por poderes mágicos concentrados nas mãos de *bichas* em *terreiros* (comunidades afro-diaspóricas). Essas duas direções configuram a primeira parte desta dissertação, constituindo o desenho do primeiro capítulo.

A trama prossegue se desencadeando a partir de 2 capítulos analíticos. O capítulo 2 se ocupa de uma primeira paisagem, majoritariamente composta pela interlocução entre *bichas* e mulheres cisgêneras em *terreiros*. São focalizadas as interações envolvendo a circulação de *bichas* por *terreiros* e suas batalhas em torno da incorporação de espíritos femininos. A análise deriva de como o elemento da incorporação e os envolvimentos eróticos com *marginals* são utilizadas para legitimar/deslegitimar sujeitos enquanto participantes de redes ilícitas no cotidiano de *terreiros*. Qualifica-se uma economia entre *terreiros* na perspectivação de determinadas interações como ilegais, isto é, os investimentos da figura de *bichas* em torno da incorporação de espíritos a partir tanto da estilização do gênero, como da participação em redes ilegais. O argumento chave levado em conta é a ideia de que o conjunto de relações entabuladas pela modulação do gênero, passando pela incorporação de espíritos e a participação em redes ilegais, configura a figura de *bichas* como pretensamente perigosas. Tidas como, participantes de um mercado ilegal em torno da concessão de poderes mágicos para *marginals* dependentes da construção de alianças.

Levo em conta a hipótese de que ao não estarem referenciadas a partir de um regime heterossexual, *bichas* parecem situar justamente, não uma *família-de-santo*, mas sim, uma corte de oficiantes. Exploro, desse modo, relações envolvendo familiaridade, redes de proteção e a produção de ser feiticeira. O cenário de fundo que informa as cenas é composto pelo cotidiano de festas em *terreiros* e os diálogos com a vida em periferias urbanas. Argumento ainda que a regulação moral destas interações entre *terreiros*, circunscreve um espaço cinzento de atuação sobre *bichas* que simultaneamente desarticula posições narradas de um regime heterocentrado também habilitando a possibilidade de mobilização de um capital na apresentação de si enquanto perigosas, mas igualmente produtoras de dons espirituais valorados em *dinâmicas criminais*. Me atenho, desse modo,



a como os imaginários sobre pessoas, realizam-se a partir de concepções de gênero na criação de alianças para a concessão de poderes mágicos em *terreiros* valorados em *dinâmicas criminais*. O plano onde essas interações são observadas permanece sendo o campo de *terreiros*, contudo, variando quanto aos personagens que compõem as cenas, assim como as interações focalizadas. Essa, conseqüentemente, constitui um lado da trama.

Neste quadro é destacada como a ideia da divulgação de feitos por *bichas* e uma posterior valoração de seus poderes mágicos por *marginals*, se relaciona com a sensibilização de uma plateia de interlocutores a partir de uma disposição das redes de diálogo composta entre *terreiros*. Porém, igualmente englobando o espaço mais amplo de periferias urbanas, onde as informações são remetidas e diagramadas. Ou seja, a figura de *bichas* como praticantes de um mercado ilegal desde a consideração de sua circulação no cotidiano de *terreiros* a partir de interações envolvendo a incorporação de espíritos (1), estilizações de gênero (2).

Situo, desse modo, que essa dissertação não se dedica à delimitação de fronteiras entre tradições religiosas, como candomblés e umbandas. Este tem sido um imperativo nos estudos sobre religiões de matriz afro-brasileiras produzidos no último século em terras brasileiras, destacando-se as diferenças entre correntes teóricas ou preocupações em torno de questões como mudança/tradição/modernidade (DANTAS, 1988; MAGGIE, (1975), 2001; ORTIZ, 1978), ruptura (RODRIGUES, 1935; 1976; CARNEIRO, 1936; LANDES, [1967] 2002) ou inovação (CAPONE, 2004).

O foco do texto recai na crença compartilhada no cotidiano de *terreiros* que espíritos conhecidos como *exús e pomba-giras* podem manifestar-se sem necessitarem de convites. E que independente de ordens ou tradições, sua presença é um imperativo. Estes mesmos espíritos são reconhecidos em *terreiros*, como figuras de humor instável, alguns mais, outros menos, mas inclinados a se envolverem em situações envolvendo a produção de malefícios (BIANCHETTI, 2011; GOMES, 2016). Por vezes, não sendo vistos como aceitáveis e aprazíveis, mas requeridos. Contudo sua atuação estando entre uma aceitação e a experimentação de formas de constrangimento.

A atuação dos espíritos é perspectivada a partir de dois pontos. Primeiro, *Sentidos de subalternidade* passíveis de serem reconhecidos na ojeriza mobilizada por vezes sobre suas imagens, enquanto perigosos. O que possibilita sua inscrição num regime cinzento de atuação, ocasionando um constante jogo com o *perigo* pretensamente simbolizado na inscrição dúbia destes *espíritos*. Na medida em que sua atuação se dá não só através do expurgo, mas rotineiramente através de convites a se fazerem presentes em situações, sua

atuação aponta para uma proximidade negociada com o perigo. *Sentidos de subalternidade*, desse modo, referem-se a possibilidades narrativas abertas ao considerar os imaginários dos espíritos como pertencentes ao inferno, ao cão, à satanás e figuras inimigas à raça humana, mas igualmente próximas e distantes.

*Subalternidade* é enquadrada como uma perspectiva que refere-se a uma abreviação para referir-se a um conjunto de problemas a serem analisados, mas também possibilidade de fundamentar análises que busquem aprofundar a articulação de diferentes princípios entrelaçados de: “división social y dominación cultural, incluyendo comunidad y clase, casta y raza, género y nación” (DUBE, 1999, p.10). Contudo, operando de modo situacional e contextual.

A produção de uma posição de narração sobre efeitos e história, relaciona-se (também) a uma codificação de sínteses sobre negociações envolvendo, por exemplo, o terreno do governo e leis. A exemplo do que Saurabh Dube (1999, p.11) propõe: “lo subalterno podía adquirir los atributos de una entidad histórica y social sustantiva y singular”, enquanto uma categoria convertida em perspectiva e metáfora para interrogar formas dominantes de conhecimento centradas em pares conceituais império e nação, estado e modernidade, operando de modo, mais ou menos, homogêneo. Contudo, mesmo a suposta homogeneidade, não significa um enclausuramento. Subalternidade liga-se também a uma política aberta ao encontro de novos significados, tornando-se “una categoría analítica y una perspectiva crítica, pero igualmente como una metáfora histórica y una verdad teórica” (Ibid, 1999, p.12).

Neste sentido, nutre-se especial atenção ao imaginário sobre os espíritos considerando as cantigas (*pontos cantados*) utilizadas para sua invocação e exortação. E segundo, a partir de sua manifestação no corpo de *médiuns*. Mais especificamente, ao apontar *médiuns*, o que se tem por objetivo é atentar para a circulação de personagens conhecidos como *bichas* em *terreiro*. A articulação entre o imaginário de suas figuras e a incorporação destes *espíritos* se mostra extensamente ligados. Uma composição que mescla aspectos como estilos de gênero, crime, sexualidade e religião para uma personagem reconhecida como perigosa, pois capaz de provocar o maléfico a partir de contatos com figuras temidas e não reconhecidas como legítimas.

Levando a hipótese de que ao acompanhar a estilização de *bichas* em *terreiros* para se produzirem como *perigosas*, pois *boas* no *feitiço*, com exortações à sua capacidade bélica, as relações com os espíritos recebem especial atenção. Uma vez que parecem estar ligadas a construção da sensibilização de um público para o papel da figura das *bichas*

como ofertantes de bens mágico-religiosos, em que a figura de *marginals*, por exemplo, torna-se um indício da confecção de um mercado de trocas estabelecido em torno dos espíritos. De outro modo, também apontando indícios da formação de moralidades na produção de economias ilegais. Neste caso mais específico, a tríplice junção entre *terreiros/mundo do crime* em *periferias* urbanas maceioenses e formas de diagramação de entendimentos sobre gênero/sexualidade na formulação de agentes.

O capítulo final se destina especificamente a pensar alterações nas moralidades em torno de experiências de gênero e sexualidade em *periferias* urbanas maceioenses desde do que vêm sendo denominado localmente como ruptura da aliança entre facções criminais, Primeiro Comando da Capital (PCC) e Comando Vermelho (CV). Dois elementos são destacados quanto à produção dos sentidos de identificação masculina em relação às mutações ocorridas a partir da ruptura entre os coletivos criminais – *Primeiro Comando da Capital* e *Comando Vermelho* -, I. Diagramações em torno do distanciamento e aproximação com figuras sexuais dissidentes em *periferias* urbanas; II. Distanciamentos para com o cotidiano de *terreiros*. Argumento sobre este campo de relações que o distanciamento opera também a partir da sensibilização de termos, ou seja, mesmo uma aparente ojeriza, não se perfaz a partir de uma revelia do compartilhamento da crença. Se faz necessário crer no poder do feitiço, dos espíritos, das *bichas* e em sua capacidade bélica para expurgá-los. Em outras palavras, recusa-se o feitiço, mas a partir de certo temor assistido e a produção de um outro sujeito nessa experiência, por assim dizer, de batalha. Indo um pouco mais à frente, isto quer dizer que ao pensar a metáfora da batalha, as posições encetadas a partir desta não se reduzem somente a um terreno de vencedores e perdedores, mas sim uma experiência transitória. Neste sentido, retomo as narrativas de feitos e episódios envolvendo conflitos entre sujeitos envolvidos no *mundo do crime* em Alagoas e lideranças religiosas em *periferias*.

Argumento, desse modo, que a proximidade com vínculos a redes faccionais, por parte de homens cisgêneros heterossexuais, mescla-se a tradições locais de genderificação arrematadas pela agência de espaços de *terreiros* ao capitanear imagens de sentido para as ações dos sujeitos.

Ao considerar a produção de sentidos de identificação masculina, propõe-se perspectivar deslocamentos ocorridos pela atuação de *facções criminais* ou do *mundo do crime* em *periferias* urbanas maceioenses a partir das formas como se relacionam com os imaginários na produção de sentidos de masculinidade, presentificados em transações ocorridas na rede composta entre *terreiros* via a atuação de *bichas* e lutas por incorporar

espíritos femininos. Mais especificamente, como a formulação de um sentido de ser *homem em dinâmicas criminais* se relaciona com a experiência em *terreiros*, isto é, uma condição transitória.

De modo mais sintético, o terceiro capítulo e ao final, a trama se desenha a partir de cenas vivenciadas por 3 personagens. Na primeira, a narrativa de Jiló é acompanhada. Um jovem que busca consideração em sua *quebrada*, envolve-se num assassinato, porém, é vítima de feitiço. Tornando-se, por sua vez, a figura de um *frojado*<sup>3</sup> que come *viado*, que envolve-se em roubos pequenos e é rotineiramente execrado. Para isso, analisa-se como a incorporação de sua figura como execrado é incorporada na vizinhança, destacando-se, por conseguinte, o desenho de uma forma de governo estabelecida sobre as posições a serem ocupadas por homens e mulheres. Na cena de Jiló, conseqüentemente, assume-se como a consideração e respeito erguem-se a partir da intersecção entre gênero e experiências eróticas.

Baji, um jovem *pai-de-santo* expulso por traficantes locais sob a acusação de que a macumba praticada por Baji não traria nada de bom ou benéfico. Sob gritos e intimidações, Baji é levado a abandonar sua antiga comunidade. Uma vez que ela havia mudado de governo, agora seria o tempo da *facção*. A última narrativa se estabelece a partir da circulação de João, um jovem ligado ao tráfico de drogas que mantém um caso amoroso com seu *pai-de-santo*, sendo flagrado pela esposa que desconfia quando o *pai-de-santo* incorporado e marido se dirigem para um espaço mais íntimo. João, após o episódio, parte em busca de proteção com um *pai-de-santo* de respeito. A pomba-gira deste último revela que João deve cuidar-se, uma vez que a morte e os espíritos dos mortos das pessoas que havia assassinado estavam a perseguir-lhe. João é morto numa emboscada pela polícia semanas após nosso encontro.

Enquanto inspiração teórica, dois grandes blocos teóricos informam a arquitetura das reflexões estabelecidas. O primeiro derivado dos estudos sobre gênero/sexualidade em *terreiros* que já têm apontado para a relação entre transe e sexualidade. Contudo, se realiza um distanciamento para com este. Na medida em que, ao considerar as experiências de gênero/sexualidade em *terreiros*, aparentemente questões como a organização de campos religiosos, permaneceu deslocada. Mesmo estabelecendo um diálogo, me alinho com Das e

---

<sup>3</sup> Noção utilizada para qualificar um sujeito de menor consideração em mundos criminais. Como é adensado ao longo do texto, a ideia de tornar-se *frojado* ampara-se num ideal de controle emocional, em que se inserem atitudes de coragem para executar atividades de elevado risco. No caso mais específico dessa dissertação, situa-se como a ideia de controle emocional engloba também o domínio de experiências eróticas. Este aspecto se encontra desenhado no Capítulo 3 - Transitivo e não convencional na balança dos *corres*.

Poole (2008), de que a construção de um espaço religioso enquanto legítimo, pressupõe a ideia de uma margem formada por figuras abjetas, execráveis e por conseguinte, dadas a um conjunto de tratos com o religioso de modo ilegal. Ou seja, situados como marginais. É neste sentido que o trato com espíritos se relaciona a um plano de atuação religiosa considerada como ilegal e ilícita. Ao pensar sobre as experiências entre *bichas e marginals*, em verdade, o que tenho em mira é que essas experiências não se encontram desconsideradas na produção de determinadas imagens de candomblé como apazíveis, mas realizam suas próprias produções a respeito. Consequentemente, não se tornam exemplares caducos de uma lógica que lhes é exterior, mas sim, a partir do seu próprio mundo.

Um segundo bloco e que engloba um conjunto mais denso de autores, inclui o encadeamento entre Estado, política e comunidade a partir do uso de autores situados em diferentes tradições teóricas. Grandemente, se destacam os feminismos subalternos e estudos pós-coloniais. Esses autores auxiliam a pensar sobre a possibilidade de formas de agência, história, ação e por conseguinte, organização destes termos, enquanto encadeados a partir de tradições orais próprias à grupos.

# CAPÍTULO I:

## REVENDO A TEORIA, PRODUZINDO NOVOS CAMPOS

---

Cada posição é sempre um processo de tradução e transferência de sentido. Cada objetivo é construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura; cada objeto político é determinado em relação ao outro e deslocado no mesmo ato crítico.

BHABHA, Homi [1998]. **O local da cultura.**

Nesta seção, de modo pormenorizado, são consideradas três tradições teóricas. Me refiro aos estudos de gênero e sexualidade e cultos de possessão em *terreiros* (1), estudos sobre mundos criminais (2) e gênero e sexualidade em periferias urbanas (3).

A seção inicia-se pelos estudos de gênero e sexualidade e cultos de possessão em *terreiros*. Situo como a construção desta tradição teórica assentou-se em torno de figuras dissidentes de gênero e sexualidade como avatares. Sendo despercebido o papel que a modulação de tradições de culto, ao afetar os modos de circulação de pessoas, ajuda a compreender a composição da paisagem hierárquica assistida em *terreiros*. De modo mais categórico, como o suposto espaço fantasmagórico sobre o papel do *local* na organização de tradições religiosas, significou a desconsideração do lugar ocupado pelas formas de agência e narrativas compostas por determinados personagens em relação às suas experiências. Neste sentido, ao que parece, relações entabuladas entre figuras sexuais dissidentes e o envolvimento erótico com outros personagens, que supostamente comporiam o submundo urbano, aparecem diagramadas a partir da passagem de um regime de visibilidade de uma negatividade para uma positividade, sem que sejam explicitadas as condições de realização.

Deste ponto, ha uma suposta positividade, que se encontram presentificadas nas relações entabuladas a partir de alianças envolvendo *bichas* e *marginals*. Estes últimos, ora são considerados intrinsecamente heterossexuais ou de outro lado, portadores de uma masculinidade essencialmente violenta que objeta um distanciamento para com a figura de outros sintonizados como capazes de macular suas imagens.

Passa-se então as produções sobre mundos criminais e moralidades que a exemplo do que propõe Aquino e Hirata (2018), sofrem uma mudança do paradigma interpretativo estabelecido, isto é, uma positivação em torno do papel de diferentes concepções morais por partes dos agentes enredados em mundos criminais. Conforme se destaca a produção teórica mais recente no campo, uma mesma positivação se encontra estabelecida também no avanço de produções que têm situado o papel de concepções de gênero em mundos criminais. Destacando-se, por exemplo, regiões como São Paulo (BOLDRIN, 2017; ZAMBONI, 2017; LAGO E ZAMBONI, 2016; BIONDI, 2014; DIAS, 2011; DIAS E SILVA, 2009; MARQUES, 2009), Belo Horizonte (ROCHA, 2015), Rio de Janeiro (MATTOS, 2014), Ceará (SÁ, 2010; PAIVA, 2019), Rio Grande do Norte (AMARANTE E MELO, 2020), Mato Grosso do Sul (LIMA, 2019) e mais especificamente ao contexto da pesquisa, Alagoas (RODRIGUES, 2018; NASCIMENTO, 2019; SANTOS, 2018; 2021). Ao que parece, mesmo o desbunde de trabalhos, encontra-se muito mais centrado no espaço prisional e circunscrito a uma perspectiva heterossexual relacional, do que necessariamente a averiguação sobre o plano de constituição de alianças e desejos.

A seção é finalizada explorando como a mudança de contexto mobilizado, isto é, de espaços prisionais para periferias urbanas, onde supostamente as relações se encontram mediadas por outras diagramações de poder, não pressupõe uma alteração do paradigma mobilizado. Há supostamente um caráter guerreiro que inscreve figuras sexuais dissidentes de gênero e homens heterossexuais como pertencendo a mundos diferentes, ocultando o terreno de alianças e negociações em contextos eivados por jogos políticos que não prescindem de caráter hermeticamente fechado.

## **1.1. BICHAS, NAÇÃO E TERREIRO OU DA SOLIDÃO TEÓRICA DA BICHA**

Na comunidade negra da Bahia, no Brasil Setentrional, circunstâncias incomuns encorajem certos homossexuais passivos a forjar um novo e respeitado status para si mesmos (...) Desejam uma coisa, para a qual o candomblé oferece as mais amplas oportunidades: desejam ser mulheres.

LANDES, Ruth [(1941) 2002]. **A cidade das Mulheres.**

Causam espanto a um leitor desinteressado as diferentes formas como o candomblé tem se tornado um símbolo indistinto, de caráter democrático e extremamente plástico, estando inserido nas lutas políticas de variados grupos, comunicando sobre diferentes pautas sociais de grupos arrematadas sob a alcunha de uma religião de combate e resistência (VAN DE PORT, 2012; RIOS, 2004). Comumente, as justificativas de tamanha plasticidade oscilam entre a definição do significado da experiência e uma segunda, que reverbera em certa esquivia no reconhecimento do papel, assumidamente deslizando da localização de signos e aspectos como essencialmente comunicantes sobre um determinado grupo. O que por sua vez permite recolocar a afirmação inicial desta sessão para: quais deslocamentos se encontram presentes em torno da projeção política da construção de identidades e a dependência estabelecida em torno da apresentação de determinadas insígnias que tornam o candomblé um objeto extremamente interessante a ser defendido?

Ao declamar a ideia de defesa, busco me ater a dois planos de interlocução. Um primeiro envolvido nos embates envolvendo candomblé enquanto uma religião aberta a todos os públicos e experiências de gênero e sexualidade. Onde a homossexualidade masculina encontra-se mais visivelmente estabelecida, a exemplo das lutas políticas que se emendam em torno de uma suposta universalidade da mesma em comunidades afro-diaspóricas (Ver Matory, 2008). E uma segunda, que se choca com a flexibilização de tradições de culto desde da assunção de pautas de diferentes dissidências de gênero e sexualidade, a citar, não centradas na ideia de uma heterossexualidade compulsória e nem inteligíveis sob a rubrica de posições estanques na hierarquia centrada na *família-de-santo*.

Mesmo que acabe não me atendo a discussão dessa última, é útil demarcar que *família-de-santo* qualifica a forma como os sujeitos pertencentes a uma religião afro-diaspórica se reconhecem como ligados e pertencentes a uma linhagem hereditária. Os vínculos religiosos, conseqüentemente, remetem-se a uma aproximação com vínculos parentais. A partícula *de santo* passa a remeter a um lastro mais amplo de pessoas. Ao dizer *irmão-de-santo*, *tio-de-santo*, *avó-de-santo*, por exemplo, está se referindo a sujeitos que mantêm um vínculo social através de ritos iniciatórios. Ao pontuar a ideia de viés hierárquico, me refiro, por assim dizer, a como a demarcação de respeito, memória ou reconhecimento de personagens na hierarquia possibilita pensar uma política em torno do papel da lembrança de nomes e feitos. Argumentando, de modo semelhante com Veena Das (2011), a formação discursiva que estabelece um ideal de *família-de-santo* e personagens memoráveis, correlaciona-se com uma política em torno da imagem de



determinadas figuras, que, entretanto, não se confundem com a ideia de reparação. Algo como um retorno ou inauguração de uma temporalidade externa a ser retomada.

Aparentemente há um discurso que ronda os espaços de culto (*terreiros*) enquanto essencialmente homófilos e naturalmente dados a uma aceitação para com a homossexualidade. Entre os argumentos que baseiam essa percepção, enumera-se a suposta ausência de um código rígido de conduta que aponta para a inserção de tabus e regras envolvendo experiências sexuais e de gênero em corpus sistematizados de conhecimento. Ainda assim, permanece nebulosa a relação entre a organização de tradições religiosas locais de candomblé e a produção de normas de comportamento, onde experiências de gênero/sexualidade se encontram ligadas. Assim como o inverso parece tornar-se verdade: as diferentes formas como experiências de gênero/sexualidade se encontram narradas em tradições literárias abrem espaço para o questionamento acerca da produção de tradições religiosas. E, de outra ponta, como se encontram codificadas, mas igualmente quais símbolos e linguagens se encontram disponíveis para a narração.

Em outras palavras, como ao considerar a modulação de uma dada tradição religiosa, experiências históricas de determinados grupos estão codificadas em tradições orais. Com isso, torna-se necessário se ater, de outro modo, não ao local, mas às rotas que se estabelecem a partir deste. Em meados de 2018, meses antes de me recolher para o processo iniciatório no candomblé, visitei junto com minha iniciadora a cidade de Salvador para adquirir alguns objetos necessários à minha iniciação. Aproveitamos essa oportunidade para conhecer o *terreiro-matriz* reconhecido como locus principal de ordenamento e sistematização de conhecimento ritual da tradição de candomblé a que estávamos ligadas. O que era vivido com entusiasmo e novidade para ambas, mas também com extensas camadas de constrangimento. Até aquele momento, ouvíamos rumores de que o *terreiro-matriz* possuía uma educação rígida quanto a normas e comportamento.

Após uma manhã de atividades e rituais, durante o almoço, busquei uma cadeira para sentar-me, ignorando os pequenos bancos dispostos no espaço. As cadeiras me pareciam mais confortáveis. Não me importei com a altura da cadeira a que estava sentada, afinal, o respeito para com minha iniciadora não estava constrangido por sentar-me à sua altura. Meu ledo engano resvalou em vários olhares que me perseguiram durante a tarde daquele dia. Permaneci na cadeira sem saber do que se tratava. Copos e pratos de vidro em mãos, realizando minha refeição e alheia aos olhares. Em um momento, extremamente constrangido, perguntei à minha iniciadora do que se tratava. Ao contrário do que estava habituado em Maceió, em Salvador e conseqüentemente, outra tradição religiosa de

candomblé, as diferenças entre iniciados e iniciadores, assim como a observação sobre o uso de objetos como pratos, talheres e copos, vestimentas, tonalidade de voz mesmo não estando inscritos em um documento, eram amplamente compartilhados e mobilizados. Assim como de outro ponto, as diferenças diziam respeito muito mais a produção e organização de tradições afro-religiosas.

Um segundo constrangimento ainda naquele dia foi uma tentativa de aproximar-me da cozinha ocupada extensamente por mulheres. Era a atividade que estava habituada a desempenhar em Maceió na companhia de outras. Uma das mulheres presentes no *terreiro* em Salvador, fitando-me nos olhos, apontou-me que: “homem não entra em cozinha. A não ser para pegar peso. O fogão pertence às mulheres”.

O exemplo acima e a estrutura argumentativa que o encerra, ajudam a clarear num outro aspecto, como a ideia de *terreiros* enquanto espaços homófilos e centrado em uma política própria para experiências de gênero e sexualidade, traduziu-se, por sua vez através da homossexualidade enquanto modelo igualitário de respeito e estima. O que supostamente significaria uma maior conquista de direitos por sujeitos homossexuais e uma elevação destes sujeitos enquanto cidadãos modernos (FRY, 1982; MCRAE, [(1982) 2018]; FRANÇA, 2013; ZAMBONI, 2018; CARRARA E SIMÕES, 2007). Mas igualmente, nessa empreitada de tradução entre *terreiros*, espaços homófilos, homossexualidade e conquista de direitos, o sombreamento dos modos como identidades são gestadas considerando formas de organização decorrentes de contextos específicos. Ou seja, a conquista de direitos acaba estando submetida a ideia de cidadania nacional, espaços homófilos enquanto algo abstrato e ausente de relações de tensão. E ao fim, estas amplas imagens passam a suplantam as diferentes formas como diferentes tradições afro-religiosas governam a circulação de pessoas com base em aspectos como a vida erótica.

Mesmo que não exposto diretamente na narrativa, as diferenças entre Maceió e Salvador, entre o *terreiro* a qual estava ligada enquanto *filho-de-santo* e num outro como *bisneto-de-santo*, convergiam do ponto de vista de diferenças nas posições ocupadas por pessoas sexuais dissidentes de gênero e sexualidade. Isto se torna mais evidente à medida que se considera que enquanto assumidamente não-heterossexual, e prestes a iniciar-me para uma divindade feminina, ocupar espaços cotidianos ligados a domínios postulados como femininos era uma relação aguardada. O que não se revela em Salvador. Estas características colocavam uma posição intermediária. Nem um corpo com vulva, o que

nestes termos me permitiria transitar pela cozinha e nem tão pouco, a performance de uma masculinidade nos termos de atrair-me pelo uso de força muscular.

De igual modo é possível sinalizar as pressões de modernização e aceitação impostas ao espaço de *terreiros* para serem intercalados em diferentes ondas de valorização de elementos afro-religiosos. A suposta existência de homossexuais enquanto cidadãos modernos inseridos em espaços homófilos, tem seu inverso na ruptura com a figura da *bicha* como signo de uma incorporação de modelos heterossexuais de relacionamento, nos quais as posições ocupadas pelos sujeitos derivariam de um modelo natural pré-estabelecido. Neste sentido é que a ruptura produzida através das lentes de igual condição entre dois sujeitos, se relaciona, em verdade, com a ruptura não só da *bicha*, mas com sua imagem enquanto símbolo de uma sociedade específica dividida entre dominantes e dominadores. Se faz polarizar entre um ente feminino (*bicha*) interessada em ser penetrada, emocional, compassiva, velha e seu complemento masculino, penetrador, viril, racional, assertivo, novo. Zamboni (2016), por exemplo, oferece pistas para esse raciocínio ao situar que a emergência do personagem homossexual, significante da classe média, conflituava-se com a figura da *bicha* que se encontra inscrita na tradição popular enquanto desviante social e sexual. Nesse modelo de polarização, a figura da *bicha* aparece como elaboração cultural específica, enquanto empecilho à produção de uma identidade moderna. Essa ilustre personagem seria reveladora de uma condição caduca, uma vez que no modelo igualitário, todos os sujeitos seriam masculinos, de iguais condições. Mesmo que, guardadas as diferentes diagramações em torno de interpretações sobre identidades sexuais, como passivo (penetrado) e ativo (penetrador), não raro se revelem desconfianças sobre figuras que assumam um caráter mais fluido em suas práticas, denominando-se enquanto versáteis.

A ideia de um desenvolvimento da modernidade serializada, em que a *bicha* aparece como fóssil rizível, ao passo que o homossexual enquanto moderno, aponta como o status de caduca antepõe-se, em verdade, também a uma geografia que especifica a deflagração de sítios sagrados da homossexualidade. Ao passo que outras regiões tornam-se, por conseguinte, perigosas e inalteráveis. O que deixa entrevisto, por sua vez, o papel das histórias locais acerca de tradições sobre pessoas sexuais dissidentes. Este enquadramento permite ressignificar a preocupação em torno de tradições teóricas.

De um lado, a produção de sítios de conhecimento em que, o espaço externo a estes e a dizer, supostamente contrários ao paraíso idílico, configura o resto só possível de participação mediante enquanto objeto, quer para confirmar teorias, quer para testar sua

aplicabilidade. Ao passo que isto se segue um suposto argumento da inexistência, do silêncio, da ausência que se confirma como - de modo gentil -, um sarcasmo cruel. O que se abre é justamente a necessidade do esforço em retornar uma historiografia própria sobre os modos, como conseqüentemente, identidades são moduladas, ganham sentido e elaboração em pontos específicos de junção e narrativa.

Ao que parece, desenvolveu-se grandemente uma narrativa em torno de como esses aspectos – masculino/feminino são negociados em torno de práticas rituais em *terreiros*, envolvendo a incorporação de divindades e entidades, assim como de uma suposta necessidade destes agenciamentos na produção de práticas rituais (Ver Fry, 1982 como um exemplo deste argumento). Simultaneamente, na medida que se apresenta um caráter homófilo, se lança à sombra, os diferentes modos de agenciamento onde, por conseguinte, as diferenças aparecem como diversas respostas a um mesmo problema e não a possibilidade de que informem sobre situações específicas. É neste ponto que um mesmo problema, conseqüentemente, não se transforma em um ponto específico, mas sim, uma determinada gênese.

É fato conhecido nacional e internacionalmente que algumas práticas rituais assistem o sacrifício de animais, assim como a incorporação de entidades e divindades que, após um conjunto de preceitos rituais, incorporam no corpo de seus fiéis, podendo transmitir recados e mensagens. Algumas vezes, quando se é dito sobre a manifestação de entidades ou divindades preenchendo o cotidiano de *terreiros*, isto provoca imagens fantasmagóricas de sujeitos envoltos em sangue animal, em transe, de olhos revirados e cabelos desgrenhados. Em verdade, muito mais como exemplo de mitologias nacionais construídas sobre o cotidiano de *terreiros* (Ver, por exemplo, Fontes, 2015). Em resumo, a imagem de pessoas ensanguentadas, olhos revirados, cabelos desgrenhados se complica quando passa a ser composta também por diferenças intragrupais como aludi anteriormente sobre tensões entre homossexualidade, *bichas* e na outra ponta, como as construções de estima e valor de pessoas atravessam a valoração não tão bem quista de um modelo aprazível de candomblé.

De certo, com mais parcimônia o argumento de uma atenção dedicada a pensar a produção de tradições religiosas de candomblé significa o questionamento sobre a modulação de determinadas práticas como aprazíveis. Sua posicionalidade enquanto símbolos atemporais de determinados grupos, mas igualmente enquanto de valor epistemológico para explicar a experiência. A título de informação, ao que parece, o aprazível se encontra simbolizado numa paisagem idílica habitada por toda uma

diversidade de árvores, cores e texturas. Toda uma diversidade de objetos tocados por alguma mágica que transformam-se em curiosidades. Convertem-se, entretanto, em conforto para os sonhos apaixonados de angustiados com os impasses da vida, ao se depararem com a realização de sonhos de sociedades diversificadas e utópicas, com uma miríade de atores políticos cada vez mais engajados e de outro, arrisco dizer, revelando impasses quanto à promoção de uma cidadania moderna e emancipada.

Essa paisagem idílica é formada por Deuses que abraçam fiéis, que se vestem com roupas coloridas, o que significa altos investimentos financeiros nem sempre possibilitado a todos e que geram formas de prestígio e diferenciação (BAPTISTA, 2007). De modo sintético, as políticas em torno da modulação de símbolos a partir de diferenças intragrupoais, contingências em torno dos modos de organização e interpretação sobre tradições religiosas de candomblé e por fim, redesenhos na produção de identidades sexuais e de gênero na sociedade brasileira que, ao que parece, mantém uma relação dúbia com as hierarquias em *terreiros*, quando consideradas as diferentes interpretações não só sobre a presença de fiéis homossexuais, como também os redesenhos assistidos do ponto de vista do que se nomeia enquanto uma experiência tradicional.

É deste contexto, por exemplo, que a aparição de personagens homossexuais data-se em meados das décadas de 40 com a publicação de *Cidade das Mulheres*, da antropóloga norte-americana, Ruth Landes. Como a autora relata na abertura de sua obra, a ideia de uma democracia racial em que haveria a ausência de uma linha de cor separando populações afro-descendentes mobilizou um conjunto de pesquisadores a virem ao Brasil. Mesmo que a autora, sobre o aspecto de uma democracia racial, não estivesse isolada. Landes chega-se através de uma rede mais ampla de pesquisadores (HAYES, p.165).

Landes, em verdade, é devota deste contexto ao chegar ao Brasil motivada de um lado por compreender a suposta democracia racial e de outro, a vida de mulheres negras soteropolitanas. Por percalços do trabalho de campo, Landes não só chega à mulheres negras através da influência de redes intelectuais, como igualmente, ao encantar-se com aquilo que traduz como um exemplo de vida comunitária harmônica. Alça a ideia de que no topo da hierarquia estariam mulheres responsáveis pela condução da vida de outros personagens. Com isto, o que se observa é de um lado o surgimento da ideia de um candomblé matrifocal, em que mulheres ciscôgenas aparecem como principais mediadoras no acesso a graça de divindades: "a tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e

desvirilizante". (Ibid., p.321). Mas igualmente, um papel subterrício à figura de homens cisgêneros aparentemente heterossexuais.

O surgimento de personagens homossexuais em *terreiros* aparece como corruptela de uma tradição religiosa supostamente matrifocal em que a iniciação de homens torna-se sinônimo de homossexualidade ritual. Homossexuais passivos, propõe Landes, tornam-se sacerdotes em outras tradições de culto sendo arrematados principalmente do submundo urbano baiano dos anos 30. Mesmo que estes também passem a estar inseridos em candomblés centrais, o fazem senão na condição de simulacros do poder feminino. Estes personagens, para Landes, dotam-se de um interesse íntimo de produzirem-se como mulheres.

As marcações de gênero (feminino/masculino) se confundem com posições ocupadas em intercursos sexuais. O que por sua vez permite visualizar que, se por um lado há uma pressuposição de uma centelha homossexual acendida via navalha<sup>4</sup>, de outro, há a pressuposição de uma igual adoração sobre a figura do feminino por toda a comunidade. Passa despercebido, em verdade, como não as mulheres cisgêneras, mas sim uma luta em torno da manipulação de aspectos de gênero que se encontram presentificadas. As mulheres que aparecem a Landes, ao menos aparentemente, situam-se bem mais como exímias acessantes a um poder feminino (por serem lidas como mulheres cisgêneras), do que necessariamente como a personificação de algum poder misterioso. Em Landes, *bichas* passam a ocupar posições centrais e de destaque à medida que se estabelece o advento de práticas menos ortodoxas identificadas - rasteiramente - como o culto dos espíritos dos mortos, em que estes últimos dividem papéis com Divindades africanas e Santos. Mas igualmente, que homens ocupam papéis de sacerdócio (ibid, p.212).

Curiosamente, a cisão estabelecida entre homens cisgêneros, *bichas* e mulheres cisgêneras parece ganhar outro relevo. Hipoteticamente, estes homens, sacerdotes do culto de caboclo que se pressupõe que não sejam homossexuais obrigatoriamente, mas sim, de experiências eróticas não sintetizadas a partir da marcação obrigatória da vida conjugal matrimonial. Landes descreve então uma paisagem social sintonizada por uma suposta crise. As mulheres agora parecem romper a vida ascética (ibid, p.322), pensam: "no homem com quem estiveram ontem, no homem que verão amanhã, nos homens que as

---

<sup>4</sup> Objeto utilizado para retirada de cabelos e abertura de escarificações rituais durante a iniciação em tradições de candomblé. Entretanto, existem flexibilizações desse modo. A exemplo de tensões envolvendo o uso do metal em atividades rituais.

estão vendo dançar. Isso não está certo, quando deviam estar louvando os deuses!"<sup>5</sup>. Mesmo que de modo não unívoco, essas mesmas mulheres, supostamente, também demonstram pertencer às divindades as quais foram consagradas e não a seus maridos. "Até hoje não posso lembrar os nomes de família nem mesmo das maiores mães", diz Landes em relação a marcação presente destes elementos.

Ao que interessa a essa dissertação, neste plano entre homens e mulheres cisgêneros, personagens homossexuais só poderiam ser remetidos ao anômalo (1); há uma busca incessante por parceiros sexuais, em que os homens heterossexuais aparecem como alvos de desejo erótico (2). Isto é, entre homens protetores e de outro, mulheres assexuadas e supostamente dominantes, a inteligibilidade da genderificação dos sujeitos e conseqüentemente, o estabelecimento de posições sexuais a serem ocupadas, a homossexualidade aparece como sinônimo para uma efeminação e de outro, um produto não aguardado. Prossegue a autora, "para si mesma e para os demais, a mãe é, acima de tudo, a chefe sagrada do culto africano" (ibid., p.328). O pai, homossexual, "é antes de tudo, uma anomalia sexual, e só secundariamente o chefe da casa de culto". (ibid., p.328). Conseqüentemente, a ideia de uma história de seus casos e amores passa a estar assentada numa norma que apregoa o vilipêndio, destruição e imoralidade. A marginalidade reiterada nos casos amorosos, passa a decorrer do recrutamento da figura de homossexuais somente a partir da prostituição, delinquência e malandragem (p.327).

Ao que passa despercebido da autora, é justamente um suposto governo que assentado na ideia de uma heterossexualidade compulsória, propõe a figura da *mãe-de-santo* assexuada como plano de fundo e de homens enquanto cuidadores ao desempenharem uma masculinidade patriarcal centrada na proteção dos indefesos. E mais detidamente, a figura de *bichas* numa dupla junção entre a circulação de personagens pelo interior de *terreiros* e sua atuação com uma zona cinzenta ligada a práticas rituais consideradas menos valoradas.

A ideia de circulação pelo interior de *terreiros*, refere-se a como uma suposta crise nas posições ocupadas por homens em *terreiros*, se sucede uma alteração do status atribuído à figura de homossexuais. Essas últimas, não só ganham um suposto poderio, interpretado por Landes como um simulacro em relação ao poder feminino representado pela *mãe-de-santo* assexuada, como igualmente, estes sujeitos que se propunham "nas ruas

---

<sup>5</sup> Não há como perder de vista que esta fala em especial esteja sendo proferida por um homem. Diga-se de passagem, Martiniano Eliseu do Bonfim. Este, um interlocutor que gozava de renomado prestígio a partir da colaboração com intelectuais como Nina Rodrigues, Édson Carneiro, Jorge Amado e, agora, Ruth Landes. Ver, por exemplo, Costa Lima (2004).

em sussurros obscenos e se fazem notar pelo exagero na fala, pela insistência do falsete, pelo uso de modismos femininos"(ibid., p.320) e que mantinham todas suas energias na consecução do ato sexual, em que assumem o papel passivo. Antes repelidos pelos homens que desejavam, que caíam de joelhos e imploram aos soluços, habitualmente propondo-se a homens normais que se valeriam de sua companhia somente quando da ausência de mulheres disponíveis. Os tratam com rudeza (p.320), que passam despercebidos e são homens importantes - não são perseguidos -, agora passam a gozar de um status de poder, sendo simbolizados ora como exímios manipuladores da feitiçaria voltada para fins vis, mas igualmente incorporando-se a fileiras enquanto *pais/filhos-de-santo*.

As contribuições de Landes, entretanto, passam a ser retomadas no desenvolvimento de outros estudos sobre este campo. Isto é, com a autora e sua tese de uma matrifocalidade, se apresenta igualmente a ideia de uma homossexualidade ritual. Mas igualmente, permitem visualizar como a busca por uma definição de candomblé como religião em detrimento de um culto desorganizado, mágico e irracional se coadunam não com diferenças internas de culto, mas sim com tramas internas de disputa de poder.

É digno de nota que após a publicação de seu livro *Cidade das Mulheres* e o ensaio intitulado *Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina*, a carreira acadêmica de Landes é agitada por inúmeras tentativas de descredenciamento. Mesmo que não constitua o foco, é interessante situar que autores como Roger Bastide, Edson Carneiro, Herkovits marcham contra Landes, buscando uma suposta defesa para candomblés ao produzir-se a imagem de uma religião que mantém dúbias relações com a homossexualidade ou quando não, com arranjos que não estão assentados num modelo familiar heterossexual.

Mais do que uma simples defesa sobre o status de religião do candomblé, o modelo interpretativo de Landes foi responsável também por mudanças no comportamento de apoiadores burgueses do candomblé e conseqüentemente as condições de reprodução deste na sociedade brasileira (MATORY, 2008). Isto é, a ideia de uma consciência nacional em torno de símbolos nacionais em que raça, gênero e sexualidade já estavam sendo desenhados. Conseqüentemente é que a apresentação de mulheres assexuadas em posições de liderança permite um outro subterfúgio, isto é, retirar a suposição da mácula de que *terreiros* são espaços degradantes moralmente, em que os sujeitos, principalmente aqueles sintonizados enquanto indefesos, podem ser aliciados.

Não passa despercebido que a própria autora, por exemplo, ora é acompanhada por policiais, ora é acompanhada por uma dama e principalmente, nunca se encontra sozinha, está, por assim dizer, sob os olhos da nação. Conseqüentemente que a obra não reitera



somente sobre gênero, sexualidade e raça, mas sim, como sua apresentação é um interrogamento sobre o papel destes marcadores na produção de um discurso nacional, em que a raça está imbuída. Isto se torna melhor compreendido à medida que, por exemplo, se tenha o papel que as políticas de embranquecimento vão estabelecer. Isto é, relações heterossexuais, como aquelas estabelecidas entre homens e mulheres contam com a expectativa de uma não ênfase dos debates:

Em torno de teorias sobre raça no século XIX, que se dedicaram à verificação da possibilidade ou impossibilidade do hidridismo, se concentraram explicitamente no problema da sexualidade e na questão de uniões sexuais entre brancos e negros. Teorias sobre raça eram, portanto, teorias sobre o desejo dissimuladas. (YOUNG, 2005, p. 11).

A retomada da ideia de uma tradição vilipendiada, como propõe Landes, produz-se ao lado de uma política implícita da heterossexualidade, uma vez que, ao que parece, o terror da miscigenação e perda de supostas origens se encontra estabelecido. Desse modo, é possível situar como Robert Young (2005, p.31), o hidridismo da mistura entre culto de caboclo e candomblé, há de sempre constituir uma categoria heterossexual.

As contribuições de Landes, entretanto, foram responsáveis também pelo avanço de outros estudos. Estes, sintonizados a partir de um hiato de quase trinta anos desde do lançamento de *Cidade das Mulheres*. Ao que parece, o surgimento dessa retomada é muito mais accidental, como deixa entrever Peter Fry (1988), ao pontuar como a oportunidade de um trabalho de campo residual o levou a pesquisar sobre homossexualidades e cultos de possessão em Belém do Pará. Contudo, Fry vai além, oferece a genealogia do que aquele instante (décadas de 80/90), passava a situar grande parte do entendimento sobre identidades sexuais, é a personagem *bicha* que passa a constar nas páginas situando o modelo de entendimento entre atividades e passividades.

É neste sentido que o autor deflagra uma suposta conspiração silenciosa e maliciosa eivada por preconceitos, listando uma junção nefasta. Tanto os cultos, quanto a homossexualidade são definidos naquele momento de Fry como "comportamentos desviantes em relação aos valores dominantes brasileiros" (ibid., p.56). Como saída metodológica, Fry propõe expor o discurso dos interlocutores, retomando o contexto específico em que se situam. O que para o autor permitiria desvendar a interação dos atores em situações concretas, formas de classificação e interpretações entre a ligação entre homossexualidade e cultos.

Através da ideia de interação, diferente de Landes que aposta numa supressão de seu papel interpretativo na produção etnográfica, Fry sugere afastar-se de uma perspectiva

de uso indiscriminado de termos como homossexual passivo/ativo. Mesmo assumindo essa perspectiva, Fry parece caminhar muito mais em expor os argumentos e percepções dos atores, estendendo uma sombra, por exemplo, sobre os recursos disponibilizados no campo religioso para qualificá-las, assim como quais entraves que situam estes personagens. Destituídas, a dizer, dos entraves que situam poder/história, suas personagens podem aparecer, num jogo nefasto, como símbolos natos da relação entre homossexualidade masculina e macumba, esboçando uma suposta verdade. Mas principalmente, à luz da ideia de uma relatividade social, isto é, *bichas* tornam-se, em verdade, sinônimos para expressar como, na vida popular em Belém, sentidos sobre gênero e sexualidade se encontram estabelecidos. Disso é que desempenho social e sexual aparecem como parâmetros confirmadores da leitura. Social, as *bichas* "se tratam a si mesmas e são tratadas pelos outros como se fossem mulheres por usar pronomes e adjetivos femininos"(ibid., 1982, p.67) e sexual, "reivindicam a preferência por relações sexuais com "homens verdadeiros", os quais mantêm sua definição de "homem" verdadeiro por assumirem o papel de "introdutor" nas relações sexuais"(ibid., 1982, p.67).

Ao operar um distanciamento para com a história e poder, a obra de Fry terá uma outra consequência, isto é, gênero e religião aparecem enquanto pareados, no caso mais específico de religiões de matriz afro-diaspórica, a partir de dois elementos principais. Isto é, habilidades e competências supostamente possibilitadas em razão de sujeitos que não estão coadunados com a ideia de uma heterossexualidade e outra, referente a uma posição específica no ofício religioso. Mesmo que, para Fry, essa última esteja como um fenômeno dependente dos graus de participação dos atores. Passa despercebido, conseqüentemente, como um médium pode estar possuído por um espírito não só para aqueles que acreditam (p.58), mas igualmente toda uma teia simbólica que atravessa diferentes experiências, sensibilizando uma ampla plateia sobre o poder do feitiço.

Em relação a heterossexualidade, há uma suposta interpretação de que a presença de *bichas* nos cultos derive do espaço artístico aberto por esses últimos, em que as *bichas*, ao estarem inseridas numa divisão do trabalho social conforme gênero e sexo, ocupam postos de destaque. A outra consequência é que ao serem modulados como espaços homófilos, a heterossexualidade seja vista como não bem quista neste espaço. Ao que importa mais detidamente, assim como em Landes, a guerra entre *bichas* e outros personagens se atualiza. A *bicha*, agora, traduz-se como aquela que deseja exhibir-se, vangloriar-se e principalmente, não coadunar com um regime de sentido. Fry conclui um apartamento entre as dimensões mundanas e religiosas. O paradigma estabelecido por

Landes de um vir a ser homossexual em razão do culto, torna-se, ser homossexual independente do culto. Esse último torna-se, por conseguinte, como um espaço homófilo em que os sujeitos podem utilizar de diversas estratégias para construir valor sobre si próprios.

Entretanto, há um aspecto que sobra as articulações entre os quase 50 anos entre Landes e Fry, isto é, a ideia de que *bichas* querem ser mulheres ou quando não, gesticulam para uma suposta feminilização. Isto é, abre-se o questionamento se, de fato é o ser mulher que querem ser as *bichas* ou, o fato de ao estarem se posicionando entre, através da fronteira, deslocando entendimentos do que sejam as entidades como homem/mulher, *bichas* não estariam reivindicando uma matriz de entendimento que não prescindia de um binarismo derivado de um regime heterossexual como governo político assentado nos entes, supostamente abstratos e universais, homem/mulher.

Na medida em que as entidades homem/mulher operem numa lógica heterossexual, como um regime político na proposição de uma forma de humanização, genderificação ou dotar alguém de um gênero, assume-se uma outra consequência desde dessa premissa teórica. Isto é, não só um regime de constante tensão, negociação dos significados de humano, mas igualmente um outro regime de sentido sobre a produção da subjetividade. O que por sua vez desloca a ideia de um guiar-se com/guiar-se para (FOUCAULT, 2004). Frente a esse contexto, a ideia de uma polarização entre a figura da *bicha* como arcaica e a figura do homossexual como significante de elites intelectuais esclarecidas brasileiras, estabelece uma estranha coalização. Isto é, não se torna difícil desconfiar que em realidade um regime racializado de representação atravessasse o campo de estudos de gênero, sexualidade e cultos sob alguns aspectos. Ao passo que a ente homossexual é endereçada para um relativismo cultural, possuindo variações, a figura da *bicha* é remetida a uma condição caduca, a ser transporta e principalmente, participando de uma estranha junção entre natureza e cultura.

A *bicha*, em realidade, aparece como o Outro a ser transposto, não possui história que não uma relativa transposição etapista. Ao ser fixada, o significado se encontra ancorado num para sempre, sem que se torne alvo de disputas. De outro modo é possível situar que o desejar vir a ser mulher, em verdade, significaria o disputar um sentido humano, buscando afastar-se de um aspecto monstruoso em que o humano, volto a reafirmar, seja entendido como uma binaridade de gênero inscrita.

Refazendo a possibilidade de que as categorias mobilizadas até esse instante, a faixa temporal entre as décadas de 30 - 80, sejam prospectadas também como acusação e

violência, o elogio disposto por Fry acerca do sujo, imoral, poluído desde de um suposto poder nato, revelam como o fascínio pela alteridade caminha pareado com a produção de práticas representacionais. A racialização, como processo de marcação e atribuição de qualidades, atribuindo positividade ou negatividade, se propõe na medida em que, de um lado se apresenta a figura homossexual moderna, representante de uma elite intelectual esclarecida, cidadã moderna, branca e de outro, a figura da *bicha* representada como caduca e cidadã de regiões arcaicas, negra, antigas, perigosas, embrutecidas que precisariam de um cuidado para assumirem a posição de esclarecimento.

Se até esse instante o imperativo recai sobre contrastar uma suposta tese entre homossexualidade e ritual, ao fim da mesma década, sob variações, os pontos focais se alteram. Dessa vez, trabalhos como o de Maria Lina Leão Teixeira (1987), a exemplo do que já havia realizado Peter Fry (1988), volta-se a insistir no aspecto de como as comunidades afro-diaspóricas operam regimes classificatórios. Teixeira, por sua vez, investe sob aspectos metodológicos, a exemplo de situar os imbricamentos entre *terreiros* e mundo externo, o que para a autora torna-se símbolo de uma amálgama que impossibilita que os mesmos sejam tomados como atores despareados.

É necessário situar, todavia, que no caso mais específico desta década, alguns trabalhos já começam a romper com a ideia de uma pureza ritual, em que *terreiros* aparecem como insulados socialmente. O que curiosamente aparece com o trabalho de Teixeira, ao menos neste campo mais específico, é a presença demarcada de uma modulação entre sexualidade humana e sexualidade mítica arrematada através da divisão social do trabalho como um fio condutor. Em verdade, é possível situar que de modo mais viscoso, aspectos como classe tornam-se mais pujantes, mas igualmente uma inter-relação entre a participação dos sujeitos em sistemas econômicos - em que a dádiva é um exemplo -, mas igualmente sua abstração. Lina pontua, desse modo, não só a presença de uma maior abertura dentro de *terreiros*, como igualmente simboliza esta enquanto uma flexibilidade por parte de *terreiros* em relação às experiências de marginalidade social infringidas contra homossexuais.

A autora situa, a partir da fala de uma de suas interlocuções, um candomblé predominante homossexual. O que aparece como subterrício, são as migrações de figuras homossexuais saídas de candomblés afamados, doravante soteropolitanos, para as regiões sul/sudeste através de redes de clientelas e *filhos-de-santo*. Conseqüentemente, o que passa despercebido é uma estranha e perversa confluência, em que as comunidades aparecem formadas através de uma diáspora interna vivida em razão de formas de governo centradas

na produção de convenções sobre expectativas e posições a serem ocupadas por homens e mulheres. Desse modo é que há uma reafirmação de imperativos já propostos por Landes, isto é, a sexualidade aparece despolitizada, homossexuais e heterossexuais aparecem já como sinônimos para homem e por conseguinte, também como usufruindo de um poder excedente em *terreiros*. Entre homens (heterossexuais) e mulheres, a figura da *bicha* desaparece. Lina finaliza seu texto informando o candomblé como sinônimo para um terreno muito mais masculino, do que feminino. Antepondo-se a cidade das mulheres, título da obra de Landes.

O que parece sombrear o texto de Lina é primeiro a ideia de uma sororidade feminina, ao passo que se propõe uma guerra estabelecida entre mulheres e homens. É necessário novamente demarcar como uma narrativa de uma eterna tensão entre homens e mulheres dentro de *terreiros* é atualizada na figura, por sua vez, do homossexual moderno supostamente gozando de inúmeros privilégios, ao passo de figuras femininas presas aos cuidados domésticos. Entretanto, a incorporação da homossexualidade como um estilo de vida desaparece nessa modulação. Ao pontuar a ideia de uma não consideração de aspectos como a participação do candomblé como símbolo nacional, o que chamo atenção é para como essa perspectiva despolitiza identidades sexuais, ao reduzi-las somente a um aspecto puramente sexual. Consequentemente, todos tornam-se homossexuais, como se este último não fosse alvo (também) privilegiado de contestações.

Se como Matory (2003) propõe, Landes ao lado de outros intelectuais foi responsável pela apresentação do adé (homossexual) como um símbolo nacional, é possível reposicionar apontando que até esse instante, a geografia percorrida de uma grande maioria dos trabalhos situa-se num percurso Salvador, Belém do Pará, Rio de Janeiro. Curiosamente cidades com um histórico já marcado sobre a produção de identidades nacionais. Ou seja, talvez um adé com uma rota restrita. Mesmo que, Lina, afaste-se duramente destes autores ao pontuar a necessidade metodológica de realizar estudos em redes e não só pontuais, os pontos de ligação estabelecidos entre os diferentes personagens permanecem inexistentes. E consequentemente, os sujeitos tornam-se símbolos de uma suposta realidade vivida, funcionando muito mais como totens vivos.

A retomada do trabalho de Maria Lina Leão Teixeira permite realizar algumas outras conexões, isto é, vida mundana e vida religiosa são explorados como elementos imbricados e de outro, como identidades sexuais são compreendidas por comunidades afro-diaspóricas. Estes paradigmas voltam a ser explorados em outras pesquisas, ainda no contexto carioca (BIRMAN, 1995) e recifense (SEGATO, 1995; RIOS, 2012; 2014).

Entretanto, é útil demarcar que assim como Landes, passando por Fry e Leão, a explicação para a produção de identidades sexuais e religiosas permanece atrelada à ideia de interação cultural. Este elemento é essencial quando pontuado que a ideia de interação comporta igualmente a possibilidade de fricção entre *terreiros* e sociedade mais ampla. Observa-se, a tentativa de burlar certo insulamento experimentado por Landes como mácula.

Trabalhos de Patrícia Birman (1995), Rita Segato (1995), Felipe Rios (1997), mesmo que concentrados na virada para os anos 2000, acenam para um contexto de mudanças estruturais significativas. Aparentemente, uma passagem das preocupações vigentes no campo teórico fazem com que o foco analítico incorpore cada vez mais o cotidiano de *terreiros* a partir da atuação de espíritos na vida de fiéis.

Ao que interessa a essa dissertação, o cruzamento entre cotidiano, atuação de espíritos, em vez de divindades como centrais e gênero/sexualidade, emergem num contexto tributário de deslocamentos (também) sobre o papel aguardado para questões envolvendo pureza e tradição (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004). Por um lado, uma primeira corrente de pessoas autoras preocupadas principalmente sobre uma continuidade ou reminiscências de um passado conservado de tradições rituais e uma outra, essa central para o entendimento desta aparição dos espíritos, atenta nos imbricados percursos de construção de tradições a partir das relações entre fiéis e sociedade brasileira. Neste sentido, é útil retomar com mais parcimônia o trabalho de Birman (1995). Isto é, a autora propõe, por exemplo, um esquema explicativo que interliga a tríade pessoa - culto - gênero, o culto, por conseguinte, aparece como em inter-relação com a sociedade. Desse modo, a ideia de diferentes identidades de gênero supostamente gestadas no interior de *terreiros* eclode como um movimento gestacional do interior para o exterior, simultaneamente em que a ideia de uma desnaturalização aparece como um clamor. Em síntese, este argumento será central nas elaborações seguintes, isto é, uma gestualidade específica de *terreiros* na produção de identidades de gênero.

Ao que interessa essa dissertação mais especificamente, como situa Stuart Hall (2016, p.192), ao fixar limites e excluir o que não se encaixa, a estereotipagem facilita a construção de vínculos virtuais relacionais, uma comunidade dos normais sob aqueles outros: anormais, estranhos, esquisitos. Uma comunidade humana, de homens heterossexuais e homossexuais, ao passo das outras esquisitas e inumanas, *bichas*. Entretanto, regimes representacionais também incidem sobre a fetichização, isto é, "no qual aquilo que é mostrado ou visto na representação só pode ser entendido em relação ao que não pode ser visto, ao que não pode ser mostrado" (2016, p.206). O que permite a

manutenção de um foco duplo, olhar e não olhar. Nas palavras de Hall (2016, p.209), "aquilo que é afirmado como diferente, horrível, "primitivo" e deformado está sendo, ao mesmo tempo, obsessivamente desfrutado e apreciado de forma detida porque é estranho, exótico e "díspar".

Frente esse contexto, seria inocente ocorrer que a ideia de um regime de contestação advenha unicamente de uma troca de vetores, sem que se observe que o significado atribuído, opera a partir de uma história e tempo muito específicos. Conseqüentemente, as garantias da contestação não se encontram numa troca de vetores, mas sim, na luta incessante de disputas. Essa longa digressão em verdade se efetua para salientar um aspecto aparentemente rasteiro nas obras até aqui exploradas, isto é, *bichas* aparecem sempre em relação a um idioma de entendimento de posições e sujeitos centrado em abstrações como homem/mulher, como já exposto. Mas de outro modo, estes mesmos termos de entendimento e os sentidos atribuídos a estes, aparecem deslocados de uma localização histórica e mais pontual. De modo mais objetivo, refiro-me, por assim dizer, a como a ideia de uma feminilidade enquanto interna e doméstica, masculinidade como externa e da rua, na obra de Birman (1995, p.56) podem ser interpretadas muito mais como uma ressonância da codificação de uma tradição local, do que necessariamente operando num sentido mais amplo. Isto não significa, entretanto, uma ode à derrocada que denomine todas as produções como operando somente à nível local, mas outrossim, a exigência de uma reflexão que inclua em sua conta o papel das conexões e rotas.

Se até esse instante (virada dos anos 90/2000), os estudos em terreiro parecem situar uma cada vez maior centralidade de espíritos, mas igualmente os diálogos com diversos setores sociais, é necessário encará-los de outro modo. Me refiro aos efeitos produzidos pelas diferentes interpretações sobre os fenômenos da possessão, mas igualmente, a articulação da ideia de pessoa dentro dos estudos em *terreiros*. Essa última encobre a ideia de produção dos sujeitos a partir de um conjunto de rituais, em que a possessão ocupa posto central, uma vez que a partir desta haveria a conquista de uma individualização (GOLDMAN, 1985; SANZI, 2009; RABELO, 2012). Conseqüentemente, a discussão passa a arrematar grande parte dos estudos. Cada vez mais a arquitetura intelectual deriva-se para a assunção de uma perspectiva que se afasta da estrutura ritual por si só, para uma outra em que os agentes passam continuamente a ser integrados como pontos-chaves de entendimento.

Este contexto parece receber um novo fôlego com a aparição pontual de *terreiros* e suas lideranças religiosas na interface entre mundos criminais e periferias urbanas na

produção de formas de assistencialismo e redes de proteção. Isto articula-se, por exemplo, a circulação de pessoas e sujeitos, mas de igual modo à potência descortinada sobre a influência das diferentes concepções de gênero que permitem observar a sobreposição de redes aparentemente desconexas, mas rearticuladas nas experiências e trajetórias dos sujeitos em diferentes periferias urbanas brasileiras.

Recapitular a ideia de suposta heterossexualização dos estudos sobre mundos criminais (ZAMBONI, 2016), mas igualmente ter em mira o interesse metodológico pelo ponto de vista dos agentes destes campos (AQUINO E HIRATA, 2017), torna possível pavimentar outra direção e intersecção entre os campos. Isto é, como de algum modo, a construção de ambas as tradições teóricas se de um lado elegeram avatares potenciais, de outro, parecem ter operado com um insulamento. Refiro-me, por assim dizer, como a figura do homem heterossexual envolvido no mundo criminal articulou-se com sua presença unívoca numa grande maioria de narrativas. Conseqüentemente, mundos criminais torna-se sinônimo para homens heterossexuais envolvidos.

## 1.2. GENEALOGIAS CRIMINAIS

Ao que parece, a ênfase sobre o mundo das prisões como lócus prioritário nos estudos sobre crime, tem destacado a ambigüidade nas relações estabelecidas entre homens heterossexuais e um conjunto de outras sujeitas, qualificadas como putos (RAMALHO, ([1979] 2008), *bichas* (BOLDRIN, 2017), *cabras*, *viados*, *travestis*. Mais especificamente, este contexto de produção fortemente influenciado (também) pelo avanço de trabalhos que tematizam o governo em periferias urbanas e diálogos com o espaço prisional.

Uma rápida leitura sobre o campo de masculinidades e dinâmicas criminais, permite compreender que um novo fôlego tem surgido. Isto é, com cada vez mais centralidade, aspectos como gênero e sexualidade tem configurado lentes analíticas de compreensão em mundos criminais. Em grande parte, os estudos parecem derivar de uma narrativa capitaneada pela realidade de presídios paulistas narrando, por exemplo, como dívidas, acesso a bens materiais perpassavam, naquele instante, o acesso à atividade sexual como moeda de troca exponencial. De outra forma, isto significa que o contexto em que, por exemplo, é possível visualizar a partir do trabalho de José Ramalho ([1979] 2008), paulatinamente transforma-se. Isto é, de cenas de abuso, trocas, casamentos forçados passa-se a um maior acesso ao mundo externo via a entrada de visitas íntimas. Me refiro,



por assim dizer, a como este contexto eivado de violências declinou na explosão de rebeliões e motins oferecendo condições favoráveis ao surgimento de coletivos criminais, a exemplo do Primeiro Comando da Capital (DIAS, 2011) e numa ruptura posterior, Comando Vermelho.

Mas este contexto situa um elemento essencial nos deslocamentos assistidos nos últimos anos em periferias urbanas brasileiras, isto é, uma reorganização de formas de cuidado e proteção, mas igualmente a gestação de novas redes de articulação em torno do entendimento da vida. É neste sentido que a centralidade de concepções de masculinidade na produção de campos de aliança são postas em relação a seu caráter separatista, ao informarem posições de separação e aliança entre sujeitos em dinâmicas criminais. Como também é possível situar, a partir de um sentimento de ojeriza. É possível compreender, desse modo, que a trama se desenha tal qual a imagem de uma guerra travada entre opositores e inimigos, mas que não pressupõe a total ausência de alianças e disputas. A heterossexualidade destes homens qualificados como *marginals*, considerados, *cabas-ôme*, conseqüentemente, aparece relacionada como uma posição para narrar a vida, em que as trocas estabelecidas entre oficiais sexuais dissidentes de um lado e homens heterossexuais parecem ganhar sentido.

Neste texto, de modo mais sintético, um dos eixos diz respeito à junção entre redesenhos do *mundo criminal* em Alagoas, a partir da percepção entre a ruptura entre os coletivos criminais Primeiro Comando da Capital (PCC) - 3 e Comando Vermelho (CV) – 2 que por sua vez, a exemplo do que tem apontado a literatura sobre o tema, salienta o aspecto de retroalimentações de normas e regras entre periferias urbanas, mas igualmente o espaço de interlocução com instituições de internação (RODRIGUES, 2020; BARROS, 2018; SILVA, 2018).

De modo mais pormenorizado, mantenho como interesse a produção de sentidos de identificação masculina expressos em noções de ser *caba omê/homem mesmo*, que aqui angulam situações envolvendo os imaginários sobre os *espíritos* e a busca pelos poderes possibilitados pela ação destes últimos quando incorporados a partir de *bichas*. Neste sentido, o foco recai em como ao perscrutar os episódios envolvendo a busca de poderes mágicos em terreiros a partir da produção de *bichas* como *perigosas*, se visualiza a produção destes homens como *marginals* que atravessam o cotidiano de *terreiros*, atuando quer como *parceiros* quer como clientes na busca por poderes mágicos produzidos. Contudo, ao fazerem isto, ao que se parece, cruzam-se igualmente tensionamentos em torno da produção de estigma de si a partir de formular-se enquanto de atitude, mas

igualmente negociando posições mais marginais em relação ao mundo criminal. Mantém-se como inspiração que a compreensão da formação de regimes morais em *periferias urbanas maceioenses* torna oportuno explorar as formas de diagramação de moralidades em *mundos criminais* enquanto dialógicas com outras moralidades construídas em conjunto.

Ao tomar esta direção, isto reverbera nos modos como se estabelecem diálogos com o debate nacional sobre a compreensão da organização de mundos criminais. De modo mais situado, o debate nacional tem circunscrito a assunção de uma perspectiva interessada na compreensão da moralidade em mundos criminais, destacando-se a organização de atividades ilícitas (AQUINO E HIRATA, 2018). Listam-se um conjunto de etnografias, em grande medida sintonizadas a partir do eixo São Paulo/Rio de Janeiro, que lançam interpretações sobre a moralidade em *mundos criminais* não como estanques, mas explorando o constante diálogo em torno da produção de formas legais de ordem e negociação de conflitos entre diversos atores (FELTRAN, 2008). Entre esses, tensões assumidas entre ordem legítima estatal na possibilidade de uso legítimo da força (MACHADO DA SILVA, 2010; MISSE, 2010; 2007), a produção de sujeitos matáveis (FARIAS, 2007), diferentes tecnologias de controle e governo. Mas igualmente, o emaranhado de atores e alianças, nas diferentes formas de negociação envolvendo o território de periferias urbanas e seus moradores a partir de sua formulação enquanto inimigos internos (FOUCAULT, 1988; 2010, p.164; BUTLER, 2015, pp 44-49).

Consequentemente, práticas de governo passam a situar elementos chaves no debate. De outro modo, como também passam a se destacar a atuação de diferentes personagens, a exemplo de igrejas evangélicas, em processos de negociação e conflito envolvendo moralidade criminal (BIONDI, 2014, pp.274-277) e controle territorial urbano. Ao apontar este aspecto, tenho em mira, os mecanismos oportunizados pelas estruturas rituais de diferentes religiões que se ligam com a valorada produção de formas de constrangimento e subjetividade (MACHADO, 2013; 2014; 2017). Tornando possível questionar quais possibilidades podem estar abertas na negociação em torno de espíritos e *bichas* no cotidiano de *terreiros*. Qual o papel destes elementos na produção de formas de subjetividade, que a exemplo do que propõe Foucault (2014), pressupõe uma relação de si para consigo que se realiza como uma forma de vínculo, de conduzir-se que não se instaura na ruptura com a vontade do outro, mas numa negociação em torno da exposição de uma verdade de si a partir de uma forma de vínculo? Consequentemente, libertar-se de determinado vínculo, torna-se o imperativo de realizar-se a partir deste mesmo vínculo, a

partir do: “conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades: nesse caso a ética se liga ao jogo da verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 269).

Os estudos de cunho etnográfico que se dedicam a pensar aspectos como moralidade com a intersecção por gênero, em especial de homens, destacam como os sentidos de honra masculina perpassam a constituição de experiências como a sexualidade. Por sua vez, relacionada com limites e fronteiras negociadas pelos sujeitos encobrendo em riscos quer de morte (MARQUES, 2009), quer de ruptura e redesenho de carreiras (RAMALHO, [1979] 2008; DIAS, 2011; DIAS E SILVA, 2009).

De modo igual, tem se assistido o interesse mais adensado em relações envolvendo gênero e sexualidade, mas que, no entanto, não se traduzam como de inspiração de uma matriz heterossexual para pensar as relações e os sujeitos. Matriz essa sintetizada num entrecorte que prediz a associação “entre masculinidade e crime ou sobre o fato de que as prisões”, conseqüentemente como lugares onde se listam sujeitos envolvidos no crime, “são lugares preferencialmente “para homens heterossexuais”” (ZAMBONI E LAGO, 2016, p. 230).

Frente a esse plano teórico, ao que me parece, abre-se um curto-circuito ao considerar a circulação de pessoas sexuais dissidentes e as diferentes alianças construídas à revelia de uma suposta experiência heterossexual enquanto regime político abstrato e universal (Ver, por exemplo, Butler, 2003; 2015). Ao que parece, este curto-circuito pode ser remetido a assistência de um sombreamento na propensão a traduzir a experiência da heterossexualidade masculina como qualitativo para práticas criminais. E de outro, sobre relações que não atravessam o espectro de relações estabelecidas entre homens e mulheres cisgêneros. Ou seja, entre sujeitos que se identificam enquanto homens heterossexuais, mas que mantêm relações com outras sujeitas que estilizam noções de femininos/masculinos, sem que sejam qualificadas de modo direto enquanto homossexuais, nem transgêneros<sup>6</sup>, mas que permanecem num limbo constantemente negociado.

Do outro lado desse curto-circuito, posições negociadas em uma rede onde vontades e desejos não se imiscuem de diagramações em torno de constrangimentos, mas igualmente de posições estanques que tornam o poder – como uma relação -, um elemento

---

<sup>6</sup> Tomo transgeneridade aqui enquanto não relacionado exclusivamente à binaridade de gênero. Transgeneridade, desse modo, englobando um conjunto de experiência que podem ou não flertar com a necessidade de transição, mas que de modo unívoco mantêm uma relação de combate a uma regulação entre gênero e sexo. A esse respeito, ver, por exemplo: Hija De Pera (2014), Leticia Lanz (2016), Lustosa (2016).

abstrato e soberano. Mesmo tentadora, uma resposta a este curto-circuito, enquanto atenção de uma remontagem do que estaria fora do enquadramento, me parece fadada a um fracasso, isto é, uma contribuição aos estudos sobre moralidades criminais a partir de outras vivências que não a heterossexualidade. Por alguns motivos, como vemos a seguir.

O primeiro deles é que se de um lado se aponta o interesse por compreender a moralidade em mundos criminais como não sinônimos para uma heterossexualização compulsória, por outro lado, talvez pelo desenvolvimento dos estudos grandemente situados em instituições penais e carcerárias, o espaço prisional é tomado como lócus prioritário de pesquisa – mesmo que sejam exploradas as relações com o exterior, em como as relações vivenciadas em espaço prisional são informadas por aspectos de gênero e sexualidade/raça a partir de um diálogo com o espaço externo.

Na medida em que o campo de relações dessa dissertação ocorra no espaço composto por *terreiros* situados em bairros da periferia urbana maceioense, mas que não mantenha o interesse com a produção mais pormenorizada da criação de identidades sexuais/de gênero e nem tão pouco, as entradas em campo estejam contempladas a partir de minha atuação junto a uma instituição estatal<sup>7</sup>, isto inviabiliza que os campos de interlocução sejam tomados nem como antônimos e nem como sinônimos a partir de uma diferenciação para com o espaço prisional.

### 1.3. PERCURSO ETNOGRÁFICO

Supõe-se que uma "*bicha verdadeira*" tem um santo feminino como seu protetor.

FRY, Peter [1988]. **Homossexualidade masculina e cultos.**

**Diário de campo**, 2016. Manhã atípica de sexta-feira. Dormira mal. Angústia no peito cruzada com um interminável choro. Na noite anterior, sem fome, me contentara com pipocas de milho e café amargo. Angústia, má alimentação e choro. Tudo cruzado com cobranças, segundo me falavam entidades e oráculos, advindas da necessidade de que me iniciasse no candomblé. O choro, assim como alterações corporais, eram notícias de que a iniciação deveria ser adiantada. Acredita-se que quando os Deuses desejam ser iniciados, acionam um todo de elementos para comunicar seus desejos. Ao abrir meus olhos, por

---

<sup>7</sup> A lista de trabalhos nessa direção é extensa. Me refiro, contudo, a um núcleo de trabalhos pareados a partir das entradas e interlocuções em campo a partir de uma posição no quadro de agentes em instituições carcerárias, mas que, contudo, o fazem a partir de aspectos como gênero/sexualidade/raça. Ver, neste sentido, Padovanni (2015), Zamboni (2017), Boldrin (2017).

exemplo, ouvia alguém entoar uma cantiga que invocava a divindade a qual já tinha ciência que seria iniciada. Não reconheço a voz. Reconheço a cantiga. Ainda nessa manhã, abro a porta do quarto. Cruzo a sala de visitas, indo até a cozinha, onde se encontrava um parente. Ao cruzar por ele, ele repetia a mesma canção que ouvira tempos antes. Sorri, me olha e diz:

- *Minha mãe, paciência. Meu filho, esse caminho não é bom.* Meu parente, lembrança mais fiel de uma ligação ao espaço interno de *terreiros*, espíritos e divindades.

Rever memórias como esta, mediaram o contexto de preocupação acadêmica que situa minha trajetória de pesquisa e o interesse pelo cotidiano de *terreiros*. À revelia dos conselhos, entre os anos de 2012-2014, vinculei-me a um *terreiro* na condição de *filho-de-santo*. A contragosto de recomendações de familiares e amigos, cruzei uma suposta fronteira de um não retorno após estabelecer vínculos com divindades e espíritos através de práticas rituais. Vínculo que já vinha sendo gestado a partir de minha circulação por grupos citadinos culturais que já realizavam investimentos sobre uma identidade afro-alagoana a partir de elementos religiosos, a exemplo da incorporação de nomes de divindades, festas e algumas insígnias, a exemplo de indumentárias.

Este período coincidiu com o início da graduação em ciências sociais (2014-2018), e com uma provocação estabelecida ainda no primeiro ano: - *Você não tem interesse em pesquisar sobre esse tema?* Na verdade, a ocasião deu-se em razão de uma reunião sobre minha participação num projeto de iniciação científica, com um professor que havia acompanhado durante o segundo semestre de 2014, enquanto aluno de uma disciplina. À reboque, aceitei a provocação, o que colocou um problema sobre minha entrada em campo e o acesso a determinadas informações, assim como a construção de percepções.

Experimentava uma posição constrangida por dois lados. Havia os interesses acadêmicos e havia a profissão de fé. O que por sua vez reverbera num sentimento confuso: como construir uma posição de pesquisa sem cair no dissabor e conflito vivenciados a partir de minha condição como pessoa religiosa e nem tão pouco, descartar o acesso obtido desde dessa posição em campo?

Não era propriamente uma questão de escolha de narrativa ou escolha de uma voz para falar, como veio a se tornar após o retorno para Alagoas, ao fim do primeiro ano do mestrado (2019). O problema, à essa época, procedia-se da ordem da objetividade e conseqüentemente, neutralidade, mas pensando numa negociação na apresentação da subjetividade.

Uma das hipóteses levantadas era a de um suposto proselitismo científico ao discutir sobre temas como práticas religiosas, mudança, originalidade, uma questão que assolava de modo recorrente a sociologia e mais especialmente, sociólogos da religião (PIERUCCHI, 1999; CAMURÇA, 2001) e que conseqüentemente, também me arrastava por escanteio.

O antídoto experimentado era manter no horizonte da análise a constante necessidade de demarcar os pontos de acesso e diálogos, assim como quais constrangimentos estavam remetidos. Desse modo, de 2014 até meados de 2018, passei a tomar notas recorrentes sobre fatos, narrativas, episódios que chamassem minha atenção, mantendo em mira a necessidade de tornar mais evidentes percepções, leituras. A proposta mais geral era que ao final desse percurso, um problema de pesquisa emergisse.

De um cuidado para com a posição em campo, passou-se ao problema de encontrar algo que permitisse organizar o avolumado de notas e conseqüentemente, oferecer uma tônica ao texto final da monografia. Desse modo, nascia minha monografia. (Ver Nascimento, 2018). Ela analisa a relação entre acusações de falsidade sobre o transe de espíritos femininos a partir de sua atuação quando incorporadas por fiéis sabidamente homossexuais reconhecidos como *bichas*.

Ao fim do processo, pude destacar duas conclusões principais: as acusações sobre a falsidade do transe, em verdade, derivavam de um imaginário amplamente divulgado, de que as *bichas* tinham o desejo de exibir-se, amostrar-se, *dar close* através de performances consideradas como exageradas (1); Os debates em torno da imagem dos espíritos, seguramente, também desenham uma luta pela imagem desses mesmos espíritos, circunscrevendo uma zona limite de atuação e também, os espíritos enquanto alvos de interesse e guerra (2).

Ao fim deste processo, contudo, uma das questões que se manteve era acerca da situação de que incorporar espíritos numa celebração transformava-se em um atrativo para as pessoas se juntarem a fim de *dar um close*, de se exibir. Assim como o caminho que tornava possível o estabelecimento de ligações entre atividades pertencentes a domínios diferentes, isto é, como a incorporação de espíritos (religioso) podia ser anexada a uma estética corporal presente, por exemplo, na altivez ou no uso de determinados símbolos e a circulação de diferentes pessoas.

De modo concreto, performance exagerada, parecia significar um embaralhamento entre as fronteiras de um espaço mundano e um espaço religioso. A incorporação de espíritos femininos, distante de uma expectativa aguardada, por exemplo, seria

simbolizado como um ato de exibição. Significando, além disso, a contaminação do sagrado pela ação reprovável de sujeitos indesejáveis.

Minha hipótese era que os questionamentos apontavam a intersecção entre a legitimidade do transe por fiéis sabidamente homossexuais, mas igualmente suas performances. Questionamentos e dúvidas sobre o desempenho de entidades incluíam comentários sobre a vida erótica-sexual dos sujeitos que serviam de suporte para a validação da incorporação dos espíritos.

Neste plano de interlocução entre fofocas depreciativas envolvendo a atuação de pomba-giras espalhafatosas manifestadas no corpo de pessoas sexuais dissidentes conhecidas como *bichas* em *terreiros*, me sensibilizei primeiro para a produção de estilizações em torno do uso do corpo na incorporação e apresentação de entidades em celebrações religiosas e posteriormente a modulação de uma sociabilidade homoerótica.

Simultaneamente, este período em que acompanho *pomba-giras* e *bichas* em *terreiros*, marca minha participação em um projeto de pesquisa<sup>8</sup>, enquanto colaborador. Minha entrada configurava uma segunda leva na formação de pesquisadores, principalmente via o Programa de Iniciação Científica (PIBIC).

Pude acompanhar, mesmo que de um lugar distante, o surgimento de interpretações e formas de sistematização sobre fatos e episódios narrados nas trajetórias de jovens socio-educandos, mas que não constituíam meu foco prioritário. De modo mais detido, o diálogo com o plano de trabalho desenvolvido por Leonardo Prentse acerca da trajetória dos jovens e mudanças de padrões afetivos. Ada Carvalho sobre práticas de governo e Alana Barros sobre trajetórias familiares.

Nessa experiência, tornava-se mais evidente o elemento do distanciamento/aproximação/construção de alianças como dependente de um senso de identificação masculina compartilhado pelos sujeitos que tornassem possível a comunicação de prazeres e dissabores. Com Leonardo de modo mais metido, pude compartilhar alguns *insights* iniciais, por exemplo, sobre a circulação de pessoas sexuais dissidentes de gênero em periferias urbanas maceioenses<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Respectivamente aos projetos: A) **Mercados Ilícitos, amor e diversão nas periferias de Maceió (2015-2016)** e B) **Trajетória de jovens sob medida socioeducativa e os fatores de aproximação e distanciamento de mercados ilícitos em Alagoas (2017-2018)**. Aponto que ambos os projetos eram formados por uma equipe de pesquisa de 2 bolsistas e 2 colaboradores, além do orientador.

<sup>9</sup> Mesmo que não possa recuperar este aspecto sem fugir do foco desta sessão, situo que ambos, eu e Leonardo provinhamos de diferentes pontos da periferia urbana, assim como de experiências diferentes. Brincávamos, desse modo, como erámos qualificadas ora como gazelas - no caso de Leonardo -, bichuçu - em meu caso, mistura de bicha e cafuçu. Esse último, uma gíria para denominar a figura de homens rústicos, cisgêneros, negros e de classes populares. Eram, por assim dizer, vizinhos, amigos, conhecidos. Nesse caso

Em relação aos 3 planos de trabalho, minha atuação no projeto comportava o desenvolvimento de um plano de trabalho centrado na catalogação de jornais alagoanos e em específico, a observação de filtros morais seletores na produção de formas de criminalização e rebaixamento moral para grupos humanos e pessoas. Meu diálogo mais próximo com os outros planos de trabalho se dava a partir da experiência de transcrever algumas das entrevistas, tomando contato com algumas trajetórias e auxiliando na interpretação de alguns achados.

Minha contribuição naquele momento, dava-se da ordem de rememorar aspectos e lembranças da vida com homens enquanto morador de um dos bairros que compunham a periferia urbana maceioense. Contava com minha experiência pessoal enquanto alguém que, como costuma ser dito, nasceu, cresceu e se criou num dos bairros que compõem a periferia da cidade de Maceió. Fatos narrados e episódios, assim, não constituíam matéria nova. O que me trazia à boca um gosto amargo. Fatos e episódios da infância e adolescência com homens na vizinhança e alguns parceiros, lembravam-me constantemente que a construção de um senso de identificação masculina, ao dizer-se homem e aliado com outros homens, vinculava-se a um sentimento de ojeriza e distância para com figuras homossexuais e transgêneras. Mesmo que em alguns instantes, houvesse desejo e relações amorosas-sexuais. Isto me trazia lembranças advindas de várias interações durante o curso da vida.

Um parente, ao tomar ciência de uma suposta homossexualidade e efeminização de traços, me disse estar criando-me para ser *gente*. Era impossível que o investimento em minha criação e meu retorno fosse me tornar um *viado da grotá*. Ekó, um parceiro que se identificava como heterossexual e mantinha-se num relacionamento monogâmico heterossexual, ao perceber a possibilidade de que nosso envolvimento fosse publicizado, me dizia: “para todos os fins, você não existe. Sou *homem*”. Envolvido amorosamente com um *márginal*, numa brincadeira, ao tentar devolver-lhe o gesto de tocar seu rosto com as mãos empapadas de semên, recebi um tapa no rosto, seguido dos dizeres: “*você tá pensando que eu sou viado? eu sou homem, porra*”.

Não heterossexualidade, assim como não conformidade de gênero, uma vez que homem neste contexto significa heterossexualidade, conseqüentemente, se desabrocha um conjunto de atos e algo a não ser feito como motivo de vergonha ou gozação quer para os

---

mais especificamente, me tornava meio bicha, meio cafuçu em razão de hábitos, a exemplo de ingestão de bebidas alcoólicas destiladas (pinga), o que demarcava um sinal de aproximação com determinados referenciais de masculinidade.



amigos, quer para os familiares. Este contexto evidenciava o peso em que dinâmicas de gênero e sexualidade ocupavam em relação a produção de formas de identificação masculina ligadas a luta por honra masculina, assim como da participação de alguns jovens em *dinâmicas criminais*. O que por sua vez tornava oportuno que temas, como a construção de formas de aliança fossem vinculados como sinônimos para inquirir sobre a produção do imaginário destes homens em intercursos sexuais de onde os acessava em minha experiência pessoal.

Identificações masculinas expressas em ser *homem/homem mesmo/caba ôme* pareceram-me ligadas também à produção de alianças e rupturas em mundos criminais, especialmente, no assistido em relação a *bocas-de-fumo* (pontos de varejo de drogas ilícitas). Consequentemente, meu acesso a figura destes homens estava cindido a partir destas imagens, enquanto parceiros, mas igualmente como sinônimo de um distanciamento negociado.

Em meio ao período do projeto, em algumas oportunidades, as experiências de dentro do *terreiro* acompanhando as *bichas* e ouvindo as narrativas dos *marginals* como colaborador de pesquisa, pareceram-me cruzadas. Isto é, de um lado, no *terreiro*, ao observar que *bichas* estavam sub-representadas como participando - de um imaginário condenatório - que as pressupunha como tendencialmente buscando exhibir-se no espaço do transe. Isto por si só demandava um esforço mais amplo de pensar sua circulação pelo espaço cotidiano de *terreiros* e como uma suposta integração grupal foi sendo construída temporalmente. A incorporação e o transe de espíritos por suas figuras, desse modo, estava relacionado a um terreno nebuloso e *marginal* que aparentemente teria a habilidade em poluir uma ordem moral assentada na não mistura entre mundano e religioso.

Da outra ponta, os *marginals* em contendias envolvendo a conquista de estima de si para si e para os outros, a busca de poder valorados nas contendias envolvendo sua participação em pontos de varejo de drogas ilícitas e o desejo por *bichas*. Este entrecruzamento tornou mais evidente que o espaço de interlocução dos planos das lutas travadas pelos sujeitos, sublinhava o tema sobre o governo da vida em periferias urbanas a partir de dinâmicas de gênero e sexualidade. Consequentemente, estética como uma prática de governo.

A interlocução entre os diferentes campos de pesquisa tornou mais evidente o papel ocupado pelo gênero e as diagramações em torno de combinatórias sobre femininos/masculinos como elementos em constante elaboração. Ou seja, compreendidos

como sendo modulados na configuração de terrenos de aliança oportunizados em situações envolvendo a participação de *bichas e marginals* em um terreno interseccionado. Terreno que referia-se primeiro à consideração das realizações tornadas possíveis nos investimentos em carreiras criminais na trajetória de alguns jovens e depois, a partir de como esses investimentos perpassavam a experiência de alguns destes jovens e homens inseridos nas festas em *terreiros* que acompanhava.

A exemplo de uma destas trajetórias, a história Jacó me intrigava. Em sua entrevista, ele relata que acompanhava um amigo na visita a um *pai-de-santo*. Aparentemente, sem saber do que se tratava. O amigo de Jacó procurava os serviços mágicos do *pai-de-santo* para que conseguisse o amor de uma menina pela qual estava apaixonado. Como pagamento pelo serviço, mantém relações sexuais com este *pai-de-santo*. De acordo com o jovem:

A – Eu fui mais esse menino, foi assim: “óia, vamo mais eu ali na casa de fulano?”, eu nem sabia que era macumbeiro. “Que eu vou mandar fazer um bagueio aí pra menina gostar d’eu”, ele disse. Eu disse: “bora”. Quando eu cheguei lá, esse macumbeiro era viado. Era viado. Foi aí que o menino foi lá, ficou com ele pra lá. “Oxi que viagi, eu vou simhora, véi; eu vou simhora”. Ele: “perai”. Eu fiquei na sala, ele entrou no quarto. Ele entrou no quarto mais esse viado, esse macumbeiro (...) Tudo que eu já fui passando pra cozinha pra ir simhora. Aí eu vi os dois lá. “Oxi véi, eu vou simhora”. “Perai”, ele. Ai eu já sai<sup>10</sup>.

Mesmo que não enunciada diretamente, a noção de ser *caba ôme*, em verdade, era uma imagem que recorrentemente me parecia atravessar a experiência de investir sobre a busca de poderes mágicos em *terreiros*. Talvez, configurando não só uma posição no mundo dos *corres*, mas articulando outras dimensões da vida. Isto é, ser *caba ôme* parecia relacionar-se também à uma negociação na apresentação de experiências eróticas com figuras sexuais dissidentes, assim como em relação à participação em redes de *terreiros* pensadas como de baixa reputação no espaço mais amplo de periferias urbanas maceioenses. Dessa forma, quais atravessamentos simbólicos possibilitam que a heterossexualidade - enquanto uma posição de poder - possa angariar-se enquanto uma mercadoria a ser trocada pelo poder mágico na figura do *pai-de-santo*? Era a pergunta que levei à frente na produção do projeto de pesquisa submetido ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos.

---

<sup>10</sup> Banco de dados da Pesquisa: **Mercados Ilícitos Amor e Diversão nas Periferias de Maceió.**

O avanço do trabalho de campo significou um refino dos temas de interesse, isto é, de pensar como a experiência da incorporação no corpo de fiéis de deuses e espíritos, tornava possível a partilha com viventes que iam desde a oferta de *marafó* [bebida alcóolica], enredando uma dona-de-casa interessada no marido que está acamado – que diz ser vítima de *coisa feita*, passando por um jovem que se sabe trabalhando numa *boca-de-fumo* próxima, está visado pela polícia, foi espancado na semana anterior e está prestes a ser preso [novamente]. Uma tia, *mãe-de-santo*, sabe que fará mais uma vez o circuito de acender uma vela ao seu *catiço*<sup>11</sup>, seguindo para a porta da delegacia encontrar com o sobrinho, os policiais, o delegado, acusações, advogados. E da esquina, encontrar-se com sua entidade, agora transmutada na figura de outro *jovem do corre*<sup>12</sup> que acena, sorri debochadamente, se aproxima e lhe pede um cigarro.

A hipotética *mãe-de-santo a que* me refiro, se encontra com uma entidade transmutada na figura de outro *jovem do corre*. Isto significa a ação positiva de sua entidade. Primeiro se apresenta para ser reconhecida, confirmando que acompanha a situação de perto (CARDOSO, 2007; SILVA, 2019; BIRMAN, 2009). Segundo, transmutada na forma específica do *jovem do corre* advem da crença amplamente compartilhada que *catiços* atuam na proximidade com temas como a guerra (conflitos entre parceiros) e ordem (estado/policiais), mas realizando acordos, rupturas. Em resumo, estava de frente a relações que não ganhavam notoriedade no plano público.

Neste plano público percebia, por exemplo, o estranhamento entre memórias da infância e posteriormente, na condução do trabalho de campo, ao captar cenas envolvendo uma relação dúbia de aceitação das cobranças advindas da incorporação de espíritos e divindades. Custos tornados altos (também) em razão de uma paisagem onde cruzava-se pobreza, marginalidade social e camadas densas de estigma social.

---

<sup>11</sup> Termo que no cotidiano de terreiros designa um ou mais espíritos que teriam tido vida terrena, fazendo uso de bebidas alcólicas, fumo e possuem a capacidade de manifestar-se cotidianamente transmutados em pessoas ou animais. Revelam e sabem de passado, presente e futuro. Assim como são capazes de feitos inexplicáveis, a exemplo de turvar a visão de pessoas, fazer desaparecer objetos.

<sup>12</sup>*Corre* é uma noção êmica amplamente utilizada entre sujeitos próximos a pontos de varejo de drogas (bocas-de-fumo), quer como vendedores ou consumidores. Contudo, a noção categoriza também assaltos, ataques a rivais, como também a própria circulação de mercadorias ilegais. De modo genuíno, *corre* situa a integração destas diferentes atividades e os custos exigidos pelas mesmas. Descrevendo tanto uma situação, como um evento, episódio ou mercadoria. Por exemplo, *quem tá fazendo o corre? quem tem corre? como faz o corre? um corre muito louco, um corre miado*. Respectivamente, denominando: a ação de comercializar entorpecentes, quem possui entorpecente, o modo como algo pode ser ministrado, uma situação ou mercadoria de boa qualidade, situação/evento/episódio/mercadoria pouco valorizado, causando certa decepção.

Ainda no curso de 2015, alguns episódios aguçaram a minha percepção para dar um desenho mais nítido sobre meus interesses de pesquisa e de pessoa iniciada. Observava com mais afinco a centralidade ocupada por alguns sujeitos na realização de festas para entidades e divindades. As festas me permitiam observar a convergência de uma rede.

Num desenho mais aproximado, poderia afirmar que nas festas dedicadas para entidades, as estratégias dos sujeitos pareciam estar centradas numa dinâmica de destaque via a habilidade de cantar algumas cantigas, dando indiretas sobre desafetos, assim como a possibilidade de incorporação de entidades. Pesava, ainda assim, todo um jogo de confirmação de posições via a exposição de elementos estéticos, como também uma acentuação nas formas de desprestígio dos sujeitos via circulação de experiências eróticas. Se as experiências homoeróticas pareciam ganhar força, de outro ponto, notava que a circulação de informações entre *terreiros* ganhava um lugar central principalmente nos interstícios das festas realizadas para entidades. Neste sentido, pude depreender dois modelos ideais amplamente debatidos.

O primeiro expressaria as recentes configurações, de gerações de sujeitos moldados nas passagens dos anos 90 para 2000, vendo uma cada vez mais intensa abertura de *terreiros* para questões envolvendo dinâmicas de gênero e sexualidade ligadas a uma positivação sobre identidades sexuais e relações homoeróticas, se aventando o registro de narrativas envolvendo namoros não mais referidos como *casos*, isto é, relações passageiras segredadas. Decerto, este elemento se tornava mais decisivo, quando observava que a positivação de lideranças religiosas parecia estar dialogando com uma cada vez mais valorada construção de uma imagem de si que passava por manter-se em relacionamentos estáveis que pareciam estabelecer um diálogo para [também] novas sínteses sobre a trajetória de sujeitos sexuais dissidentes em periferias urbanas.

O segundo parecia dialogar diretamente com gerações moldadas anteriores a esse momento. Grande medida, sendo tributárias dos movimentos de perseguição de *terreiros* e as tentativas de resposta advindas, principalmente na conformação de diálogos com posições legitimadas. Ainda assim, notava que os casos amorosos, experiências eróticas-sexuais, não raro, eram mobilizadas para configurar pessoas desprestigiadas devido a uma vida sexual desregrada, não constituindo sujeitos de respeito.

Numa conversa informal com Larissa, *filha-de-santo* de um *terreiro* próximo de minha casa, ela me relatava os infortúnios que haviam lhe ocorrido ao visitar uma festa em

um *terreiro* e não perceber que estava sendo envolvida na relação entre um *pai-de-santo* e outro homem. Larissa me relatava que o meio tempo em que aguardava a chegada de uma amiga, que lhe faria companhia na festa em questão, conversou alguns minutos com um rapaz que aparentemente também aguardava alguém na porta e que lhe fazia companhia. Ao entrar no espaço interno do *terreiro*, o *pai-de-santo* que liderava o espaço, passou a tratá-la de modo diferenciado. Ora bloqueando seu acesso a cadeiras para sentar-se, ora ignorando sua fala e por último, fazendo circular a informação de que ela não teria valor como mulher, dando-se ao desfrute com qualquer homem.

Larissa, ao consultar outros presentes, foi informada que o *pai-de-santo* estava enciumado com a conversa que havia se estabelecido na porta do *terreiro*. O tratamento diferenciado para ela era sinônimo do ciúme sentido. E que o homem que inocentemente conversava, era o *homem* do *pai-de-santo*. No entanto, como a relação entre o *pai-de-santo* e o *homem* não era publicizada, Larissa viu-se confrontada numa relação perigosa. Isto é: o homem em questão que se identificava como heterossexual, flertava com outras mulheres que não só ela e que para desgosto e ciúme do *pai-de-santo*, que em represália, busca vingar-se destas mesmas mulheres.

Larissa desconfiava, entre outras coisas, que a relação do *pai-de-santo* e do homem encobria um acordo em que o homem poderia relacionar-se com mulheres nas sombras das vistas do *pai-de-santo*. Neste sentido, quaisquer desavenças poderiam ser convertidas velozmente em acusações reais ou fictícias sobre o valor dos sujeitos mediado por experiências eróticas. Me intrigava de como a delimitação de posições de homens e mulheres respeitáveis em *terreiros* aparecia mediada pela circulação de informações apresentadas, algumas vezes, como brincadeiras amistosas.

Ao fim da escrita da monografia, minhas expectativas circulavam em torno de certo incômodo para como ao refletir sobre a experiência junto a dimensões de gênero-sexualidade em *terreiros*, aparentemente, as posições dos homens em periferias urbanas estavam mudando. Captava assim, no cotidiano de *terreiros*, diagramações em torno de experiências eróticas, onde a figura de homens que se identificam como heterossexuais apontavam para a delimitação do significado de serem homens em relação a outras figuras, a exemplo de mulheres cisgêneras e pessoas sexuais dissidentes onde me incluía.

Ao dizer em mudança, me refiro aos modos como distâncias, aproximações, formas de governo e presença estavam sendo narradas. Isto é, quando observava o fluxo advindo do externo dos *terreiros*, as imagens e modos como a experiência dos homens era narrada

na periferia e, por conseguinte, em terreiros, estavam em mutação. Neste sentido, seguindo as pistas deixadas por Elias (2000), a função da fofoca não se restringe ao anedótico. Para o autor, na medida em que a fofoca informa tanto a comunicação entre dois grupos, quanto pressupõe uma modulação em torno de determinados símbolos, permite averiguar como os grupos humanos e os indivíduos estão interligados. Consequentemente, observar redes de fofoca assume o papel de atentar para os modos como, dentro de uma determinada forma de organização de grupos sociais, determinados elementos estão simbolizados. Neste sentido é que, aparentemente, num momento anterior, haveriam imagens difusas dos *sentidos de ser homem*. Distante, por exemplo, do que passava a captar no presente.

No agora, uma valorização extremada em torno de homens como viris, violentos, agressivos, exímios penetradores anais, mas que igualmente, gerenciam suas experiências eróticas negando quaisquer envolvimento com sujeitos sexuais dissidentes. Se tornavam mais raras as notícias de *marginals* sendo penetrados por *bichas*. Fato não inocente, quando considerado que em contexto nacional, a prática de ser penetrado atua como um divisor das posições ocupadas pelos sujeitos na vida mais ampla, mas igualmente em dinâmicas criminais (Ver, por exemplo, Sàez e Carrascosa, 2016; Perlongher, 1987; Souza Neto e Rios, 2015; Barreto, 2016), mas igualmente torna mais evidente como ao pensar sobre a instrumentalização de partes do corpo em interações eróticas, se desvela um regime político sobre a vida, mas igualmente a invenção dos sujeitos.

Gostaria de reter esses dois aspectos, isto é, um suposto pânico em torno de informações sobre sujeitos sexuais dissidentes (1) e o fato que esse pânico torne-se sinônimo de um investimento sobre o silêncio em torno de *bichas* como alvos de desejo enquanto penetradoras (2). Saliento estes aspectos, pensando que não se configuram enquanto inocentes, quando considerando como estes pontos foram enfocados de modos diferentes entre dois contextos.

Em outras palavras, nacionalmente, etnografias<sup>13</sup> que enfocam práticas sexuais e os significados atribuídos pela posição dos sujeitos em experiências eróticas, tem apontado como a prática do sexo anal é coberta de discussões sobre os efeitos de sua prática para as identidades de gênero dos sujeitos e, por conseguinte, para as negociações em torno destas. O uso do ânus como região prioritária de desejo é enquadrado enquanto sinônimo para uma suposta feminilização, enquadrada numa hierarquia em que, a afirmação de uma

---

<sup>13</sup> Ver, por exemplo: Perlongher, 1987; Souza, 2012; Souza Neto e Rios, 2015; Barreto, 2016.

premissa masculina configura o topo. Ou seja, masculinidade e, por conseguinte, virilidade se tornam sinônimos do ato de penetrar o ânus de outros sujeitos.

Como propõem Sáez e Carrascosa (2016, p.22; 97), numa leitura do panorama espanhol, a suposta feminilização em torno da penetração do ânus em práticas eróticas no caso de homens, torna-se sinônimo de uma suposta homossexualidade viabilizada via penetração anal, isto é, homens que são penetrados por outros homens, supostamente, seriam lidos de modo correlato enquanto mulheres.

Os autores prosseguem circunscrevendo que essa proposta, em outros termos, significa um apelo a uma heterossexualidade compulsória de leitura expressa na ideia de feminilidades e masculinidades enquanto engessadas. Neste sentido, a ideia de um heterocentrismo, estaria expresso em um binarismo que significa atividade sexual como reprodução em torno da repartição entre vagina e pênis. Neste ponto os autores identificam que o *cu* (pp. 65-66), em verdade, é: “um órgão que não está (...) marcado pelo gênero masculino ou feminino (...) lugar estranhamente vazio das marcas de gênero”. Entretanto, o contexto brasileiro difere neste aspecto, o *cu*, sobremaneira, torna-se porta de feminilização.

Se descortina outra leitura sobre um encobrimento de narrativas envolvendo *marginals* sendo penetrados analmente por *bichas*, na medida em que o feminino ocupe a posição do que é penetrado, o que por sua vez leva a consideração dos efeitos da instrumentalização da feminilização produzida numa cooptação a partir de uma matriz heterossexista. Isto é, o elemento de um suposto desejo por *marginals* em consentirem na penetração anal por *bichas* caminhará ao largo da concepção, por exemplo, de uma aliança entre iguais com base na ideia de uma masculinidade compartilhada (Barreto, 2016, p.57-58) ou a suposição de uma conquista à revelia dos custos envolvidos nessa transação (Souza Neto e Rios, 2015, p.582-583).

Se é possível destacar essas duas posições em âmbito nacional, ao pensar os estudos que enfocam dinâmicas criminais e a organização de regimes morais, o inverso pode ser dito com leveza. *Transar por trás*<sup>14</sup>, como é encadeado a partir de trabalhos que enfocam regimes morais em dinâmicas criminais (Marques, 2009, p.99-100; Dias e Silva, 2010; Boldrin, 2017), tem mudado de vetor pelo menos nos últimos 20 anos de produção etnográfica. Isto é, as justificativas apontadas se situam num giro tornado oportuno pelo

---

<sup>14</sup> Termo jocoso utilizado em bairros da periferia de Maceió para referir-se a quem pratica sexo anal de modo receptivo. Caneco (enquanto alguém que recebe o pênis de outre), que nem (bicha), papeiro (ânus) são termos que igualmente demarcam uma posição dos sujeitos com base nas experiências eróticas que desenvolvem.

avanço de coletivos criminais, mas antes mesmo da formalização destes, de um conjunto de rebeliões políticas, denúncias de maus-tratos que entre outros elementos, listam a ausência de visitas internas, estupros constantes (Ramalho, (1979) 2008, p.42-46; Dias, 2011, p. 203-208).

Passava a tomar nota de narrativas envolvendo cobranças e intimidações acerca de experiências eróticas dos *marginals*, assim como formas de governo e controle sobre as *caminhadas*<sup>15</sup> de pessoas sexuais dissidentes na periferia. Relatos, por exemplo, tanto de alianças, quanto de rupturas abruptas. O que me levava a crer que estava de frente para uma possível unificação ou tentativas de centralização de termos comuns de governo. Haviam, no entanto, problemas. Um deles era a porosidade com que, por exemplo, os envolvimento amoroso-sexuais eram remetidos. E de outro, os investimentos individuais em busca de poderes. Ambos pareciam caminhar muito mais sendo dedilhados do que possíveis de serem apontados com alguma precisão. Disto ao que pareceu acertado, narrar a posição em campo passava por pensar justamente minha participação nas redes de flerte e paquera em *terreiros*, assim como minha posição no espaço mais amplo, como morador de um bairro da periferia urbana maceioense.

A proposta inicial desta dissertação era averiguar como desde da ideia de um governo da vida e centralidade de alguns sujeitos na construção de narrativas sobre a vida em periferias urbanas maceioenses, as interações eróticas em *terreiros* entre *bichas* e *marginals* não eram indícios de regimes morais sobre a sexualidade, mas que apontavam também para novas sínteses e jogos políticos sobre a vida.

Num entremeio, um conjunto de outros episódios se desenharam. Mudei de *terreiro*, iniciei-me no candomblé, assim como mudei de cidade/estado durante 2019. (Maceió-São Carlos). Esses eventos foram cruciais para compreender a produção da pesquisa, assim como a alteração dos rumos escolhidos. Para situar o leitor sobre esses fatos e os deslocamentos possibilitados, é útil demarcar que ao me iniciar, passei a compartilhar de modo indireto o acesso a um manancial de símbolos em torno da valoração, em solo alagoano, da invenção de um passado afro-alagoano (AMORIM, 2019, p.39), mas dependentes da apresentação de um conjunto de insígnias constantemente postas em negociação. Refiro-me, por assim dizer, a como ao acessar essa rede de pessoas e sujeitos qualificados como pertencentes a um *terreiro* matriz com um corpus de

---

<sup>15</sup> Termo que designa a trajetória de alguém, a consecução de seus feitos e ações. A consideração de seu passado dentro de um aspecto moral.



ensinamentos sistematizados em que haveriam outros *terreiros* menores pertencentes como ramificações.

De modo mais pormenorizado, encontrei-me com formas de diferenciação entre eu e outras sujeitas apontadas em campo como menos interessantes, traidoras à tradição, tendencialmente dispostas à corrupção de práticas rituais e o conjunto de regras, assim como de menor valor, pois, aparentemente, sem uma clara ascendência religiosa explicitada. Ou seja, isto me colocou problemas (também) sobre como construir uma posicionalidade em campo. Estava ligada a uma determinada rede que, em relação a produção de uma identidade em campo, a dependência para com o transe e incorporação de espíritos não me era possibilitada. A rede em questão mantinha distanciamentos para com a ideia da manifestação de *espíritos*, sendo simbolizados como oriundos de outras tradições. E sendo tolerados desde que os membros advindos de outros *terreiros*, como era meu caso, já incorporassem essas entidades.

Lembro-me, neste sentido, de acompanhar as celebrações da *pomba-gira* de Lota, um *pai-de-santo* que vinha acompanhando há algumas semanas no início de 2020. Na celebração, um dos presentes na festa incorporou um espírito feminino chamado Mulambo. Ela cumprimentava os presentes, até que parou na minha frente e perguntou como estava. A respondo que bem, devolvendo a pergunta. *O inferno é sempre quente*, ela me diz. Deus! Olho para meus botões: faltava uma demônia<sup>16</sup> pra fechar o balaio. Isto é, faltava um espírito mais atirado e debochado para agitar a celebração.

Moço, gostei de você. Me faça um pedido. Nego... deixa eu lhe dizer uma coisa. Você ainda há de ser muito feliz. E quem um dia lhe pisou, vai querer sua ajuda. Olhe...muitas vezes, a própria pessoa do seu assim – passa a mão no braço para indicar algum familiar sanguíneo, duvidou de você. Tô errada?

Não, mulher. Me sinto descoberta, digo comigo. E exposta. Pega no pulo do gato. A gata? Presa. “*Faça um pedido. Que eu sou Mulambo e eu tô em terra*”. Ela arregala os olhos, me encarando. Atendo, tomando três goles e fazendo o pedido. Ela dança. Observo que sopra a fumaça do cigarro dentro da taça que acabo de beber. Sinto o cheio de tramóia, isto é, desconhecia os efeitos daquele ato no tempo seguinte. Nesse meio tempo, observo que outras entidades observam a cena. Algumas se aproximando, buscando conversar. Aceno com sorrisos, meio indigesto pela cerveja quente servida. O espírito chamado Mulambo puxa algumas cantigas num canto da sala, ao que faço coro frente ao silêncio dos presentes. Ela caminha, se aproximando de onde estou. Pede que cante para ela.

---

<sup>16</sup> Aqui denominando um aspecto mais atirado.

- *Trovejou lá no céu, a terra balanceou. A terra balanceou, pomba-gira está em terra, aé aé aô, mas pomba-gira está em terra.* Prossigo respondendo. Distante, ela retorna, ficando na minha frente mais uma vez. Bloqueia minha visão do que acontece no exterior. Como está a minha frente, decido cantar mais uma para ela. Por um minuto, baixo meu rosto, sorrindo. Ela se aproxima mais uma vez. Puxo outra. Ela gargalha, eu – já um tanto relaxado -, gargalho lançando um de meus ombros para trás. Sinto um frio na espinha, Maria Padilha, minha *pomba-gira*, me ronda. Prossigo: - *Jararaca cainana, que colhe flores no meu jardim. Na minha frente, você me beija...*

- Nas suas costas, fala mal de ti. Moço, quando tiver aperriado, pegue duas rosas encarnada, passe assim no seu corpo todo, todo. Quebre nos seus pés e leve pra encruza. Não precisa de mais nada, só pensar em mim. Não precisa de vinho – que eu amar muito mais que ceuveja, nem pito [cigarro], só pense em mim. É lhe pedir muito? Sua sina já veio traçada.

Respondo que não. A essa hora meu coração já estava dado. A saudade de um tempo que não volta. Não posso nada, a não ser segurar um choro fino que rasga meu peito. A *pomba-gira* de Lola se aproxima. Primeiro, pergunta se pode chamar minha *pomba-gira*. Chamar, quer dizer, chamar para que eu a incorpore. Pergunta quem seria a *pomba-gira*. Temeroso, remodelo, com uma voz tímida, digo que é Maria Padilha. Ela sorri, se assusta, se afasta. Penso eu, que ao ver-me contente e disposto, desejava que não estivesse ali. Isto é, naquela situação, como religioso, como ela bem sabia e sendo uma *bicha*, minha condição de participação da cena passava por incorporar um espírito feminino.

De longe, ela observa o prolongamento da cena. Prossigo cantando para Mulambo: - *Oh sina, sina menino do sonhador, oh sina, sina, você não me dá valor. Que nasceu flor – coloco a mão em meu peito, olhando para Mulambo -, que nasce em meu coração, colega me dê a mão, como vai meu camarada?* Mulambo, arreganhando os olhos, me fita novamente. Completa a cantiga. Volta para perto.

*Moço, se quiser que ele volte, quebre uma vela em três partes assim, coloque no seu pé esquerdo, mel por cima e chame. Chame que ele vêm.*

**(Diário de campo, 10 de março de 2020).**

Chego ao *terreiro* como *filho-de-santo* sem incorporar estes espíritos, a possibilidade de compor relações a partir da formação de redes de clientela, por exemplo, estava bloqueada. Ou, como na cena acima, participar de uma sociabilidade construída em torno da manifestação de espíritos, enquanto alguém que em algum instante seria tomado por esses espíritos. Como me dizia uma interlocutora em uma conversa informal, seu sonho era me ver incorporado com Maria Padilha, *pomba-gira* à qual, sabia manter uma

relação de familiaridade enquanto *médium/cavalo*. As possibilidades de incorporação disponíveis à mim, desse modo, incluíam a construção de uma sociabilidade centrada no transe em torno principalmente da divindade e outros espíritos que acionavam outras lógicas de construção de estima centradas de modo mais detido na apresentação de insígnias estéticas via o consumo de roupas, conhecimento ritual restritos ao espaço do cotidiano do *terreiro*, assim como o uso do corpo não incorporado em festas públicas do calendário ritual do *terreiro*.

Mesmo que mantivesse uma relação de proximidade com os espíritos decorrente de minha trajetória religiosa antecedente a chegada ao *terreiro* que estava ligado, a incorporação e as relações possíveis de serem construídas a partir deste ponto, estavam centradas de outros modos. Por exemplo, tornava-me o sujeito interessado nas coisas dos espíritos, mas não uma *bicha* que incorporava estes mesmos espíritos. E nem tão pouco, poderia participar como concorrente dos caminhos abertos a partir da junção entre uma estética religiosa e de gênero. Mesmo que, nas idas e vindas, a presença destes espíritos e sua ação fossem marcas reconhecidas em minha trajetória. Por exemplo, de modo jocoso, meu interesse erótico por *marginals* mesmo aceito, era eivado por desconfianças de que em algum instante, a ação de Maria Padilha seria sentida do ponto de que, ao ser reconhecida como um espírito que atua diretamente em assuntos relacionados ao erótico e prezando pelo bem-estar de seus consagrados, não permitira que males se abatessem sobre mim, uma vez que estava mais exposto a ações violentas em razão de ojerizas para com figuras sexuais dissidentes.

Ao iniciar-me, na verdade, se colocaram alguns outros problemas. Para situar o leitor é necessário pormenorizar alguns detalhes. Fui iniciado para o orixá *Òsún (Oxum)*, divindade reconhecida no cotidiano de *terreiros* como símbolo máximo da feminilidade, sensualidade, beleza, feitiçaria e exímia estrategista política. Desse modo, tornei-me yawó, isto é, um sujeito iniciado em uma tradição de candomblé<sup>17</sup>. A iniciação para uma determinada divindade com determinados atributos, como se pode apontar a partir da literatura (BIRMAN, 1995, p.128; SEGATO, 1995, p.14-17), em verdade, dá-se também em razão da valoração destes mesmos atributos possíveis de serem incorporados pelos sujeitos, quer como um atributo que lhe pertença, na apresentação destes últimos ao

---

<sup>17</sup>A iniciação em tradições de candomblé envolve o reconhecimento de um conjunto de preceitos adquirindo variações conforme tradições, sujeitos e organização de contextos. O que é válido para um, pode não ser para outro. No entanto, alguns elementos são respeitados independente de variações. Por exemplo, o afastamento de atividades mundanas durante o período de 30 dias, em confinamento ritual. Assim como preceitos vividos posteriormente.

executarem um conjunto de mitos e gestos encadeados nas concepções em torno desta divindade, como também o acesso a determinadas relações construídas a partir de suas figuras como competentes na exibição de um estilo de incorporar a divindade (ibid, p.118).

Nesse processo de iniciação, fui guiado pela figura de minha iniciadora, sendo apresentada à comunidade formada por convidados de outros *terreiros* que passaram a atuar como testemunhas de minha trajetória religiosa e a nova condição anunciada enquanto iniciada. A iniciação, seguindo as pistas deixadas por alguns autores (SANSI, 2009; RABELO, 2014), pressuporia o acesso a um conjunto de relações mediadas por um devotamento quadruplicamente informado: para com minha iniciadora (1), para com a divindade a qual fui consagrada (2), para com o templo que sediou minha iniciação (3) e uma comunidade mais ampla (4), hierarquicamente organizada, em que minha iniciadora ocupa papel central e basilar.

Durante o período de 30 dias que antecederam este momento, foram realizados ritos propiciatórios para que incorporasse a divindade consagrada, assim como o aprendizado de gestos simbólicos instrumentalizados na dança realizada pela divindade quando atuando em meu corpo através do transe. “Fazer o santo”, como diz Sansi (2009, p.144) e que chamo aqui de iniciação, pressupõe o compromisso de que “a iniciada deve aprender as técnicas do corpo essenciais para a iniciação (...) o “santo” é construído, concretizado no altar e no corpo (...) o santo não é simplesmente o orixá, mas o orixá daquela pessoa — com umas características particulares”. Assim como se produzia uma rede em torno de minha figura enquanto iniciado, também se produziu uma rede em torno da nova divindade nascida em meu corpo. Incorrendo em padrinhos que devem permanecer atentos a minha educação religiosa.

A festa em questão, chamada saída de yawó, como afirmado anteriormente, acompanha um *script* de um conjunto de ritos que simbolizam a enunciação de uma nova condição a ser vivida pelo agora iniciado. Nessa condição cabe um sentimento de respeito e reverência à divindade consagrada, onde a incorporação torna-se um dos momentos de maior expectativa, ao lado do uso de nomes simbólicos recebidos durante a iniciação e a posição ocupada na hierarquia do terreiro. Na saída, gera-se uma grande expectativa sobre a execução da dança pela divindade que, ao fazer uso do corpo do iniciado em transe, marca que este *terreiro* (e a rede que compõe), tem produzido boas iniciações, assim como permitindo que sejam reconhecidos como exímios manipuladores de conhecimento ritual necessário à produção de novas divindades. Seguramente, ao dizer de um suposto constrangimento em torno do terreiro como comunidade, estou mais objetivamente

pensando sobre a figura de seus líderes, na medida em que sejam os principais responsáveis na organização das relações. São sobre estes mesmos sujeitos que comentários maliciosos são proferidos e com certa raridade, mais diretamente a figura do iniciado.

Trocando em miúdos, isto significa que a iniciação pressupõe constrangimentos sobre a figura tanto do iniciador, quanto da comunidade que lidera. Num sentido aproximado, é o que propõe Birman (1995, p.99), ao enfatizar que o aprendizado de conhecimentos, em se tratando de tradições de *candomblé* significam, entre outras coisas, o gerenciamento de um espaço diferencial criado a partir da ideia de que, a passagem de etapas na vida religiosa, pressupõe o aprendizado de novos conhecimentos.

Em outras palavras, não só a figura da pessoa iniciada dota-se de um aspecto diferencial a partir do acesso a um conjunto de saberes, como também somente pode realizar-se a partir da instrumentalização dos mesmos. Este último aspecto, para a autora, irá estar em diálogo constantemente negociado com outros, igualmente iniciados, a partir dos questionamentos da validade do conhecimento apreendido. Ou seja, num espaço concorrencial sobre quem possui ou não conhecimento.

A vinda de *Òsún* através do transe, desse modo, significava utilizar meu corpo como principal suporte e de outro, também um constrangimento partilhado, como afirmado anteriormente, na conexão entre *terreiro* sede-iniciado-comunidade externa. A delicadeza, desenvoltura, sensualidade como aspectos de *Òsún*, passam a ser produzidos em meu corpo através de um conjunto de atos rotineiramente estabelecidos (RABELO, 2014, p.141) que objetivam demarcar tanto o *terreiro*, como minha figura. Meu corpo e consequentemente, o fato sabidamente público que não era heterossexual, também eram compartilhados.

Como vim a saber posteriormente, ao fim da saída, um dos presentes teceu elogios à saída de *yawó*, destacando a mulher que havia sido iniciada para *Òsún*. A mulher, em verdade, seria eu transfigurado via transe numa silhueta reconhecida como cis-feminina.

Quer como inocência ou maldade, o comentário demarcava justamente a borra de fronteiras entre homens e mulheres, que naquele contexto, significava um ato preocupante sobre o *terreiro*. Compartilhar destes aspectos, entretanto, também incorreu em considerar as várias camadas de violência, silêncio, ojeriza experimentados por sujeitos sexuais dissidentes em *terreiros* no espaço mais amplo em periferias urbanas alagoanas, mas igualmente as pressões submetidas à rede que acessava decorrente, como lembrava um interlocutor:

– “*Bicha, você acha mesmo que ocó (homem), ocó mesmo, verdadeiro, vai se meter com essas coisas de santo? Não vai. Só bicha que vai.*” Ou seja, uma rede pressionada de modo ambíguo a se posicionar sobre uma aceitação e negociação de posições de sujeitos sexuais dissidentes em meio aos espaços e possibilidades abertas a partir de sua projeção nacional. O que despertava o interesse também por alguns sujeitos não tão desejados. Este último aspecto se torna mais evidente quando considerava um conjunto de episódios rotineiramente referidos sobre a possibilidade de uma posição ambígua em torno da liderança religiosa da rede<sup>18</sup>. Isto é, provinha de uma comunidade filial em que alguns sujeitos participavam de atividades rituais no *terreiro-matriz*.

Conversando de modo informal, por vezes, ouvi sobre um posicionamento dúbio em relação à aceitação de figuras sexuais dissidentes no *terreiro matriz*. Sendo tolerados, mas aparentemente, não aceitos. Num rumor ou fofoca, passou a circular a informação de que *viados* não eram bem-vindos. Fato ocorrido numa quinta-feira que antecederia o domingo, dia de uma das tantas celebrações do *terreiro* em questão. Para o choque da liderança do *terreiro matriz*, ao iniciar as atividades rituais, notabilizou que os presentes não contavam em número de 10. Um verdadeiro deserto estava instaurado. Enquanto um aviso, os *viados* que não eram bem-vindos, avisam àquela liderança que não haveria uma próxima vez e nem tão pouco misericórdia, se desejava realizar seu candomblé (a liderança) de seu jeito, que realizasse em meio ao vácuo de pessoas.

## CONSTRUIR OUTRA CASA

Cuándo se convierte un lugar de residencia en «hogar»? Ésta es una pregunta a la que inevitablemente se enfrentan en algún momento de sus vidas aquellos para los que viajar constituye una especie de nomadismo. Y es una pregunta que casi siempre está intrínsecamente ligada a la política, en el sentido más amplio del término.

BRAH, Avtar [2011]. **Cartografias de la diáspora.**

A interrogação que abre esta seção permite situar como pensar sobre os deslocamentos dos sujeitos, em verdade, deve-se estar atento à necessidade da constituição de fronteiras físicas e simbólicas. Neste sentido, mudei para São Carlos num período extremo de cuidados. Uma cidade do interior do estado de São Paulo, mas fortemente

---

<sup>18</sup> Prefiro manter o nome da rede, assim como pessoas e seus cargos, avultados. Penso extensivamente em possíveis consequências da publicidade de algumas relações, assim como que estas últimas nem sempre constituem concordâncias em campo, estando muito mais em discórdia.

marcada por jovens universitários buscando formação e advindos de vários lugares, mas com experiências diversas e talvez crenças de um mundo mais diverso.

Contudo, enclausurado em uma gigante bolha centrada nos da cidade e os *universitários*. Alagoas era um lugar pouco acessado, vagamente situado no Nordeste. Ouvia, por exemplo, referências nebulosas sobre o estado da Bahia, do Ceará, de Pernambuco. O que me parecia era que vivia a experiência de um terceiro espaço entre a proximidade de um mesmo país, mesma área de conhecimento, com ressalvas sobre os debates de interesse e distanciamento, de região, de referências, de interesses teóricos e o que propunha. Estava próxima, mas advinha de lugares não acessados por outras sujeitas também de experiência em periferias urbanas, de gênero, de racialização, de classe. Isto me colocava numa posição constante de codificar, recodificar e traduzir termos como *periferia*, *crime*, *gênero*. Ou sobre *grotas*, *marginalizados*, *ser viado*, *o mundo dos homens*. O que me colocava em um desgaste constante. O que posteriormente passei a assumir como uma condição diaspórica vivida por determinados sujeitos a partir de pressões que se convertem em deslocamentos dentro do próprio país.

Lidar com as pressões de chegada a uma nova cidade, estabelecer amizades, integrar-se às atividades da pós-graduação, visualizar algum horizonte no meio das incertezas. Os esforços ainda realizados durante duas seleções simultâneas – Maceió e São Carlos-, (duas vindas à São Paulo, passagens de ônibus e avião, estadia na casa de desconhecidos, xenofobia cruzada com transfobia), não ser contemplada com uma bolsa de estudos geraram sentimentos de derrota e perda de estima. Ao retornar para Maceió (2020), meu quadro não havia mudado. Retornava após um ano distante de algumas redes de amigos e parceiros, assim como do seio familiar. O redesenho das redes de aliança e familiaridade, passando pela busca de afeto e companheirismo foram cruciais para entender o desenvolvimento da pesquisa de campo.

Em relação a amigos e parceiros, a distância de casa e a construção de novos vínculos, além da densidade das atividades da pós-graduação, significaram um paulatino afastamento de Maceió físico e simbólico. Ruptura com redes que me levavam ao cotidiano de *terreiros*.

Aponto este aspecto para dizer que ao retornar para Maceió, com uma pesquisa a ser realizada, isto passou a significar também um esforço para construir novos vínculos. Conseqüentemente, as interlocuções estabelecidas estiveram dependentes de outros constrangimentos que não os de uma primeira parte desta pesquisa, seguida entre os anos de 2015 – 2018. Por exemplo, as entradas em campo não estavam dependentes de uma

leitura sobre gênero. Meus problemas naquele instante, mesmo sintetizados a partir dos pares conceituais de tradição religiosa e dinâmicas de gênero/sexualidade, não consideravam classe/local de moradia como elementos chaves para pensar as relações em campo. De modo mais justo, à medida que avancei em leituras sobre temas como gênero/sexualidade em periferias urbanas, assim como mundo do crime/gênero/religião, passei a perceber certo sombreamento de alguns elementos. Por exemplo, levar em conta os deslocamentos assumidos por figuras sexuais dissidentes em investimentos sobre a participação na sociabilidade em *terreiros* em torno de festas para espíritos como dependente do vivido num espaço mais amplo. Isto é, os sentidos atribuídos à experiência de pessoas sexuais dissidentes em periferias urbanas, mas igualmente, inúmeras camadas de violência, renúncia, ojeriza, humilhação, vergonha.

Este contexto, por sua vez, me levou a inquirir a função do gênero em relação a uma rede que só recentemente (2018) começava a descortinar. O envolvimento entre homens envoltos em dinâmicas criminais, conhecidos como *márginals* que buscavam – inflados por investimentos em carreiras no mundo de varejo de drogas e entorpecentes –, poderes mágicos concentrados nas mãos de figuras sexuais dissidentes em *terreiros* que há certo tempo acompanhava, desde sua atuação no cotidiano de festas sendo desconsideradas quanto incorporadas. Ao fim de 2018, outros deslocamentos se deram, por exemplo, o aspecto de como experiências eróticas compunham formas de desqualificação de sujeitos, assim como experiências eróticas com *márginals* eram instrumentalizadas na composição de suas imagens como perigosas, pois, boas no feitiço, mas igualmente negociando com a instabilidade de situações que poderiam desdobrar em conflitos armados.

Consequentemente, ambas as experiências - do ponto de vista de sua inscrição - tornavam possível questionar sobre a possibilidade da instauração de uma margem vivida pelos sujeitos. Margem enquanto conceito inspirado a partir das definições de Das e Poole (2008, p.19) que ao comentar sobre etnografias em relação a práticas estatais, inquires sobre a possibilidade de que as práticas disciplinares sobre regiões, supostamente ausentes, de atuação estatal, se encontram pressupostas naquilo que se define enquanto “estado”. As autoras comentam, neste sentido, que as interpretações sobre a figura do estado, enquanto ente máximo do uso legítimo da força, pressupondo uma racionalidade e disposição dos sujeitos, o propõe enquanto um ente fantasmagórico aguardado. Buscar as formas administrativas e hierárquicas de um aparato estatal que aparentemente promovem a articulação entre aparatos políticos e ordenadores de um estado central burocrático.



Esta interpretação por sua vez leva a inspiração de que o caminho analítico a ser seguido, primeiro situa instâncias estatais em nível local, passando a analisar essas ditas manifestações locais de burocracia e direito em “tantas interpretações culturalmente constituídas ou como apropriações das práticas e das formas que constituem o estado liberal moderno” (Ibid., p.21, tradução livre).

O estado, conseqüentemente, enquanto ordenador, passa a situar a interpretação sobre margem enquanto lugar ausente de ordem. Seguramente, questionam as autoras (p.22): "acaso son las formas de ilegalidad, pertenencia parcial y desorden que parecen habitar los márgenes del estado, las que constituyen las condiciones necesarias para el estado en tanto objeto teórico y político?"

Prosseguindo, as autoras questionam igualmente a possibilidade de que, ao considerar práticas de governo e uma suposta divisão espacial não demarcada, esteja-se inquirido sobre uma guerra entre estados, assim como a difusão da violência contra inimigos internos. Desse modo, a ordem estatal aparece como um projeto – sempre - carente de ser enunciado e imaginado. O selvagem, o bárbaro passam a ser invocados como ameaças fantasmagóricas internas e externas a sua jurisdição.

Ao fim da argumentação, as autoras definem margem imaginada como selvagem/descontrolada, de onde o estado constante redefine seus modos de governo e de legislar. Não descrevem meramente demarcação territorial (as margens), são também lugares de práticas em que a lei e outras práticas estatais são “colonizadas mediante outras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política y económica” (p.24). Apontam, desse modo, três definições mais gerais: margem diz respeito a periferia, onde se concentram pessoas pouco socializadas com a lei (p.24); legalidade e ilegibilidade, enquanto as diferentes formas, práticas e espaços através “de las cuales el estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras” (p.25). E uma terceira concepção, margem como espaço dos corpos, da lei e da disciplina: “poder soberano ejercido por el estado no es ejercido sólo sobre el territorio sino que también es ejercido sobre los cuerpos” (p.25).

Em diálogo com essa proposição, pensar a ideia de relações vividas numa margem, como aludi anteriormente, passam a significar que o governo não se traduz como uma prática já estabelecida, que pressupõe a invenção de um determinado objeto, uma determinada lei. Mas sim, rotineiramente constringido a estabelecer-se na medida em que aponta uma direção, enquanto se abrem múltiplas ordens e experimentações pelos sujeitos.

Ainda nesse diálogo, o que a ideia dos relacionamentos vividos entre *marginals* e *bichas* em *terreiros* esclareceriam sobre o que passa a ser composto como legítimo do ponto de vista das experiências eróticas vividas pelos sujeitos? Como corpos, leis, ilegalismos se encontram efetuados como fios conectados nesse prisma?

Guardadas as duas questões anteriores, no presente, minha interlocução dava-se principalmente a partir de dois grupos de sujeitos: mulheres cisgêneras e pessoas sexuais dissidentes. O fato de ser reconhecido abertamente enquanto um sujeito não-heterossexual, se mostrou essencial para entender a composição do trabalho de campo. Assim como quais relações o atravessavam. Isto é, ao analisar a construção das relações em campo, tomei ciência que ser percebido enquanto *viado* inscrevia algumas pressuposições sobre minha figura tornadas essenciais para a construção de interlocuções em campo. Ser percebido enquanto *viado* por mulheres significava que mantinha um interesse por homens cisgêneros, mas também enquanto um pretense aliado. Contudo, dentro de uma relação dúbia. A figura de mulheres cisgêneras, de modo caricato seria tomada como pretensas inimigas num mercado concorrencial em torno da companhia de homens heterossexuais cisgêneros. Entretanto, ser percebido enquanto *viado* também estava ligado a uma aliança, uma vez que *viados* não seriam homens, ocupando uma terceira posição entre homens e mulheres. Isto é, um espaço triplamente informado por três mundos diferentes. Mulheres, *viados* e *homens mesmo*. Esses últimos, uma noção que comportava a ideia não só de uma suposta heterossexualidade, como também sua negociação.

O *homem mesmo* poderia envolver-se com figuras sexuais dissidentes sem que, contudo, sua imagem fosse destituída de uma posição incólume. Ao que parece, a instrumentalização de partes do corpo em experiências eróticas, demarcava justamente as divisões de um *homem mesmo*. Nesse sentido, envolver-se com um *viado* significava colocar-se num pretense jogo de disputas. Por conseguinte, devedor de um imaginário sobre figuras sexuais dissidentes na periferia urbana maceioense, como organizadores de experiências eróticas entre mulheres e *homens mesmos*. Ou seja, como sujeitas que seriam responsáveis por abrir pontos de acesso a interações que fugiriam do legalmente dado enquanto cindido em instituições aparentemente centrais, como a família constituída pós-matrimônio, o que pressuporia uma relação heterossexual. No espaço interno de *terreiros*, era através dessas percepções que narrativas, episódios sobre *marginals* apareciam, remetendo-os como *homens* envolvidos no *mundo do crime* e que se pressupunha serem heterossexuais, mas que participam de experiências eróticas envolvendo pessoas sexuais dissidentes.

Ao falar sobre a figura de *marginals*, me refiro a sua imagem como *homens*, isto é, enquanto viris e por isso, desejados enquanto sujeitos enredados em intercursos sexuais envolvendo penetração anal. Discutir *crime*, conseqüentemente, torna-se sinônimo de interrogar a construção de um sentido de *ser homem* em interações eróticas. *Dinâmicas criminais* e *homens envolvidos no mundo do crime* passam a referir-se aos imaginários em encontros amorosos-sexuais, vivenciados a partir da condição de *filho-de-santo* em um *terreiro* ou enovelados a partir de episódios envolvendo sua busca por poderes mágicos. *Dinâmicas criminais* tem o significado de acessá-las a partir de reverberações na busca por poderes mágicos ou controle sobre o silêncio de informações acerca de experiências eróticas. Assaltos, roubos, mortes, assassinatos, perseguições, vendetas de vingança passam a constituir objeto de interesse desde que reconstruídos, enquanto ligados à imaginação e narrativa em interações eróticas enredadas em fofocas depreciativas. Desde que, entre outras coisas, exista uma valoração de *uma posição de ser homem*. O status de *homem*, como é possível adensar, é percebido enquanto um sentido de *humanidade*. Ser reconhecido como *homem*, desse modo, converte-se em possibilidade de ser reconhecido como igual, mas também de disputar um espaço plausível de interlocução.

Vivia o drama de grande parte de pós-graduandos sem financiamento que retornaram para a casa dos pais para realizar pesquisa, prosseguir no sonho de uma estabilidade financeira, assim como o acesso a novas oportunidades de trabalho. O que não se deu. Experimentei longos meses entre idas e vindas. Crises de pânico, picos depressivos, pensamentos suicidas e tantas outras marcas deixadas pelo processo. O sentimento de uma inexatidão constante. Questionamento sobre a validade das escolhas realizadas, os frutos colhidos no percurso. Prosseguir e visualizar um horizonte se tornava ainda mais difícil.

Digo ainda mais difícil pensar que, a exemplo de tantos jovens, compunha a primeira pessoa do meu grupo familiar a adentrar a universidade pública, formar-se e prosseguir na pós-graduação. E no plano mais amplo, onde me juntava com outros pós-graduandos, os ataques constantes às ciências sociais e um forte sentimento de inexatidão sobre a atuação de cientistas sociais no mercado de trabalho extra academia, tornavam-se cada vez mais uma barreira que nos espremia frente a bolsas minguadas.

Não possuir uma renda fixa tornava mais evidente que ocupava uma posição intangível. Pensar sobre o retorno a Maceió, tornou-se uma chave essencial para as preocupações em campo. Havia saído de Maceió, de parte da periferia urbana. Isto se tornava mais relevante à medida que considerada a resistência aos processos de morte

compartilhados por parte dos jovens e meninos que haviam sido criados comigo ou que acompanhava o crescimento. Alguns jovens já mortos, outros jovens em curso de morte. Figuras com trajetórias marcadas de modo indelével por investimentos em busca de valor humano em carreiras no *mundo do crime* em Alagoas, atuando em pontos de varejos de drogas e novos postos de trabalho rotineiramente alimentados. Mortes por rivais e concorrentes, mortes por figuras ligadas ao aparelho estatal, como policiais, delegados e milicianos. Posteriormente, esses meninos e jovens, convertidos em parceiros em experiências eróticas, mas que não experimentavam outros possíveis, vividos desde do cruzamento com processos de gênero e racialização distantes da heterossexualização. O que nos colocava em posições diferentes.

Sabia assim, que experimentava uma posição informada por um sujeito que, apesar dos pesares, ora reconhecido como homem, ora reconhecido como *viado*, ora reconhecido como feminino, não possuía trabalho e que esse fato colocava constrangimentos diferentes. O que significava que estaria num limbo que não permitia ser lido à luz da posição dos *homens*, enquanto encostado ou vagabundo. Em resumo, só existia enquanto um sujeito tutelado e por isso, sem a capacidade de agência compreendida como a capacidade principal de estabelecer uma interlocução, questionamento, tensionamento.

Mesmo possuir trabalho remunerado, não possuía o poder de libertar-me de uma condição. Passei de jovem promissor que havia viajado para um lugar que alimentava a imaginação de gerações anteriores à minha e moldadas no fluxo constante de nordestinos para o sudeste, para *viado fracassado sem trabalho*. Em um processo constante de adoecimento psíquico, e que distante e durante tanto tempo, habituado a viver em meio aos prazeres democráticos de círculos universitários, tornou-se insuportável. Havia me convertido na impossibilidade de interpretação e nem em exemplo a ser seguido. Ou seja, uma posição extremada em ambiguidades e contradições. Não me tornava símbolo de orgulho ou glória.

Trajetória de vida e pesquisa incluíam a condição de morar num bairro periférico, pesquisar sobre periferia e escrever desde um contexto de periferia, colocando-me incômodos quer para com o campo teórico, quer para a narração da experiência de pesquisa que mediava esse texto. Por exemplo, a busca por uma fala que não encontrava residência numa essencialização demarcada a partir de minha experiência como a única possível - dentro de um campo vasto e nem tão pouco assimilável - enquanto um avatar político comunicado enquanto uma *bicha de terreiro*. Diferente de uma grande maioria das trajetórias consideradas nos estudos sobre homossexualidades masculinas em *terreiros* que

nutriram especial interesse na figura de *pais-de-santo* homossexuais passivos, permanecendo em suspenso os impactos dos envolvimentos destes homens com a figura de seus parceiros. Da outra ponta ou enquanto uma *bicha da favela* (LOPES, 2019; SOUZA, 2012; VILLANI, 2015).

Dito isto, como escrever desde uma posição que, como é aprofundado ao curso do texto, entremeia o sinônimo de vergonha, humilhação e distanciamento em *periferias urbanas maceioenses* com base em extensas camadas de baixa moral? E que, não obstante, se produz (também) como vergonha, humilhação, distanciamento e desumanização em razão de não prosseguir uma determinada expectativa centrada numa separação entre os domínios pertencentes a femininos e masculinos? Como transicionar o fronteiroço pensando em um corpo que transita? É mirando essas questões que a *produção da diferença* entre eu e os homens torna-se uma pequena ponta para pensar uma política sobre a conformação de uma identidade dependente da gestão sobre os corpos, que não esteve univocamente todo o instante disponível pairando sobre minha cabeça. Mas que se encontra em dívida para com minha experiência, quer junto a homens na categoria de algozes ou parceiros, quer na posição de amigo, companheiro de mulheres.

Isto me colocou questões também para cenas de menosprezo, humilhação e vergonha vivenciados na adolescência e fase adulta enquanto um sujeito nunca reconhecido como *homem* e nem tão pouco como mulher. A ambivalência tornou oportuno averiguar a possibilidade de que um espaço cinzento, que ora designa um comportamento aguardado, ora demarca esse comportamento e num instante seguinte o reduz a pó. Ou seja, não tornava-se o caso de uma posição múltipla passível de ser reconstruída como um caso à construção de masculinidade em *periferias urbanas*. Nem tão pouco, como abordarei, de uma estrutura rígida passível de ser narrada como um desde de sempre.

Ser qualificado enquanto *viado* ofereceu uma dupla posição de interlocução. Do lado dos homens, percebendo-os enquanto parceiros, o que me trouxe desconfiças sobre variações na constituição da experiência da *heterossexualidade*. O que me levava a considerar mais especificamente, os estudos de gênero e sexualidade concentrados em torno da ideia de variações em torno da construção da experiência da *heterossexualidade* (PELÚCIO, 2005; FIGARI, 2009). Mas de outro modo, sobre a construção de masculinidades em mundos criminais, levando em conta rumores sobre práticas homoeróticas. De outro, ao estar ao lado de mulheres como amigo, isto tornou mais evidente que também acessava os *homens* enquanto elementos de conversa, de pauta, alvos de desejo.

A universidade, desse modo, parecia ser um espaço inacessível, mesmo que viesse realizando esforços nessa direção e que enxergasse como um lugar de construção de estima. Inúmeras foram às vezes em que discussões em ambiente familiar alimentaram a forte sensação de que não havia espaço, mas sim, um húmus fortemente em putrefação formando um lodaçal em que me debatia. De alagoano, me converti em expatriado. Maceió tornava-se alguma lembrança congelada em memórias da infância<sup>19</sup>. Tendo sido preparada pela educação colonial, eu conhecia - ao menos por nome -, São Paulo. Mesma região que parentes distantes ou levadas de migrantes distantes a algumas 4 décadas haviam se mudado. Conhecendo intimamente os dois lugares, mas não pertencendo a completamente nenhum dos dois, experimentava o sentimento de exílio e perda, "perto o suficiente para entender o enigma de uma chegada sempre adiada" (HALL, 2003, p.413).

Com mais parcimônia, isto se tornou – numa metáfora – como uma lupa de aproximação para narrativas envolvendo a incorporação de espíritos femininos por *bichas* e enlances amorosos com *márginals*. Nessas interações, igualmente o papel de concepções de gênero como um idioma de comunicação entre os sujeitos que ao não prescrever uma posição estanque, situaria os sujeitos frente a um conjunto de questões de ordem política.

Consequentemente, o trabalho de campo pode ser dividido entre dois momentos do primeiro semestre de 2020. Nos primeiros três meses, utilizei-me como principal estratégia as relações amistosas estabelecidas com sujeitos *não-heterossexuais* situados em *terreiros* presentes em periferias urbanas maceioenses, a partir de minha circulação em festas dedicadas para espíritos. Mas não só. Iniciar-se, como apontei anteriormente, teve consequências diretas sobre a interpretação de minha figura em campo. Neste sentido, passei a estar constrangido a remodelar os vínculos de pesquisa que estava construindo. Isto se torna mais compreensível, à medida que se leva em conta, que a nova condição de iniciado significava não estar exposto a incorporação de espíritos femininos. O que me permitia que minha imagem fosse negociada como um sujeito pertencente a um determinado *terreiro* e por sua vez, como ligado a uma determinada rede passível de ser interpretada como em disputa. Ou seja, comentar sobre meus interesses de pesquisa significa colocar-se em mira de desconfianças e maledicências que incidiam sobre meus

---

<sup>19</sup> Mesmo que não me reste muito espaço para aprofundar este aspecto, o recurso de um congelamento de memória, assim como a imagem de ex-patriado são inspirados nas proposições de alguns autores que têm argumentado sobre qualificar diáspora, os locais de diáspora e a constituição de uma subjetividade diáspórica enquanto intercruzados entre histórias dentro e entre lugares, deslocamentos, as diferentes traduções que encetam e por último, não menos importante, quando os lugares podem ou não converte-se em morada. Ver, sobre esse aspecto, Brah (2011, pp. 223-225) e Bhabha (1998, pp. 240-243).

reais interesses em relações envolvendo a manifestação de espíritos ou interações eróticas não bem quistas.

Lembro-me que a esse respeito, nesses primeiros meses, encontrei com Liu. Um *pai-de-santo*, amigo de minha iniciadora e que abertamente era reconhecido enquanto homossexual. Na porta do *terreiro* ao qual estou ligado, conversávamos sobre carreiras acadêmicas. Liu estava concluindo a graduação numa universidade em Campinas. Assim como eu, também vinha da periferia e compreendia as marcações específicas geradas em torno de adentrar a universidade pública, como ser *não-heterossexual*. Liu me questiona sobre a pesquisa de mestrado. Explico de modo semidetalhado que meus interesses incluem *pegar espírito, dar close e fazer a linha com os marginais na macumba*. Liu retruca: “*Bicha, a senhora é desocupada mesmo, né? Com tanta coisa, a senhora vai pesquisar viado? É a treva! Logo espírito, viado e marginal? Não, me deixe, viu!*”.

O segundo momento do trabalho de campo, e desenvolvido com mais densidade na segunda metade do primeiro semestre de 2020. Esteve centrado em conversas informais e algumas entrevistas semiestruturadas com mulheres cisgêneras que permitiram construir parte das interpretações aqui encadeadas sobre a presença e circulação de *marginals* pelo cotidiano de *terreiros*.

Para finalizar essa sessão, contudo, é necessário situar o leitor acerca (também) dos impactos sofridos pelo avanço da pandemia Covid-19. Saliento este aspecto principalmente em razão da quantidade de pessoas mortas e assassinadas, assim como de rotinas reestruturadas e os impactos destes elementos na condução de pesquisas brasileiras. Lembro-me que a esse respeito, constantemente em diálogo com outros pesquisadores e amigos íntimos, a pergunta rotineira – mas desdobrada em outras dimensões –, como o campo poderia ser feito? (I); a demarcação de processos de adoecimento (II); tensões entre programas de pós-graduação, prazos, adiamentos (III). Em verdade, em conjunto, se concluía que a condução de entrevistas, produção de diários de campo e etnografias estavam vetados. Seria um risco compartilhado. Angústia, adoecimento mental, efeito dominó em curso.

De minha parte, os impactos destes mesmos elementos em relação aos processos de pesquisa demoraram a serem sentidos. Talvez, em razão de que, termos como vulnerabilidade, precariedade, mortes, homicídios não eram temas novos, constituíam, isto sim, o corriqueiro. A novidade eram as chamadas sobre permanecer vivo. Contudo, ao início do fechamento obrigatório de estabelecimentos, ruptura de rotinas religiosas,

recolhimento domiciliar e a percepção de que não haveria um retorno, se consolidava. A quantidade de mortos cresce em escala exponencial na redondeza.

Minhas saídas incluíam pensar o rumo da pesquisa, o que se tornava mais complexo. Se precisava negociar minha participação em algumas redes que me levassem ao cotidiano de *terreiros*, não dispunha da construção de vínculos sólidos de pesquisa que me permitissem, como propõe Weber e Beaud (2007), negociar uma entrevista ou atividades em conjunto. E nem tão pouco conseguiria algo, se não fosse “*olho no olho*”, como dizia uma interlocutora.

Mesmo através de inúmeros percalços, este clima tornou possível averiguar outro aspecto, isto é, o campo de relações que estava interessada também me circundava. Em outras palavras, mulheres, *filhas-de-santo*, *bichas* que estavam ao meu redor, eram minhas vizinhas. Vemo-nos numa simples escapada à porta, para sentir a brisa fria do dia. Neste sentido, muni-me de conversas informais, ocasionalmente estabelecidas no espaço externo de casas, ao ar-livre. Respeitando o distanciamento social e uso de máscaras. Mesmo que esses últimos não configurassem uma constante no campo. Isto é, aos anúncios do avanço de uma pandemia, por vezes, seguia-se o questionamento sobre de qual novidade tratava-se. Se seriam boatos, rumores. Um forte clima de debate sobre a produção e validade de verdades que não me ocupo aqui.

Uma vez que esteja posta sobre como o conjunto de episódios narrados se converteram em pontos de acesso, isto permite mais claramente apontar o andamento do texto. De modo mais sintético, essa dissertação persegue uma trama que se desencadeia a partir de 3 capítulos analíticos. Enquanto inspiração teórica, dois grandes blocos teóricos informam a arquitetura das reflexões estabelecidas.

O primeiro derivado dos estudos sobre gênero/sexualidade em *terreiros* que já têm apontado para a relação entre transe e sexualidade. Mesmo estabelecendo um diálogo, permaneço refazendo a questão proposta por Das e Poole (2008), sobre que a pressuposição da construção de um espaço religioso enquanto legítimo, pressupõe a ideia de uma margem formada por figuras abjetas, execráveis e por conseguinte, dadas a um conjunto de tratos com o religioso de modo ilegal. Ou seja, situados como marginais. Neste sentido, os capítulos exploram o cotidiano de *terreiros* a partir da interlocução entre *bichas* e mulheres cisgêneras. A partir da ideia de uma economia entre *terreiros* na perspectivação de determinadas interações como ilegais, aponta-se como os investimentos da figura de *bichas* em torno da incorporação de espíritos. A partir tanto da estilização do gênero, como da participação em redes ilegais, oferecem um plano de fundo que permite compreender



como, ao não estarem referenciadas a partir de um regime heterossexual, *bichas* parecem situar justamente, não uma *familia-de-santo*, mas sim uma corte de oficiantes onde se reúnem espíritos e pessoas renegadas. Este enredo é azeitado a partir de dois pontos.

Primeiro. *Sentidos de subalternidade* passíveis de serem reconhecidos na ojeriza mobilizada por vezes sobre suas imagens, enquanto perigosas. Situo, desse modo, que essa dissertação não se dedica à delimitação de fronteiras entre tradições religiosas, como candomblés, umbandas, como tem sido um imperativo nos estudos sobre religiões de matriz afro-brasileiras produzidos no último século em terras brasileiras. Destacando-se as diferenças entre correntes teóricas ou preocupações em torno de questões como mudança/tradição/modernidade (DANTAS, 1988; MAGGIE, (1975), 2001; ORTIZ, 1978), ruptura (RODRIGUES, 1935; 1976; CARNEIRO, 1936; LANDES, [1967] 2002) ou inovação (CAPONE, 2004). O foco recai na crença compartilhada da manifestação de espíritos conhecidos como *exús* e *pomba-giras* sem necessitarem de convites. E que, independente de ordens ou tradições, sua presença é um imperativo. Estes mesmos espíritos são reconhecidos na tradição local como figuras de humor instável, alguns mais, outros menos, mas inclinados a se envolverem em situações envolvendo a produção de malefícios (BIANCHETTI, 2011; GOMES, 2016). Por vezes, não sendo vistos como aceitáveis e aprazíveis, mas requeridos. Contudo sua atuação estando entre uma aceitação e a experimentação de formas de constrangimento. O que possibilita sua inscrição num regime cinzento de atuação, ocasionando um constante jogo com o *perigo* pretensamente simbolizado na inscrição dúbia destes *espíritos*. Na medida em que sua atuação dá-se não só através do expurgo, mas rotineiramente através de convites a se fazerem presentes em situações, sua atuação aponta para uma proximidade negociada com o *perigo*. *Sentidos de subalternidade*, desse modo, referem-se a possibilidades narrativas abertas ao considerar os imaginários dos espíritos como pertencentes ao inferno, ao cão, à satanás e figuras inimigas à raça humana, mas igualmente próximas e distantes. *Subalternidade* é enquadrada como uma perspectiva que refere-se a uma abreviação para referir-se a um conjunto de problemas a serem analisados, mas também possibilidade de fundamentar análises que busquem aprofundar a articulação de diferentes princípios entrelaçados de: “división social y dominación cultural, incluyendo comunidad y clase, casta y raza, género y nación” (DUBE, 1999, p.10). Contudo, operando de modo situacional e contextual.

A produção de uma posição de narração sobre efeitos e história, relaciona-se (também) a uma codificação de sínteses sobre negociações. Envolvendo, por exemplo, o

terreno do governo e leis. A exemplo do que Saurabh Dube (1999, p.11) propõe: “lo subalterno podía adquirir los atributos de una entidad histórica y social sustantiva y singular”, enquanto uma categoria convertida em perspectiva e metáfora para interrogar formas dominantes de conhecimento centradas em pares conceituais império e nação, estado e modernidade, operando de modo, mais ou menos, homogêneo. Contudo, mesmo a suposta homogeneidade, não significa um enclausuramento. Subalternidade liga-se também a uma política aberta ao encontro de novos significados, tornando-se “una categoría analítica y una perspectiva crítica, pero igualmente como una metáfora histórica y una verdad teórica” (Ibid., 1999, p.12).

Neste sentido, nutre-se especial atenção ao imaginário sobre os espíritos considerando as cantigas (*pontos cantados*) utilizados para sua invocação e exortação. E segundo. A partir de sua manifestação no corpo de *médiuns*. Mais especificamente, ao apontar *médiuns*, o que tem-se por objetivo é atentar para a circulação de personagens conhecidos como *bichas* em *terreiros* e a articulação entre o imaginário de suas figuras e a incorporação destes *espíritos* como extensamente ligados. Uma composição que mescla aspectos como estilos de gênero, crime, sexualidade e religião para uma personagem reconhecida como *perigosa*, pois, capaz de provocar o maléfico a partir de contatos com figuras temidas e não reconhecidas como legítimas.

Levando a hipótese de que ao acompanhar a estilização de *bichas* em *terreiros* para se produzirem como *perigosas*, pois *boas no feitiço*, com exortações à sua capacidade bélica, as relações com os espíritos recebem especial atenção. Neste sentido, essas últimas, parecem estar ligadas a construção da sensibilização de um público para o papel da figura das *bichas* como ofertantes de bens *mágico-religiosos*. Assim, a figura de *marginals*, por exemplo, torna-se um indício da confecção de um mercado de trocas estabelecido em torno dos espíritos. De outro modo, também apontando indícios da formação de moralidades na produção de economias ilegais. Neste caso mais específico, uma tríplice junção entre *terreiros/mundo do crime* em *periferias urbanas maceioenses* e formas de diagramação de entendimentos sobre gênero/sexualidade na formulação de agentes.

O capítulo 3, entretanto, fideliza-se não mais nas trocas estabelecidas entre *bichas* e *marginals* via intersecções amorosas, mas sim, da oferta de serviços *mágico-religiosos*. Conseqüentemente, trata-se de uma mudança da forma como a paisagem é encarada. Uma passagem dos termos do amor e entrelaçamento com erotismo enquanto ilícitos, para uma outra, em que se questiona sobre ao que se atribui o valor concedido ao feitiço centralizado

na mão de *bichas* em *terreiros*. Explora-se assim, o papel ocupado por convenções de gênero na configuração de clientes nas trocas estabelecidas em *terreiros*.

Dois elementos são destacados quanto à produção dos sentidos de identificação masculina em relação às mutações ocorridas a partir da ruptura entre os coletivos criminais – Primeiro Comando da Capital e Comando Vermelho. Diagramações em torno do distanciamento e aproximação com figuras sexuais dissidentes em periferias urbanas (1). Distanciamentos para com o cotidiano de *terreiros* (2). Argumento sobre este campo de relações que o distanciamento opera também a partir da sensibilização de termos. Mesmo uma aparente ojeriza, não se perfaz a partir de uma revelia do compartilhamento da crença. É necessário crer no poder do feitiço, dos espíritos, das *bichas* e em sua capacidade bélica, para expurgá-los. Em outras palavras, recusa-se o feitiço, mas a partir de certo temor assistido e a produção de um outro sujeito nessa experiência, por assim dizer, de batalha. Neste sentido, retomo as narrativas de feitos e episódios envolvendo conflitos entre sujeitos envolvidos no mundo do crime em Alagoas e lideranças religiosas em periferias.

Na condição de fio-condutor, convenções de gênero aparecem não em relação ao plano de *terreiros*, mas como uma tecnologia de governo que se enreda nas diferentes formas como os redesenhos de *dinâmicas criminais* se presentificam em mutações em torno de sentidos de identificação masculina utilizadas nas transações ocorridas em *terreiros*. De modo mais situado, o capítulo 3 se ocupa de qualificar qual figuração posiciona, de um lado, a valoração do feitiço nas mãos das *bichas* e, de outro, a configuração de uma clientela. Argumento, desse modo, que ao atentar para as convenções de gênero, como uma forma de governo, a paisagem de periferias urbanas maceioenses parece situar para um espaço nebuloso entre alianças ou disjunções com a atuação de *facções criminais*. Para isso, faz-se uso de um conjunto de pessoas autoras, onde inclui-se o encadeamento entre Estado, política e comunidade. Grandemente, destaca-se a centralidade de teorias feministas subalternas e teoria pós-colonial/decolonial. Essas pessoas autoras auxiliam a pensar sobre a possibilidade de formas de agência, história, ação e por conseguinte, organização destes termos, enquanto encadeados a partir de tradições orais próprias à grupos.

# CAPÍTULO II:

## *BICHAS* COMERCIANTES E A CORTE REAL DOS CANDOMBLÉS

---

João, pelo contrário, não se envergonha (...) escreve cartas de amor aos homens por quem se apaixona, veste blusas de corte e cor que ressaltam a sua pele e os ombros delicados - e espicha o cabelo. O cabelo espichado, proibido pelos padrões nagô, é o símbolo dos homossexuais passivos (...) Como João, permite que os terrenos da casa de culto sejam usados para encontros amorosos, deste modo obtendo acesso, para si mesmo, aos homens que os visitam, originalmente, por motivos heterossexuais.

LANDES, Ruth. ([1941] 2002). **A cidade das mulheres.**

As festas em muitos *terreiros*, de fato, oferecem oportunidades para encontros homo e heterossexuais. Esse fato faz com que alguns informantes comentem que as "*bichas*" são frequentes nos cultos por causa da oportunidade de "*caçar*" homens. Relacionada a essa versão, era comum a observação de que "a '*bicha*' gosta muito de se mostrar". Ao dançar nos cultos, as "*bichas*" poderiam usar roupas finas e se exhibir, incrementando dessa maneira um desejo manifesto de ser melhor do que as outras "*bichas*": "Cada '*bicha*' quer ser maior do que a outra" e atrair para si o "*homem*" presente".

FRY, Peter [1988]. **Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros.**

Neste capítulo, exploro as tecnologias de governo que tornam possível que os envolvimentos amoroso-sexuais por *bichas* com *marginals* sejam convertidos em ilegais no espaço de festas dedicadas para espíritos<sup>20</sup>. Ao perseguir as interações ocorridas em festas, sinalizo como a ilegalidade destas interações situa uma economia entre *terreiros*.

---

<sup>20</sup> É necessário situar que o espaço das festas não contempla estritamente o ritual público onde os espíritos se apresentam. O espaço das festas é constantemente informado por aquilo que ocorre ao externo aos *terreiros*. As experiências dos sujeitos, constantemente, são incorporadas em rodas de fofoca sobre prestígio/desconsideração.

Para isso, me atendo a ideia de que a proposição de uma economia entre *terreiros* permite visualizar como concepções de gênero informam a participação dos sujeitos, isto é, ao propor expectativas que recaem sobre as posições ocupadas na hierarquia de *terreiros*. Mas igualmente, também a junção com concepções de gênero elaboradas no espaço de periferias urbanas maceioenses.

De modo mais específico, neste capítulo, me atendo à trajetória de Josias e sua circulação por *terreiros*. Círculo os modos como ao buscar produzir-se enquanto *pai-de-santo*, a figura de Josias passa a ser remetida a diferentes constrangimentos, entre eles, de suas experiências eróticas. Conseqüentemente, a fofoca, a maledicência, o *veneno*, *as tiradas* sobre seus envolvimento eróticos são tomados como indícios de que o espaço de *terreiros* é poroso e dependente de uma gestão do fluxo de informações gerados em festas. As atitudes tomadas pelos sujeitos e conseqüentemente, as que dizem respeito ao espaço ritual, mesmo assumindo o *terreiro* como epicentro, não findam como a permanecer restritas. Sua funcionalidade, ao que infiro, amplia as redes de dependência e auxílio mútuo centralizadas na figura do *pai-de-santo*. Desse modo, tomo como um fio condutor as tensões que se estabelecem entre a *pomba-gira* de Josias e seu desejo por seguir uma *vida errada* não compatível com sua imagem enquanto *pai-de-santo*, isto é, sem sexualidade e heterossexual.

O argumento chave levado em conta é a ideia de que o conjunto de relações entabuladas pela modulação do gênero, passando pela incorporação de espíritos e a participação em redes ilegais, configura a figura de *bichas* como pretensamente *perigosas*. Participantes de um mercado ilegal em torno da concessão de poderes mágicos para *marginals* dependentes da construção de alianças.

Neste quadro é destacada como a ideia da divulgação de feitos por *bichas* e uma posterior valorização de seus poderes mágicos por *marginals*, se relaciona com a sensibilização de uma plateia de interlocutores a partir de uma disposição das redes de diálogo composta entre *terreiros*. Entretanto, igualmente englobando o espaço mais amplo de periferias urbanas, onde as informações são remetidas e diagramadas. Neste plano analítico, todavia, gostaria de realizar duas ponderações.

A primeira ponderação diz respeito à hipótese sustentada e a segunda à inspiração teórica-analítica que se encontra embutida. Neste sentido, sustento a hipótese de ocupar posições centrais em redes envolvendo *terreiros* por figuras dissidentes não neutralizam, por assim dizer, aspectos como da marginalidade social. O que proponho é aliar-se a literatura mais específica sobre o tema de experiências sexuais dissidentes em periferias

urbanas brasileiras (LOPES, 2011; SOUZA, 2012; VILLANI, 2015; PEREIRA, 2017; FRANÇA, 2013; OLIVEIRA, 2009; REIS, 2012), tomando nota que aspectos como o campo de ofensas e humilhações não reduzem experiências a um negativo.

No contexto analítico, gestar-se enquanto uma *bicha perigosa*, abre espaço para inquietações sobre o papel da injúria. Tomo dois textos enquanto exemplos. Giancarlo Cornejo (2011), "a guerra declarada contra o menino viadinho: uma autoetnografia viada" (tradução livre) e Dorotea Grijalva (2020), "Meu corpo é um território político". Em ambos os textos, mesmo partindo de contextos diferentes, os autores problematizam a vivência de experiências de vulnerabilidade a fim de circunscrever que por mais gerativas que essas pareçam ser, precisam ser melhor alinhavadas para que não se tornem um simplório elogio da violência e dor. Giancarlo (p.90), por exemplo, descreve como fora molestado por outros meninos na infância que rotineiramente o acusavam de ser *viado*. E como a consciência de ser *viado* lhe chegou primeiro como um aviso: "sim, você é *viado*".

Mas além disso, do caráter puramente violento da declaração, Giancarlo circula que rotineiramente os meninos avançavam sobre seu corpo. Através de dedos, tapas e até mãozadas em seu cu. O relato de Giancarlo faz eco às provocações elaboradas por Saéz e Carrascosa (2017), mas igualmente a outros autores como Paul Preciado (2014, p.31-32). Juntos, estes autores concordam com o fato de que o cu demarca um dos limites políticos do corpo. Mas estranhamente, como diz Saéz e Carrascosa (2017) o cu é um lugar estranhamente vazio das marcas de gênero, onde mitos sobre binarismos de gênero ou ainda do sexo voltado para a reprodução se encontram desautorizados. Todas essas piadas de *bichas* que dão o cu, prosseguem os autores, "toda essa perseguição às crianças *bichas* com a ameaça da penetração, tudo isso faz parte desse regime de terror que chamamos regime heterocentrado (...) do pressuposto de que somos todos heterossexuais" (ibid., p.75).

Grijalva, por sua vez, demarca como o movimento de perceber seu corpo enquanto político a levou a consideração da posição específica que passava a ocupar desde lidar com as diferentes formas como acabou sendo repelida e molestada. Em seu texto, a autora situa que passava a sofrer de uma alergia que alastrou-se durante anos, sem que sua causa fosse descoberta. Isto se modifica quando ao buscar psicoterapia, passa a compreender que a alergia, em verdade, é fruto de um processo histórico e não mais simplesmente do domínio neutro biológico. "Assumo que ele foi nomeado e construído a partir de ideologias, discursos e ideias que justificaram sua opressão", diz a autora (p.10) e prossegue:

"reconheço meu corpo como um território com história, memória e conhecimentos, tanto ancestrais quanto próprios, da minha história íntima".

Ao fim de seu texto, Grijalva demarca sua necessidade de encontrar-se numa comunidade intersubjetiva de referência. Mas igualmente situando as armadilhas que esse mesmo movimento possibilita. Isto é, mesmo uma atenção quanto a questões propriamente envolvendo o uso político do corpo, questões envolvendo a visibilidade e invisibilidade de silêncios ou apagamentos de determinados sujeitos sob rubricas justificadas em torno de um pânico generalizado não se encontram planejadas. A exposição e comunicação, como sublinha Gayatri Spivak (2010), não garante que barreiras propostas desde de tradições locais ou comunitárias sejam pensadas. É necessário ir além do já pressuposto num caráter fixo das identidades, como propõe Stuart Hall (2016), questionando o tempo e a situacionalidade em que identidades emergem, mas igualmente as tramas que as arregimentam.

Desde desse contexto teórico, o plano de comunicação e comum acordo em torno da funcionalidade de concepções de gênero e validação de interações tendo como central a figura do *pai-de-santo*, em verdade, estará relacionada a uma gestão em torno de uma dupla manifestação. Assim, de um lado através de concepções de gênero e de outro, através do transe. Neste sentido, gênero converte-se enquanto um princípio de guia para a qualificação dos sujeitos, mas de igual objeto de negociação requerido para a construção de alianças.

Em outros termos, neste contexto desenho ainda como os investimentos da figura de *bichas* em torno da incorporação de *espíritos* permite apontar de um lado para uma estilização do gênero, no que concerne a apresentação pública de entidades. Porém, igualmente a participação numa *família-de-santo* aparentemente heterocentrada, onde a figura do *pai-de-santo* aparece como cuidador, zeloso e atencioso desde de que assexuado, sem desejo ou de relações sexuais já devidamente purificadas de seu caráter contaminatório.

Sendo mais precisa quanto aos procedimentos de análise em relação aos registros de campo, em sua grande maioria, os fenômenos e fatos cobrem o período de tempo entabulado de 2015 até o presente. Conforme apontei anteriormente, aspectos como a participação em redes ilegais tornaram-se elementos incorporados à análise somente recentemente. Por meio dos registros, reconstruí a circulação de Josias (fictício), um *pai-de-santo* em sua circulação pelo cotidiano de *terreiros*, as relações que mantém com sua *pomba-gira*, assim como suas experiências eróticas passam a ser remetidas. Com isso,

meu objetivo é pontuar como o movimento de qualificar Josias e suas relações eróticas como ilegais, permite circular justamente como concepções de gênero informam as posições ocupadas pelos sujeitos criando, propriamente, uma zona cinzenta de atuação moral. Mas igualmente, que esta zona cinzenta é convertida em capital agenciado por *bichas* para demarcarem-se enquanto *perigosas*.

É necessário situar o leitor que ao realizar estes movimentos, não me imiscuo da questão sobre a possibilidade de que comunidades de *terreiro* sejam espaços democráticos de acolhimento ou que seus símbolos estejam sendo manipulados em espaços mais amplos. O que me proponho é que ao pensar o conjunto dessas transações e agências, mas igualmente como tornam-se moralmente reprováveis, explorando quais jogos políticos as produzem.

Ao fim do capítulo, derivo para como a figura de *bichas* como pretensamente *perigosas* abre flancos sobre sua participação na concessão de poderes mágicos para *marginals* dependentes da construção de alianças. A divulgação de feitos por *bichas* e uma posterior valoração de seus poderes mágicos por *marginals*, se relaciona com a sensibilização de uma plateia de interlocutores a partir de uma disposição das redes de diálogo composta entre *terreiros*, mas igualmente englobando o espaço mais amplo de periferias urbanas, onde as informações são remetidas e diagramadas.

## 2.1. DA ARTE E DOS ESTILOS ILEGAIS DE PEGAR ESPÍRITO PRODUZINDO GÊNERO.

**Diário de campo. 2016.** Faz quase 1 ano desde de que venho acompanhando atividades religiosas em *terreiros* que se dedicam a celebrar entidades e divindades. Em especial, tenho acompanhado atividades religiosas qualificadas a partir do uso termo êmico *exú*<sup>21</sup> que designa um conjunto de entidades arrematadas a partir de alguns elementos. *Exú* encobre a noção de um conjunto de espíritos diagramados conforme gênero: *exú* para homens e *pomba-gira* para mulheres. Diagramação que diz respeito também à valoração de atributos.

Os homens (*exús*), por exemplo, designam *espíritos* que quando em vida, experimentaram episódios de miséria de recursos materiais ou que a *passagem* (morte prematura) para o mundo espiritual deu-se em circunstâncias de extrema violência: vidas

---

<sup>21</sup> Aqui designa espíritos de pessoas mortas, sem relações diretas com o orixá Èsú.



ceifadas de modo prematuro em razão de brigas, traições de inimigos, facadas, tiros, etc. Estes homens possuem um humor instável, são agressivos, violentos e bravos. Contudo, também são reconhecidos enquanto dados ao diálogo, apadrinhando sujeitos. Em resumo, sujeitos que mantêm predileção constante por temas como a guerra, batalhas, festas, bebidas, mulheres, falsidade e traição. Igualmente são buscados por antecipar, prever a realização destes mesmos temas na vida cotidiana. Desse modo, se mantêm a crença que tem gosto especial por permanecerem em espaços envolvendo festas, comemorações, bebidas alcoólicas, consumo de substâncias ilícitas e assassinatos. Assim como habitantes legítimos do mundo terreno, observando a ida e vinda dos viventes. Tudo sabem e observam, sendo convocados também para dar recados e informar sobre casos.

Sua atuação, entretanto, mesmo que requerida, é vista com ressalvas. O suposto gosto por brigas e confusões, também acompanha a suposição de que *exús* são responsáveis por causar confusões, passando a ser qualificados como quentes/esquentados e envolvendo, por vezes, dificuldades na lida. Quanto mais *quente* um espírito mais rápido e ágil ele seria. Assim como mais bravo, e conseqüentemente, mais difícil na lida.

Disso se destaca um segundo aspecto de *exú*: *homens* dados a acordos envolvendo mediação em conflitos. Conseqüentemente, como é dito no cotidiano de *terreiros*, dados a *correr gira* para conseguir realizar suas promessas. Ao ato de *correr gira*, em verdade, o *exú* correria também o mundo dos viventes e *dos mortos*, obtendo informações sobre determinado fato ou pessoas a partir de alianças, conectando redes que misturam vivos, mortos e um conjunto de outros espíritos. Enquanto espíritos de pessoas mortas, sua manifestação dá-se prioritariamente através da incorporação em *médiuns* que podem ocorrer a qualquer hora e lugar, conforme uma necessidade. Além disso, sua manifestação é constantemente percebida como eivada por gritos roucos, alterações na voz de *médiuns*, como também marcas corporais quando incorporados decorrentes de marcas de guerra. Pernas mancadas, olhos cegos ou revirados.

O outro lado<sup>22</sup>, *pomba-giras*, enxergadas principalmente via sua atuação como conselheiras amorosas, mas igualmente a ambigüidade nas formas como lidam com normas e hierarquias. Por exemplo, elementos como deboche, apresentações sisudas

<sup>22</sup> Não estou tomando *pomba-gira* como complemento de *exú*. Acredito que não existam polos duais a serem perseguidos, como derivou o interesse de alguns estudiosos sobre o campo afro-brasileiro. Isto é, a separação entre emoção/razão, modernidade/antigo, novo/velho, ruptura/tradição. Mas sim, que ambas as forças – *exús* e *pomba-giras*, manifestam aspectos codificados em tradições enquanto masculinos ou femininos. Por exemplo, a recorrência de figuras como *exús fêmeas* que extrapolariam a figura da *pomba-gira* ou a recorrência de *exús* como sujeitos pertencentes ao campo, isto é, a canaviais alagoanos. Acredito, outrossim, que as nomenclaturas dizem muito mais respeito a tensões no plano ritual, do que necessariamente idiossincrasias.

quando incorporadas, assim como negociações em torno de moralidades ligadas a temas como o amor, o sexo, o desejo.

Era dentro desse contexto que passava a etnografar os espaços de sociabilidade gerados a partir da manifestação destas entidades. Em verdade, estes espaços eram vistos como propícios ao consumo de bebidas alcoólicas, uso de cigarros, assim como de consultas espirituais, flertes e paquera. Nesse dia, mais especialmente, como uma maioria das vezes, estávamos sentados no quintal de um *terreiro* após uma noite inteira de incorporação de entidades, cânticos, consultas, flertes e paquera. A mesa disposta era composta por algumas *pomba-giras* incorporadas e outros presentes.

Estou sentado numa mesa de plástico que comporta mais 3 pessoas. Contudo, estou sozinho. É a tática que utilizo para descansar da festa realizada pelo *terreiro* que frequento na condição de *filho-de-santo*. Meu descanso momentâneo é interrompido. De longe, observo que Josias, um *pai-de-santo* conhecido dos *filhos-de-santo* do *terreiro*, treme os ombros. Parece passar mal. Levanta-se de modo brusco da cadeira onde está sentado. Evidente, chamando atenção dos outros presentes. Uma gargalhada ecoa pelo espaço. A *pomba-gira* de Josias tomava-lhe o corpo e encerrava a cena de inúmeros suplícios físicos. Acompanho distante. Observo que a *pomba-gira* de Josias aparentemente estava furiosa. Ela revira os olhos, com uma expressão sisuda. O corpo de Josias balança. Algum dos presentes que não reparo quem seja, lhe entrega um cigarro aceso. Ela recebe de bom grado o cigarro, mas o revira dentro da própria boca. Suponho, queimando a língua de Josias que estando incorporado, teria seus sentidos suspensos. Logo, não sentiria as queimaduras naquele momento.

A *pomba-gira* levanta. Caminha um pouco pelo espaço do *terreiro* que naquele instante era composto por mesas de plástico. Cumprimenta os presentes. Num instante, volta a sentar-se. Afirma que o *santo* de Josias queria abrir um *terreiro* em sua casa. Sua presença naquele instante se dava somente por esse recado. Não estava para festas. Ela, a *pomba-gira*, prossegue:

- “Colocarei ele no seu devido lugar. Chega dessa vida “promíscua” de estar com um e com outro. O santo de seu Josias quer casa própria, quer *terreiro* aberto. Quiser fazer suas coisas, faça fora de casa agora. Santo não é conivente com essa situação. Chega de orgias com esses marginais, com esses *ocó* (homem) que só chama *bota preta* (polícia), só chama *egum* (espíritos de pessoas mortas)<sup>23</sup>, *arerê* (brigas/confusão), *lorogum* (confusão),

<sup>23</sup> Designam pessoas mortas vistas como responsáveis por desequilíbrios na vida do *filho-de-santo*. *Eguns*, são enxergados em *terreiros* como sem direção clara e nem consciência, por vezes, de sua morte. Viveriam

*ejó* (fofoca) pra dentro de casa. Aí toda semana tem que tá *limpando* a casa. Ele tá aguardando que os *bota preta* arreganhe as portas do buraco dele (casa) e meta tiro. Pronto, vai ser *injé* (sangue) pra todo canto. Tá feito a festa. Aviso tá dado.”

De minha parte, sabia que não era a primeira vez que a *pomba-gira* informava sobre os desejos do *santo* (divindade) de Josias. Em verdade, o próprio ato de comunicar sobre os desígnios do *santo* não eram uma novidade em campo. Longamente, a figura de *exús* e *pomba-giras* são enxergados como responsáveis pela comunicação entre *divindade e filho-de-santo*, assim como responsável pela condução de castigos a mando da *divindade*. *Exús*, desse modo, comunicadores de recados, assim como de mensagens nem sempre tão agradáveis. Até onde sabia, igualmente, Josias realizava orgias com jovens de sua *parada*<sup>24</sup>, rotineiramente ocupando longos dias durante a semana em sua casa.

A consideração das ações dos diferentes personagens neste relato aponta para a tessitura de um plano formado pelo cruzamento de alguns marcadores principais, isto é, o choque de interesses causado entre as experiências eróticas de Josias com os *márginals* de sua quebrada e sua experiência religiosa, os desejos de *seu santo* comunicados por sua *pomba-gira*. Neste plano, conseqüentemente, é possível circular o intercruzamento entre a modulação de uma sociabilidade erótica sensível ao fato de que contatos aproximados com *márginals* trazem como custo, um conjunto de ações a serem observadas. Isto é, *márginals* existiriam dentro do plano simbólico de *terreiros* enquanto figuras que entrelaçam experiências custosas e por isso, perigosas. Em outras palavras, podem atrair policiais (*bota preta*), possíveis assassinatos e chacinas (*arerê/lorogun*), assim como um suposto envolvimento com homicídios, o que os tornaria acompanhados por espíritos de pessoas mortas (*eguns*). Josias, neste sentido, é admoestado por sua *pomba-gira*, sobre uma possível mudança de vida já em curso. *Seu santo* deseja ter um *terreiro aberto* e não coaduna com a vida aparentemente desregrada de Josias.

Nessa dinâmica, não há como ignorar o fato de que, ao enunciar as recomendações do *santo* (divindade) de Josias, a *pomba-gira* em questão, realiza uma marcação clara: a

---

sem direção, vagando pelo mundo, sendo recrutados e enviados a partir de negociações envolvendo a oferta de presentes, enquanto armas em guerras simbólicas mágicas para destruir inimigos. *Eguns*, por sua vez, se acoplariam à figura de suas vítimas que ao longo do tempo se reverberaria em um quadro de adoecimento físico. Não se confundem, contudo, com a figura dos *exús* que também tiveram vida mortal. *Exús*, se não todos, em verdade, são vistos como responsáveis pela condução de *eguns* para uma condição mais lúcida de sua condição.

<sup>24</sup> Noção que designa um território eivado por relações de aliança e proximidade, ausência de perigos, familiaridade.

existência de um terreno negociado no plano da vida de *filhos-de-santo* perpassado pela ação dos *espíritos*, mas igualmente, sobre as experiências eróticas construídas por estes.

Num contexto semelhante, Birman (2005, p.404), aponta como ao se dedicar sobre o plano envolvendo cultos de possessão e a ação de entes espirituais – como a *pomba-gira* em questão e os mandos do *santo* -, as interpretações estiveram, não raro, constrangidas sobre como aparentemente as ações de entes espirituais e as relações de gênero/sexualidade que engendram por vezes não se realizam dentro de ditames previamente estabelecidos. Neste sentido, a autora aponta que uma maioria dos trabalhos realizados antes da década de 60/80, argumentaram a favor da construção de pessoas no envolvimento com entes espirituais, sem que, contudo, fosse dada uma real valoração em torno da agência destes mesmos entes espirituais. Seguindo essa chave de leitura, ao considerar a narrativa de Josias, de seu *santo* e de sua *pomba-gira*<sup>25</sup>, por exemplo, haveria somente o desejo suposto de Josias e a análise por conseguinte, deveria recuperá-lo e inscrevê-lo de modo pragmático.

A *pomba-gira*, aparentemente, desejaria afastar Josias de um conjunto de relações não bem quistas, pois, a mudança em sua vida através da construção de um *terreiro* e consequentemente construção de uma rede clientes e *filhos-de-santo*, significariam que Josias estaria constrangido a ser um exemplo seguido. Isto é, Josias deixaria de ser Josias para integrar-se – de modo hipotético – na figura do *pai-de-santo* Josias, responsável pela educação moral de um conjunto de outros sujeitos. Mas igualmente constrangido pelo conjunto de sujeitos que estando em contato com seu *terreiro*, comentariam sobre suas atitudes, “aqueles que captam e vigiam atentamente as redes de relações e sentidos que assim atravessam o espaço ritual”. (Birman, 1995, p.104).

A consideração desta realidade produzida pela consideração de identidades sexuais e de gênero, por conseguinte, em verdade, tornam possível inscrever um conjunto de outras relações. Isto é, aparentemente, a figura do *pai-de-santo* produz-se não de modo assexual, a exemplo da figura de mulheres cisgêneras (LANDES, p.70-90; BIRMAN, 1995, p.54-56; 91-93) sobre uma suposta tese de mulheres mais velhas, que não mantém uma vida sexual ativa. Não se exige de Josias que largue sua vida sexual. É possível vivê-la, porém, desde que inscrita num plano lícito e legal. Lugar lícito e legal que se torna mais evidente na ideia de que um suposto perigo advindo a partir da vinda dos *bota preta* (policiais) em

---

<sup>25</sup> Estou tomando que esses elementos encontram-se remetidos a um ponto central, isto é, encontram-se dependentes da figura de Josias para se comunicarem. Contudo, como relembra Boyer (1999), não se encontram descolados da tradição que lhes codifica. Ver também, Taussig (1992), Duffy-Gideon (2007).

busca de *marginals* na companhia de Josias. Ambos, perigo, policias, *marginals* um perigo que é compartilhado. Aparentemente, não é somente Josias que cobre perigo, mas todo o seu arredor é arrastado em conjunto.

Propor a análise nesses termos permite esclarecer um outro aspecto sobre o aspecto do lícito/ilícito de experiências eróticas no cotidiano de *terreiros*. Assim como a ação de determinados entes espirituais, da mesma forma como se dá a organização deste campo em torno destas experiências, canalizando-os conforme um ideal aguardado para a figura do *pai-de-santo*.

Como propõe parte da literatura que tem pensado a relação lícito/ilícito e legal/ilegal (TELES e HIRATA, 2007; 2010; MISSE, 2010; FELTRAN, 2019), pensar regulação não se torna sinônimo nem da consideração pura e simples de ações de agentes estatais enquanto polos máximos de controle (DAS e POOLE, 2008), desconsiderando seu papel na negociação em torno de bens, a exemplo de proteção (MISSE, 2009), nem tão pouco desconsiderar a ação dos diferentes diagramas gerados no cruzamento de forças de poder numa relação.

Em outras palavras, atentar para experiências eróticas em *terreiros*, não se torna traduzir regulação/controlar – o que pressupõe estabilização de posições, assim como de formas efetivas de comunicação e percepção dos agentes numa troca -, enquanto sinônimo para relações. Essas que, se descortinam de modo ausente dos constrangimentos experimentados também via as diferentes interpretações e gradações em torno da consideração de determinados símbolos. A *pomba-gira* de Josias afirma que *seu santo* quer casa aberta, *terreiro* aberto. Isto significaria que Josias nesse instante, passaria a ocupar um posto central dentro dos moldes de uma *família-de-santo*. Assim, essa última designa um conjunto de relações encadeadas a partir da ideia de que a feitura/iniciação de divindades via a figura do *pai/mãe-de-santo*, cria uma forma de filiação. Ou seja, Josias, passaria a iniciar novos sujeitos que tornariam-se seus *filhos-de-santo* e por conseguinte, *irmãos-de-santo*. Saliento este aspecto, mirando a ideia de que ao estar inserido dentro de uma família onde ocupa um posto central, a pressuposição de uma posição na família para Josias, enquanto pai, passa a significar a expectativa de um homem heterossexual cuidadoso, que não permite que o maléfico se abata sobre seus filhos. Igualmente, a figura paterna enquanto responsável pelos proveitos sobre seus filhos. Isto é, como afirmei anteriormente, a ideia de que a consequência de converter-se em *pai-de-santo*, significa a ausência de experiências eróticas consideradas espúrias.

Mesmo esse extenso quadro, parece encobrir um aspecto. Se relações de gênero/sexualidade em cultos de possessão, a exemplo da narrativa de Josias, mantém um diálogo que torna possível pensar outros reais simultâneos, a consideração dos modos de organização entre *terreiros* sobre normas e comportamentos, produzem quais alterações na articulação exposta entre a atuação da *pomba-gira*. Assim, reconhecida como real e não como *ekê* (falsidade), experiências eróticas tornadas ilícitas e um último aspecto, a aliança construída entre Josias e os *marginals* que visitam sua casa?

Torna-se necessário situar o leitor acerca de outros aspectos da narrativa de Josias. Que assim como tantas outras lideranças, também era alvo de desconfiança. O mesmo espírito da narrativa exposta que apontava uma ilicitude das experiências eróticas de Josias, em outra situação, oferecia um teste de sua veracidade. Com uma cesta de urtigas e cansanção, ervas daninhas que em contato com a pele humana causam coceiras e inchaços, esse espírito ora comia algumas folhas, ora as esfregava na pele. Às gargalhadas e causando choque aos presentes - eu incluso-, distribuía aos que quisessem, ervas para confirmar seu perigo. Seu gesto derivado da crença de que o transe de incorporação dos espíritos, significava a suspensão do controle de sensações corporais por parte do *médium*. Neste caso, Josias, ao dividir seu corpo com o espírito, não sentia nada. Estava à mercê. Logo, para o espírito, comer ervas daninhas se tornava uma brincadeira, só sendo possível mediante sua incorporação verdadeira. Aos gritos, o mesmo espírito afirma: “Josias é Josias. Eu, *pomba-gira*, sou eu. Que fique claro”. A veracidade do transe do espírito, conseqüentemente, em relação à Josias, se desenha numa ojeriza do espírito para com a ideia da promiscuidade.

Uma segunda marcação neste quadro, é que a entidade em questão, era um espírito feminino reconhecido como próximo das paixões mundanas, responsável pela organização da vida erótica do *médium*. Estar com muitos homens e envolvidos em *dinâmicas criminais*, significava também a possibilidade de contendas para a vida de Josias. O não acordo com o suposto tipo de vida levada por Josias, grifava que seu desejo e o de seu *médium* eram diferentes. O espírito já havia produzido seu corpo como diferente do de Josias, como salientei ao dizer seu desejo por consumir ervas daninhas. Agora, produzia uma natureza distinta (novamente), ao confirmar sua presença como não valorando assuntos mundanos, a exemplo do desejo. Ao dizer que colocaria Josias em seu devido lugar, conseqüentemente, o espírito confirmava a necessidade de uma vida erótica não governada por um desejo abrupto. Em outras palavras, histórias de admoestação de espíritos como o de Josias, entretanto, parecem não se configurar como únicas. Tornando

possível averiguar um extenso terreno em que se juntam redes de fofoca, responsáveis pela circulação de informações sobre experiências eróticas, como de igual modo, também a produção de um terreno propício ao flerte e à paquera. Conseqüentemente, de um lado, flerte/paquera, discussões sobre espíritos, sobre namoros e companheiros. O espírito de Josias que afirma não concordar com a vida promíscua. Afirmando e narrando uma posição pertencente a um mundo não acessado pelos humanos e unicamente pertencente aos espíritos.

Ainda nesse quadro, provas e testes, todavia, se somavam as falas e orientações de *pomba-giras* também questionadas. A veracidade do transe de incorporação, somando-se ao que ocorre no espaço externo de *terreiros* e festas. Não raro, esses elementos são usados para desacreditar a moral de um sujeito. Numa outra parte deste plano, a veracidade da *pomba-gira*, aparentemente, também se articula a partir de sua invocação e manifestação enquanto um espírito temido.

Manifesta-se. Irritada, afirma que Josias poderia acabar morto em razão da invasão de policiais a sua casa em busca da figura de *marginals* que conseqüentemente, o tornavam igualmente suspeito. Contudo, ao manifestar-se, a *pomba-gira* de Josias consome ervas daninhas, apontando não só uma suposta presença real em seu acesso a um mundo não disponível a humanos, onde ela observa e vê a realização de feitos, uma vez que não está presa à carne, é um espírito e que como tal, observa a realização do mundo. De mesmo modo, aponta sua suposta não piedade com Josias. Consome ervas que posteriormente deixam suas mãos marcadas com espinhos e pequenos hematomas. Seguramente, aponta sua suposta não piedade, não se importa com as conseqüências de suas ações. Em outras palavras, a *pomba-gira* em questão, usa o corpo de Josias de modo indiscriminado. As reclamações de Josias tornam-se sinônimos de sua ação que pode caminhar para que não seja benéfica.

Contudo, é possível considerar que a mesma *pomba-gira* que utiliza de modo indiscriminado o corpo de Josias, também o livra de uma possível vinda da polícia imaginada como perigosa, uma vez que poderia acarretar em mortes. Conseqüentemente, se até aquele instante, ao que parece, a ideia de uma ilicitude de experiências eróticas se encontra articulada a uma expectativa sobre a figura de Josias como um futuro *pai-de-santo*, o que pressuporia sua participação numa rede como principal articulador. É possível questionar que, em verdade, as relações estabelecidas por Josias junto à *marginals*, parecem se realizar via a modulação de concepções de gênero. Isto é, mesmo

não enunciadas desse modo, o aspecto da aliança como dependente de um reconhecimento entre os sujeitos como compartilhando um mesmo destino comum.

Mesmo não apontado, a narrativa sobre Josias a partir da ação de sua *pomba-gira* no cotidiano de um *terreiro* que mantém uma relação amistosa, torna possível averiguar como, mesmo atuando sobre a necessidade de uma conformação de experiências eróticas de modo lícito, não se perfaz distante da incorporação de entidades, a partir do maléfico expresso num uso indiscriminado do corpo de Josias. Ou seja, é possível apontar justamente para a junção entre ambos os aspectos, ilicitude de experiências eróticas perpassando à manifestação de entidades e por sua vez, a construção em torno da manifestação do maléfico como um idioma de comunicação sobre constrangimentos. Isto, talvez se torne mais evidente, quando considerado que a valoração sobre experiências eróticas/sexuais incidindo sobre o uso do corpo. O maléfico, por sua vez, apontaria para uma estilização gerada no intercruzamento entre o erótico/sexual, que tornava determinados corpos como ilegais do ponto de vista de quem vive conforme uma constante observação. Assim, o tornava habilitado a incorporação de espíritos, qualificados como *esquerdeiros/infernais*, principais a serem convocados quando tratava-se de um tipo de serviço, por exemplo, envolvendo a morte de um rival. Ou seja, um terreno forjado a partir de uma dupla marginalização.

De modo sumário, se nesta sessão foi delineado um terreno de cruzamento entre a ilicitude de experiências eróticas, reguladas pela ideia de tornar-se *pai-de-santo* na necessidade de produzir segurança para si e para os outros, assim como da atuação de espíritos enquanto maléficos. Concomitante ao uso indiscriminado do corpo de seus fiéis, nas sessões seguintes, Josias permanece ocupando um posto central na análise. Tornando possível destacar como aparentemente, experiências eróticas e incorporação de espíritos aparecem articuladas também em razão da leitura de outros personagens sobre a pressuposição de que, ser *bicha*, signifique uma vida desregulada. As personagens, me refiro, aos constrangimentos em torno da triangulação entre *bichas*, *márginals* e *filhas-de-santo*.

## 2.2 IMAGINAR O PERIGO, PROPONDO MÁRGINALS ERÓTICOS

**03 de julho de 2016.** A *pomba-gira* de Josias refaz o convite - lançado na semana anterior - para a realização de seu almoço/churrasco num bairro afastado da cidade no próximo final de semana. O churrasco em questão, ao que se percebia, era uma novidade. Havia pelos menos 4-5 anos que não havia comemorações daquele espírito. Josias, onde



atuava a *pomba-gira*, era um *pai-de-santo*<sup>26</sup> e havia fechado seu *terreiro* revoltado com problemas envolvendo o comprometimento de antigos *filhos-de-santo*. Tentava agora recomeçar, após inúmeros conflitos entre sua vontade, a de seu *santo* e a de sua *pomba-gira*. A *pomba-gira* se mantinha tranquila, mesmo que sem festas. O ato de seu reconvite, como desconfiava, dava-se em razão de desconfianças que sua festa ficaria vazia. Primeiro. Aos fins de semana era comum encontrar-se várias festas simultâneas ocorrendo em Maceió, iguais ou mais famosas que a dela. Talvez seria uma festa comum, sem muito destaque.

Segundo. A festa se realizaria num bairro distante. Supostamente, como estava habituado, finalizar-se-ia na madrugada de um fim de semana num dos extremos da cidade. A maioria dos convidados estariam dependentes de calcular o valor de possíveis corridas de táxi/*uber* que, suponho, ultrapassariam valores altos. Além do que, uma terceira dificuldade seria a disposição de motoristas de *ubers* ou táxis de irem até o bairro em questão. O caminho parecia estar eivado de dificuldades. Com muita dificuldade, talvez, haveriam caronas. Em suma, vários contrários à possibilidade de uma festa cheia de convidados.

Sem convidados, talvez a rede de presentes no churrasco/almoço estaria reduzida aos *filhos-de-santo* de Josias que até aquele momento, como sabia, reduziam-se a número de cinco. Com poucas pessoas, talvez, a celebração da *pomba-gira* se tornaria maçante. Morgada, como era costume se referir. Até mesmo os *filhos-de-santo* se sentiriam compelidos a ir embora do churrasco. Conseqüentemente, isso dificultaria a criação de vínculos entre Josias e outros *terreiros*. Com outros *terreiros* seria possível criar *consideração* com outras lideranças religiosas, elemento imprescindível para a sobrevivência de seu *terreiro*, quando levado em conta que o churrasco em questão tensionava como uma reabertura e redesenho das redes de aliança centralizadas a partir da figura do *pai-de-santo*. Com outros *terreiros*, a partir de suas lideranças, também seria possível ampliar a rede possível de clientes, isto é, o possível fracasso do churrasco a partir do esvaziamento de seu público, poderia significar a fragilidade da atuação da *pomba-gira* que não se tornava memorável e por isso, falha. Assim como conseqüentemente da liderança religiosa.

---

<sup>26</sup> As relações em *terreiros* são organizadas hierarquicamente marcadas a partir de ciclos de obrigações rituais. *Pai/mãe-de-santo* representam o fechamento de um ciclo de obrigações, tornando-se apto a iniciar outros sujeitos, passando a ser qualificados como *filhos-de-santo*.

Se considerava, entretanto, que Josias, o *pai-de-santo* em que a *pomba-gira* atuava, era amigo da liderança do *terreiro* e que nem sempre as relações entre ambos eram amistosas, haveria um terceiro perigo numa possível festa vazia. Isto é, faltavam-me dedos para enumerar as tantas vezes em que acompanhei Josias sendo acusado de tramar fofocas sobre a legitimidade desta liderança. Grande medida, apontando o fato de que ao não ser iniciada, não havia sentido para suas práticas. Talvez, como possível resposta às acusações, ao churrasco falhado, seria apontado à incapacidade de Josias de oferecer provas de sua atuação.

A *pomba-gira*, desse modo, comentava que desejava um grupo seleta de pessoas. Pretensamente, guardei meu riso descabido. Sabia que grupo seleta de pessoas significava convidar uma pessoa que por sua vez viria acompanhada de mais 3 ou 5 interessados quer na atuação da *pomba-gira*, quer na comida oferecida, quer na bebida. A atuação da *pomba-gira*: conselhos, sua dança, os cânticos que entoaria. A *pomba-gira* em questão despediu-se dos presentes, reafirmando novamente seu convite.

Algum tempo se passou até que todos os convidados foram embora e permanecessem os *filhos-de-santo* do *terreiro* onde eu me incluía. Revezamo-nos entre organizar mesas e cadeiras, recolher parte do lixo e preparar um lugar para dormir. Madrugada à dentro, os acontecimentos da noite eram rememorados um a um, entre risadas. Entre os assuntos, listávamos quem iria para o churrasco da *pomba-gira* no fim-de-semana próximo.

Entre alguns muxoxos de descontentamento, uma das *filhas-de-santo* manifestou-se. Uma mulher por volta de seus 40 anos, solteira e que há certo tempo vinha buscando adentrar um relacionamento duradouro com um homem. Em verdade, como se sabia, era um dos seus maiores problemas. A *filha-de-santo* ocupava uma posição secundária na hierarquia do *terreiro*, afirmava que não iria para o churrasco, pois só teria *cachaça e viadagem*. Talvez *cachaça e viadagem* dissessem respeito a um ambiente de flerte e paquera homoerótica como naquela noite visualizávamos horas antes. E que tornava inoportuna a participação para mulheres de modo solitário. Isto é, os envolvimentos e flertes poderiam envolver mulheres, mas a partir da mediação de alguma figura não heterossexual, interessada em alguma figura masculina. Mulheres solitárias, desse modo, estavam, pois quase sempre acompanhadas. Talvez em razão também do espaço extremamente asfixiante moralmente para experimentações eróticas. As *bichas*, ao que observava, estavam em outra escala de regime.

Antes da chegada das *pomba-giras*, uma pequena roda de *pais-de-santo*, todos sabidamente homossexuais, se reuniram num canto da mesa formada no quintal em razão do jantar servido após a celebração religiosa. Entre risadas, comentava-se sobre os envolvimento com homens conhecidos como ligados à *dinâmicas criminais*, grandemente, assaltos e tráfico de drogas, mas também assassinatos em geral. Homens qualificados de modo indistinto como *márginals*. Em verdade, os comentários incidiam sobre envolvimento eróticos mediados através de pequenas quantias de dinheiro ou objetos de valor, tornados presentes e que serviam como paga/atrativo para *márginals*. Presentes ofertados pelas *bichas*. Josias, um dos *pais-de-santo*, tomava a frente da palavra. Numa agitação, começava a falar

- *Eu amo! Sou apaixonada*. Sua mão pressiona seu peito enrugado, chocando os presentes. Talvez pela ação não aguardada, já que estávamos todos sentados comendo. Não aguardávamos que ninguém falasse mais alto e nem tão pouco fizesse comentários mais diretos sobre experiências eróticas. Talvez também as possíveis marcas de uma andropausa em curso no corpo de Josias. Isto é, andropausa designa o momento da vida biológica de um *homem*<sup>27</sup> em que se acentua a perda de massa muscular e retenção de gordura, perda de colágeno e libido. O que significa, entre outras coisas, perda da elasticidade da pele. Josias, ao falar e balançar seu braço, destacava-se pela formação de *pelancas*. Ou seja, uma possível velhice.

Entre uma garfada e outra, observo Josias que parece já ter adentrado a faixa dos 50 anos, que aos olhares mais conservadores, sua carreira já estaria em fase de encerramento. Todos seus amigos e companheiros de estrada, outras *bichas*, já haviam encerrado suas carreiras. Arrisco a dizer, estavam *pacificadas*. Assumiam outras guerras. Desconfio igualmente que a pacificação de umas, o encerramento de carreira de outras, parece articulado muito mais às narrativas sobre *homens heterossexuais* do que necessariamente a figura das *bichas*. Isto é, uma brusca parada na vida erótica parece articular-se a uma sobrevalorização em torno do uso do pênis ereto em intercursos sexuais *heterossexuais*. Em outros termos, da *heterossexualidade* como uma grande imagem que articula as possibilidades de vivência de *experiências eróticas* que não circunscrevem, por assim dizer, a anatomia do corpo das *bichas*. Assim, haveria como um mistério sobre as práticas sexuais das *bichas* que mesmo identificadas entre masculino e feminino, tornam-se

---

<sup>27</sup> Aqui como categorização social e não biomédica. Mantendo em riste a consideração de que andropausa diz respeito a marcação sobre a vida biológica de homens cisgêneros, isto é, que se identificam com o gênero designado no momento de nascimento.

*homens*, por assim dizer, com/sem pênis de modo simultâneo, que *transam com a parte de trás*, mas que caminham entre uma zona cinzenta. Talvez, desconfio, que identidades sexuais como passivos/ativos eclodem antes mesmo de uma centralização iniciada na década de 80 com produções paulistas (PERLONGHER, 1987; CARRARA E SIMÕES, 2007; FRANÇA, 2013). Logo, a suposta pacificação parece cruzar justamente as perspectivas de carreiras masculinas a partir de aspectos como senso etário. Desconfio de uma andropausa articulada com outros marcadores.

Josias volta seu relato, informando sua tática de sedução. Parecia invicto. Não titubeia:

- *Às vezes os bichinhos nem quer. Mas fazer o que? A tia dá. Tão passando lá no portão de casa, tudo tão tristonho, 15, 16 anos os bichinhos, sem ter o que fazer. Sem ter o dinheiro da droga. "Tome meu sobrinho: esse sapato, essa camisa, esse boné. Só pedir que a tia dá". "Como é que tá a pinta? Que grandona, deixa a tia fazer um carinho". Aí pronto, quando eu vejo tá os bichinhos na minha porta pedindo um colo, pedindo carinho. "Venha, a tia dá". Mas tem que saber fazer. Tem os que gostam de levar, de comer. Com a tia não tem conversa!*

- *A senhora é podre, viado!* Grita Mauro, outro *pai-de-santo* presente. *Ponha-se no seu lugar, se respeite. A senhora é um pai, veja seus filhos lhe olhando.* O tom da fala parece combinar ironia com certa apreensão moral. Josias retruca aos risos. A conversa prossegue com menos alarde. Josias comentava, agora à boca miúda, que sente gosto por penetrar sexualmente *márginals*. Pelo aspecto másculo e bravo informando um possível *perigo*. Como dizia, poderia *ser morta a qualquer instante*. Ao que parece, Josias demarcava sua posição justamente como o salvador do jovem, pobre e sem emprego. Entretanto, não mais como a figura de um príncipe, mas sim como a figura de uma tia mais velha.

Contava que em uma de suas aventuras eróticas, um dos meninos (da *boca-de-fumo*) o havia procurado em sua casa. Como de costume, adentrou sua casa, retirou as sandálias, deitou-se na cama. Josias o acompanhou nos gestos. Mas o menino em questão queria ser *penetrado* por Josias. Antes, porém, colocou o 38 (revólver/arma de fogo) sobre a mesinha da cabeceira. *Tinindo*, dizia Josias. Disposto da performance mais agitada, Josias voltava ao centro da conversa.

- Aí eu fiquei nervoso. Fiquei: pronto, a *bicha* vai ser morta agora. Ai, fui lijeira, né? Fiz a bobinha. Deixei o *bofe* jurar que era *lesa*. *Márginal* é a peste, ele tinha o que a perder? Ia dizer que me matou porque dei em cima dele. Eu, velha, acabada, pronto. "O

*viadão* deu em cima de mim e eu dei tiro nele, que eu sou *homem*”. Já tava era morta, enterrada, jurada e ninguém sabia. Quem ia me defender? Sei que mexeu pra cá, mexeu pra lá nessa história toda, eu toda *puba*, nervosa, vendo a hora de ser *passada* (morta) na mão do *márginal*, dei o truque. E chamando por Padilha. “Padilha, desgraçada, sua maldita, me salve”. Ele fez: “Josias, você sabe que com você é nenhuma, mas ninguém pode nem saber disso. Mato qualquer um que comentar. Que eu sou *homem*. Os cara saber perco meu respeito na grota e na boca”. Olhei pra ele assim, “*oxi*, claro, meu irmão. É nenhuma, você sabe. Se tranquilize, guarde esse negócio aí, respeite minha vida”. Aí ele se acalmou, guardou o negócio e a gente fez um amor gostoso.

Seria entre risos e certa fúria que posteriormente, à figura de Josias, Mauro comentava as ações da *pomba-gira* de Josias em outra festa, mas igualmente questionava sua idoneidade do ponto de vista enquanto um sujeito responsável por iniciar outros, enquanto *pai-de-santo*.

- *Pois a pomba-gira dele deu-lhe um sarrabuio. Chegou perturbada, endemoniada que nem só ela. Disse que o santo queria abrir um terreiro na casa dele, que chegava de fazer a casa de puteiro, de ficar com meio mundo de márginal, que ele já tava velho e se desse o respeito. Agora eu fico olhando, como alguém dá a cabeça a uma pessoa dessa? A bicha velha, doida, toda enrolada com márginal, não pode ver um macho, comendo com um e com outro. Se não comeu com os filhos-de-santo, viu? Uma desgraça dessa vai ter responsabilidade pra cuidar de alguém? Não vai. Eu fico doida com uma coisa dessas! Essa desgraça. Fiquei sabendo que a desgraçada vive dizendo que pegou um menino pra criar, o menino cresceu e o menino vivia comendo ela. Na certa ela fazia a cabeça do menino, essa desgraçada. Pois, sei que o menino cresceu, casou e chutou ela. Mas pra ela, o menino vivia chamando ela de painho. Porra de painho o que?!*

Mesmo a fala furiosa, talvez apontasse para um corte entre a carreira religiosa e as expectativas de ambos. Isto é, Josias não poderia ser *pai-de-santo* por ser um sujeito que não levaria uma vida sexual-erótica regulada moralmente aos termos do que Mauro parece concordar enquanto correto. Ao que parece, não só em relação a produzir-se dentro de uma matriz heterossexual de entendimento, em que as relações eróticas devem obedecer a um *script* centrado em posições sexuais ocupadas. Igualmente Josias, naqueles termos, não é só velha - ao situar as discordâncias entre sua idade e a dos meninos -, mas igualmente que ao acessar a senioridade, nesse contexto, para tornar-se *pai-de-santo*, não é *mister* que abdique de ser *bicha* (BIRMAN, 1995, pp.152-55), para que acesse o espaço doméstico e ocupado, teoricamente, por mulheres. Outrossim, tornar-se *pai-de-santo* aqui, evoca a ideia de que a senioridade das *bichas*, nesse contexto, contrasta-se com os valores e benfeitorias, riqueza e prosperidade que a ideia de seguir uma vida ordenada produz-se. Consequentemente é que, por outras vias, tornar-se *bicha* será simbolizado como um

caminho de derrocada, Josias deve agora negar a perdição, voltando a relacionar-se justamente com a ideia de que uma conduta que não regrida a uma perdição no mundano. Entretanto, é necessário demarcar que na medida em que ser *pai*<sup>28</sup> torna-se o caminho a ser seguido, conseqüentemente, na medida em que Josias não performe uma heterossexualidade compulsória, o que se abre é a modulação de uma assexualidade compulsória. É possível, desse modo, colocar a questão sobre se as velhas *bichas* também não amariam.

A *filha-de-santo*, ao que observava, tinha uma participação reduzida nesse plano de relações. Ao que observei, ela estava bem mais próxima de Mauro que se colocava como distante da figura de *márginals*, mesmo que a título de fofoca, circulava no *terreiro* o fato de que ele estava envolvido em um namoro forçado. Seu namorado era acusado de manter o relacionamento de ambos com ajuda de amarrações amorosas. Seu carro já havia capotado haviam três semanas, segundo se acreditava, fruto das amarrações do então namorado. Finalizada a organização de mesas e cadeiras, assim como o espaço para dormir, nos restava aguardar a chegada do Sol e a finalização do engradado de cerveja ainda disponível para enfim dormir. Aliás, combinávamos os últimos detalhes para dirigir-se ao churrasco da *pomba-gira* de Josias.

\*\*\*\*\*

*Tava sentada no morro, quando a volante chegou, que desgosto profundo, levaram meu homem como se fosse um vagabundo.*

**Ponto cantado dedicado a entidade Maria Navalha.**

Neste capítulo, descrevi como acompanhar histórias sobre festas, permitiu compreender tensões na manifestação de espíritos decorrentes de interpretações sobre a ideonidade de sujeitos conhecidos como *bichas* em *terreiros*, como já apontada na introdução desta dissertação. Cenas e relatos como os descritos, contudo, permitiram apontar com mais densidade a recorrência com que relações sexuais/eróticas são remetidas como uma chave para os julgamentos sobre os sujeitos. A partir da trajetória de Josias, um *pai-de-santo* sabidamente homossexual e que verbaliza sobre seus envolvimento com *márginals*, destacou-se dois elementos-chaves no entendimento do aspecto ilícito destas experiências eróticas. Isto é, a ideia de que *márginals* estão inseridos no cotidiano de

---

<sup>28</sup> A partir daqui usarei pai como sinônimo de pai-de-santo. Quando em outros sentidos, demarcarei a diferença.

*terreiros* enquanto sinônimos para a reunião de elementos nem sempre bem quistos (I) e sua participação enquanto clientes buscando poderes mágicos (II), aparentemente, não se encontra descolada de sua participação enquanto sujeitos inseridos numa imaginação erótica. Em verdade, é possível situar justamente a configuração desta rede no imbricamento entre erotismo, proteção e clientelismo.

Observar essas relações de tensão, entretanto, também revelam a dependência de formas de gestão de informações e trânsitos ocorridos no espaço interno/externo de *terreiros* nos espaços de festas religiosas a partir, principalmente, da figura do *pai-de-santo*. Ou seja, será este sujeito que na medida em que centraliza decisões, passa a organizar grande parte do fluxo de informações internas e externas (FRY, 1987; BIRMAN, 1995; RIOS, 2012).

A figura de Josias, é necessário remontar, ameaçada por um *marginal* no espaço interno de sua casa, mas igualmente sinalizado como perigoso para o andamento de atividades religiosas no cotidiano de *terreiros*, parece realizar o cruzamento justamente de ambas as dimensões, interna/externa. É em torno de Josias, por sua vez, que relações envolvendo trocas monetárias-sexuais, a consecução de favores se realiza.

Considerar, as cenas envolvendo Josias, permitem inferir igualmente como alguns corpos são convocados a munirem-se de explicações de sua ilegalidade ao não reportarem acordos pressupostos. Nesta chave de leitura, à ideia de uma pressuposição, estou intercalando as propostas, de, por exemplo, Mahmood (2006) que ao comentar a ideia de agência, como não pressuposição a uma revolta numa relação de dominação previamente estabelecida. A consideração de relações pré-estabelecidas, significaria, por sua vez, ler as ações dos sujeitos como traduzíveis dentro de determinados esquemas já instituídos. Isto é, estes mesmos esquemas na medida em que traduzem, conseqüentemente, explicam as relações. Não se torna claro o movimento como estes mesmo esquemas, em verdade, sejam sinônimos de uma ordem específica de narração sobre os sujeitos, assim como propostas sobre a história, sobre a religião e conseqüentemente, sobre a vida.

A autora propõe, desse modo, uma aposta da agência como capacidade de ação derivada de relações de subordinação específicas e, por conseguinte, contingentes. Escreve Mahmood que é “apenas quando o conceito de agência se desligar do tropo da resistência é que se poderão desenvolver questões analíticas que são cruciais para o entendimento dos projectos não liberais, sujeitos e vontades cuja lógica excede a entelúquia das políticas liberatórias” (Ibid., p.123). Estes corpos exortados a falarem, prestarem justificativas sobre sua existência. Histórias, conseqüentemente, de gentes narradas como de exclusão,

despossuídas de poderes, líderes natas de passagens menos benéficas. Em verdade, a escrita de Mahmood, aponta justamente para tensões decorrentes de variadas formas de governo que retroalimentam a presentificação de ações estatais. Ao salientar este aspecto, meu desejo é grifar para tensões entre as formas como corpos e falas são constituídos desde de uma perspectiva da participação dos sujeitos em diferentes comunidades. Pormenorizadamente, ao pontuar redes de fofocas, incorporação de espíritos, é chamar atenção para os imaginários tramados sobre a figura das *bichas* em *terreiros*.

A incorporação de gente morta renegada (espíritos) em corpos renegados, no entanto, me leva ao ponto em que, mesmo a subalternidade e ojeriza onde se aglomeram episódios de amor, feitos, interpelações antes de um pretense lugar dos vencidos em batalha. Ajudam a propor gênero como alinhado do ponto de vista do governo sobre a vida em periferias urbanas.

Se até aqui a figura de *marginals* aparecem mediados através de sua erotização, o terceiro capítulo se ocupa da participação destes sujeitos na economia entre *terreiros* explorando a condição transitória ofertada através de poderes mágicos. Desse modo é possível situar que, do ponto de vista dos argumentos levados à cabo, a não performatização de uma heterossexualidade compulsória, documentada longamente nas últimas décadas sobre o abdicar de ser *adé* (BIRMAN, 1999), afastar-se do terreno mundo (RIOS, 2012), nem tão pouco constituir família, o modelo da *família-de-santo* encabeçada por um líder, sofre uma drástica transformação. Não mais como um *pai* cuidadoso que cuida e protege seus *filhos* de possíveis rivais ou do avanço de inimigos. E nem tão pouco, este mesmo sujeito que os protege e que cuidadosamente busca se inserir em espaços mais tradicionais, o que significaria uma total revisão por sua parte a ocupar uma posição margeada. Mas sim, uma senhora mais velha que ensina às mais novas o conjunto de truques possíveis de serem mobilizados e que se encontra inserida numa guerra mais ampla, constituindo uma posição em rede.

A metáfora, desse modo, é modificada. Se a nomeação deste capítulo dizia respeito às plebeias inseridas numa corte, amiúde, não mais a *família-real-de-santo*, mas uma casa. Um reinado, que diferente do que propõe Ruth Landes (1941), volto a este ponto mais uma vez, não ocorre como uma cidade gerida por mulheres. Ao dedilhar uma casa, em consequência, o que se propõe é sublinhar não mais a guerra estabelecida desde de certo clamor feminista, universal, cisgênero estabelecido na ideia de *bichas* como sinônimos para homens ou heterossexuais que disputam com mulheres cisgêneras algum tipo de diferença e destaque. Em resumo, o que está a se propor é que, num suposto terreno de



misérias e ausências financeiras e espirituais, apostar-se enquanto *perigosa* significa disputar pela construção da memória, não mais no aqui, mas na eternização de uma história de si e para as outras.

Neste ponto são úteis as ponderações de Veena Das (2011), o vício de observar entre duas posições pode acabar por encobrir a narrativa numa espécie de guerra. Entre *candomblés* tradicionais e de outro, espúrias *bichas* a serem diagramadas. Agência não significa necessariamente uma ruptura abrupta dentro de um quadro de relações e nem tão pouco que isto acabe por ser tomado como uma dominação *vis-à-vis*. É neste sentido que Das propõe a busca do cotidiano, como uma possibilidade de construir o significado enquanto processo que deriva muito mais do mundo da vida, do que de abstrações (ibid., p.19). Em diálogo com a autora, não se propõe imaginar que a construção de uma casa das *bichas* reitere-se como da ordem de um acontecimento fundacional, algo como uma expulsão da corte compartilhada por todas em alguma medida. Nem tão pouco um destino similar. Mas sim, que a descoberta de meios de falar sobre a experiência de testemunhar, em que o elemento de estar com os outros tenha sido brutalmente extirpada, "o passado entra no presente, não necessariamente como memória traumática, mas como conhecimento venenoso". (Ibid., p.35).

Desde da inspiração da proposição da autora, conseqüentemente, os signos do prejuízo de retirar-se da corte como possíveis heterossexuais, a narração não incorre numa retomada da subjetividade como ocupar uma posição de retorno. Outrossim, mas ocupar "os signos mesmos do prejuízo e dar a eles um significado não só por atos de narração, mas pelo trabalho de reparar relações e reconhecer aquelas que as normas oficiais condenaram" (Ibid., p.39). Testemunhar, conseqüentemente, não a queda, mas uma possibilidade de compreender a relação entre violência e subjetividade (Ibid., p. 35).

# CAPÍTULO III:

## TRANSITIVO E NÃO CONVENCIONAL NA BALANÇA DOS CORRES

---

**Diário de Campo. 10 de março de 2020.** É manhã de domingo, em minha boca se misturam a ressaca, sono e algum desarranjo estomacal. Ontem, um sábado, sob o convite de C-X [filho de dona V], compareci a uma pequena festa dedicada às entidades de um de seus *filhos-de-santo*.

A festa era dedicada a celebrar um conjunto de espíritos, que à grosso modo, eram qualificados como *exús*<sup>29</sup>. Estes mesmos espíritos são reconhecidos por sua relação ambígua com o ser humano, assim como de fato atuam preferencialmente através da incorporação em seus *médiuns/cavalos*. Reconhecem o mundano, porém, não conhecem ao ponto de fazerem uso de talheres. Alguns, nem o uso de pratos ou copos. Bebem, quando incorporados em seus *médiuns/cavalos*, em garrafas ou no chão. Ao *curiarem* – termo que designa o ato de sugar o sangue de animais sacrificados - o fazem de maneira gutural, sujam-se todos de sangue, não se limpam, urram, pouco conversam. Apenas se mantêm interessados em ingerir mais sangue e beber mais *coína/marrafo* [cachaça]. Agem, por assim dizer, em direção contrária ao desejo humano. Livres, *exús* pertencem a um plano espiritual ao qual o humano não possui acesso, são reconhecidos como espíritos de pessoas mortas. *Exús* são conhecidos também por serem afins com situações embaraçosas. O momento pós-festas, dedicadas à esses espíritos, não raro é eivado por brigas, fofocas, roubos, traições amorosas quase sempre ou figuram nas cantigas utilizadas para invocar essas entidades ou compõe as notícias no pós-festa. *Exús*, a grosso modo, passam a ser familiarizados com o contato humano, aprendendo a conversar ou manipular objetos, a exemplo de copos. Quanto mais distante deste perfil, mais seria *brabo* o *exú* e por isso, mais tendencialmente dado à violência ou embaraço.

---

<sup>29</sup> No cotidiano de *terreiros*, essas festas - conhecidas também como *saravá de exú* -, são famosas por serem oportunidades em que bebidas alcoólicas, cigarros, mas principalmente, provocações em formato de cantigas, ambientam o espaço.

Era através de uma conversa com a mãe de C-X que a oportunidade de visualizar estas relações se apresentava. Tímido e acanhado, C-X parecia relutante em conversar na presença da mãe. Uma chuva despontou no céu quando a mãe de C-X disse que iria ao banheiro e que C-X me faria companhia. A mesma chuva era a responsável por abrir a oportunidade que me aproximasse de C-X. Perguntava para ele, desse modo, como era o candomblé na atualidade, como isso era sentido por ele do ponto de vista de ser gay. Minha questão gera desconforto. Penso a respeito das razões. Tentando criar um diálogo, afirmo primeiro que conhecia bem do que falava em meu corpo. Feminina, - mesmo que entenda minha transgeneridade -, me coloquei em cena como homossexual e de um santo fêmea, que tem entre seus atributos, a sensibilidade e suavidade. Isto tornava-se impossível a mim que expressasse elementos, a exemplo de violência e agressividade, comumente sintonizados como linguagens em mundos masculinos. O transe, assim, significava modular meu corpo para um padrão de feminilidade que, todavia, despontava sempre como uma possibilidade de acusação, sobre estar se passando dos limites, para um corpo ambiguamente inserido num ideal masculino. Dizia ainda assim para C-X que apresentar-se dentro dos conformes não era garantia de arrebatamento para a acusação sob a conformidade da heterossexualidade. Ou seja, me referia a perseguir padrões de gênero.

C-X, acredito que relembro algo de seu passado, me diz que só recentemente passou a cultuar *pomba-gira*. Dona C-X, sua mãe, pensava que ao incorporar *pomba-gira*, o filho se tornaria homossexual. Ao que ele me diz que com tudo que era colocado, ele permanecia sendo ele. Nesse momento, porém, eu dizia não compreender as acusações sobre *pomba-giras* serem extravagantes. Afinal, grande parte das histórias de *pomba-giras* salientam suas figuras como prostitutas, amando homens casados, envolvidas em traições amorosas e desilusões. Ao que lembro de uma cantiga de louvor em festas de *pomba-gira*, canto: - A natureza foi tão boa comigo. C-X completa: - Me trouxe de volta pra rever meus amigos. Finalizo: - chora natureza, chora, chora que eu vou te agradecer. Era essa cena, porém, que me rendia o convite para uma pequena festa no sábado.

C-X cortaria alguns frangos para os *catiços* de um dos seus filhos. Horário: 13 horas. Despeço-me, meu corpo pede descanso. Retorno para casa, corpa cansada, pensando em escrever uma nota para situar a entrevista. Falhei, o cansaço, uma enxaqueca breve, aliado à irritabilidade, bloqueiam minha escrita. Penso em deixar para o dia seguinte. Também falho. No sábado, me dei conta que era o dia da festa. Reluto na cama, com

preguiça e sonolenta. Penso em não ir. Quero ficar em casa, sinto sono. Pressinto que será chato.

Questiono das possibilidades de organização da festa e do que deveria usar. As seguintes possibilidades. 1. Pode ser uma festa bem organizada, com muita gente e muito *pai-/mãe-de-santo*. Seria interessante usar calça e camisa composta. Sem camisetas ou *havainas*. 2. Pode ser algo simples e básico. Sem muita gente. Posso usar um bombacho (algo como uma bermuda de tecido leve) folgado, usado nas atividades corriqueiras em *terreiros*. Evitando possíveis constrangimentos entre as duas possibilidades, opto por uma camisa branca. Não estaria destoando de possíveis cores, mesmo que em festas para catiço se use preto e vermelho. Uma jardineira. Feminina, me dava um ar de mimosa. Detestaria parecer afrontosa no primeiro momento. Na orelha esquerda, um brinco em formato de lâminas. Minha máscara branca no rosto, eu estava pronta pra ir pra *macumba*.

\*\*\*\*\*

**Diário de campo. 07 de maio de 2021.** Faz alguns meses desde de que meu padrinho<sup>30</sup> havia me falado de Rafael. Em tom de risos *descabriados*, menciono meu interesse por pessoas sexuais dissidentes<sup>31</sup> entre *terreiros* e envolvimento com *márginals*. Esses últimos, naquele contexto, representados através de um caráter erótico. Isto é, tanto eu, quanto meu padrinho, éramos pessoas não identificadas enquanto heterossexuais e nem tão pouco as concepções que engendradas a partir desta. Ou seja, a ideia de relações sedimentadas em torno do matrimônio, a criação de filhos ou ainda a busca por práticas sexuais como viável somente através da procriação.

Mobilizava as concepções anteriormente descritas para demarcar meu interesse acadêmico, mas igualmente para aproximarmo-nos. Mencionava assim histórias de pessoas sexuais dissidentes em *terreiros* atuando como exímias feiticeiras, mas igualmente a ideia de uma desconfiança generalizada de um transe interessado. Algo como uma estranha

---

<sup>30</sup> Denomina a forma informal de referenciar figuras centrais responsáveis pelo acompanhamento da vida religiosa de um iniciado. Suas funções se diferenciam entre um responsável por ritos internos e outro, aquele que realiza a apresentação pública frente à comunidade de outros *terreiros*, após o período de reclusão iniciatória.

<sup>31</sup> Aqui como sinônimo para *bichas, putos, travestis*. Utilizo a categoria de modo mais amplo para demarcar, ao contrário do que vêm sendo apontados por estudos queer em solo brasileiro, não uma inconformidade à norma ou quando não ha possibilidade da criação de outras normatividades, algo como uma excessiva de explosão e aberturas constantes. Outrossim, o uso do termo aqui diz respeito a uma narrativa situada no interior de *terreiros* no duplo cruzamento entre sujeitos inconformes a ideia de uma homossexualidade neoliberal ou quando não, os movimentos de liberação assistidos no que concerne às classes médias narrando posições de inconformidade desde da ideia de ser queer. Ver, por exemplo, Anzaldúa (2009).

equação sintonizada no fato de que a reunião de *bichas* teria como resultado a manifestação de espíritos femininos. Não gerava nenhuma surpresa para ele. Como sabia, descendia de uma segunda ou terceira geração de *bichas* feiticeiras que estruturaram parte do que passou a ser conhecido como feitiço em Maceió. Isto é, o trato com espíritos, a premeditação de mortes por feitiço em menos de 24 horas. Estes são símbolos do poder mágico de uma pessoa.

Baji era um jovem *pai-de-santo*, morador da Vila e expulso de sua casa por traficantes locais segundo os brados de que o *comando havia se alterado*. O mudado, desconfio tratar-se da demarcação da atuação de um sujeito no governo de periferias urbanas maceioenses, isto é, a atuação de facções criminais. Como até aquele momento estava entrevistado por mim entre a leitura da bibliografia local sobre o tema, mas igualmente a participação em redes de pesquisa próximas da discussão. As disputas por poder sobre *bocas-de-fumo* estavam sofrendo redesenhos com a atuação de facções criminais. Neste quadro, do ponto de vista do avanço e expansão territorial, minha preocupação se desenha em torno de como ao desejo de moralizar, se seguia a ideia de unificar sob uma possível bandeira comum.

Me inspirava no contexto de etnografias que ao focalizar a emergência e organização de coletivos criminais em periferias urbanas, situam diferentes formas de controle onde pesavam aspectos como a moral sobre experiências eróticas e sexuais (DIAS, 2011; MARQUES, 2009; LOPES, 2019), mas igualmente sobre a produção de homicídios (MARQUES, 2016), procederes. Exemplos mais objetivos sobre isto encontra-se nas produções de autores como Gabriel Feltran (2012, p.237) e a ideia de que parte do avanço do Primeiro Comando da Capital (PCC) sobre periferias urbanas e controle de homicídios não redundou em termos de um controle às cegas do uso indiscriminado da violência. Antes, parte da força da realidade que passou a ser considerada em diversas regiões do país, se desenhava a partir de uma luta contra violências advindas de todos os lados. Entre eles, também o subjugo de outros presos mesmo não tendo este plano de fundo explicitado. Feltran retoma estes aspectos ao pontuar uma intrincada trama em que a justificação da violência e do controle não se produz sob um vácuo, mas, outrossim, dentro da fricção entre normatividades.

O diálogo com a ideia de governo em periferias urbanas, por sua vez, me levava também a considerar trabalhos como o de Karina Biondi (2014, pp.274-276) e mais especificamente, uma cena apresentada pela autora. Nesta, a autora apresenta o diálogo com um homem cisgênero supostamente heterossexual ligado a uma facção criminal. No

diálogo, o homem aponta que todos os irmãos teriam uma relação com religiões afro-diaspóricas, solicitando serviços de fechamento de corpo e proteção contra a investida de inimigos. Mas além disso, que deveriam manter-se atentos sabendo separar os momentos e possibilidades nos quais podiam incorporar espíritos ou oferecer conselhos.

Se os espaços de entremeio dos dois trabalhos apontavam para o problema do governo de periferias urbanas, por outro lado, outras etnografias também compunham meu leque de leituras. Estas apontavam para o avanço de facções criminais em outros contextos, diferentes do *sudestino*. Nestas, com mais furor, aspectos como o gênero - sintonizado a partir da ideia de masculinidade, apareciam situadas como centrais para o entendimento de um rearranjo de relações em mundos criminais. A exemplo disso, encontrava referências sobre as divisões entre homens protegidos por Deus, cobiçados por mulheres e outros qualificados como otários (SÁ, 2010), às diversas associações e formas de proteção pressentidas anteriormente em gangues, passando pela inserção em coletivos criminais (SIQUEIRA E PAIVA, 2019), sem que estes últimos se tornassem sinônimos de uma sujeição a formas irremediáveis de subalternidade. Membros iguais, líderes que negociam lugares de poder anteriores a ascensão de facções criminais ou realizando múltiplos acordos, cabendo a circulação entre presídios situados em diferentes capitais (RODRIGUES, 2018; 2019). Neste grande quadro, Maceió, ao que observava, não era exceção. Uma grande parte dos relatos que passei a tomar contato sobre vendetas de vingança interrompidas, organizavam um limite territorial redesenhado.

Baji, como tomei ciência, inseriu-se numa destas contendidas através de um conflito com uma das igrejas locais. Sua pequena casa adaptada para fins religiosos tornou-se visada. Os vizinhos, incomodados com o barulho, o denunciam para o poder local. Por sua vez, em praça pública, Baji é ameaçado: sua não mudança acarretaria em morte daqui a alguns dias. Um dos jovens que compunham o poder local, por sua vez, afirmava: *macumba não traz nada de bom. Só rouba e destrói.*

\*\*\*\*\*

Narrativas como essas ilustram o percurso deste capítulo, qual seja, os cruzamentos possíveis gerados entre a circulação de diferentes personagens pelo cotidiano de *terreiros* e as pressões traduzidas a partir do avanço de facções criminais em Alagoas. Ao guiar-se por narrativas como a de C-X e de Baji, considera-se a hipótese de que a formação de uma irmandade, como a figura de C-X ao iniciar um novo *filho-de-santo* no contato com os espíritos e a presença de um público composto majoritariamente dissidente, o faz na

incorporação de pessoas na qualidade de irmãs. A vista disso, se por um lado forma-se uma irmandade de *bichas*, de outro, destaca-se como produzir-se enquanto *perigosa* caminha alinhada com a ideia da formação de um público de clientes. Desloca-se, assim, a trama que compõe essa dissertação.

Se no capítulo anterior, acompanhar Josias significava enveredar pelo amor entre *bichas* e *marginals* sob a rubrica de retornar para o lícito na condição de ser *pai-de-santo*, acena-se agora para a direção em que os vínculos são visualizados a partir dos efeitos práticos da busca por poderes mágicos. Josias, de modo figurado, perde centralidade. Passa-se agora para narrativas como a de Baji, expulso de sua localidade por homens que mobilizam o discurso de uma mudança de governo. Neste sentido, o plano de fundo é o cenário qualificado como a intersecção entre o avanço de redes faccionais criminais em Alagoas e o cotidiano de *terreiros*.

A exemplo do que a literatura local tem evidenciado, a participação em redes faccionais pode ser compreendida como envolvendo zonas nebulosas de enovelamento e distanciamento de pessoas (RODRIGUES, 2018; 2019; 2020; 2021; SILVA, 2018; 2020; BARROS, 2018; 2020). Este aspecto relaciona-se com os diferentes modos de como os sujeitos pressionam uns aos outros em busca de prestígio ou oportunidades de consideração num contexto eivado por sentimentos de desconfiança, traição, mas igualmente à busca por espaços de acolhimento.

Desse modo é ao guiar-me pela ideia de um regime político, busco a miração em torno de que toda uma corte pareça instaurar-se, isto é, de um lado, a figura de *bichas* como oficiantes. Aposto, outrossim, na ideia de uma irmandade responsável pelo ensino e especialização de habilidades na condição de ser *perigosa*, ora atuando próxima de *marginals*, ora especializando-se na incorporação de espíritos renegados<sup>32</sup>. *Perigosa*, é necessário se ater, não mais na condição de somente parceira amorosa-sexual de *marginais*, mas outrossim, como aquela que mercantiliza por desvio. Conseqüentemente, a mediação por proteção espiritual desvincula-se de uma rota legítima religiosa, para uma outra improvável inaugurada a partir do trato com a figura de espíritos renegados (APPADURAI, 2008, p.44-45).

---

<sup>32</sup> É útil situar que utilizo a expressão de espíritos renegados para qualificar um conjunto de pessoas mortas não bem quistas no cotidiano de comunidades afro-diaspóricas (*terreiros*) ou vistas com cautela, uma vez que essas representam a possibilidade de instabilidade na condução com as mesmas.

A especialização em torno da concessão de poderes mágicos e por conseguinte, seu usufruto, ao que parece, encontra-se articulada a valorização de carreiras criminais na vida de pessoas em periferias urbanas, mas igualmente de inéditas síntesis sobre códigos de distanciamento para com figuras sexuais dissidentes. É possível arriscar, num contexto marcado também por miséria, "apelo financeiro (no sentido de que as facções podem oferecer oportunidades de vida para o "povo caído") e emocional, já que se tornam parte de uma coletividade unida por um senso de união, honra e irmandade" (AMARANTE E MELO, 2019, p.74).

Argumento, desse modo, que a busca por carreiras criminais de homens cisgêneros articula-se a gestão de sentidos de ser homem em periferias urbanas, que se não se encontram presentificados nas transações e cenas diretamente, mas que permitem compreender os diferentes modos de circulação de *marginals* pelas fronteiras e bordas com *terreiros*.

No caso mais específico deste capítulo, opta-se por uma condução que cruza a produção de sentidos de identificação masculina como um ingrediente que azeita a circulação de *marginals* pelas fronteiras ao redor de *terreiros*. Entretanto, questiono se o avanço de *facções criminais* em periferias urbanas maceioenses não acenaria para a instrumentalização de normas e regimes morais sobre o desempenho de papéis sexuais e de gênero da vida de homens e mulheres cisgêneras. Se de um lado os atos de um conjunto de homens acusados como *frojados*, comedores de *viado* (RODRIGUES, 2020, p.10), *talaricos* (sujeito que se relaciona com mulheres comprometidas com outros companheiros), estupradores constituem uma direção a ser evitada. Aparentemente, pode-se vislumbrar uma forma de governo em torno da igualdade reconhecida como um atributo pertencente aos homens.

Em relação a um suposto poderio masculino, é necessário situar que há uma matriz de entendimento traçada a partir de presídios paulistas com o que passou a ser reconhecido como a fundação dos coletivos criminais Primeiro Comando da Capital e Comando Vermelho e sua atuação no espaço prisional, buscando combater não só ações violentas por parte de agentes estatais, como igualmente reprimir casos de abuso sexual entre presos. A ideia de que presos poderiam se tornar esposas por assalto, funcionando como uma troca de favores ou efetivação da complementaridade entre usurpação da masculinidade e liquidação de dívidas, ou oferecendo proteção, passam a estar desabonadas como possibilidades de negociação (MARQUES, 2012; RAMOS, 1979; BOLDRIN, 2017; SILVA E DIAS, 2011).



O acesso a visitas íntimas e conseqüentemente o conjunto de recursos acessados a partir dos dentro/fora de prisões altera radicalmente os modos como relações sexuais e de gênero passam a ser esquematizadas. Relações com figuras sexuais dissidentes, por sua vez, passam a estar imputadas muito mais a justificativa do terreno de uma masculinidade precária, que se presta aos mais baixos calões da hierarquia para sobreviver - realizando até aquilo que é contraditório a sua carne -, do que necessariamente aos terrenos do desejo. Conseqüentemente, passa a existir uma forma de governo em que estar ao lado, compartilhar talheres é sinônimo de um perigo a ser combatido. Como situa Guilherme Boldrin a este respeito, o caso de um preso que compartilha a caneca com uma *bicha* e posteriormente repassa objetos, assume o significado de que "todo um conjunto de presos chuparia rola por osmose, porque a singularidade agregada aos órgãos e às substâncias corporais é pegajosa e produz equivalências em diversos níveis" (BOLDRIN, 2017, p.58).

Não mantenho com certeza que a realidade alagoana se produza nestes mesmos termos ou ainda, que os espaços de interlocução e narrativa sejam equivalentes. Isto é, a ideia de uma posicionalidade que remeta a figura de *viados*, *putos*, *bichas*, *travestis* a um silêncio constrangido pela posição de homens cisgêneros desde de um sempre simbolizado enquanto uma posição legítima sobre a vida em periferias urbanas. Neste sentido, é possível situar que a mesma matriz que situa a figura de personagens sexuais dissidentes confinados a uma norma heterossexual ou quando não, ao recorrente espaço prisional, pode entrar em choque.

Como já situado, este texto não retoma nem o contexto de encarceramento alagoano e nem objetiva explorar a interface entre instituições carcerárias e o mundo externo, como tem se revelado um imperativo numa grande parte dos estudos produzidos sobre o tema de facções criminais. Seu foco, desse modo, se estrutura em explorar como ideais advindos de outras regiões se mesclam e são codificados em tradições locais arrematadas a partir do cotidiano de *terreiros*, periferias urbanas e mundos criminais a partir do trânsito de um conjunto de personagens.

Argumento que a noção de uma igualdade como atributo pertencente aos homens, liga-se ao fato de estarem simbolizados como narradores natos do sofrimento. Isto não significa que se trata de tomar suas figuras como avatares míticos e lendários, ou deslocados, enquanto eximamente sanguinários que extirpam outras condições de narrativa. Trata-se, outrossim, de somar ao que vêm sendo entrevisto pela produção etnográfica crescente na figuração entre crime, gênero e masculinidade, ao ser deslocada a centralidade de mundos criminais como linguagens heterossexuais (BIONDI, 2014;

MARQUES, 2014; FELTRAN, 2013; RAMALHO, (1979) 2008), ZAMBONI E LAGO, 2016; BOLDRIN, 2017) a partir do surgimento de novas linguagens e posicionalidades em periferias urbanas sobre a vida de um conjunto de personagens remetidos a uma norma heterossexual, mas que contudo, não se confundem com a mesma. Isto é, tomando esta última como uma ideia ampla para denominar, a imagem igualmente gesticulada da figura de um homem cisgênero paternalista (RODRIGUES, SILVA E BARROS, 2020; VIANNA e LOWENKRON, 2017), corajoso, responsável, virtuoso e que é protetor. Num regime de poder em que não só a subordinação feminina branca<sup>33</sup> se encontra remetida. Nessa lógica, os deslocamentos produzidos por estas figuras masculinas (é necessário repetir): esclarecem outros termos de um humanismo generificado (BUTLER, 2015). Entretanto, em relação à proposição de uma performance de gênero (BUTLER, 2003, p.167), considero, inspirando-me nas proposições de Hari Ziyad (2017), a ideia de que gênero é bem mais que um cartão de entrada numa comunidade compartilhada por pessoas. Neste sentido é que ao guiar-me pela ideia de estilos de gênero, meus esforços se dirigem a pensar como a ideia de um curto-circuito, por assim dizer, nos entendimentos sobre quem se encontra apto a narrar uma história, se estabelece. Ao dialogar com a bibliografia local e nacional, situo como a produção de normas em relação a circulação de pessoas em periferias urbanas maceioenses incide sobre dois pontos específicos ligados a este capítulo.

Isto é, como investimentos em torno da transitividade como *caba-ôme* por parte de homens heterossexuais cisgêneros envolvidos em dinâmicas criminais. Se de um lado assemelham-se a uma batalha em demarcar uma posição, de outro busca-se uma forma de diferenciação que não os confunda com figuras menos apazíveis, a exemplo de *frojados* ou *comedores de viado*<sup>34</sup>. A grosso modo, *viado* qualifica uma forma de injúria/violência verbal que busca demarcar a figura de um sujeito ou grupos de pessoas como reprováveis, para-humanos. Este é o foco da narrativa exposta a partir do personagem Jiló, um ex-parceiro amoroso que busca consideração em nossa *parada*, envolve-se num assassinato, porém, é vítima de feitiço. Tornando-se, por sua vez, a figura de um *frojado*

---

<sup>33</sup> Demarco, neste sentido, que os processos de racialização e produção de humanização não são idênticos, nem se encontram subsumidos no falacioso discurso que assume o igualitário como sinônimo da ausência da diferença. Me refiro, em verdade, a questões de representatividade embutidas nos norte-sul ou entre sul-sul ou ainda de como essas experiências se presentificam em postulados epistemológicos. Situado, desse modo, que o uso do termo "branca" busca demarcar as colonizações estabelecidas entre diferentes contextos teóricos que situam, cada um à sua maneira, a produção de figuras subalternas (Spivak, 2010), a serem salvas de si próprias (Bidaseca, 2011; Espinosa-miñoso, 2019; Mohanty, 2008), de suas línguas ferinas (Anzaldúa (2009), da cultura que lhes cerca (Abu-Lughod, 2018). Sobre a noção de feminismo e diferença, ver, por exemplo, Ballestrin (2017).

<sup>34</sup> Tenho noção de que o uso deste termo soa como agressivo e violento, uma vez que representa uma desqualificação dos envolvimentos eróticos e sexuais com figuras sexuais dissidentes.

*que come viado, que envolve-se em roubos pequenos e é rotineiramente execrado.* Para isso, analisa-se como a incorporação de sua figura como execrado é incorporada na vizinhança, destacando-se, por conseguinte, o desenho de uma forma de governo estabelecida sobre as posições a serem ocupadas por homens e mulheres. Explora-se em Jiló quais estigmas se encontram mobilizados em relação à figura de *marginals* do ponto de vista de periferias urbanas, mas igualmente no mundo criminal alagoano.

Assume-se como fio condutor que aparentemente há uma gênese em curso em franjas urbanas, neste caso mais específico, referente a intersecção entre crime e a vida em periferias urbanas, no tocante a posições de figuras dissidentes de gênero e sexualidade (DO NASCIMENTO, 2018; 2019; 2020). Assim como, de outro, também das expectativas estabelecidas para a consecução de experiências eróticas. Numa troca, como uma vez foi situado em relação ao espaço prisional sobre o contato com figuras sexuais dissidentes, aparentemente, a chegada de facções criminais tem sido responsável pela abertura de posições diferentes no mundo criminal, tornando possível o acesso a novas condições de satisfação pessoal.

A miséria financeira e emocional, antes remetidas como justificativas, em razão da inexistência de visitas íntimas, não se tornam justificativas para relacionamentos. Outrossim, agora, estes aparecem sob a alcunha do puro gosto e desejo. Exploro, desse modo, o que pode estar em jogo em relação a marcação da figura de Jiló como um *frojado*, sem valor. Igualmente, tendo sua figura enquanto renegado, permite observar mais detidamente como ser *caba-ôme* parece assumir um caráter transitivo do vetor do governo.

Contudo, a exemplo do que vêm apontando outras etnografias, *viados* em periferias urbanas brasileiras, assemelha-se a uma condição a ser combatida ou quando não, de menos prestígio em razão de uma suposta condição inalterável. Com isso, entretanto, é necessário que seja feita uma ressalva. Inalterável não qualifica uma ausência de agência por sujeitos ou, nos termos de Stuart Hall (2016) de contestação de um regime de representação. Outrossim, inalterável adota o sentido da codificação expressa numa junção entre classe e sexualidade, entendimentos e concepções sobre sujeitos que passam a posicioná-los enquanto inferiores, subalternos, insubmissos. Pensando, por exemplo, o encontro "por um lado a imagem da bicha pão com ovo, da bicha penosa, bicha quáquá e outras variações, em que feminilidade e pobreza se associam" (VILLANI, 2015, p.52). A questão que se abre neste ponto, conseqüentemente, diz respeito à uma não sinonímia entre a produção de narrativas, processos de agência e efetividade da contestação política. Regimes de governo, desse modo, não se apresentam como um *vis-à-vis* ao surgimento ou

revelação de uma razão ou conquista de direitos de um sujeito cognoscente pronto a rebelar-se contra o soberano de mil e uma faces. Ou, quando não, nos termos apresentados por Michel Foucault (2004), de produzir práticas liberatórias mais do que libertação, pois o que deseja o poder é senão conhecer. Argumento, ao contrário, a qualificação de *viados* como sujeitos sem valor humano. Se de um lado os propõe como sujeitos para-humanos, monstruosos ou aberrantes, de outro, torna possível a construção de um mundo de sentidos passíveis de serem reconhecidos a partir de suas opções, movimentos e diálogos.

Mesmo não tomando o relato de homens envolvidos em *dinâmicas criminais* sobre especificamente moralidades em mundos criminais, isto não desabilita a possibilidade que a interpretação sobre a busca de posições de prestígio e consideração, se compreenda como relações de distanciamento e aproximação com figuras situadas como perigosas, a exemplo de *viados* (RODRIGUES, 2018). Este elemento, por conseguinte, permite visualizar como a negociação de fronteiras produz um modelo de governo em periferias urbanas maceioenses. Este focaliza como a produção de um sujeito ligado a redes faccionais e que representa este governo, se produz numa relação entre tensionar um vínculo com aquilo mais marginalizado, isto é, a inscrição de uma religiosidade que arvora simultaneamente um espaço de acolhimento, como também de fricção para os marginais.

Passando por Jiló, detenho a narrativa de Baji e o episódio de sua expulsão por traficantes locais sob a acusação de que a macumba praticada por Baji não traria nada de bom ou benéfico. No intercurso de ambas as narrativas, entre a narrativa de Jiló vítima de feitiço e que torna-se *frojado*, passando por Baji e sua expulsão, sintetizo como é possível visualizar o cambiar de uma balança que desabrocha na transitividade inaugurada a partir da crença do poder do feitiço para produzir o poder mágico numa condição transicional. Pode-se sintetizar, desse modo, quais jogos e disputas se encontram presentes na produção de *marginals* como consumidores de um determinado bem e de outro, as diferentes *personagens-bichas* que aparecem na sua intersecção. Neste sentido é que se de um lado tem-se o imaginário da figura de *bichas* como feiticeiras, de outro modo, a imagem da guerra não se assenta no aniquilamento do inimigo, mas antes sim, em permanecer numa constante transição nunca concretizada.

O capítulo finaliza com a narrativa de João, um jovem ligado ao tráfico de drogas que mantém um caso amoroso com seu *pai-de-santo*, sendo flagrado pela esposa que desconfia quando o *pai-de-santo* incorporado e marido se dirigem para um espaço mais íntimo. João, após o episódio, parte em busca de proteção com um *pai-de-santo de respeito*. A *pomba-gira* deste último revela que João deve cuidar-se, uma vez que a morte

e os espíritos dos mortos das pessoas que havia assassinado estavam a persegui-lo. João, semanas depois ao meu encontro com ele, é encontrado morto vítima de uma emboscada. Conseqüentemente, no caso de João, a trama parece se encerrar em torno da ideia de que, mesmo o contato com os espíritos numa trama lícita, entra em curto-circuito. Ligar-se aos espíritos, desse modo, aparentemente, só pode estabelecer-se na condição de um contra-jogo em que João despedaça-se: deve largar o tráfico de drogas e tornar-se *filho-de-santo*.

### 3. 1. JILÓ E A MÁQUINA DE FORJA DOS ERRADOS

Distancio-me um instante da bancada onde costumo escrever. Levantando, abro a porta do meu quarto. Passo pela porta da antessala, antes que disponha na calçada de casa. Ouço gritos na vizinhança e estes me seduzem. Ao longe, vozes debatem a acusação de alguém ter *comido* (penetrado) um outro.

A rua em que cresci, dei meus primeiros passos, conheci os primeiros homens, parece curtíssima. Na finitude de alguns passos, tudo e todos parecem ser conhecidos. Aparentemente, uma situação casual, envolvendo somente familiares, torna-se (mais uma vez) pauta da vizinhança. Desconfio que sejam vozes masculinas, o que infla ainda mais minha curiosidade. É mais um domingo numa das tantas periferias que compõem Maceió. Ainda não são 10 horas da manhã e nem tão pouco passou-se do horário previsto para o almoço. Este, talvez mais demorado. Entre as vozes, músicas tocam diferentes ritmos. Acredito que churrascos estão acontecendo. Aos finais de semana, algumas famílias costumam dividir-se entre as idas ao forno para retirar carnes assadas e cervejas em caixas de isopor. Esse clima informava parte do domingo. Isto é, um dia dividido entre o marasmo e de que nada acontece de interessante.

O barulho das vozes faz com que questione quem é o alvo da vez. Ainda assim, me estendo na porta. A cerca de 500 metros, nada mais que 20 passadas e 3 minutos de onde estou, visualizo Jiló, um dos jovens moradores da vizinhança e que sabia-se envolvido no *corre*. *Corre* era a noção do que, para minhas parentes e outras pessoas da vizinhança, chamava-se *vida errada* ou simplesmente *essa vida*, zona de circulação em torno de assaltos, troca de tiros e venda de drogas. Uma noção que aproximava-se do que já encontrava-se situado em outras etnografias, ora situando a ideia de carreiras criminais

(PIRES, 2018) ou as intersecções entre tráfico de drogas, a vida em periferias paulistas e a vida coletiva (MALVASI, 2012).

Apontar a ideia de *essa vida* cumpria o dever de evidenciar um distanciamento para com as imagens que encontravam-se enredadas através dos assaltos, troca de tiros e venda de drogas, mas igualmente a chegada de policiais, a morte de conhecidos, a sensação de insegurança e de instabilidade. Talvez, num paralelo também com as cantigas que meus ouvidos já estavam treinados a ouvir, *vida*, não mais errada, mas *vulgar*, dizia respeito ao conjunto de conflitos, confusões relatadas acerca da vida de homens e mulheres que retornavam, depois de mortos, como *espíritos* na tradição local<sup>35</sup>. Mais especificamente, mortes em condições brutais, dados a confusões, mas também muito próximos da vida junto ao espaço dos canaviais alagoanos. A exemplo da cantiga, *hoje ele quer beber, hoje ele quer fumar, seu nome é José de Oliveira e na vida vulgar? É Exú bagaceira! Que luz é aquela descendo a ladeira? É seu bagaceira, que veio bagaçá! Seu bagaceira, vamos lá bagaceira, esbagaçar!* Semelhante ao descrito por Michel Taussig (1992) ao analisar as intersecções entre o Estado venezuelano e cultos populares direcionados à espíritos, os mortos, suas narrativas e os modos como retornam, situam parte do mundo fantástico da representatividade, da história da nação e a dizer, dos modos como pessoas e fatos podem ser codificados na vida popular. José de Oliveira, nome de alguém já vivo que agora retorna como *Exú Bagaceira* para beber, fumar, festejar e principalmente, *esbagaçar*. Isto é, *esbagaçar*, destroçar. Bagaço da cana, os restos da moenda triturados passam a qualificar um sujeito. Nas palavras de Taussig (1992, p.491):

La idea aquí de la Historia es igual a la idea de la Nación e de la Identidade Nacional (...) de tal forma que el sujeto (...) está "ligado umbilicalmente a los procesos históricos", lo cual es muy parecido, si no idéntico, al sentido orgánico de la posesión del cuerpo por el pasado - por medio de los espíritus de los muertos - tal y como ocurre en el monte de María Lionza.

Na proposta de Taussig, desse modo, as pequenas histórias e cotidianos, a exemplo do sentido dotado a *vida vulgar*, *vida errada*, *vida comum* tornam-se sinônimos para entender a plasticidade da construção da identidade nacional. Aqui mais especificamente,

<sup>35</sup> Ao demarcar o "local" ao lado de tradição, desse modo, destina-se a distanciar-se de gêneses de entendimento sobre a figura de espíritos, popularmente concebidos como catiços, espíritos de macumba, *exús*, *pomba-giras*, guias como de origem *sudetisna*. Mesmo que estes, ao menos a aparição da figura da *pomba-gira* como símbolo para determinar um conjunto de espíritos sob um comportamento e sistematização ritual, em Maceió, data-se por volta dos anos 30-60. Recuperar este aspecto foge ao escopo e longitude deste trabalho, entretanto, é interessante situar que a mescla com tradições rituais como *candomblés* de nação, cultos afro-indígenas ocuparam posições centrais na modelagem de linguagens rituais mobilizadas nos últimos 40 anos através da explosão, por assim dizer, de um novo perfil religioso. Agradeço em especial a Paulo Oliveira (Omilyó) e a Fernando Rodrigues por salientarem esse ponto, assim como amadurecê-lo.

da história de um determinado lugar e conseqüentemente, arrisco a dizer, a circulação e governo da vida para referir-se a um conjunto de pessoas que sabia-se ou presume-se através de um conjunto de símbolos, alguma proximidade com mercados ilícitos. Símbolos e termos como *almas sebosas*, *marginais*, *márginals*, *meliantes*, *vagabundos*, *cabras-ôme* utilizados por diferentes grupos e sentidos para qualificar sujeitos. Estes, mesmos que de diferentes modos, idades, corporalidades, transitam em frente na calçada em que me ponho nesse instante. O mesmo palco de inúmeras tentativas de assassinato entre rivais em busca da conquista de *bocas-de-fumo* concentradas na vizinhança.

À *boca miúda*, até onde tinha conhecimento, as trocas de tiro tão comuns ou assassinatos na redondeza na primeira década do ano 2000, quase sempre compondo temas da vida cotidiana, sofreram uma mudança drástica. Isto é, aparentemente alianças parecem ser reconfiguradas sob a égide de novos jogos de poder. Assim como os modos de integração de diferentes personagens. É neste mesmo período dos anos 2000, em uma conversa informal, que Dona R., uma interlocutora, me relatava que um *terreiro* em nossa vizinhança era invadido. Ronald, o responsável pela direção do *terreiro*, recebia ameaças por parte dos *meninos do corre* de que uma chacina se instalaria em caso da não remoção imediata da estrutura do templo. Em uma madrugada, temendo retaliações, Ronald ao lado de Dona R., retirava os pertences religiosos do templo. A gravidade da cena se acentua à medida que a remoção indevida de objetos traria danos para Ronald - a exemplo da possibilidade de morte física em razão de infortúnios espirituais -, como também a rapidez do ato e as pressões da situação.

Mesmo sem julgar o teor ou veracidade dos argumentos mobilizados a esse contexto, me questionava se esse plano não dialogava com o já exposto pela literatura local. Isto é, a potencialidade de um plano instável de negociações e aproximações com determinados referenciais de valor humano integrando-se a lógicas de diferenciação que não encontram sua gênese numa passagem *vis-à-vis* de incorporação de ideais externos. Compreender movimentos de integração, tessituras de paisagens simbólicas, como a antes exposta, dependeria de estudos de maior densidade sobre os processos de formação de periferias urbanas alagoanas. Portanto, me refiro aos desmontes da indústria de açúcar e álcool, a migração forçada de famílias inteiras vindas do interior e como estes elementos, por exemplo, articulam-se a formas de aliança e sobrevivência em cenas do presente (RODRIGUES, 2019). Esse contexto, mesmo que inferido, não impossibilitava que questionasse o papel de intersecções entre religiões e mecanismos assistencialistas, a

exemplo de segurança ontológica, para populações que tinha ciência acompanharem os inúmeros processos de ruptura e redesenho de relações em periferias urbanas.

Meu *background* [antecedentes] era que Jiló mantinha relações amorosas-sexuais com *bichas* e *travestis*. Lembro-me de ter visto semanas atrás, quando Jiló saindo da casa de Moli, uma *travesti* da vizinhança, exclamava aos berros que gostava de comer *cu de viado*. Os vizinhos se mostraram chocados com a revelação, mas igualmente com as palavras de baixo calão proferidas à luz do dia. Jiló, nessa mesma situação, foi acusado de ter armado uma *cocó* [armadilha] para as *amigas* [outras *travestis*] de Moli. Nesta ocasião, Jiló havia transado com Moli e organizado uma orgia num terreno baldio da vizinhança rotineiramente utilizado pelos jovens para realizarem relações sexuais. Após o intercuro sexual, era acusado de usurpar a quantia de R\$450,00 ao lado de 04 celulares. Na situação, já altas horas da madrugada, aos gritos, Moli acusava Jiló de haver roubado. Garantia, dizia Moli, que o roubo seria cobrado junto aos *caras do corre*.

Não era mistério que Jiló, por exemplo, também atuava como *aviãozinho* no *corre*. Isto é, realizando a passagem de drogas entre traficantes locais e pequenos compradores, em geral, que também dividiam o consumo por espaços mórbidos na vizinhança. Não foram poucas as vezes em que, caminhando na rua ao lado de outros *jovens do corre*, aos cochichos, ouvi que Jiló queria parecer-se *com gente* ou que estava esgueirando-se pelas ruas escuras altas horas da noite consumindo drogas. Ao que parece, meus vizinhos olhavam para Jiló como uma morte já prenunciada e igualmente reconheciam um suposto achaque de valorização contido nas mudanças produzidas pela aproximação com a *vida errada*. Talvez, do alto de seus quase 25 anos, Jiló não passasse de mais um jovem que tentando ganhar reconhecimento e consideração através de uma carreira criminal no tráfico de drogas, seria dia sim, dia não, cancelado. Correria o boato na vizinhança de que Jiló havia sido morto em uma troca de tiros na vizinhança e assim como tantos outros nomes, o tempo o apagaria. A situação em que Jiló discute com um vizinho, conseqüentemente, não tornava-se uma surpresa.

- *Esse viadão!* Jiló esbravejava naquele domingo. Acendo um cigarro, que seguro entre os dedos. Jiló queixa-se, ainda busco compreender sobre o que de fato se trata a cena. Acompanho para quem a voz de Jiló se direciona. Reconheço Adamantium, um dos vizinhos com quem havia flertado semanas atrás. E que sabia que relacionava-se não só com mulheres cisgêneras. Nas minhas contas, Adamantium possuía quase 2 metros de



altura, bem mais que 160 kilos, negro, barba por fazer. Adamatium seria qualificado como um *cafuçu*, como em outras etnografias sobre identidades sexuais e classe (FRANÇA, 2013; SOARES, 2012; SOUZA, 2012). Não que ele o fizesse para si, como situa, por exemplo, Thiago Soares (2012), ao etnografar festas em ruas do Recife. E ao situar ainda, como o intrincado jogo entre *cafuçus* e estilos de gênero, *cafuçu* possivelmente só seria acionado como uma forma de defesa, quando a sexualidade é posta em dúvida. Talvez, não a sexualidade, mas a posição ocupada num intercurso sexual. Adamatium, supostamente, diria que seria *homem* frente a Jiló, aparentemente, desacreditado e ao que observo, alterado. Na cena que acompanho, Adamatium encontra-se acuado. Tenta ignorar os inúmeros chutes que Jiló deflagra contra sua porta. Conto 3 chutes, até que Jiló se atire contra a porta da entrada da casa de Adamatium.

*Ele vivia pegando na minha rola. Pediu pra comer ele. Botei no cu dele e ele não aguentou.* Jiló prossegue. Algo como um segredo revelado para que as vizinhas se choquem. Algo como uma mácula compartilhada, ao ser dita, conseqüentemente, acionando o deleite de ver-se praticando a infração. Mácula acerca da transposição, como seria possível que um homem tão grande e másculo pudesse relacionar-se com Jiló? Um jovem mirado, de 25 anos no máximo, negro, musculoso, quase sempre de pés no chão, de *bermudas de surf* e que sem cueca, caminhava pela vizinhança demarcando seu órgão? Longe do aspecto erótico, sem cuecas, Jiló era visto como um sujeito descuidado, largado e conseqüentemente, de menor valor. Ao que parece, a cena pode ser acompanhada através do contraste em relação às diferenças entre Jiló e Adamatium. Isto é, Adamatium, um *homem* que em sua rotina comercializa animais quadrúpedes para uma churrascaria na vizinhança, com uma renda financeira fixa. O que parecia vincular-se (também) aos interesses por parte de Jiló. O vizinho, desse modo, era responsável por entregar as carcaças dos animais aos donos da churrascaria, mas igualmente administrar seu cuidado, o que envolvia a lida com excrementos rotineiramente. Longe da cena que visualizo com Jiló, não foram poucas as vezes em que, saindo da mesma porta de onde acompanho esses fatos, acompanhava o amanhecer do dia após madrugadas de escrita. Me deleitava com a mesma cena, como uma espécie de experiência que se repete: Adamatium com inúmeros baldes de restos de comida direcionando-se a alimentar animais.

Aparentemente não se trata da ocupação do vizinho por si, mas outrossim, sua figura enquanto dada a lida com animais, excrementos e a dizer, o paradoxo que encerra entre experiências eróticas e como o perigo, enquanto uma noção erótica, poderia estar

verbalizado na figura de Jiló. Voltar a este aspecto significa que o perigo de Jiló não parece residir no seu envolvimento com o mundo criminal, mas antes, a dependência e ambiguidade das diferenças articuladas não produzem Jiló como *cafuçu*. Jiló insere, desse modo, o erótico paradójico da figura do *frojado*. Algo como se sem a amálgama, sem o ínfimo dos detalhes, acionar o desejo parece desvincular-se como direção.

Se Jiló já possuía a morte premeditada, como nas vizinhas que, em fuxico informam que o mesmo queria ser gente, agora Jiló escorrega para a violência e busca agredir o vizinho. Jiló transpõe-se do espaço de um jovem envolvido no mundo do tráfico e do roubo, para a figura de um michê que relaciona-se com homens mais velhos para conseguir saldos financeiros. Consequentemente, Jiló perde valor não em relação a relacionar-se com outro homem e penetrá-lo, mas sim, que este homem penetrado seja um *cafuçu*. Isto é, um homem másculo, sem tanto trato com delicadeza ou beleza, mais bruto. A figura daquele que parece não revelar um desejo para os outros, vive pelas sombras e mais ainda, vive junto a uma mulher cisgênera. Ou seja, aparentemente, essa relação não produz mais virilidade.

Consequentemente, é possível situar que em relação a virilidade, é posto em marcha que, como um atributo de gênero não só permite qualificar os sujeitos, ao denominá-los como pertencentes ou não a um polo, mas igualmente, passa a estar operacionalizado como um marcador para racionalidade. Jiló ao envolver-se, penetrando o vizinho, desse modo, é colocado em desvantagem. Não arrisco a dizer uma segunda camada de desvalorização, antes, aparentemente, os diferentes marcadores parecem cruzar-se com sua figura, a constituindo como de uma figura de classe alguma. É possível dizer que, aparentemente, em contraposição ao que é proposto pela literatura específica sobre o tema, o cu do *cafuçu* participa de outro jogo político em que não é valorado. Antes, produz um curto-circuito numa matriz de entendimento que prediz o cu como um órgão político por excelência (SAEZ E CARRASCOSA, 2016; PRECIADO, 2014; RIOS, 2011). Perseguindo a pergunta de Leonardo Prentse (2021, p.16), o uso do marcador *clean* (limpo/limpeza) para qualificar alguns sujeitos, num jogo de estratificação, ao que parece, relaciona-se justamente bem mais a aspectos eróticos imaginativos em que raça, gênero, sexualidade e classe aparecem articulados para qualificar e de outro, narrar a humanidade dos sujeitos. Assim, ao inserir-se numa zona cinzenta de inteligibilidade, Jiló transforma-se da figura de um homem cisgênero, possivelmente bissexual, para aquela do inominável. Toda ou qualquer qualificação, aparente, parece deslocada. Isto parece ganhar mais força

quando em um momento posterior, converso com Lolita. Uma das jovens da vizinhança que acompanhava a cena de Jiló.

- O que aconteceu ontem? Pergunto a Lolita.

Na verdade, sabia do ocorrido. Havia presenciado. Entretanto, desejava ouvir como a mesma história seria contada por outras pessoas. Mais especificamente, como Lolita, uma mulher cisgênera que até onde sabia, mantinha relações amistosas com o *mundo do crime*, relatava o envolvimento de Jiló. Lolita acompanhava o esposo preso num dos presídios alagoanos até aquele instante. Como já encontrava relatos em outras etnografias (Santos, 2021), tratando-se do contexto alagoano, a atuação feminina mesclava-se com uma diversidade de ocupações e atuações não só como esposas. O papel destas em jogos políticos de negociação sobre a entrada de mantimentos, mas igualmente de situações envolvendo a decisão sobre a vida/morte de um sujeito. Lolita me relatava em situação anterior como a visita ao seu companheiro, passando pelo diálogo com outros homens, não raro, encobriam em extensas camadas de constrangimento, em que por vezes alguns homens eram acusados - de modo malicioso - de estarem *talaricando* (flertando) com mulheres comprometidas com outros parceiros de módulo/cela. Situações como essas redundaram em tribunais, rixas e, por fim, tentativas de salvaguarda de honra em que homens e mulheres pareciam estar enovelados. Principalmente, a ruptura de possíveis vínculos, significando o bloqueio de um conjunto de relações sociais.

Lolita, até onde tinha conhecimento, como parte expressiva de jovens moradoras em periferias urbanas maceioenses, cresceu sob a influência de melôs de reggaes e consumo de pequenas quantidades de entorpecentes para diversão, a exemplo do *loló* (lança-perfume), substância que tem entre seus efeitos causar riso constante. Os melôs, em geral, composto por mixagens de músicas dos anos 80-90, são dançados em pares ou sozinho, ao que cruza aspectos como a sensualidade e forma de flerte em mundos heterossexuais. Lolita crescia de posse dessas influências até que, por volta do nono ano (antiga oitava série), conhece Mosquito, seu atual esposo. Numa revanche, Mosquito assassina o algoz de um de seus primos, o que por sua vez redundava em sua condenação. Ele passa então a integrar as longas cifras de jovens negros, vindos da periferia, homens heterossexuais cisgêneros *tirando cadeia*. Lolita se vê entre a cruz de dias frios e madrugadas mal dormidas, arrumando-se para participar das visitas íntimas e a encruzilhada: breve saberia que estava grávida de Mosquito.

Entre as pressões familiares, torna-se mãe sem ter uma ocupação fixa ou negar o envolvimento com Mosquito. Lolita opta por Mosquito. Após o primeiro filho, entretanto, outros deslocamentos se produzem na trajetória de Lolita. A jovem que antes divertia-se no reggae, cheirando *loló*, flertando e *charlando* (paquerando) com os *pitel's* (algo belo sexual/eroticamente), casa-se com suas cruces - agora como uma mãe preta - e com as de Mosquito, torna-se mãe solo de um pai que está preso. Mosquito, até onde tinha notícias, após consecutivas tensões nas diferentes celas ocupadas, envolve-se numa briga. Recebe golpes de arma branca, o que lhe traz o comprometimento de parte considerável da capacidade respiratória. A narrativa de ambos, Mosquito e Lolita fecha-se com ambos envolvidos em engrenagens cruéis.

Mosquito perde a consideração da família e a dizer, dos antigos parceiros de *corre*. Preso, sustentado pela esposa, buscando sair-se de confusões, ingressa na carreira pentecostal. Não conheço Mosquito, outrossim, é com Lolita que dialogo. Ela me diz que Jiló, no domingo, estava cheio de maconha e cachaça. Primeiro havia espancado novamente a esposa. O que ocasiona a chegada da polícia.

*- A menina, coitada, tão novinha e enquengada com esse traste. Pois ele chega toda semana cheio de cachaça e maconha, esculhamba, um labafarro.*

*- Agora, ele era todo direitinho, né?*

Me refiro à discussão que havia presenciado na tarde de domingo. Jiló, aparentemente alcoolizado e levemente alterado, talvez por maconha, lançava-se contra o portão da casa de um dos vizinhos. Jiló acusava o vizinho de ser *viado*, que haviam saído<sup>36</sup> juntos.

*- Era. Disse bem, era. Ele se perdeu. Ele queria consideração com os caras do corre, aí pronto. Pra isso, dizem por aí, matou o filho de uma mulher. Essa mulher macumbeira, aí fez macumba pra ele. Primeiro ele começou a ver e sonhar com o morto. Aí levaram ele pra igreja e ele não aceitava. Nada resolvia. Foi pro hospital, aí ficou internado uns 15 dia. Nada. Aí soltaram, ele melhorou. Mas a mãe do menino, assim dizem, disse que ia destruir ele. E agora ele tá aí, todo esculhambado. Um inferno, bebe, usa droga. Bate na mulher, vive comendo viado a torto e a direito. Ele vai acabar*

---

<sup>36</sup> Encontro com fins amoroso-sexuais.

*morto. Ai os cara disseram que se ele não se endireitasse e parasse de fazer confusão, iam deitar ele.*

- Mas ele não vivia com os *meninos do corre* pra cima e pra baixo, fazendo *corre*, era *aviãozinho* e tudo? Tava todo limpinho e tudo.

- *Esse frojado. Ninguém quer ele. Depois que ele matou o cara, ficava na rua doido, correndo dizendo que o cara tava perseguindo ele, dizendo que ia levar pro inferno, um labafarro. Ai ele em casa, endoideceu, pegou uma faca, tentou matar a mãe. A sorte foi o pai dele.*

Matar a mãe, elemento não inocente quando considerado, a exemplo do que já situado por Rodrigues (2019), a figura materna ocupa um posto central de diferenciação e simbolismo. Trânsito novamente não inocente ao ser deflagrado por uma mulher cisgênera, isto é, a figura de uma das tantas mulheres que ocupam posições dentro de um tecido social em que circulam também as agruras. Como situam Ada Silva e Alana Barros (2020), mulheres cisgêneras ocupam um papel central ao determinar entre si e outros sujeitos, quem são ou não *considerados/frojados* não através simplesmente da questão da valentia ou coragem, mas principalmente de que esses atributos se encontram mobilizados na confecção do aspecto erótico dos homens. É necessário, desse modo, ater-se para o terreno que circula esta cena. Este, modulado por miséria e carência de recursos financeiros, mas igualmente de possibilidade de morte física frequente.

Jiló aposta em ser considerado, angariar respeito para si, ingressando numa carreira criminal e possivelmente, acessar recursos financeiros e sociais advindos das redes estabelecidas a partir da circulação em mercados ilícitos. Entretanto, acaba afundando-se no fracasso. Não só não controla-se, como também parece ter uma vida sexual e erótica de modo disperso. Trai a esposa com outros homens, a violenta fisicamente, a humilha publicamente.

Quando considerado estes atos em conjunto, aparentemente visualiza-se para o papel da demonstração de gestos e comportamentos que podem significar a posição de um sujeito capaz de assumir responsabilidades e exigências do ponto de vista de uma economia emocional. Numa dada situação, o sujeito ao ser incitado a tomar uma posição, se evadiu, propondo desculpas consideradas como inválidas. À medida em que, nesta situação extrema, os riscos se acentuam à medida que letalidade estivesse atrelada à sensos de segurança em relação a ação profilática de uns em relação aos outros. Do ponto de vista

de uma não tomada de posição conforme as expectativas que a situação encetaria, significaria correr o risco de ser grifado como *frojado*, assumindo uma posição de descrédito de quem não cumpre com aquilo que fala ou que verbaliza determinadas capacidades sem que, todavia, consiga exprimir os símbolos de que essa posição deriva.

*Frojado* não só para os *parceiros de boca*, mas também em relação a defesa de outros domínios, como angariar futuras parceiras. Aparentemente, a sinonímia entre o poder de defender uma posição como alguém que pode cumprir conforme uma ordem, à medida que se interessa por algo, como também a figura de alguém que não se torna objeto de desejo<sup>37</sup>. É neste sentido que no caso mais específico de Jiló, aparentemente, a sexualidade e seu exercício, articulam relações em torno de sua capacidade de cumprir ordens. Lolita, converte, como em Biondi (2009, p.110-111; 2014, p.276-277), que o controle sobre si de Jiló ao envolver-se no assassinato de um outro, também como um plano de intersecção em que a sexualidade se estabelece como uma ponta de governo. Neste, o tomar-se pelo desejo encobre o flerte e instabilidade de relações. Desse modo, não perseguir interações heterossexuais<sup>38</sup> parece pareada com um senso de indiferença e instrumentalização de recursos. Isto é, como Jiló ao relacionar-se com o vizinho, torna-se indiferente em relação às consequências de verbalizar sobre o caso amoroso.

### 3.2 TRANSACIONAR COM BAJI, ALIMENTAR A MÁQUINA

**Diário de campo, maio de 2020.** Manhã de domingo, converso com Marcos, um amigo e *pai-de-santo*. Estive auxiliando-o com a abertura de seu *terreiro*, acionando alguns contatos ligados à arquitetura, engenharia e reformas num plano geral. Na oportunidade, acompanhava dois arquitetos que iriam levantar a planta do terreno onde o *terreiro* seria construído. Passamos uma longa manhã conversando e observando o entorno do terreno, pensando em possíveis celebrações posteriores. Decidimos sair para um almoço rápido e respirar um tanto.

O longo caminho, do terreno até o restaurante do almoço, somada a proximidade com um dos arquitetos, meu retorno para Maceió recentemente, a finalização da graduação

---

<sup>37</sup> Não teria como inserir aspectos como a ideia de que assumir postos centrais em redes envolvidas com mercados ilícitos revele-se como um capital erótico. Entretanto, situo que este aspecto, aparentemente, se encontra latente.

<sup>38</sup> Não quero com isso negar que tratando-se de pessoas transgêneras, as relações entre Jiló e mulheres *trans/travestis* não incorram em relações heterossexuais. Entretanto, para o contexto, sob um grande aparentemente guarda-chuva, femininos e masculinos ocasionam múltiplos entendimentos de relações e relacionalidades que explodem noções demarcadas de instrumentalização de identidades como homem/mulher.

e início do mestrado fora de Alagoas, geraram inúmeras curiosidades. A principal delas era meu objeto de pesquisa. Situei meu interesse pela circulação de pessoas sexuais dissidentes em *terreiros* e os envolvimento amorosos-sexuais com *marginals*. Marcos, meu amigo, me pergunta se lembrava de Baji. Afirmo que sim, Baji era um jovem *pai-de-santo* morador de uma das periferias de Maceió, numa região afastada do centro.

- *Pois bem, ele tá vendendo a casa dele. Os traficantes do bairro estão ameaçando ele. Disseram que se não vender, vai abaixo e vão comer ele vivo.*

\*\*\*

Rotineiramente, a narrativa de Baji me retornava. Visualizava que a narrativa que tinha acesso, informava sobre a crença no feitiço. Igualmente, investimentos na expulsão e repulsa sobre como combater o feitiço. De minha parte, estava munida da suposição de que a expulsão de Baji por *marginals* ligados a facção se davam em razão de um combate mágico-religioso, em que a macumba, o *terreiro* e todos os elementos considerados como gravitando este universo, representa não só um inimigo a ser destruído, mas também circunscreve um devir. Isto é, se há um inimigo a ser combatido, talvez, o que se tenha é uma relação tensa e incessante em que os sujeitos parecem acessar poderes ao estabelecer-se numa co-pressão entre si. Este, todavia, não é um elemento novo nos estudos sobre crimes e moralidades. Aliás, etnografias produzidas por diversos pesquisadores e pesquisadoras em outros contextos, já vêm apontando para a ideia de que a invenção de uma guerra contra o crime organizado, perpassava a suposição de um caos em torno da ordem pública (FELTRAN, 2008), passando pela negociação em torno da ideia de uma humanidade negociada (FREIRE E TEIXEIRA, 2016, p.64) dos moradores em bairros periféricos convertidos em população matável (LEITE, 2012; FREIRE, 2015). Isto quer dizer que, como situam Jussara Freire e César Teixeira (2016), se de um lado se encontra estabelecida a imagem de uma guerra (LEITE, 2012) ou da necessidade de pacificação de populações urbanas, como propõe Pacheco de Oliveira (2014), de outro, talvez em marcha também se encontre a produção de inimigos internos. Assim, por conseguinte, um sujeito combativo que atua inventariando sujeitos, mas igualmente apontando identidades mais amplas e abarcantes.

Este debate, por exemplo, situa os diferentes modos como agentes estatais negociam a ilegalidade de formas de vida, criam formas de registro ou por um viés de contaminação, tomam o estar do lado (CECCHETTO, MUNIZ E MONTEIRO, 2018), os

/vínculos e afetividades como sinônimo de uma indiferença sobre quem é quem numa intrincada trama envolvendo policiais, moradores, traficantes.

Deste contexto acima apontado, me dirigiam as pistas entrevistas em diferentes etnografias realizadas por Carly Machado (2014), Patrícia Birman (2009), Jussara Freire e César Barreira (2008; 2019) em periferias urbanas sobre a presença de igrejas neopentecostais. Isto é, como circulam estes, me mantinha a curiosidade de que uma atmosfera de respeito pelos evangélicos, não só e por si só, mas sim enquanto um exemplo. Ou seja, a religião não institucional, popular, ambígua, com inúmeras possibilidades de resposta e mediação que visava, através de uma suposta batalha espiritual contra Satanás e suas potestades, libertar homens do mundo da perdição mundana. Contudo, desde de que abandonassem os antigos vínculos com o mundano. Assim, um tributo a ser entregue. Tributo este, entretanto, que deveria estar acompanhado, como apontam as contribuições de Carly Machado (2014), na demarcação de uma condição subjetiva transitória, da condição pecaminosa para uma santa. Nesta última, crueldades da vida, pobreza, fome aparecem como sinais da ação mítica do diabo, sua influência e astúcia. Mesmo Satanás, é preciso alertar, não consegue por si só fechar o círculo do arrependimento e mudança. É necessário, como prossegue Carly, considerar o lugar ocupado pelo crime nesse intrincado jogo ao transformar "o pobre desconhecido do lugar de anonimato e o projeta à condição de "bandido famoso"" (p.169). Fama, prossegue a autora, como sujeito cruel e ao suposto poder de vida e de morte.

Nessa teia onde aparece uma batalha entre santos, justos, inúmeros recursos subjetivos. Minha curiosidade girava em torno da questão de que, à grosso modo, se de fato o maligno ou maléfico, estava/estavam sintetizado/s a partir do que rondava a macumba; E de outro, um movimento subjetivo transitório de romper-se com o mundo para tornar-se santo. Afinal, quais seriam as dádivas e dons oferecidos por Satanás? Ou sendo mais objetiva, como ouvira numa festa outro dia uma *pomba-gira* cantar sobre seu marido, elogiando: *Ele é preto, é feio, cachaceiro, maconheiro, traficante, mas ele é meu.* Afinal, o que o vínculo com estas entidades produzia?

Michel Foucault (2004), oferece uma interessante chave teórica sobre a questão, ao propor primeiro a atenção quanto à subjetividade ocidental em um pólo opositor, em que a figura do cristão, por excelência, representa um modelo diacrítico. Isto é, em Foucault, o cristão, passando por inúmeros instantes e alterações no plano de uma história da



subjetividade ocidental<sup>39</sup>, torna-se justamente aquele que irá demarcar a atenção quanto a guiar sua consciência, mas igualmente oferecer provas de sua mudança e transformação.

Revelar suas faltas, expiar o próprio coração, oferecer provas de sua mudança, manter-se em penitência, todos estes temas aqui o que me interessam, na medida em que, de diferentes modos, uma figura se encontra inserida em seu entremeio. Dado que, Satanás enquanto "um sujeito que anda ao redor como leão, rugindo e procurando a quem possa devorar" (BÍBLIA, Pedro, Capítulo I, Versículos 5-8). Tornar-se cristão, em Foucault, desse modo, corresponde ao trabalho minucioso de um aperfeiçoamento constante que não prediz o ato de estabelecer-se no que já se é, mas sim, à renúncia de si próprio em direção a conhecer algo que ainda não se sabe. É necessário revelar-se. Se então a macumba é o maligno, três questões são destacadas deste campo. I. Quais transitividades se encontram presentes em assumir-se ou afastar um vínculo para com o universo da macumba e seus espíritos; II. Se o maligno está na terra, a ronda, circula, governa, quais táticas são utilizadas para sobreviver a sua paixão e III. De que tipo são os bens do maléfico que tornam-se valorados numa transição subjetiva.

Todas essas suposições estavam guardadas em minha bolsa junto a um pequeno caderno pautado, uma garrafa de água, meu celular, minha carteira, meus cigarros e um frio na barriga. Haviam duas semanas desde que vinha negociando uma entrevista com Baji. As demandas da vida acadêmica e pessoal se cruzavam, ao que somente recentemente conseguiria o aval positivo para uma entrevista.

Conversamos rapidamente numa sexta-feira pela manhã. Desconfiei que Baji não estava tão contente com a ideia de uma entrevista. Talvez, o medo de sua imagem exposta. Reafirmo para ele, na confiança que isso produza algum efeito, que não me interesse por nomes, mas a descrição de situações. Como fatos se deram, por exemplo.

Acordo por volta das 16 horas. Tomo um *uber* de minha casa até meados de sua casa. Nada muito distante. 20 minutos no máximo. Entre a demora do motorista do *uber*, uma pausa para colocar gasolina num posto de combustível, me devoro em impaciência e irritabilidade. O sorriso do motorista, um senhor negro de por volta dos seus 60 anos, me acalma. Enquanto seguimos o trajeto, reparo que entramos numa pequena rua, próxima da rua Belém. Famosa, quando em minha infância-adolescência, por congregar uma maioria dos combates e troca de tiros entre inimigos no bairro do Jaça.

---

<sup>39</sup> O termo é de origem autoral. Utilizo aqui como sinônimo para o entendimento de uma relação de si para consigo em relação a um outro, isto é, nos termos de Foucault, subjetividade.

Em minha residência, antes de seguir, rio. Mais uma vez parecia me dirigir para uma *cocó*<sup>40</sup>. É o que percebo descendo do carro. Alguns homens, notando meu rosto desconhecido, me olham pela janela do carro. Ao descer, os olhos ainda me perseguem. Dou algumas voltas na rua, ainda perdido. Desconfio, juntando minha circulação pela minha vizinhança que sejam heterossexuais, se amontoam nas esquinas, consomem algumas pequenas doses de bebida, jogam conversa fora e sabem quem vem e vai. Assemelham-se às cenas descritas por Carolina Maria de Jesus em *Pedaços de Fome* (1963), ao aconselhar um de seus filhos a não se amontoar nas esquinas onde os homens mais velhos se aglomeram e bebem a cachaça que amarga mais ainda o coração.

Ignoro essas imagens quando encontro o número 57 numa parede desgastada. A casa de Baji seria a próxima. Engano meu, busco incessantemente sua casa, sem lograr sucesso. Num último ato, ainda buscando, decido chamar por alguém no 57. Uma adolescente vem ao meu encontro, me diz que não conhece, não sabe. Porém, se estivesse com meu celular, poderia usar seu wi-fi e me informar melhor. O faço, ligando para Baji que não atende à ligação. Noto uma moça descendo a rua. Uma camisa branca, uma fita branca na cabeça, desconfio que seja *alguém de santo* (termo que designa alguém ligado a uma alguma religião afro-diaspórica).

- Moça, a senhora é *de santo*?
- *Sim, sou.*
- A senhora conhece algum Baji aqui? É de Iemanjá, negro.
- *Olhe, tem um pessoal ali em cima e um rapaz nesse endereço. Ela me acompanha casas acima, até uma casa de muro branco.*
- Obrigado.

Bato na porta. Baji atende. Pede que entre. Como de costume, sendo de candomblé, busco assentamentos visíveis para reverenciar as forças presentes. Nada identifico, a não ser uma pequena casinha que de tão rápido, não consigo realizar nenhum gesto de reverência.

Baji me leva para sua cozinha. Observo que há mais alguém conosco. Uma senhora, que depois vim saber, era mãe de Baji. Estava acamada há alguns anos, vítima de um acidente vascular cerebral (AVC), decorrente de golpes de faca deflagrados pelo pai de

---

<sup>40</sup> Sinônimo para armadilha via traiagem. Em geral, o termo é utilizado para a quebra de confiança entre dois amigos, em que um segundo é referenciado como tendo tramado a morte de um primeiro ao lado de outros sujeitos, exemplo de: fulano armou uma *cocó* para cicrano. Designa ainda situações em que uma segunda pessoa é referenciada como tendo sua morte em razão de um acerto de contas, exemplo: fulano foi morto numa *cocó*.

Baji. A cumprimento com um boa tarde, ao que sou ignorada. Persigo o caminho para a cozinha. Baji se põe do outro lado de uma mesa de plástico, em sua cozinha, aos poucos, miçanga por miçanga, preenche os fios de um colar. Me diz que o colar é para um primo que está se preparando para iniciar-se. Sorrio de modo amarelo tentando não denunciar o não-interesse no colar e no primo.

Pergunto primeiro sobre a trajetória de Baji. Onde teria morado, assim como havia sido na infância. Ele me narra que passou grande parte da vida, no que de modo irônico, seria o jacinaldo - faixa entre os bairros Vale do Reginaldo e Jaça. Assim como a grande maioria das famílias pobres alagoanas, ele me contava que a proximidade com a Igreja dos Capuchinhos e as ações de caridade estabelecidas pela comunidade, por vezes, salvaram Baji da completa miséria. A mãe, como me dizia, tinha 12 filhos que se dividiam entre comprar feijão na feira e vender no semáforo. Pergunto a idade de Baji, para minha surpresa, a mesma que a minha. Outro choque, por algumas ruas, calculamos que estávamos na mesma vizinhança. Eu, por minha vez, escalonado na "cabeça" de uma das entradas do Feitosa para o Reginaldo. Baji, numa das entradas entre Jaça e Reginaldo. Mesmo essas proximidades, entretanto, não situavam que éramos iguais.

Baji, de pele mais escura que eu, magro, demarcava em relação a minha héxis: *pensei que você fosse de Xangô, pelo porte, pela postura máscula*. Máscula? Me observo. Estava com os cotovelos apoiados nos joelhos, de modo arqueado. A barba um tanto crescida, o corte de cabelo - semelhante ao cantor Tim Maia no início dos anos 90 e agora assumindo outro formato -, talvez se somassem à impressão de Baji. Prosseguimos nossa conversa.

Baji me conta uma infância entre ir ao *xangô* primeiro ao lado da mãe, que a essa época, já mantinha relações estabelecidas com uma *família-de-santo* e depois desacompanhado. O *Xangô*, como ele me dizia, era atrativo pelas comidas que posteriormente eram socializadas com as visitas.

*Aquele monte de carne. Porco, bode, galinha. Festa de Xangô e Oxum eram as melhores. Muito bolo, muito doce. E eu levava tudo pra casa. Mas naquele tempo, a gente sofria. Passei muita dificuldade. Eu ia no mercado catar as verdura podre pra dentro de casa. Cortava a parte ruim e trazia.*

É necessário situar que o mercado, que Baji menciona, é o mercado público de Maceió. Em verdade, em relação ao lugar, já o conhecia pelo menos em 4 diferentes situações. Enquanto descendente de uma quarta geração de comerciantes (1), na barriga de minha mãe (2), depois no colo de meus pais em plena crise do governo Divaldo Suruagy

(3) e na infância, acompanhando o empenho de familiares no manuseio de mercadorias (4)<sup>41</sup>. Logo, dirigir-se ao mercado para recolher os restos de mercadorias subutilizadas, em realidade, não constituía uma realidade incomum. Mesmo que meus familiares ocupassem o oposto na balança.

Ao que me parecia, dirigir-se ao mercado, como Baji demarca, situa o imaginário de uma grande parte das populações que ocupam periferias urbanas maceioenses numa segunda parte do século 20 e início do 21. Essas mesmas populações encontravam-se alocadas em bairros que margeiam o espaço do mercado público, o que talvez possibilite que explorem não só a quantidade de gêneros alimentícios disponíveis, como também o espaço de matas amplamente permeadas por frutíferas ou espaço das lagoas.

Nesse espaço de fome e muitos auxílios, pergunto sobre como havia se iniciado a vida religiosa de Baji. Ele me diz que a mãe circulava pelo *Xangô*, com ele sempre debaixo do braço e que por volta dos 3 anos de idade, começou a ter crises epilépticas, ficando *molenga*. Sempre doente e com poucos recursos financeiros, Baji passava a ocupar os bancos de entidades católicas assistencialistas em grande medida devotos de um caráter beneficente. Sem sucesso, a medicina convencional não desvenda a causa da *moleza* de Baji. A mãe, assídua frequentadora de candomblés e já ligada a uma *família-de-santo*, é aconselhada por um dos parentes sobre a possibilidade de tratar-se de um problema espiritual e não simplesmente de ordem biológica. Primeiro um pequeno *ebó*, na tentativa de salvar a vida da criança. Posteriormente sendo apontada a necessidade de vínculos mais estreitos. Ao fim, Baji era apontado como herdeiro na sucessão do trono na *família-de-santo*.

Esse aparente quadro harmônico é abalado quando o *santo* (divindade) da mãe de Baji, incorporado, exige uma imolação animal como condição para continuação de atividades rituais. Com condições financeiras melhores, a mãe negligencia o pedido do *santo*. É a figura dos seus catiços, aos seus *exús*, que ela agrada. Desconfio que a primazia se dá bem mais da atuação dos espíritos realizando consultas, estando mais próximos da vida cotidiana. Avisando, por exemplo, da iminência de perigos. O que talvez reverbera nos ganhos da família. Num último pedido, o *orixá* da mãe diz que irá tirar seu sangue se ela permanecer sendo negligente. Coisa que Baji grifa no fato que deu genitor, que já era alcoalatra, numa briga, acabar por deflagrar inúmeros golpes de faca contra sua mãe. Primeiro, internada em estado grave, posteriormente sendo constatado que ficaria

---

<sup>41</sup> Agradeço em especial a contribuição de familiares ao me alertarem sobre este aspecto. Assim como as pessoas nos nomes de Paulo Oliveira (Omilayó) e Adson Amorim.

paraplégica e por fim, com o rosto desfigurado. Após essa situação, a mãe de Baji se afasta da *familia-de-santo*, mesmo que Baji fosse apontado como herdeiro na ordem sucessória.

Em verdade, enquanto converso com Baji, ouço as reclamações da mãe. Desconfio que as facadas afetaram também sua fala. O que reconheço enquanto reclamações, em verdade, são grunhidos espaçados. Reconheço, no meio dos grunhidos, que a mãe de Baji diz: *por que de tanta conversa?* Como ele me dizia, visitas não só não eram bem-vindas, como assuntos ligados ao candomblé. Ou seja, estava numa corda bamba. Baji sorri, apesar desses elementos, era sinal que podia seguir relativamente tranquilo. Pergunto sobre o que ocorre após esses fatos e como começa a pensar em ser *pai-de-santo*, em verdade, como se desenha o filho Baji que cuida da mãe acamada (1), organiza a casa (2) - Baji era o único a residir com a mãe -, mas igualmente Baji *pai-de-santo* (3). A pergunta, ao que observo, causa alegria.

*Desde de quando eu era pequeno e foram pro búzio, disseram que eu tinha cargo na casa. Era o sucessor do trono. A minha mãe se afastando, não tive como voltar pra lá. Então eu cresci imaginando isso: quando crescer, quero assumir meu lugar como pai-de-santo no mundo.*

Rodamos mais um pouco entre as inúmeras *casas-de-santo* (espaços afro-diaspóricos) que Rafael havia circulado, até ele situar a de Bomani, um *tio-de-santo*. E que segundo, acusava sua casa de reunir somente *maconheiros e viados*. Que isto não era sinal de crescimento. Posteriormente, como Baji me falava, a grande maioria de seus *filhos e filhas* eram figuras sexuais-dissidentes. Poucos, em verdade, eram os que listam-se enquanto heterossexuais ou vislumbrando alguma heteronorma. Ou seja, a similaridade entre gênero = sexo e conseqüentemente, desejo. Mas igualmente, enquanto passáveis como humanos.

Aguardei ansioso que chegasse o instante de comentar sobre o período de vida de Baji na Vila. Afinal, era para isso que estava naquele dia. Em meio a esse tempo, um primo de Baji chega. Primeiro permanece assistindo televisão, sem se aproximar. Depois, circula ao nosso redor, não observaria sua presença se seu porte menor não tivesse me atraído. Isto é, um homem menor do que meus 1 metro e 69 centímetros, abaixo dos meus 140 kg.

Baji me diz que está a quase 2 anos distante da Vila e sua atuação dizia respeito ao tempo de barracas de lona. Os meninos tragados pelo tráfico, as meninas, pela prostituição. Não sei desconfio que ele, igualmente, se questione onde se encontram os sujeitos não reconhecidos nem como mulheres e nem como homens. Nesse contexto ele me informa que organizou durante alguns anos atividades culturais na região. Seu maior objetivo era que o isolamento geográfico, não significasse o isolamento social dos vizinhos. Contudo,

Baji era vizinho a uma das igrejas do bairro. Os responsáveis pela congregação, ao perceberem a circulação constante de pessoas vestidas com roupas, portando emblemas reconhecidos como sendo da macumba, entabularam uma conversa.

*Olhe, tenho a minha igreja. E as atividades. Você tem seu candomblé. Eu já fui de candomblé. Então sei que tem as fuzarcas, o barulho, essa coisa toda. Vamos organizar para todo mundo ficar feliz e não dá confusão. Baji imita o tom de voz, de quem desconfia ser o pastor da igreja.*

O relato de Baji, ao mencionar a figura do pastor da igreja mediando um possível conflito entre os horários de atividades aparentemente conflitantes entre si, difere dos explorados na literatura específica do tema. Como um exemplo disso, Vagner Gonçalves da Silva (2007) comenta sobre os significados dos ataques aos símbolos das religiões afro-diaspóricas, caracterizando as ações de pastores ou pessoas envolvidas em religiões cristãs neopentecostais em 6 categorias, respectivamente: 1. meios de divulgação midiática e âmbito de templos cristãos; 2. agressões físicas contra membros; 3. ataques a elementos situados em espaço público; 4. ataques a outros símbolos da herança de populações afro-diaspóricas; 5. alianças entre igrejas e políticos cristãos e 6. reações públicas dos adeptos das religiões afro-diaspóricas.

Ao que interessa ao caso de Baji, mais especificamente, Gonçalves da Silva (p.217) salienta como os ataques a templos afro-diaspóricos (*terreiros*) visam produzir um discurso tanto do confronto, através de atos como de quebrar assentamentos (representações materiais de entidades e divindades), assim como supostamente realizar exorcismos sobre os membros de *terreiros*. Em geral, através da mobilização da ideia de um confronto com o diabo e seus cúmplices, o cotidiano de *terreiros* acaba sendo subsumido através da perspectiva do silêncio ou do não conhecimento de práticas ou ainda a distorção das mesmas. Narrativas, por exemplo, que vinculam o desaparecimento de crianças e bebês supostamente utilizadas para rituais ou quando não, da vinculação entre imolações animais sem qualquer manejo de carcaças diretamente a *terreiros*.

É nesse quadro que Gonçalves da Silva situa como pastores de igrejas neopentecostais aparecem quase sempre como personagens principais na elaboração destas narrativas e conseqüentemente, a mobilização de campanhas de salvaguarda de crianças ou ainda um extenso jogo de distanciamento. O pastor no caso de Baji se ausenta deste possível plano de fundo. Em verdade, mobiliza, sim, uma narrativa de aproximação e respeito mútuo. Sem que, contudo, não pontue o fato que também possui suas atividades,

que conhece igualmente a Baji os meandros que envolvem o cotidiano de práticas rituais em *terreiros*.

O fato de que Baji seja amplamente reconhecido na vizinhança como homossexual, mesmo que não visualizado com parceiros, mas sempre rodeado por figuras sexuais dissidentes, revela um outro aspecto desse contexto. Isto é, se de um lado o pastor propõe uma política da boa vizinhança e ausência de conflitos, de outro, ao ser amplamente reconhecido como homossexual, Baji aparentemente é escalonado enquanto sujeito suspeito de mobilizar práticas que devem ser combatidas ou quando, não, propostas dentro de termos aceitáveis. Nesse plano, seguiria igualmente os argumentos elaborados por Paula Lacerda, ao escrever sobre o caso de meninos emasculados no fim da década de 80 na cidade Altamira, isto é, que a relação:

Entre lei, violência e acusações de feitiçaria tem a potencialidade de causar turbulências no entendimento de crimes que estão associados à aspectos cotidianos e banais da violência, mas também ao excepcional, misterioso e desconhecido da “magia negra”. (Ibid., 2017, p.373)

As contribuições de Lacerda permitem lançar luz também sobre outros aspectos. A autora pontua como um conjunto de agentes situados em diferentes escalas dos corpos de instituições como polícia federal e civil são mobilizados para investigar crimes cometidos contra crianças e supostamente motivados por rituais de magia negra, em que os praticantes buscam poderes mágicos. O sucesso da investigação, estaria na suposição da presença de um dos membros ser homossexual. Mas além disso, um suposto acesso ao que o chefe da investigação passaria a denominar como submundo, nas palavras da autora: "locais de entretenimento inacessíveis a outras pessoas da equipe (referido por ele como “submundo”) assim podendo obter informações por vias informais" (Ibid., p.380).

A autora prossegue descrevendo outra investigação. Na agora Altamira do fim da década de 80 (local da investigação), a figura homossexual passa a compor a investigação agora como suspeito. A figura de um homem negro, de 47 anos, acusado de abuso sexual é mobilizada como chave para sua incriminação, mesmo que sem provas. Os relatos prosseguem. Não mais um homem negro de 47 anos, mas um jovem de 24 anos, agora é acusado. A descrição ao final do processo enumera sua predileção por felação, ausência de relações com familiares, conflitos com o genitor e não apreço por crianças.

O delegado, prossegue a autora, revela que numa junção macabra, sexo e sexualidade desviantes, se juntam ao consumo de drogas e magia negra enquanto amigos inseparáveis. Nos termos propostos pelo delegado, a homossexualidade do acusado, não se configura somente como um desejo desviante ou imoral. É sinal de uma suposta

"violência, à impetuosidade, as investidas sexuais não consentidas e ao poder que garantia impunidade ao jovem" (p.381). Ou numa sequência posterior: "um mau desejo sexual, que se converteria em um mau sexo – violento, não consentido, direcionado a crianças e adolescentes" (p.387).

A esta suposta junção entre lei, violência e práticas rituais, adicionaria igualmente o papel que a junção entre a racialização da sexualidade/gênero dos operadores de práticas visa produzir. Mas igualmente, numa tentativa de diálogo com as proposições de Vagner Gonçalves da Silva (2007), mesmo os ataques aos símbolos reconhecidos como pertencentes a religiões afro-diaspóricas, como o candomblé, por si só não explicam como estes símbolos estão codificados no imaginário compartilhado enquanto simbolizando uma distância ou possíveis de serem combatidos. Paula Lacerda oferece uma chave para essa trama ao sublinhar como a produção de investigações sobre supostos crimes motivados por magia negra, faz com que diversos operadores e agentes estatais mobilizem informações para a constituição de peças judiciais (p.383). Em outras palavras, não o uso do termo magia negra, mas sim, sua mobilização para arrematar diferentes sentidos simbólicos passíveis de serem restituídos a partir de seu uso.

Os sujeitos que envolvem-se com a magia negra, prossegue a autora, passam a estar situados nas investigações como dados ao maléfico, ao maligno. O que aqui importa é que crença e operador aparecem duplamente como constituídos a partir da construção, num passo a passo macabro, de ilegalidade. Logo ir mais fundo na relação entre crença e operador, como duplamente constituídos, permite circular como a reviravolta nos estudos sobre *terreiros*, de uma perspectiva centrada no cotidiano de práticas, para explicar entendimentos de práticas e símbolos, para uma outra, preocupada na mobilidade e circulação de símbolos religiosos, impacta diretamente nos entendimentos sobre sexualidade e gênero. Conectando, por sua vez, Baji e o alerta do pastor de uma igreja neopentecostal nas proximidades de sua casa.

Nessa virada, o avatar de um *pai-de-santo* homossexual passivo é elevado a condição máxima de representante de uma forma *sui generis* de gestão e circulação de pessoas pelo cotidiano de *terreiros*, em que a narrativa de respeito e igualdade para com a diversidade se pontua. Contudo, mesmo a narrativa de uma aceitação e uma livre circulação aparecem como dissociadas, por exemplo, das pressões sobre o advogar e codificação de uma imagem respeitável para candomblés.

Nessa nova chave de leitura, por exemplo, práticas rituais tomadas como suspeita, a exemplo de amarrações amorosas, feitiços visando a destruição de inimigos, fechamento



de corpos contra malefícios pontualmente passam a produzir-se como não reconhecidos na estrutura simbólica de culto. Conseqüentemente, a estranha junção de um *pai-de-santo bicha* passivo com poderes mágicos e conhecimento ritual (BIRMAN, 1999), dá lugar a figura de um *pai-de-santo* homossexual alinhado as expectativas de classes médias brasileiras. Ao que circula a literatura, longamente sensibilizadas com a necessidade de acionarem e codificarem fronteiras simbólicas claras que diferenciem a figura de homossexuais modernos e uma vida sexual-erótica demarcada dentro de padrões aceitáveis, isto é, de parceiros fixos. Como se fosse possível que o cometimento de um crime, pudesse ser alinhavado a uma conduta inversa à imoralidade, ilegalidade e criminosa.

Em verdade, a figura da *bicha* enquanto avatar, passa a estar diagramada a partir de uma posição ilegal, marginal e conspiratória em relação a uma tradição supostamente matriarcal em *terreiros*. Mas, igualmente as suas atuações como exímias feiticeiras ou quando não, enquanto atrizes da deturpação da tradição de culto supostamente assentada num matriarcado.

A figura de Baji, conseqüentemente, inscrevia ambas as posições entre um candomblé aguardado de homossexuais respeitáveis e do outro lado, como uma assombração, a macumba formalizada em torno de *bichas* pretas exímias feiticeiras, cruéis e imorais. Entretanto, o fato de que Baji e o pastor não estejam situados dentro de um *terreiro*, mas, sim, em sua borda, permite entrever uma terceira posição. Isto é, Baji é um jovem *pai-de-santo*, homossexual, negro, morador de uma das periferias urbanas maceioenses.

Em relação a esse último aspecto, o fato de Baji estar sempre rodeado por pessoas sexuais dissidentes e ele mesmo compor este grupo, é mobilizado para desqualificá-lo numa nova situação. A negociação de sua posição situa um terreno que conecta *terreiros*, incluindo periferias urbanas e o destaque de um conjunto de outros personagens na modulação de regimes morais.

Mas assim, menino? E aí?

- *E aí que não dava, né? Todo dia tinha atividade na igreja. Todo santo dia. Aí pronto, um belo dia, eu fui tocar meu candomblé e comecei a sentir que as pessoas estavam incomodadas. Mas fazer o quê? Direitos iguais. Aí teve um ensaio pra lá, bem no horário do candomblé, fica aquela coisa toda. Passou uns dias, o som do ensaio deles lá na maior altura. Eu fiz: "é pra medir forças? eu*

*também tenho som". Coloquei uma caixa de som na entrada e outra na saída de casa. E passou. Sei que com dias, o pastor veio reclamar na minha porta e disse que não ia ficar assim. Pronto, pensei que ia morrer, né? Um dia, eu sentado na pracinha com umas meninas, umas eram lésbicas, aí chegaram bem dizer uns 15 caras. Fizeram uma roda ao nosso redor. Pensar que não foi só o tapa nos meus peito. Um senhor tapa. Bora, bora, bora. Você aí. Aí uma das meninas fez: "eu?". Não. Você aí, vai aprender a não tocar macumba aqui. Pensei que ia morrer, né? Tudo armado. Aí eu me afastei, pensar que não, me puxaram pela camisa. "É você que é macumbeiro, vive passando com frango pra cima e pra baixo aqui. É o seguinte. O comando aqui mudou. Aqui nunca teve isso de macumba. Que macumba não leva ninguém a nada, é só destruição e morte. Macumba é magia negra. Aqui todo mundo é família. Se quiser ficar, é sem macumba". Ai pronto, eu ia fazer o que? Aí sentei nuns bancos assim. Pensar que não, veio um deles. Puxou a arma. Vou quebrar você agora. "Vou morrer agora". Foi quando outro entrou no meio, "faça isso não, que ele tem uma mãe acamada".*

- E aí, o que foi que deu depois disso? Você saiu de imediato?
- Demorei um mês ainda nisso.
- Mas aí depois disso deixaram você em paz?
- Nada, passaram a noite rondando minha casa. E eu ouvindo os passos. Fiquei 1 mês trancado em casa, sem sair pra nada. Até que teve umas 08 mães que foram pedir pra eu ficar, se reuniram, fizeram abaixo-assinado e levaram pros cara lá. Mas não tinha como permanecer pela metade. Se o irmão da igreja podia ter o som dele todo dia, juro, todo dia tinha alguma coisa nessa igreja. Por que eu não podia ter meu candomblé? Ai pronto, juntei meus pano de bunda, vendi a casa lá e vim para essa aqui. Toda vez os meninos ligam pra mim perguntando se tem como eu vou voltar.

### 3.3 VAI JOÃO, VAI PARA ONDE OS HOMENS NÃO SE APODEREM DE TI

**Diário de campo. 2020.** Cedo ao convite de Marcos, um *pai-de-santo*, para que me faça presente numa pequena reunião, às portas fechadas, em sua casa. Na ocasião, algumas cervejas, um almoço breve e uma tarde entre amigos. No caso dele, mais especificamente, de sua *pomba-gira*. Seria uma tarde de confraternização e também de consultas. Alguns eventuais clientes se fariam presentes. Me ponho no ônibus, um caminho de quase duas horas até que chegue a sua casa. Uma tarde agradável se passava. Fim da noite, alguém toca a campainha. É tempo que vire meu corpo para a porta e reconheça João. Agora, diferente do menino que havia visto há quase 05 anos, no antigo *terreiro* que fazia parte. João está ao lado da esposa, uma jovem também negra que não aparenta ter mais de 15 anos. Nos braços da esposa, uma criança. Como soube, seu filho. A atitude da esposa é a mesma desde que chega: sentada, calada, cara de poucas palavras. Parece irritada. Não presto atenção a sua figura. Observo que João começa a conversar com a *pomba-gira* de Marcos. Conversam por um longo tempo. Até que reapareçam aparentemente tranquilos.

Mal João chegara, já partia. Não podia se demorar, como a *boca miúda* se comentava, a polícia, *os pilantra* podiam pegá-lo num descuido. O risco de vida que corria, também nos encobria. Ele vai embora da mesma forma que chegou: de surpresa. Marcos, com o andar da reunião, me conta a história atual de João.

João havia buscado a ajuda espiritual de Tula, um *pai-de-santo* de sua vizinhança. Aproveitando os laços de amizade entre ambos. Aliás, o laço que passava a tornar-se mais forte quando João e Tula passavam a dividir o mesmo copo, cheiravam da mesma cocaína. O que deixava a esposa de João enciumada. Talvez, desconfiava que enquanto heterossexual, a proximidade entre ambos extrapolasse os limites aceitáveis. Desconfiava assim de algo além de uma amizade. Numa das idas de João ao *terreiro* de Tula, este incorporou um *exú* que chamou João para um particular. A esposa de João desconfia do tempo e da circunstância do particular. João e Tula estavam nos fundos do *terreiro*. Ela, a esposa, sobe num balde e tenta saber do teor da conversa entre ambos. Flagra então o *exú* do Tula, atuando em seu corpo, enquanto realizava sexo oral em João.

João no instante em que procurava Marcos, buscava proteção. A *pomba-gira* de Marcos havia lhe avisado naquela noite que deveria *decidir o que queria da vida. Não dava pra ficar nas duas coisas. Ou o santo ou a vida errada. E que seja rápido, a morte estava em suas costas.*

Como Marcos me contava, já havia se passado uma semana desde do último jogo de búzios com João.

*Santo deixou de responder na vida dele. Exú, exú, morte, morte. É a morte personificada nas mortes das vítimas. Querem matar ele. O que eu disse foi pra ele fazer um agrado.*

*Santo* não responder possuía o efeito de demarcar que não havia nada de positivo na vida de João. Aparentemente, uma vida fadada a um fracasso repentino. Além disso, a atuação de Marcos para produzir proteção se encontrava comprometida. Prosseguimos a reunião noite adentro, quando João retorna para o centro da conversa. Dessa vez, sob a acusação de que mesmo buscando proteção, deveria tomar a decisão do que queria. *Santo* não era compatível com a *vida errada*. *Santo*, é possível dizer e nem tão pouco Marcos, na qualidade de *pai-de-santo*. Isto é, João estava posto numa situação de embaraço. Entre, propriamente, um curto-circuito.

A *vida errada* seguida por morte de rivais, conseqüentemente, passando pela vida ao lado de *santo*, seguiam fluxos diferentes. Aparentemente, ao buscar seguir uma conduta afinada com *santo*, João não poderia inserir-se numa condição transitória. Isto é, a relação só poderia instaurar para João a passagem de termos para uma nova vida. Nesta agora, não mais nos termos, como apontado por outras etnografias, através do viés de uma passagem das agruras e sofrimentos para a redenção. Antes sim, transformado, João ocuparia uma posição a ser descoberta na condição de homens que se identificam como heterossexuais e veria-se na condição de instrumentalizá-la enquanto um capital para angariar redes de proteção e cuidado ao lado de outros personagens, não mais pelas bordas de *terreiros*, mas a partir de dentro.

Entretanto, isso não se concretiza. Dois dias após nossa reunião, os inimigos encontram João.

# CÂNTICO DE REVOADA

## (CONCLUSÃO)

---

### Diário de campo, Maio de 2020.

- Mas dona R, os meninos gostava dessas coisas de macumba?

- *Gostava, né? Mas também tinha as figuras ruins, né? Tinha um marginal desses, eu voltando da casa da minha patroa, daí toda vez eu descia a grotta tarde da noite. Isso umas 10, 11 horas da noite (22/23hrs). E toda vez ele dizia que tinha tara (desejo sexual/erótico) em mim, que ia me estuprar, fazer e acontecer. Eu morria de medo, mas fazer o que? Uma bela noite, ele dizendo isso e o tempo passou. Eu dizia: - Exú, vocês todos (espíritos) tão cego? Tão vendo essa situação não? Soube depois que esse marginal, ele via um menino onde ele fosse. Assim, um pivete, como de uns 10 anos, pretinho. O menino dizia onde ele devia ir, quem matar, o que fazer, tudo, tudo, tudo era esse menino. E o menino protegia esse marginal, mas chamava ele pra matar gente que tinha vez que ele nem conhecia. Dizem as línguas de afofó [fofoca] que o menino pedia pra comer pro marginal, né?*

- E ele comia o que?

- *Ele comia o sangue de quem ele matava.*

- Meninaaaa! Que horror.

- *Pois é. Numa dessas, esse marginal tava meio perturbado da cabeça. O menino aparecendo pra ele direto, pedindo pra comer e dizendo a ele, que se ele não desse de comer, o menino ia comer ele. Pois o menino deu três meses pro marginal, como três luas assim, pra ele resolver. Não deu outra, ele já perturbado, querendo sair dessa vida e o menino cutucando ele. Acabou morto com a boca cheia de formiga.*

\*\*\*

O exemplo acima situa o itinerário, nem sempre planejado, dos encontros com interlocutores e personagens que compõem a trama dessa dissertação. Como exemplo, tinha um breve conhecimento que uma vizinha - aqui sob o pseudônimo Dona R, era próxima dos *meninos do corre*, ocupando um posto de destaque em meio ao tráfico local.

Mesmo essa valoração e proximidade não tornam ileso Dona R do assédio sexual por parte de um dos *marginal*s. A dizer igualmente, não os tornam ilesos de diagramações em torno dos papéis ocupados por pessoas em relação a entendimentos sobre gênero. O espírito que aparece ao *marginal*, sob a forma de um menino, assemelha-se muito mais a um camarada, do que a um conselheiro. Ao pedir para ser alimentado, por sua vez, mobiliza o entendimento de uma linguagem que parece derivar de um mundo informado pela masculinidade. E a dizer, dos suplícios vividos por homens em busca de reconhecimento. O *marginal* ao envolver-se em contendas supostamente derivadas do envolvimento em dinâmicas criminais e o menino, do desejo - talvez ilegal - de alimentar-se de sangue humano. Dona R é uma mulher - costumeiramente denominada como *coroa*, mãe de família que retorna para casa após um dia de trabalho. Todos elementos parecem cruzar-se com a sedução pelo poder do feitiço. E a dizer, igualmente a mim.

A dissimulação de uma aparente surpresa de minha parte, e suposta irritabilidade por parte de Dona R, desse modo, encobrem justamente a dimensão de artifícios utilizados para criar um diálogo e aproximação em campo. De modo mais sintético, vínculos ocultos/apresentados, escondendo camadas de medos, constrangimentos, incertezas, angústias e ansiedades. Sentimentos e emoções nas interlocuções de pesquisa, situam, como propõe Florence Weber (2009, p.158-159), "as relações que foram nutridas entre o etnógrafo e os pesquisados e para objetivar a posição de observador". Alongo, no diálogo com Dona R, a marcação da palavra menina, inserindo uma tônica de efeminação, buscando explorar uma proximidade, num mundo habitado por mulheres e a dizer, *bichas*. Dona R responde minha pergunta e aparente surpresa, com uma afirmação: *sim, meu filho. Eles gostavam (da macumba)*.

Dona R, ao lado de outros personagens de vizinhança e trajetória, grande medida mulheres cisgêneras, passaram a dividir curiosidades e ocupar espaços em entrevistas desde de um interesse de pesquisa maturado ao longo dos últimos cinco anos em diferentes oportunidades de pesquisa. Em outro momento, (NASCIMENTO, 2018), o interesse pela incorporação de *bichas*, e uma política iconográfica dos espíritos, me levou a considerar novas diagramações em torno do papel de homens em periferias urbanas maceioenses. Isto é, de uma aparente nova síntese em torno de uma política do uso do corpo em interações sexuais, mas igualmente de interstícios de negociação. A dizer, igualmente, política do uso do corpo ao estabelecer fronteiras maleáveis de alianças num espaço entre *terreiros* e periferias de Maceió.

Este contexto, entretanto, encontrava-se eivado pelo que denominei como uma *política da expectativa* (NASCIMENTO, 2020). Isto é, aparentemente, encontra-se em marcha em Alagoas uma sintonia entre a valoração daqueles situados como mais pobres na balança de poder entre grupos locais e circuitos de produção cultural. O que, ao menos nas últimas décadas, tem se traduzido numa configuração para elementos afro-religiosos como representantes de uma *identidade afro-alagoana* (AMORIM, 2019). A configuração deste debate público, ao incidir sobre a produção de um imaginário sobre o *povo-de-santo* em Alagoas, parece caminhar em sintonia com um suposto desejo por um espaço de fala ou uma comunidade atenta aos reclames do *povo-de-santo*.

Desconfiando de problemas de uma melhor qualificação de canais e agentes de comunicação, passei a investir na ideia de construção de diferentes lugares de cuidado e proteção como eivados bem mais por formas de integração de pessoas, do que necessariamente um suposto movimento orgânico. Neste sentido é que o erguimento de barreiras físicas e simbólicas passaram a chamar minha atenção. Me refiro a experimentação e codificação de experiências de migração forçada do campo para a cidade, miséria financeira. De modo mais específico deste texto, regimes políticos em torno do governo sobre a vida no que concerne ao cruzamento entre gênero, sexualidade, participação em redes mercantis ilegais e religião. *Terreiros*, ao que me pareceram, não fogem a essa tônica. Isto me levou a considerar a junção entre os vínculos construídos e a satisfação das pessoas como integrados.

A circulação por *terreiros* ao lado de *bichas*, apontaram para um terreno esguio de tramas e alianças com *márginals*, que é necessário situar, operaram-se mudanças nos termos do diálogo. Num primeiro instante, enquanto parceiros eróticos e de outro, enquanto sujeitos a serem evitados. Dialogar com *márginals*, todavia, mudou de tônica ao longo da construção deste texto. Passando a reconhecer que estava numa posição cinzenta, em não ser uma *bicha* de *terreiro*, como as que estava acompanhando e nem tão pouco ostentar o perigo como um poder, localizar-me abriu-se como um desafio. Próxima, mas simultaneamente distante. Mesmo que timidamente passa-se a apropriar-se da passagem de uma condição acusatória de *viado* para uma publicamente.

Isto ganhou mais força a partir de experiências convergentes com o retorno para Maceió após 2019 em São Carlos. Isto dependente, também, de uma junção entre a graça adquirida - enquanto alguém que foi para longe -, fazendo o percurso diferente de gerações

anteriores rumando para o Sudeste em busca de emprego; e da desgraça, retornar com um projeto de dissertação a ser escrito, em que, ao menos em minhas redes interpessoais, não revelava-se como um capricho de minha parte. O foco, como ouvira em inúmeros momentos, era direcionar as energias para ocupar um posto de trabalho formal. O primeiro capítulo desta dissertação, desse modo, esteve ocupado com parte dessas questões.

Entretanto, é útil situar que o primeiro desenho dessas reflexões não perseguiu este percurso. Antes, o contexto teórico de estudos já realizados não foi considerado. O que exigia um maior esforço de situar o entroncamento entre diferentes tradições teóricas, isto é, como, ao menos, as duas tradições teóricas mobilizadas - estudos de gênero/sexualidade em *terreiros*. Estudos do mundo do crime parecem, cada qual a seu modo, estarem assentadas em diferentes avatares e relações que não dialogam com o que passei a entrever em campo. Me refiro a episódios que envolvem relações amorosas-sexuais entre *bichas* e *marginals* no espaço externo de instituições carcerárias, o envolvimento de *marginals* realizando trato com espíritos ou ainda como os envolvimentos entre *bichas* e *marginals* - do ponto de vista de uma retroalimentação - constituem uma chave para compreender zonas nebulosas de atuação de governo sobre a vida de pessoas em periferias urbanas.

O segundo capítulo da dissertação, todavia, se ocupou dos impactos de *estilos de gênero* na circulação e participação dos sujeitos em rotas comerciais. Entretanto, o caminho perseguido ergue-se bem mais a partir das experiências eróticas das pessoas e como estas situam uma posição dentro de um mercado de bens mágico-religiosos através da incorporação, do que necessariamente a comercialização de bens num sentido mais estrito do termo. Destaco como esse eixo de preocupações em torno do interesse pela incorporação de espíritos femininos por *bichas* e acusações sobre atos ilícitos, desembocou na consideração de uma economia entre *terreiros*, no que concerne a uma dependência entre a circulação de pessoas e a formação de nebulosas em torno da integração de *bichas* ao cotidiano de *terreiros*. E a dizer, também de reavaliações sobre uma política do uso do corpo, cruzando-se com retroalimentações no papel desempenhado por essa trama relacional na experiência de se viver uma condição transicional.

No caso mais específico do capítulo, a intersecção entre *terreiros* e *bocas-de-fumo* foi angulada a partir da busca de poderes mágicos por *marginals*, a partir do desejo sexual-erótico por *bichas*. Para isso, foi destacado como a ideia de *bichas* como comerciantes derivam de um curto-circuito nas posições ocupadas pela estrutura da



*família-de-santo* ao acionar um conjunto de prescrições e responsabilidades para os sujeitos à medida que elevam-se dentro da hierarquia ritual. Isto foi visualizado quando da passagem do status da figura de Josias, um *filho-de-santo*, reconhecidamente como *bicha* nos *terreiros* que circulei, para tornar-se *pai-de-santo*.

Ao ser vinculado como *pai-de-santo* e alvo de contendas por parte de sua *pomba-gira* para alinhavar-se, Josias parece estar inserido num regime político heterossexual. O matrimônio com a vida religiosa assume o significado de ampliar pontos de cuidado e amparo, mas principalmente acessar um conjunto de outros capitais a partir do êxito enquanto mantenedor. Isto é, enquanto *pai* de suas *filhas-de-santo*. Logo, passar da condição de criança cuidada por tios, tias, mulheres e outros personagens, onde se insere a atuação de sua *pomba-gira*, para a figura de um outro que tem ao redor de si um conjunto de outros personagens a serem cuidados.

Ao que identifico, não perseguir uma carreira heterossexual significa, em diálogo com Birman (1999), a ruptura com o mundo da casa/rua demarcando uma senioridade e a dizer, a produção de uma nova identidade. Isto é, tornar-se adulto assume consequentemente o significado de responsabilidades e cuidados. Neste sentido é que não só a heterossexualidade, mas igualmente como propõe Young (2005), a condição de uma eterna infantilização encontra-se em marcha. Infantes, desse modo, passam a significar uma condição cristalizada em torno de cuidados frequentes, aparecendo sempre sob a intermediação de um outro.

Desse modo é possível destacar que em relação ao contexto alagoano, enquanto a primeira - *bicha* - participa ativamente de um mercado de concessão de bens mágico-espirituais, mantendo relações ambíguas com mulheres cisgêneras, o segundo (*pai*) aparece como um sujeito cuidador, paternal. Entre ambos, ao que parece, encontra-se fincada uma zona de fricção que inaugura novas posições de cuidado e amparo, em que as dependências parecem estabelecer-se. Josias não deseja romper com seu status como *bicha*, mas de outro, inaugura uma outra forma de cuidado e amparo a partir de sua atuação como uma *tia* mais velha em relação aos *marginals* que se encontram enlaçados amorosamente. Tornando, assim, oportuno à figura de suas *filhas* que participem de uma rede mercantil em torno do desejo erótico e da consecução de suas figuras como perigosas ou alvos de desejo. É possível concluir, desse modo, que Josias revela-se como uma detentora de chaves de entrada, atuando como central.

Entretanto, escrevo sobre narrativas que cobrem os últimos 10 anos. Não perco de vista que há um outro contexto a ser considerado e que permite realizar uma conexão entre Alagoas, Brasil e o avanço dos estudos de gênero e sexualidade em periferias urbanas.

Aparentemente, a virada para o ano 2000 pode ser situada como um ponto fulcral de mudanças. Isto é, a visibilidade de narrativas que enfocam figuras como *viados*, *bichas pão com ovo* e ainda mais, seus amores e dilemas. Similares aos aqui narrados a partir das figuras de Josias. Perseguindo Josias, aparentemente, também o bombardeio de relações amorosas ocultas sob o manto do imaginável. Tertuliana Lustosa (2020), por exemplo, tem tornado a cantar: *bicha foveira, gosta de correr perigo. Afeminada, ela quer os envolvidos. Ela chega no baile de short enfiado, seduz os maloca' só jogando o rabo*. Com Tertuliana é possível situar os nomes de Linn da Quebrada (2019), *nem vem com esse papo, feminina tu num come? quem disse que linda assim, eu vou querer dar meu cu pra homem? Ser bicha não é só dar o cu, é também poder resistir*. No intercurso entre a *bicha foveira* de Tertuliana, ou seja, desarrumada e talvez despossuída de valores monetários, passando pela *bicha* de Linn que antagoniza o encontro através do sexo e o que celebro em Josias, tratando-se do contexto alagoano. Aparentemente, o que se encontra em marcha é justamente como enveredar pelas diferentes formas de integração de pessoas ao cotidiano de *terreiros* através de regimes políticos do gênero e sexualidade, pode ser apreendida uma narrativa em relação a uma história subalterna. É através da concessão de poderes mágicos que antagoniza-se com a ideia de uma sedimentação do cuidado e proteção somente através de uma assexualização de figuras centrais em hierarquias sociais. Concessão de poderes mágicos, ao menos do que compreendido aqui, a concessão de experiência de transicionais, a exemplo dos *marginals*. Acredito, entretanto, que não só.

Meu argumento é que participar de diferentes posições em redes mercantis, talvez possa ser compreendido como uma ontologia política, ou, como as labutas em torno de ser humana, alvo de violências, revelam um intrincado jogo de gerir a ilegalidade de condições de vida. Situo, desse modo, que a modulação de circuitos mercantis, a exemplo do que aqui posto em relação a troca e concessão de poderes mágico-espirituais em *terreiros*, perpassa como as diferentes lutas de sujeitos, postos à margem por diferentes contextos. Revelam assim, zonas de integração, em que o espaço religioso, diferente de outras paisagens sociais, encontra-se eivado por tecnologias derivantes da experiência em *terreiros*.

É possível destacar desse modo, que o contexto alagoano - ao que menos do que aqui captado na última década dos anos 2000, impõe-se como azeitado por uma história dos espíritos e de pessoas como irmanados a partir do papel da proteção e cuidado enquanto estratégias de sobrevivência das pessoas em contextos insuportáveis de vida. Entretanto, essa posição já se encontra demarcada em outras etnografias arvoradas nos últimos 20 anos. O que parece diferenciar o contexto alagoano, ao que é percebido, é o papel que as relações eróticas estabelecem para a circulação da figura de *marginals* pelo cotidiano de *terreiros*. Diferentemente de outras etnografias, os parceiros eróticos de *bichas* aparecem desmantelados de uma suposta cortina de fumaça sobre o peso que suas relações com pessoas não-cisgêneras parecem estabelecer.

A heterossexualidade, do que foi situado, demarca-se como um elemento central na produção de estilos de gênero. Aqui, volto a frisar, que não se confundem com a ideia de performatividades de gênero. Mas outrossim, adiantam-se no percurso de inquirir sobre uma história de gêneros racializados do agora. Não no externo, no ali, mas a partir de um dentro. Aparentemente, a humanização adquire o sentido de concessão de cuidado e amparo, sem que estejam desabonadas as experiências transitórias. Outrossim, ao que percebo, é justamente o caráter transitório das posições configuradas de modos inescapáveis de captura que situam este contexto. Essa configura as conclusões da primeira parte da dissertação e que enveredam-se bem mais pelo cotidiano de *terreiros* ao lado de *bichas*.

Em relação ao terceiro capítulo, as narrativas mudam de foco. Não mais Josias e o cotidiano de *terreiros*, mas a circulação de Banji, João e Rodrigo enlaçados a partir de flancos com dinâmicas criminais. Meu objetivo foi explorar como as diferentes narrativas, onde cabem a expulsão de Banji pelo tráfico local sob a alcunha de mudança de governo e a dizer, o tempo da *facção*; o investimento de Jiló em uma carreira criminal, ao buscar amparo por colegas de *corre*, envolvimento em um assassinato e sua reputação modificar-se, transformando-se em um *comedor de viado*, *pouca bolsa* (assaltante de menor valor), *enfeitado*, *frojado*. Enfim, João e sua odisséia em busca da proteção de um *pai-de-santo*, permite alinhar alguns pontos sobre o contexto alagoano e arrisco a dizer, de um ponto de visualização sobre o mundo criminal. Me refiro como nos últimos anos, a produção sobre dinâmicas de gênero e sexualidade em contextos criminais tem tornado oportuno expandir as redes de visualização para além do espaço de presídios, mas igualmente situando um intrincado jogo de relações que escapam a ideia de uma separação

rígida entre *manos*, *cabas-ôme*, *parceiros* e *bichas*, *viados*. Do que foi depreendido, as diferentes formas de marginalização social, quer em *terreiros*, quer em periferias urbanas, criam uma zona de intersecção em que o gênero funciona como uma linguagem, tornando oportuno que demandas sejam levadas a cabo. No caso específico dos *márginals*, isto parece dialogar com uma condição em que não revelam-se como opositores e nem amigos, mas numa eterna corda-bamba com *bichas*. Denominei este aspecto enquanto transicional, isto é, a busca por uma carreira criminal relaciona-se com a modulação de uma identidade de gênero, que propõe-se como exímio narrador de agruras na medida em que parece batalhar contra um si próprio, dependente de uma segunda pessoa sempre em mira. Exteriorizar relações, as expurgando, não configura-se como uma labuta contra a figura de um outro, mas outrossim, contra um si próprio.

Em outras palavras, diferente do modelo proposto por Michael Foucault (2004), a invenção do inimigo, do sujeito a redimir-se de suas falhas e do opositor encontram-se reunidas em torno de um único ser. Neste sentido é que as narrativas de Baji, ao ser acochado de sua região, passando por Jiló e desembocando em João, propõe-se como uma relação em constante imanência.

Findando os últimos passos, neste sentido, retomo para a frase inicial que abre essa dissertação. Meu interesse inicial era sobre quais relações eram produzidas quando a modulação patriarcal entre homem/mulher passava a um caráter transitivo. Justamente a busca por histórias ainda a serem contadas ou de outro, a serem postas no centro. A inserção deste texto num suposto espaço da ausência, possibilita situar que a renovação de campos de pesquisa lança luz para um amplo leque de trabalhos com novas descobertas, mas principalmente com intrincados percursos conectando diferentes sujeitos. E a dizer, também a constituição de novos referenciais de nós. Ao me referir a um nós, conseqüentemente, flutuante - sem estar fixada a nomeação a quem se refere, tenho o claro objetivo de que o significante, ao permanecer em aberto, possa cobrir um espaço mais amplo, sendo apropriado, discutido e diferenciado. Seguindo, como propõe Hall (1996), o fato de que as identidades funcionem por sutura e que a diferença entre elas se encontre traduzida como um movimento que atua dentro e através da diferença, não só um movimento contra.

Meus próximos passos inspiram-se nessa direção e o desejo de inquirir se a ideia de uma rotineira articulação entre transgeneridade e negritude, enquanto uma condição

transitória, revela-se como uma chave de compreensão da atuação de narrativas anti-negritude e anti-trans em comunidades afro-diaspóricas (*terreiros*). Me refiro, por assim dizer, a como ao escrever neste instante, signifique pisar sobre ossos e embebedar-me do sangue de várias outras retornando como um sinal. Outras, justamente para demarcar que contar os mortos parece traduzir-se como uma atividade incompleta. Reduz a morte e os significados em seu entorno simplesmente a ausência e não como a morte se encontra entabulada como possibilidade de vida. Não a morte como um fim, mas como uma imanência. Ela não aparece, ela se encontra ali. Os jogos cumulativos parecem não captar esse movimento, assentam-se em torno de um acúmulo.

Conhecendo intimamente os dois lugares, o estar lá e o, aparentemente, nunca ter saído daqui, mas não pertencer completamente a nenhum deles. Esta é justamente, como sublinha Stuart Hall (2003, p.415), a: "experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda. Perto o suficiente para entender o enigma de uma "chegada" sempre adiada". Grifar este ponto justamente para, como prossegue o autor (p.33), compreender que identidades culturais não são fixas, mas híbridas. Oriundas de formações históricas específicas, de repertórios culturais de enunciação muito específicos. Neste sentido é que ela - a identidade cultural - pode constituir "um "posicionamento", ao qual nós podemos chamar provisoriamente de identidade (...) cada uma dessas histórias de identidade está inscritas nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos". Retornar para essa outra casa, a qual essa dissertação se somou, assume essa tônica.

Em últimas palavras, ao menos nesse instante, compreendo que a celebração da hibrididade e a busca por um outro passado, não se configura como um momento inocente e nem essencialista. Antes, este movimento - ao menos do que aqui é percebido - permite instaurar diferentes perspectivas, deslocando o centro e propondo múltiplas diásporas e conectividades transculturais inventadas por nós. Ao invocar uma comunidade, falar das mortas incomensuráveis, incontáveis, que não se acumulam - porque o acúmulo é frágil, a contagem diz que o processo finaliza-se no número. No fundo quis investir um pouco, como propõe Jota Mombaça (2021), na ideia de uma vida infinita. Ao que vejo, o narrado aqui exemplifica uma própria ideia de vida traduzida na contradição. Nisto, a força de fusão. Era isso que me atormentava nos últimos meses. E acredito que permanece agora (ainda) como outras interrogações.

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

ABU-LUGHOD, Lila [2018]. A Escrita contra a cultura. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, V. 5, Nº. 8, Pp. 193-226, 23.

AMORIM, Adson [2019]. **Alagoanidade em questão**: notas para uma sociogênese da moderna tradição de narrativas e narradores da identidade alagoana Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas.

ANZALDÚA, Gloria. [2000]. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo". **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236.

\_\_\_\_\_. [2009]. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF**, N. 39, Pp. 297-309.

\_\_\_\_\_. [2009]. Queer(izar) a escritora – Loca, escritora y chicana. Trad.: Tatiana Nascimento. In: KEATING, A. L (Ed.). **The Gloria Anzaldúa Reader**. Durham: Duke University Press, p.163-175.

APPADURAI, Arjun [2008]. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Editora da UFF, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. [1997]. Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional. **Revista Novos Estudos Cebrap**, N.º 49, Pp. 33-46.

AQUINO, Jania Perla Diógenes de; HIRATA, Daniel. [2018]. Inserções etnográficas ao universo do crime: algumas considerações sobre pesquisas realizadas no Brasil entre 2000 e 2017. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais - BIB**, São Paulo N. 84, 2.

BAPTISTA, José Renato Carvalho [2007]. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. **Mana**, Vol. 13, N. 1, Pp. 7-40.

BARRETO, Victor. [2016]. **Festas de orgia para homens**: territórios de intensidade e socialidade masculina. Tese (doutorado em antropologia social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

\_\_\_\_\_. [2018]. Quando a pesquisa é o problema: o tabu no estudo das práticas sexuais. **Cadernos De Campo**, Vol. 26, N.º 1, Pp. 270-293.

BEAUD, Stéphane; Weber, Florence [2007]. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis, Editora Vozes.

BHABHA, Homi [1998]. **O local da cultura**. Minas Gerais, Editora UFMG.

BHAMBRA, Gurinder K. [2014]. As possibilidades quanto à sociologia global: uma perspectiva pós-colonial. **Sociedade e Estado**. V. 29, N. 1, pp. 131-151.

BIANCHETTI, Thiago [2011]. **Entidades e rituais em trânsito simbólico: uma análise dos exus no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Pernambuco.

BIONDI, Karina [2014]. **Etnografia no movimento: território, hierarquia e lei no PCC**. 2014. 336 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

\_\_\_\_\_. [2009]. **Junto e misturado: imanência e transcendência no PCC**. 2009. 198 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

BIRMAN, Patrícia [2009]. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. **Mana**, Vol.15, N.2, Pp.321-348.

\_\_\_\_\_. [2005] **Transas e transes: Sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo**. Revista Estudos Feministas, RJ.

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

BOLDRIN, Guilherme [2017]. **Desejo e separação: monas, gays e envolvidos num presídio em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. 209 p.

BOURDIEU, Pierre. [1990]. **Coisas ditas**. São Paulo, Brasiliense.

BRAGA, Júlio [1998]. **Fuxico de candomblé**. Feira de Santana: UEFS.

BRAH, Avtar [2011]. **Cartografias de la diáspora: identidades en cuestión**. Madrid: Traficantes de Sueños.

BUTLER, J.[2015]. Introdução – Vida precária, vida passível de luto. In: **Quadros de guerra – quando a vida é possível de luto?** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. Pp. 13-55.

\_\_\_\_\_. [2013]. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo. **Cadernos Pagu**, (11), Pp. 11-42.

\_\_\_\_\_. [2003]. Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CAMURÇA, M. A. (2001). “Da ‘Boa’ e da ‘má vontade’ para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros”. **Religião & Sociedade**, Vol. 21, N.1, Pp. 67-86.

CAPONE, Stefania [2004]. **A busca da África no Brasil**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro,, Pallas/Contracapa.

CARDOSO, Vânia [2007]. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. **Mana**, Vol. 13, N. 2, Pp. 317-345.

CARNEIRO, Edison [1936]. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CARRARA, Sérgio e SIMOES, Júlio Assis [2007]. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**. N.28, Pp.65-99.

CARVALHO, Ada e SANTOS, Alana [2020]. Algumas expressões da guerra entre facções em unidades de internação do Sistema Socioeducativo no estado de Alagoas. **Áskesis**, v.9, n.1, p.19-35.

CHARTTERJEE, Partha [2008]. **La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos**. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

CECHETTO, Fátima; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira e MONTEIRO, Rodrigo de Araujo. [2018]. “BASTA TÁ DO LADO” – a construção social do envolvido com o crime. **Caderno CRH**, v. 31, n. 82, pp. 99-116.

COSTA LIMA, Vivaldo (2004). O candomblé da Bahia na década de 30. **Estudos Avançados**, n. 18, vol. 52, pp.201-221.

CLIFFORD, James e MARCUS, Georg [1991]. **Retóricas de la antropología**. Madrid, Ediciones Júcar.

DA MATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’. In: NUNES, E. O. (Org.) *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAS, Veena e POOLE, Deborah [2008]. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, N° 27, Pp. 19–52.



DANTAS, Beatriz [1988]. **Vovó Nagô e Papai Branco**: Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal.

DELEUZE, Gilles. [1992]. "Michel Foucault". In: Conversações. Pp. 103-147.

DE PERRA, Hija [2015]. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca1, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periodicus**, V. 1, N. 2, Pp. 291-298.

DIAS, Camila [2011]. **Da pulverização ao monopólio da violência**: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário paulista. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo.

DIAS, Camila e SILVA, Valter da [2009]. Segregação, contaminação e utilização do corpo como espaço: a posição dos homossexuais na nova configuração do poder nas prisões paulistas. In: **33o Encontro Anual ANPOCS**, Caxambu - Minas Gerais.

DO BAIRRO, Jup (2019). **Corpo sem juízo**. Cidade: Gravadora: Estúdio/Casa do CyberMano. Suporte Streaming. São Paulo. Duração: 7minutos e 21segundos.

DUFFY-GIDEON, Roisin [2014]. Mito y rito de María lionza: una distinción Clave. **Entre Diversidades - Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**. Vol. 1, N. 2, Pp. 69-99.

DUBE, Sarabh [1999]. Introducción: temas e intersecciones de los passados coloniales. Pp. 10-58. In: Dubbe, Sarabh. **Pasados Coloniales**. México, El colégio de México.

ELIAS, Norbert. [2000]. "Observações sobre a fofoca". pp. 121-135. In: Estabelecidos e outsiders. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

\_\_\_\_\_. [1994A]. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. [1994B]. **Teoria Simbólica**. Portugal, Celta Editora.

FARIAS, Juliana [2007]. Quando a exceção vira regra: os favelados como população "matável" e sua luta por sobrevivência. **Teoria e Sociedade**, N.º 15, Vol.2, Pp. 138-171.

FELTRAN, Gabriel. [2019]. (Il)licit Economies in Brazil: An Ethnographic Perspective. **Journal of Illicit Economies and Development**. V. 1, Pp. 145-154.

\_\_\_\_\_. [2013]. Sobre anjos e irmãos: cinquenta anos de expressão política do "crime" numa tradição musical das periferias. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. N. 56, pp. 43-72.

\_\_\_\_\_. [2008]. O legítimo em disputa: as fronteiras do “mundo do crime” nas periferias de São Paulo. **Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**. v. 1, n. 1, Pp. 93- 126, Rio de Janeiro: UFRJ.

FIGARI, C [2008]. “Heterossexualidades masculinas flexíveis”. In: PECHENY, M., et al.. (Orgs.). **Todo sexo es político: estudios sobre sexualidad en Argentina**. Buenos Aires, Libros del Zorzal, Pp. 97-122.

FONTES, Larissa [2015]. **A Dádiva do Segredo: A Negociação do Segredo Ritual nas Religiões Afro-alagoanas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal da Bahia. Salvador, Bahia.

FOUCAULT, Michel. [2010]. Em defesa da sociedade. São Paulo, Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. [2014]. Do governo dos vivos. São Paulo, Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. [1988]. Direito de morte e poder sobre a vida In: História da Sexualidade I – A vontade de saber. Pp. 125-149. Rio de Janeiro, Graal.

\_\_\_\_\_. [2004]. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos e Escritos V**. Pp. 264-287. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária.

FLEISCHER, Soraya e BONETTI, Alinne [2007]. Etnografia arriscada: dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo. **Teoria& Pesquisa**, V. 19, N. 1, Pp. 7–17.

FRANÇA, Isadora [2013]. “Frango com frango é coisa de paulista”: erotismo, deslocamentos e homossexualidade entre Recife e São Paulo. **Sexualidade, Salud y Sociedad**, N.14, Pp. 13-39.

FRY, Peter [1982]. **Para Inglês ver: identidade e cultura na política brasileira**. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

GOMES, Adriano Oliveira Trajano. [2016]. **Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas como o diabo cristão, Viçosa/AL (1960-2013)**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Arte da Universidade Federal de Alagoas.

GRIJALVA, Dorotea Gómez [2020]. Meu corpo é um território político. Rio de Janeiro: Zazie Edições.

HALL, Stuart. [2016]. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro, Ed. Puc - Rio.

\_\_\_\_\_. [2008]. Quem precisa da identidade? Pp.103-133. In. SILVA, Tomaz. T. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, Vozes.

\_\_\_\_\_. [2006]. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A Editora.

\_\_\_\_\_. [2003]. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Minas Gerais, Editora UFMG.

\_\_\_\_\_. [1996]. Identidade Cultural e Diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.24, pp.68-75.

INGOLD, Tim [2017]. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de campo**, São Paulo, N. 26, V.1, pp. 222-228.

IVO, Lêdo [(1973) 2015]. **Ninho de cobras**. Maceió, Imprensa Oficial Graciliano Ramos.

LANDES, Ruth [2002 (1947)]. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

LANZ, Letícia [2016]. Ser uma pessoa transgênero é ser um não-ser. **Revista Periodicus**, N. 5, V. 1, Pp. 205-220.

LIMA, Daniel. [2019]. **“Só quem sentiu o frio das grades, sabe o calor da liberdade”**: discursos de masculinidades e violência no Instituto Penal de Campo Grande (IPCG). Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

LIMA, Jorge de. [1977]. **Calunga**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

LOPES, Paulo Victor Leite [2019]. Corpos, gêneros e subjetividades em disputa: reflexões a partir de um caso de violência em uma favela do Rio de Janeiro. **Revista Cadernos Pagu**, N.º 55, Pp. 1-32.

LOPES, M. [2018]. “Camarão que dorme a onda leva”: ponderações éticas sobre o trabalho de campo em contextos perigosos. **Cadernos De Campo** (São Paulo 1991), 26(1), 385-407.

LUSTOSA, Tertuliana [2016]. Manifesto Traveco-terrorista. **Revista Concinnitas**, Ano 17, Vol. 01, N, 28, Pp. 385-409.

MACIEL, L. da C. [2018]. Corpo kuilt: homossexualidade, violência sexual e Antropologia. **Cadernos de Campo**, Vol. 27, N° 1, Pp. 310-334.

MACHADO DA SILVA, Luiz [2010]. Violência urbana: segurança pública e favelas o caso do Rio de Janeiro atual. **CADERNO CRH**, Salvador, V. 23, N. 59, Pp. 283-300.

MACHADO, Carly. [2017]. Conexões e rupturas urbanas: projetos, populações e territórios em disputa. **Rev. Bras. Ci. Soc.**, São Paulo, V. 32, N. 93.

\_\_\_\_\_. [2013]. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. **Revista Religião e Sociedade**, Vol. 33, Nº 2, Pp. 13-36.

\_\_\_\_\_. [2014]. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horiz. antropol.**, Vol.20, N.42, Pp.153-180.

MACRAE, E. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas [(1982) 2018]. In: **A construção da igualdade-política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”**. Salvador: EDUFBA, Pp. 37-49.

MAGGIE, Yvonne [(1975) 2001]. **Guerra de orixá: um estudo do ritual e do conflito**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

MAHMOOD, Saba [2006]. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**. Vol.10, N.1, Pp.121-158.

MARQUES, Adalton [2009]. Crime, proceder, convívio-seguro: Um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de São Carlos.

MARQUES, Roberto; NASCIMENTO, Francisco Elionardo de Melo [2019]. Fazer-se estado a partir das fronteiras: circulação de corpos, objetos e significados entre os muros da prisão. **Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho**, Vol. 1, N. 50, Pp. 249-270.

MATORY, J. Lorand, [1988]. “Homens montados”: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileira. Pp. 215-231. In: REIS, João José João José Reis (org.), **Escravidão e Invenção da Liberdade**. São Paulo, Editora Brasiliense.

\_\_\_\_\_. [2008]. 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**, Vol.51, N. 1, Pp. 107-121.

MATTOS, Carla [2014]. 'Parado na esquina': performances masculinas e identificações entre 'bondes' juvenis na Nova Holanda, Maré, RJ. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 7, p. 643-663.

MELO NASCIMENTO, Francisco Elionardo de [2018]. Travestilidades aprisionadas: narrativas de experiências de *travestis* em cumprimento de pena no Ceará. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia do Centro de Estudos Sociais Aplicados da Universidade Estadual do Ceará.

MISSE, Michel. [2010]. Trocas ilícitas e mercadorias políticas: para uma interpretação de trocas ilícitas e moralmente reprováveis cuja persistência e abrangência no Brasil nos causam incômodos também teóricos. **Anuário Antropológico**, II, Pp. 89-107.

\_\_\_\_\_. [2002]. "Rio como um bazar: a conversão da ilegalidade em mercadoria política." **Insight Inteligência**, Vol. 3, N. 5, Pp. 12-16.

\_\_\_\_\_. [2007] Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime no Rio de Janeiro. **Estud. av.** Vol.21, N.61, Pp.139-157.

MOMBAÇA, Jota [2021]. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro, Editora Cobogó.

\_\_\_\_\_. [2017]. O mundo é meu trauma. **Piseagrama**, Belo Horizonte, N. 11, Pp 20 - 25.

\_\_\_\_\_. [2016]. Rastros de uma Submetodologia Indisciplinada. **Revista Concinnitas**. Ano 17, Vol. 01, N. 28. Pp. 341-354.

MORENO, E. [2018]. Estupro em campo: reflexões de uma sobrevivente. **Cadernos De Campo**, Vol. 26, N.º 1, Pp. 235-265.

MOTT, Luis [1996]. Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. **Revista Usp**, São Paulo, Vol. 31, Pp. 112-119.

NASCIMENTO, Rangel Ferreira Fideles do [2020]. Ebó para uma corrente de miséria ou ensaiando formas de interpelar políticas representacionais no Xangô Alagoano. **X Seminário Interno do Grupo de Pesquisas em Periferias, Afetos e Economia das Simbolizações**. 6 a 8 de Dezembro de 2020, Maceió, Alagoas.

\_\_\_\_\_. [2018]. **Olhar a moça no gonga**: notas para compreender a luta pela imagem da definição da pomba-gira em candomblés e umbandas em Maceió/AL. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas.

OLIVEIRA, Leandro [2009]. Diversidade sexual e trocas no mercado erótico: gênero, interação e subjetividade em uma boate na periferia do Rio de Janeiro. In: Díaz-Benítez, María Elvira; Figari, Carlos. (Org.). **Prazeres Dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, p.119-145.

OLIVEIRA, Paulo Victor de [2020]. A perseverança e o silêncio: disjunção nas narrativas sobre religiões afro-brasileiras em Maceió. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, Maceió.

ORTIZ, Renato [1978]. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes.

PACHECO DE OLIVEIRA, João [2014]. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Revista Mana*, Vol. 20, Nº 1, Pp. 125-161.

PADOVANNI, Natália [2015]. **Sobre casos e casamentos**: Afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Campinas.

PAIVA, Luiz Fábio S [2019]. “AQUI NÃO TEM GANGUE, TEM FACÇÃO”: as transformações sociais do crime em Fortaleza, Brasil. **Caderno CRH**. 2019, v. 32, n. 85, pp. 165-184.

PEIRANO, Marisa [2008]. Etnografia, ou a teoria vivida. **Revista Ponto Urbe**. São Paulo: - Núcleo de Antropologia Urbana da Usp. Vol. 2, pp.1-11.

PELÚCIO, Larissa [2005]. **Sexualidade, gênero e masculinidade no mundo dos t-lovers**: a construção da identidade de um grupo de homens que se relacionam com travestis. Trabalho apresentado no XII Congresso Brasileiro de Sociologia, Belo Horizonte.

PERLONGHER, Néstor [1987]. **O negócio do michê**: a prostituição viril. São Paulo, Editora Brasiliense.

PIERUCCHI, A. F. (1999), “Sociologia da religião: área impuramente acadêmica”. Pp. 237-287. In: Sergio Miceli (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo, Sumaré/Anpocs.

PRECIADO, Paul [2014]. **Manifesto contra-sexual**. São Paulo, N-1 edições.

RABELO, Miriam. [2014]. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador, Edufba.

RAMALHO, José Ricardo. [(1979) 2008]. **Mundo do crime**: a ordem pelo avesso. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

RIOS, Luís Felipe [2012]. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. **Etnográfica**, Vol. 16, N.11.

\_\_\_\_\_. [2011]. Loce Loce Metá Rê-Lê!: Posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Revista Polis e Psique*, Vol.1, pp. 276-300.

\_\_\_\_\_. [2008]. Corpos e prazeres nos circuitos de homosociabilidade masculina do centro do Rio de Janeiro. *Ciência e Saúde Coletiva*, V. 13, Pp. 465-475.

ROCHA, R. L. S. [2015]. A guerra como forma de relação: Uma análise das rivalidades violentas entre gangues em um aglomerado de Belo Horizonte. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 8, p. 277-301.

RODRIGUES, Fernando de Jesus; SILVA, Ada; BARROS, Alana.[2020] . Notas sobre redes de proteção: facção, família e crime em periferias urbanas de Alagoas. **Diversitas Journal**, V. 5, Pp. 2297-2316.

RODRIGUES, Fernando de Jesus. [2020]. 'Corro com o PCC', 'corro com o CV', 'Sou do crime': 'facções', sistema socioeducativo e os governos do ilícito em Alagoas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, V. 35, Pp. 1-21.

RODRIGUES, Raimundo Nina. [1935]. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. São Paulo, Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. [1976]. **Os africanos no Brasil**. São Paulo, Ed. Nacional.

SÁ, Leonardo [2010]. **Guerra, Mundão e Consideração**: uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.

SANSI, Roger [2009]. "'Fazer o santo': dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras". **Análise Social**, Vol. XLIV, N.1, pp. 139-160.

SANTOS, Alana Barros [2021]. **Afetos marginais e tramas no crime**: trajetórias sentimentais e experiências de encarceramento entre adolescentes mulheres em Alagoas. Dissertação de Mestrado. 96f. Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas.

\_\_\_\_\_. [2018]. **As experiências de rupturas afetivas na família favorecem a aproximação dos adolescentes com práticas ilícitas e criminais?** Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais - Bacharelado) - Universidade Federal de Alagoas.

SILVA, Ada Rízia Barbosa da [2018]. A máquina opressora: a gestão da vida de adolescentes sentenciados a cumprir medida socioeducativa em unidades de internação de

Alagoas. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Alagoas.

SILVA, Rita de Cássia Firmino da (2021). **A redefinição do conceito de desejo a partir de Spinoza**. Monografia apresentada ao Programa de Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas).

SILVA, Vagner Gonçalves da [2007]. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13, n. 1, pp. 207-236.

SIQUEIRA, Ítalo e PAIVAA, Luiz Fábio [2019]. “No Norte, tem Comando”: as maneiras de fazer o crime, a guerra e o domínio das prisões do Amazonas. **Revista Brasileira de Sociologia**, Vol. 7, N. 17, pp. 125-154.

SOUZA NETO, Epitácio e RIOS, Luis Felipe [2015]. Apontamentos para uma economia política do cu entre trabalhadores sexuais. **Psicologia & sociedade**, V. 27, Pp. 579-586.

SPIVAK, Gayatri [2010]. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora UFMG.

SÀEZ, Javier e CARRASCOSA, Sejo [2016]. Pelo cu: políticas anais. Belo Horizonte: Letramento.

SEGATO, Rita Laura [1986]. Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô de Recife. **Anuário Antropológico**, Vol. 10, Nº. 1, Pp. 11-54.

SILVA, Moises [2019]. Ontologia da confusão: Exu e o Diabo dançam o samba do crioulo doido. **Etnográfica**. Vol. 23, N.2, Pp. 515-532.

SILVA, Valter e DIAS, Camila [2010]. Corpo como espaço: a posição dos homossexuais na nova configuração do poder nas prisões paulistas. IN: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 9**. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SOUZA, Tedson [2012]. **Fazer banheirão**: as dinâmicas das interações homoeróticas nos sanitários públicos da estação da Lapa e adjacências. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal da Bahia. Salvador.

STRATHERN, Marilyn [2014]. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo, CosacNaify.

TAUSSIG, Michael [2015]. **La magia del estado**. México.

\_\_\_\_\_. [1992]. “La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea”. En: Gutiérrez E. y otros. **De palabra y obra en el Nuevo Mundo**. Siglo XXI, México. Pp. 489-517.



TELES, Vera e HIRATA, Daniel [2010]. Ilegalismos e jogos de poder em São Paulo. **Tempo Social - Revista de sociologia da USP**, Vol. 22, N. 2, Pp. 39-59.

\_\_\_\_\_. [2007]. Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. **Estudos Avançados**, Vol. 21, N. 61, Pp. 173-191.

VAN DE PORT, Mattjis [2012]. Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano 13, n. 22, pp. 123-164.

VIANA, Adriana e LOWENKRON, Laura [2017]. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**. N. 51.

VILLANI, Maycon Lopes [2015]. **Para não ser uma bicha da favela**: uma etnografia sobre corpo, sexualidade e distinção social. Dissertação [Mestrado em Ciências Sociais] Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

BEAUD, Stéphane e WEBER, Florence [2007]. **Guia para a pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Editora Vozes, Petrópolis.

YOUNG, Robert [2005]. **Desejo Colonial**: hidrismo em teoria, cultura e raça. São Paulo, Ed. Perspectiva.

ZAMBONI, Jésio [2018]. A bicha na emergência da homossexualidade cultural: Peter Fry e o que o inglês não viu. **Psicologia & Sociedade**, n. 30, pp. 1-10.

ZAMBONI, Márcio [2017]. O barraco das monas na cadeia dos coisas: notas etnográficas sobre a diversidade sexual e de gênero no sistema penitenciário. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**. Ano 4, N. 5, Pp. 93-115.

ZAMBONI, Márcio; LAGO, Natália [2016]. “Políticas sexuais e afetivas da prisão: gênero e sexualidade em contextos de privação de liberdade”. Caxambu: **40º Encontro da ANPOCS**.