

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

**Bryan Henrique Pinto**

**As encruzilhadas de sincretismo, transe, gênero e sexualidade em dois  
terreiros de umbanda de São Carlos-SP**

**São Carlos-SP**

**2025**

Bryan Henrique Pinto

**As encruzilhadas de sincretismo, transe, gênero e sexualidade em dois terreiros de umbanda de São Carlos-SP**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia para obtenção do título de Mestre em Sociologia. São Carlos, 13 de fevereiro de 2025.

Orientação: Prof. Dr. André Ricardo de Souza

Financiamento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - [Código de Financiamento 001] [88887.830862/2023-00]

São Carlos-SP

2025

Pinto, Bryan Henrique

As encruzilhadas de sincretismo, transe, gênero e sexualidade em dois terreiros de umbanda de São Carlos-SP / Bryan Henrique Pinto -- 2025.  
205f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos  
Orientador (a): André Ricardo de Souza  
Banca Examinadora: José Reginaldo Prandi, Jorge Leite Junior, Jacob Carlos Lima  
Bibliografia

1. Sociologia das religiões afro-brasileiras. 2. Umbanda.  
3. Gênero, sexualidade e transe . I. Pinto, Bryan Henrique. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática  
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



**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 Bryan Henrique Pinto, realizada em 13/02/2025.

**Comissão Julgadora:**

Prof. Dr. Andre Ricardo de Souza (UFSCar)

Prof. Dr. José Reginaldo Prandi (USP)

Prof. Dr. Jorge Leite Junior (UFSCar)

Prof. Dr. Jacob Carlos Lima (UFSCar)

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

Aos meus afilhados, Maia e Lorenzo.

## AGRADECIMENTOS

Uma pesquisa é sempre um trabalho coletivo, por mais que ultimamente eu tenha passado mais tempo sozinho frente a uma tela no trabalho árduo de escrita deste texto. Tantas pessoas contribuíram durante minha trajetória que acabo sentindo um certo receio em não citar nominalmente alguém por descuido meu. Não poderia iniciar de outra forma que não fosse agradecendo aos meus ancestrais, a Èṣù, ao meu pai Oxaguiã e à minha mãe Iemanjá. Agradeço a todos os guias e entidades espirituais que se fizeram presentes em minha vida, se fizeram ouvir, mesmo quando eu os quis calar.

Cresci em uma família da periferia são-carlense, meus avós não concluíram o ensino fundamental e meus pais apenas concluíram o ensino médio, após chegarem à maior idade. Minha avó, Maria, mesmo sem ter tido acesso ao ensino, sempre acreditou que a educação poderia transformar minha vida e de nossa família. Meu avô, Antônio, durante toda sua vida, teve uma dedicação sem igual para nós. Apesar de seu gênio forte, sempre foi um exemplo de afeto. Minha mãe, Aline, a custo de muito trabalho, dedicou sua vida para que eu pudesse realizar meus sonhos e não passasse pelas mesmas necessidades que ela. Os três, sob muito sol, me permitiram chegar até aqui na sombra. Mesmo sem saber ao certo o que significa sociologia e o trabalho de um sociólogo, sempre me incentivaram, cada um na sua forma, a seguir os estudos e me tornar o primeiro graduado e pós-graduado da família. Com muito amor e carinho: muito obrigado!

Apesar de distante geograficamente de minha casa, a Universidade Federal de São Carlos se tornou mais próxima graças a todos os profissionais de educação pública, que acreditaram sempre no potencial da educação para transformar realidades. Mesmo com os diversos desincentivos que eu mesmo pude sentir na pele no curto período de tempo que lecionei na rede estadual de ensino. Tais profissionais contribuíram para minha formação, de modo que não consigo descrever, mas destaco os professores da área de ciências humanas, que mais tarde acabaram se tornando grandes amigos. Aos professores e às professoras da Escola Estadual Doutor Álvaro Guião, meus agradecimentos.

Como disse, durante um curto período lecionei sociologia para o Ensino Médio na rede estadual de educação. Apesar de curto, foi extremamente significativo e importante para minha decisão de seguir os estudos na pós-graduação. Por isso, gostaria de agradecer aos meus alunos e às minhas alunas, que, direta ou indiretamente, me motivaram. Estendendo estes

agradecimentos aos profissionais da Escola Estadual Fúlvio Morganti, que me apoiaram, em especial, à Fernanda Ribeiro, minha professora de biologia durante o Ensino Médio e que mais tarde tornou-se minha colega de profissão e coordenadora pedagógica. E à diretora Juliane Salvador, que, enquanto realizava investidas junto a mim para que me tornasse parte do quadro de profissionais regulares da escola, deu-me um conselho que jamais esqueci: “Se fazer o mestrado é o seu sonho, segue nesse caminho”.

O mestrado foi uma aventura. Esta jornada não teria sido a mesma sem os colegas e amigos que a compartilharam comigo: Ellen, João Guidotti, João Borri, Lucas, Nayara, Otávio, Raísa, a quem agradeço. Com destaque, agradeço às amigas Ana Paula e Fernanda. Ana é uma dessas pessoas raras no mundo, que são difíceis de encontrar, dona de um carisma sem igual e de tanto afeto, algo pouco encontrado no competitivo ambiente acadêmico. Fernanda, com quem divido não apenas a orientação e o tema da umbanda, mas viagens, risadas, segredos, inseguranças, dona de uma sinceridade ímpar e um rosto expressivo, além de grande amiga, tornou-se minha grande colaboradora na escrita de artigos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo financiamento que tornou possível este trabalho (Processo: 88887.830862/2023-00). Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e aos professores do ensino superior que marcaram minha trajetória com aulas instigantes, dando apetite para as mentes de jovens sociólogos em formação e estimulando nossa imaginação sociológica. Em especial, aos professores: Jacob Carlos Lima, pelas suas aulas de teoria sociológica, que, cada vez mais, me aproximaram do tema da religião, Fábio Bechara Sanchez, pelos comentários e crítica enquanto (re)pensávamos o trabalho do sociólogo no Brasil. Não posso deixar de agradecer também às professoras: Aline Suellen Pires e Fabiana Luci de Oliveira, com leituras atentas e revisões profundas, ainda na fase da escrita do projeto de pesquisa.

Aos professores: Jorge Leite Junior e Reginaldo Prandi, pelas leituras preciosas e fundamentais contribuições para o desenvolvimento da presente dissertação, tanto na fase da qualificação do texto, como na banca de defesa. Jorge é um docente que consegue nos surpreender a cada aula, com temas inovadores e performances que fazem quatro horas de aula passarem tão rápido que mais parecem apenas meia-hora. Reginaldo recebeu-me de braços abertos em sua casa, quando na ocasião realizei uma entrevista junto com outros colegas do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP) com ele, presenteando-me com

livros que foram fundamentais nesta pesquisa. Além da generosidade e disposição em contribuir com um jovem pesquisador que o tem como grande inspiração.

Ao meu orientador, Professor André Ricardo de Souza, pela parceria, incentivo, dedicação, carinho e amizade, elementos fundamentais para meu desenvolvimento como pesquisador e para minha formação. André aceitou-me com grande entusiasmo quando os rumos de minha pesquisa estavam ainda incertos. Agradeço pelos ensinamentos, revisões, críticas e apoio, sempre de forma muito ética e sem deixar de lado a generosidade que fundamenta boas relações, elementos que são raros de se encontrar na academia. Não posso deixar de agradecer também aos membros do NEREP, pelas leituras atentas enquanto desenvolvia o texto e contribuições diversas.

Gostaria de agradecer também aos meus interlocutores, os terreiros pesquisados e todas as casas de umbanda e candomblé que pude visitar. Àquelas em que sempre fui bem recebido e até mesmo onde o mesmo não aconteceu.

À Julia, madrinha, amiga, companheira de tema e antropóloga em formação. Incentivou-me a seguir meus estudos e prestar o processo seletivo do mestrado.

Aos meus amigos e amigas de longa data, que, nesta altura da vida, já se tornaram parte da família: Jonas, Ana, Arthur, Leonardo (Peixe), Paula, Nathanaúã, Poliana, Vitória e Naomi, que me acompanham desde a adolescência nas mais diversas fases que a vida tem me proporcionado. Além de grandes amigos, são meus pilares de sustentação quando meu mundo parece desabar. Optei por não descrever tanto sobre cada um individualmente nestes agradecimentos, pois não queria ser injusto com ninguém, mas todos sabem do profundo amor que sinto por cada um e como são fundamentais em minha vida.

Aos meus familiares mais próximos e aos familiares *in law*. Com destaque para minha prima Bruna, outra pessoa de origem humilde da qual o estudo não foi uma possibilidade, mas que sempre se manteve torcendo por mim e pelas minhas conquistas.

Gonzaguinha, em “O que é, o que é?”, inicia a música afirmando: “Eu fico com a pureza da resposta das crianças”. Não posso deixar de agradecer às crianças que se fazem presente em minha vida, aos meus afilhados, Maia e Lorenzo, apesar da minha ausência em suas vidas, por descuido e falta de atenção minha, os dois ocupam um lugar especial em meus sentimentos. Espero um dia poder ajudá-los em seus sonhos. Ao Henrique, que mesmo não sendo meu

afilhado, é outra criança com quem tenho a alegria de conviver. À Mariah, a última da lista das crianças, minha prima, que, mesmo sem entender minhas ausências enquanto precisava estudar, aguardava (im)patientemente o momento em que pudesse dar atenção a ela. Nos últimos tempos, tem sido mais compreensiva e carinhosa do que o costumeiro.

Por fim, mas não menos importante, ao Junior, meu companheiro de vida e de sonhos. Parte dessa dissertação só existe graças à sua ajuda, contribuição, amor, generosidade e afeto. Durante o processo de escrita dela, em diversos momentos me senti inseguro e, algumas vezes, até mesmo incapaz. Você sempre me mostrou, através de seu apoio e carinho, que isto não passava de mecanismos de autossabotagem. Com você, aprendo que a vida, quando partilhada, pode ser mais leve e mais feliz.

## RESUMO

A umbanda é uma religião marcada pelo sincretismo religioso, ora com mais elementos católicos e espíritas, mais próxima do “polo da cruz”, ora com elementos mais africanizados, próxima polo da encruzilhada. Com efeito, esta pesquisa foi estruturada para compreender a recusa do transe de homens heterossexuais com entidades femininas, especificamente com a Pombagira. A análise teve como foco a especificidade do transe enquanto um momento em que se amarram deuses, entidades e humanos em tramas que envolvem sexo, gênero e desejo. Através de uma pesquisa etnográfica realizada em terreiros de umbanda da cidade de São Carlos, um da linha tradicional, ligado à Federação Umbandista do ABC, e outro da linha omolocô, mais próximo das práticas africanas. Posteriormente, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com os sacerdotes e médiuns dos terreiros. Tais dados foram analisados, considerando-se a trajetória religiosa dos entrevistados, sendo levado em conta o sincretismo religioso e o *habitus* sincrético presente nelas. O trabalho apresenta as múltiplas representações umbandistas sobre o sincretismo, considerando que todas as religiões são sincréticas, no contexto das religiões afro-brasileiras, este fenômeno social produziu transformações de Èṣù, orixá das comunicações em duas metades, ficando a faceta masculina com os *exus catiços* e a faceta feminina com as Pombagiras. Também foram analisadas obras religiosas, sobretudo livros de Ronaldo Linares, presidente da Federação do ABC e importante liderança umbandista, sendo um continuador da chamada umbanda branca, de Zélio de Moraes, no estado de São Paulo. Visando compreender a representação de feminino para a umbanda: de um lado, as orixás que passaram por um processo de cristianização com o sincretismo, perdendo os elementos africanos ligados à sexualidade, do outro, as Pombagiras, representando a sexualidade transgressora, elementos que possuem desdobramentos na relação com o transe e na masculinidade dos médiuns. Diversos estudos sobre a relação entre sexualidade e religiões afro-brasileiras apontam o polo da encruzilhada, especificamente o candomblé, como mais aberto às sexualidades dissidentes, sobremaneira considerando a relação do transe com as divindades. Este estudo visa preencher a lacuna sobre a relação da umbanda com questões de gênero e sexualidade. Com efeito, foi possível contribuir para a maior compreensão do universo umbandista e das relações entre as entidades e a subjetividade dos médiuns.

Palavras-chave: umbanda; sexualidade; transe; sincretismo; Pombagira

## ABSTRACT

Umbanda is a religion marked by religious syncretism, sometimes with more Catholic and Spiritist elements, closer to the “pole of the cross”, sometimes with more Africanized elements, closer to the pole of the crossroads. In effect, this research was structured to understand heterosexual men’s refusal of trance with female entities, specifically with the Pombagira. The analysis focused on the specificity of trance as a moment in which gods, entities and humans are tied together in plots involving sex, gender and desire. Through ethnographic research carried out in umbanda temple in the city of São Carlos, one of the traditional line, linked to the Federação Umbandista do ABC, and another of the omolocô line, closer to African practices. Subsequently, semi-structured interviews were conducted with the priests and mediums of the temples. This data was analysed taking into account the religious trajectory of the interviewees and the religious syncretism and the syncretic habitus present in them. The work presents the multiple Umbanda representations of syncretism, considering that all religions are syncretic. In the context of Afro-Brazilian religions, this social phenomenon has produced transformations of Èṣù, the orisha of communications, into two halves, with the male side remaining with the exus catiços and the female side with the Pombagiras. Religious works were also analysed, especially books by Ronaldo Linares, president of the Federação do ABC and an important Umbanda leader, being a continuator of Zélio de Moraes in the state of São Paulo. In order to understand the representation of the feminine in Umbanda: on the one hand, the Orishas, who underwent a process of Christianization with syncretism, losing the African elements associated with sexuality, and on the other, the Pombagiras, representing transgressive sexuality, elements that have consequences for the relationship with the trance and the masculinity of the mediums. Various studies on the relationship between sexuality and Afro-Brazilian religions point to the pole of the crossroads, specifically Candomblé, as being more open to dissident sexualities, especially considering the relationship between the trance and the deities. This study aims to fill the gap in Umbanda's relationship with gender and sexuality issues. In effect, it was possible to contribute to a greater understanding of the Umbanda universe and the relationship between the entities and the subjectivity of the mediums.

Keywords: umbanda, sexuality, trance; syncretism; Pombagira

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Ronaldo Linares entrevistando Zélio de Moraes, em 1972, no Rio de Janeiro .....	37
Figura 2 - “Vale dos Orixás”, no Santuário Nacional da Umbanda. ....	38
Figura 3 - Imagem de São Sebastião/Oxóssi no Vale dos Orixás, Santuário Nacional de Umbanda.....	39
Figura 4 - Imagem de Iemanjá no Vale dos Orixás, Santuário Nacional de Umbanda .....	39
Figura 5 - Fotografia de Tatá Tancredo .....	42
Figura 6 - Placa informando da proibição do sacrifício animal no Santuário de Umbanda ....	45
Figura 7 - Mãe Teresa, ao fundo, e Mãe Natália em transe de Ogum, durante festa pública dedicada ao orixá. ....	47
Figura 8 - Mãe Dalva em transe com Zumaranda.....	48
Figura 9 - Altar religioso, Casa Baiano .....	63
Figura 10 - Imagem de Iansã e Xangô “africanizados” no altar da Casa Baiano .....	66
Figura 11 - Segundo altar religioso, Casa Baiano.....	67
Figura 12 - Filhos de santo batendo cabeça .....	70
Figura 13 - Quadro de Zumaranda no Terreiro.....	73
Figura 14 - Ruth Landes e Edison Carneiro, Salvador, Bahia, 1938 .....	89
Figura 15 – Ruth Landes em Salvador, Bahia, 1938 .....	89
Figura 16 - Mãe Menininha e suas filhas, de santo e sanguíneas, em 1938 .....	91
Figura 17 – Representação de Èṣù masculino e feminino .....	115
Figura 18 - Estatueta de madeira representando a faceta feminina da divindade Èṣù.....	117
Figura 19 - Estatueta de madeira representando a faceta masculina da divindade Èṣù.....	118
Figura 20 - Representação umbandista de Exu Belzebu.....	120

Figura 21 - Representação umbandista de Exu Matança .....	120
Figura 22- Representação umbandista de Exu Arranca Toco.....	121
Figura 23 – Representação umbandista de Exu Ventania.....	121
Figura 24 - Representação umbandista de Exu Morcego .....	121
Figura 25 - Representação de São Bento .....	124
Figura 26 - Representação de São Benedito .....	125
Figura 27 - Imagens dos Exus e Pombagiras na tronqueira da Casa .....	127
Figura 28 - Tronqueira do Exu Rei das Trevas, entidade chefe da Casa .....	128
Figura 29 - Divulgação das reuniões semanais da IURD em São Carlos-SP, maio de 2024	130
Figura 30 - Carro alegórico da Acadêmicos do Grande Rio, no desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro, 2022 .....	134
Figura 31 - Ator Demerson D'Alvaro como Êşù, na Comissão de Frente, Acadêmicos do Grande Rio, 2022.....	135
Figura 32 - Comissão de Frente da Acadêmicos do Salgueiro, 8 de fevereiro de 2016, ator Demerson como Exu.....	136
Figura 33 - Representação de Nossa Senhora da Conceição .....	145
Figura 34 - Quadro "Ama com a criança ao colo" .....	149
Figura 35 - Representação Virgem Maria amamentando Jesus Cristo .....	150
Figura 36 – Pintura de Paulo Gervais, 1895 .....	159
Figura 37 – Representação umbandista de Maria Padilha .....	160
Figura 38 - Gravura Medieval - O Diabo abraçando uma bruxa, de Ulrich Molitor, em "De lamiis et pythonicis mulieribus", Colonia, 1489.....	163
Figura 39 - Representação de Oxum.....	180

Figura 40 - Representação de Nossa Senhora da Conceição .....	180
Figura 41 - Representação de Iansã .....	180
Figura 42 - Representação de Santa Barbara .....	180
Figura 43 - Representação de Nanã .....	181
Figura 44 - Representação de Santa Ana .....	181
Figura 45 – Representação de Iemanjá .....	181
Figura 46 - Representação de Nossa Senhora Aparecida .....	181
Figura 47 - Representação da Pombagira das Rosas .....	182
Figura 48 - Representação da Pombagira Maria Quitéria.....	182
Figura 49 – Representação da Pombagira Padilha Rainha .....	183
Figura 50 – Representação da Pombagira Sete Encruzilhadas .....	183

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 - Relação entre inquices e orixás.....	49
Tabela 2 - Circuito de reconhecimento e sucesso de um terreiro, segundo Peter Fry .....	98

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ABC – Região Metropolitana composta pelos municípios de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

LGBTQIA+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Trans, Queer, Intersexuais, Assexuais e outras

MPB – Música Popular Brasileira

NEREP – Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política

UFSCar – Universidade Federal de São Carlos

USP – Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	18
<b>1 - “Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora”:</b> do candomblé à umbanda .....	29
<b>1.1 - Situando o campo: tradicional e omolocô</b> .....	36
<b>1.2 - Sacrifício, falangeiros e iníquices: distanciamentos</b> .....	44
<b>2 – As inconcessas faces do sincretismo: santos e orixás</b> .....	51
<b>2.1 - O pluralismo religioso brasileiro a partir do censo</b> .....	51
<b>2.2 - Embates e debates em torno do sincretismo</b> .....	53
<b>2.3 - <i>Habitus</i> sincrético</b> .....	56
<b>2.4 - “Sincretizado na fé, sou carregado de axé”</b> .....	62
<b>2.5 - Abrindo a gira</b> .....	68
<b>3 – Os iorubás no Brasil e a transformação nas representações de gênero e sexualidade</b> .....	79
<b>3.1 - Os iorubás e a ausência das categorias gênero</b> .....	80
<b>3.2 - Os orixás na umbanda: da poligamia à família nuclear</b> .....	82
<b>3.3 - Masculinizando reis e orixás</b> .....	86
<b>3.4 - Os estudos no Brasil nas décadas de 40 e 60: a patologização e o “desejo da feminilidade”</b> .....	88
3.4.1 - <i>Ruth Landes e o matriarcado, ou “a estrela mais linda, hein, tá no Gantois”</i> .....	89
3.4.2 - <i>O “desejo de feminilidade”</i> .....	91
3.4.3 - <i>A psiquiatria e antropologia de René Ribeiro</i> .....	93
3.4.4- <i>Críticas à Ruth Landes</i> .....	94
<b>3.5 - A virada dos anos 1970 e 80, ou “caminhando contra o vento”</b> .....	96
3.5.1 - <i>Críticas ao modelo de Peter Fry</i> .....	99
<b>3.6 - Sexo, identidade de gênero e sexualidade: a consolidação dos estudos</b> .....	101
<b>3.7 - A transformação nos anos 2000</b> .....	107

<b>3.8 - Mas, cadê a umbanda?</b> .....	108
<b>4 – “Metade homem, metade Deus e os dois sentem medo de mim”: Exu e as outras faces do sincretismo</b> .....	112
<b>4.1- Orixá, catiço e Diabo: o sincretismo encontra Èṣù</b> .....	113
<b>4.2 - Na encruza ele é rei, na umbanda é doutor</b> .....	123
<b>4.3 - O caso da IURD e a intolerância religiosa</b> .....	129
<b>4.4 - “Exus, a Sapucaí é vossa”: resistências carnavalescas e continuidades entre catiços e Èṣù</b> .....	133
<b>4.5 - Os prazeres da carne e a higienização de condutas</b> .....	137
<b>5 – Pombagira(s) e masculinidade(s) em disputa</b> .....	141
<b>5.1 - De Bombojira à Pombagira</b> .....	142
<b>5.2 - “Ê meu irmão, me traz Iemanjá pra mim”: sincretizando orixás, criando mães</b> .....	143
<b>5.3 - “É a rainha dos detentos, das loucas, dos lazarentos, dos moleques do internato”</b> .....	152
<b>5.4 - “Sou Maria Padilha, senhora de Seu Lúcifer”</b> .....	157
<b>5.5 - “Elas querem ter jeito feminino, mas eu não tenho trejeitos femininos”: masculinidades e sua relação com (a recusa do) transe</b> .....	165
<b>5.6 - As divinas e as impuras, as deusas e as putas</b> .....	176
<b>Considerações finais</b> .....	184
<b>Referências bibliográficas:</b> .....	189
<b>ANEXO</b> .....	203

## Introdução

*Exu não é o Diabo, e Pombagira não é prostituta.* Essa foi a frase que mais ouvi durante a pesquisa de campo, em parte, devido às provocações que fazia a meus interlocutores: “*Por que Exu e Pombagira geram tanta controvérsia dentro e fora da religião? - Pode me explicar sobre isso?*”, perguntas que eu fazia entre outras. Comecei tal trabalho investigativo interessado em compreender como a heteronormatividade interfere no transe, havendo certa recusa da manifestação de entidades femininas em homens heterossexuais. Fui ao trabalho de campo como um jovem pesquisador, pensando que a investigação responderia todas as minhas perguntas, mas ocorreu algo bastante diferente. O campo me deu caminhos que eu não esperava, de modo que me encontrei em uma *encruzilhada* entre assuntos não pretendidos, inicialmente, para abordar.

A questão do sincretismo religioso foi a principal. Nas primeiras visitas aos terreiros pesquisados na cidade paulista de São Carlos, me surpreendi em face de diversos elementos simbólicos e rituais advindos do catolicismo<sup>1</sup>. Iniciei a pesquisa buscando correlacionar meus dois primeiros objetivos específicos: 1) identificar o perfil dos médiuns umbandistas; 2) mapear suas trajetórias religiosas. Realizei, ao todo, 14 entrevistas semiestruturadas com eles, buscando compreender em que medida as trajetórias religiosas poderiam se relacionar com a heteronormatividade - ou seja, a imposição social para que o indivíduo se comporte conforme o papel de seu gênero - conceito que me guiava no início do trabalho.

A maioria dos entrevistados havia sido católica, desde o nascimento, antes de se tornarem umbandista. No entanto, quando meus interlocutores descreviam suas trajetórias religiosas, quase sempre citavam mães e avós que eram católicas, mas “não dispensavam uma macumba”. Diante disso, busquei compreender essas identidades porosas e o sincretismo presente nelas, a partir de alguns eixos estruturantes. O primeiro é o sincretismo, encarado não apenas como mistura, confusão ou miscigenação, mas como uma categoria analítica usada para compreender a capacidade do outro de ressignificar seu mundo a partir do contato com o diferente (Sanchis, 1994). Com isso, evidentemente, não se ignora o peso do passado colonial do Brasil, em que a religião católica foi imposta a todos, enquanto a religiosidade dos escravizados era perseguida.

---

<sup>1</sup> A pesquisa foi feita em dois terreiros. Um ligado à Federação Umbandista do ABC, que existe há mais de uma década em São Carlos. O outro é um terreiro de umbanda omolocô, com oito anos de existência. Os nomes de tais templos foram omitidos a pedido dos interlocutores.

O segundo, em decorrência do primeiro, é que todas as religiões são sincréticas (Ferretti, 2013, 1998; Prandi, 1998, 2011), embora algumas vertentes religiosas busquem se afastar do sincretismo, enquanto outras o abraçam deliberadamente, como no caso destacado da umbanda (Sanchis, 1994). Nesse contexto, mobilizei o conceito de *habitus* sincrético (Sanchis, 1997) para compreender trajetórias religiosas porosas, nas quais se confundem identidades católicas, espíritas e afro-brasileiras.

Esta pesquisa estrutura-se também a partir de “um olhar para a África”, no sentido de compreender como as representações dos iorubás sobre diversos aspectos da vida social foram transformadas, ressemantizadas ou mantidas nos rituais das religiões afro-brasileiras. O livro *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, traduzido para o português em 2021, é basilar nesse sentido, sobretudo em relação às questões de gênero e sexualidade. Segundo Oyèwùmí, na sociedade iorubana não existia a distinção de gênero, que se desdobra em relações de poder, como compreendemos nas sociedades ocidentais. Os iorubás não organizavam a vida social diferenciando os indivíduos a partir de construções culturais de gênero. O princípio organizador era a senioridade. Tais características da sociedade iorubana refletiam na forma como a religiosidade era estruturada.

Outra referência importante é a socióloga nigeriana Ayodele Ogundipe (2012). Ela afirma que para os iorubás, Èṣù<sup>2</sup> não possuía gênero. Era tanto masculino quanto feminino, sendo cultuado e venerado por sacerdotes de ambos os gêneros. Com efeito, o olhar generificado dos colonizadores europeus associou Èṣù ao deus greco-romano Priapo e ao Diabo judaico-cristão (Prandi, 2023; Verger, 2019), por ressaltarem suas características fáticas, que destoam da moralidade cristã. Se Èṣù, em sua versão masculina, era retratado com símbolos fáticos exagerados, sua versão feminina também era retratada com sexualidade destacada (Ogundipe, 2012). O olhar generificado dos europeus destacou apenas a faceta masculina.

O sincretismo e o olhar generificado das relações sociais associaram entidades africanas a demônios do cristianismo. Notadamente Èṣù, deus mensageiro dos iorubás, ao passar por um processo de humanização, acabou resultando nos espíritos de pessoas falecidas que frequentam os terreiros de umbanda (Prandi, 2023; Negrão, 1996). Estes são os *exus catiços*. O mesmo processo dividiu Èṣù em duas metades, ficando a faceta masculina com os *exus catiços* e a feminina com as Pombagiras.

---

<sup>2</sup> Utilizo a grafia “Èṣù” quando me referir ao orixá e divindade iorubana. Em contrapartida, a grafia “Exu” é utilizada para me referir aos exus catiços, espíritos humanizados que frequentam os terreiros de umbanda e de candomblé.

As instituições iorubanas eram significativamente diferentes, sobretudo em relação ao casamento. A poligamia era extremamente presente na sociedade iorubana, algo normalizado, estando relacionado à necessidade de procriar e aumentar a prole, pois a principal função social do casamento era o aumento da prole (Oyěwùmí, 2021). A forma de estruturar as relações amorosas para os iorubás tem reflexos na religiosidade, pois os deuses eram representados em relações poliamorosas que envolviam traições, incestos e relações homoafetivas. No entanto, a umbanda, a partir de uma concepção judaico-cristã baseada na família nuclear e heteronormativa, passou a compreender os orixás a partir de casais amorosos. Desse modo, Iansã é esposa de Xangô, Iemanjá de Ogum e Oxum de Oxóssi. Algo evidenciado pela literatura umbandista, embora em alguns mitos afro-americanos esses orixás formem tais casais (Prandi, 2001).

Há uma histórica associação dos cultos afro-brasileiros, em especial do candomblé, com a homossexualidade, algo que foi intensamente debatido nas ciências sociais (Landes, 2002[1967]; Ribeiro, 1982[1969]; Fry, 1982; Matory, 1988; Birman, 1995; Segato, 1986; Teixeira, 2000; Santos, 2008; Rios, 2011; Souza; Pereira, 2016). O transe de homens com orixás femininas recebeu especial destaque em alguns trabalhos. Desde os anos 1940, busca-se responder o motivo de tantos homossexuais estarem presentes nos cultos, passando por interpretações preconceituosas apoiadas na psiquiatria, como as de Ruth Landes e René Ribeiro, até as explicações mais qualificadas de Peter Fry.

O conceito de *continuum* mediúnico (Camargo, 1961), que explica a umbanda como uma religião dividida entre dois polos - o da *cruz*, representado pelas referências católicas, e o da *encruzilhada*, pelos elementos africanos (Negrão, 1996), foi muito importante para a estruturação do trabalho. Minhas hipóteses iniciais eram de que, no polo da encruzilhada haveria menos elementos heteronormativos e, conseqüentemente, recusa do transe mediante a manifestação de entidades femininas, enquanto, no polo da cruz, marcado pela moralidade cristã, haveria maior heteronormatividade. Tal hipótese se combinava com o fato de haver, no polo da encruzilhada menos elementos sincréticos do que no outro polo.

A umbanda é uma religião nascida da bricolagem de elementos católicos, espíritas kardecistas e candomblecistas. Diversos autores buscaram compreendê-la, considerando desde modificações rituais dos cultos nagôs baianos (Bastide, 1971), até o amalgamento com o espiritismo e o candomblé, compondo o grupo das religiões mediúnicas (Camargo, 1961). Decorrente também de uma etapa da modernização da sociedade brasileira, ocorrida nas décadas de 1920 e 1930, a umbanda surge como um produto de sua época, resultante do *embranquecimento* das práticas afro-brasileiras (Ortiz, 1999[1978]).

Segundo Patrícia Birman (1995), em relação ao transe, os trabalhos anteriores que buscavam compreender a homossexualidade no candomblé erraram ao analisar a relação lógica entre o feminino e o transe, dado que o polo masculino opera a exclusão do transe. Um exemplo destacado disto é Edison Carneiro (1978), que compreendia o candomblé legítimo como um ofício feminino e interno, de modo que os cultos que fugissem dessa norma eram considerados deteriorados. O transe seria algo intrinsecamente feminino, enquanto o lugar do masculino seria secundário, cabendo apenas as funções honorárias de ogãs, tocadores de atabaque e responsáveis pelo sacrifício animal. Contudo, Birman aponta que não há um plano normativo entre essas duas categorias que preveja o polo feminino como ocupado exclusivamente por mulheres.

No candomblé, os polos masculino e feminino são constituídos como opostos por intermédio do transe, mas na umbanda, tal oposição não está intrinsecamente relacionada ao transe, mas sim às entidades com as quais os indivíduos entram em transe. O transe na umbanda ocorre de forma diferente, muitas vezes, ele é consciente ou semiconsciente, de modo semelhante ao que ocorre no âmbito do espiritismo.

O transe é um momento em que deuses, entidades e humanos se entrelaçam em tramas que envolvem sexo, gênero e desejo. Com o transe consciente, há um espaço de negociação entre os desejos, conforme o gênero das entidades espirituais e dos médiuns umbandistas. Parte dos adeptos da umbanda afirma que o médium controla o transe, sendo esta uma nítida influência do espiritismo kardecista, bem como o próprio uso do termo ‘médium’.

Com efeito, cabe observar que o corpo é o substrato no qual se significam sexo, gênero e sexualidade dos seres humanos, constituindo uma *corporeidade* - para utilizarmos o termo do teólogo *queer* André Musskopf (2015, 2005, 2004) -, referindo-se à presença corporal e sua relação com a divindade. Entrelaçam-se, assim, tanto os médiuns quanto as entidades, ainda que estas não possuam corpo biológico com órgãos, tecidos e músculos, mas tenham sexo, gênero, desejo e, até mesmo, sexualidade.

Iniciei o trabalho de campo procurando compreender em quais sentidos a heteronormatividade operava na umbanda impedindo o transe de homens heterossexuais com entidades femininas. No decorrer da pesquisa, percebi que o conceito de heteronormatividade, por si só, não era suficiente para explicar a realidade multifacetada do transe. Após algumas visitas aos templos em foco, verifiquei que os homens incorporavam orixás femininos, na umbanda tradicional; no entanto, não entravam em transe com Pombagiras.

Desse modo, foi necessário compreender duas dimensões estruturantes da relação entre o transe com entidades e divindades femininas: a primeira, compreender como são

representadas as orixás na umbanda. A segunda, analisar a representação das Pombagiras. Para isso, foram selecionadas relevantes obras umbandistas escritas por Ronaldo Linares, sacerdote umbandista que emergiu como principal liderança nessa religião a partir dos anos 1970 sendo um continuador de Zélio de Moraes (Negrão, 1996).

O presente trabalho aborda as encruzilhadas de gênero, sincretismo, sexualidade e transe na umbanda, em suas múltiplas representações. Trata-se de um trabalho ambicioso e, ao mesmo tempo, contido – contido no sentido de ter sido realizado em uma cidade média do interior paulista, mediante pesquisa etnográfica, com observação participante em rituais públicos de terreiros de umbanda e entrevistas com seus médiuns.

Uma gira de umbanda, antes de ser um ritual propriamente dito, é um espaço de intermediação entre os médiuns e aqueles que buscam atendimento com as entidades espirituais. Trata-se de algo que pressupõe, antes de tudo, a interação entre espíritos, médiuns e pessoas. Desse modo, a escolha pela abordagem etnográfica permite o aprofundamento no universo umbandista, marcado por *corporeidades* múltiplas.

Esta pesquisa, em certa medida, é fruto da relação minha com as religiões afro-brasileiras. O interesse em investigar a umbanda não é mero acaso, tampouco resulta de uma objetivação neutra, tratando-se de um trabalho etnográfico que decorre, verdadeiramente, da observação participante. Acredito que a abertura às minhas experiências pode enriquecer o trabalho, levando em consideração o afeto, no sentido empregado pela antropóloga Favret-Saada<sup>3</sup>: deixar-se afetar pela experiência.

Com efeito, o relato a seguir é autoetnográfico, algo menos presente em trabalhos científicos no Brasil do que no exterior (Adams; Bochner; Ellis, 2011; Adams; Ellis; Jones, 2015; Anderson, 2006; Atkinson, 2006; Santos, 2017). Pretendo demonstrar como minhas experiências religiosas e subjetivas se entrelaçaram no desenvolvimento desta pesquisa. Fazer isso não decorre de qualquer senso de obrigação ou dever, mas sim de uma livre opção de relatar minha experiência. Busco, com isso, também demarcar uma posição minha no debate acerca da religiosidade dos sociólogos da religião. Sigo, espontaneamente, as recomendações de André Ricardo de Souza (2015) segundo as quais sociólogo da religião não tem o dever de professar sua fé publicamente, mas sim a opção de fazê-lo, mediante o devido cumprimento do seu dever científico. Opto, portanto, por revelar minha religiosidade.

---

<sup>3</sup> A autora narra sua experiência de campo no Bocage francês, uma região rural, ao estudar a feitiçaria, ocasião em que se deparou com a resistência dos nativos em tocarem no assunto com ela. Entretanto, com o passar do tempo eles passam a reconhecê-la como enfeitiçada, e a própria pesquisadora passou a se sentir enfeitiçada, afetada pela experiência nativa (Favret-Saada 2005).

Em 2019, eu estava no penúltimo ano da graduação em Ciências Sociais na UFSCar, e um amigo se preparava para abrir o próprio terreiro de umbanda. Na minha vida pessoal-afetiva, enquanto passava por um processo de luto após término de relação amorosa de longa data, busquei uma consulta espiritual com ele.

Renata<sup>4</sup>, uma de suas filhas, trabalhava como tatuadora e cedeu o espaço ao fundo do estúdio em que trabalhava para que fosse realizada a consulta. Juliana, amiga muito próxima, também era filha de santo e me acompanhou. O quintal do estúdio era repleto de vasos de plantas: espadas de São Jorge, samambaias e as plantas chamadas de suculentas. Naquele espaço, o pai de santo acendeu algumas velas pretas e vermelhas, próximo à porta por onde havíamos passado. Renata e Juliana aguardavam ao seu lado. Após as velas serem acesas, fomos para o lado de um pé de amora. Eles se posicionaram formando um triângulo, se curvaram, começaram a bater palmas virados para o chão e a cantar. Eu não entendia o que se passava – *“o sino da igreja faz belém blém blom”*, cantavam em conjunto, batendo palmas e movimentando-se para os lados. O pai de santo começou a tremer, e elas ajoelharam. *“Deu meia-noite, o galo já cantou, Seu Tranca-Ruas é que é o dono da gira”* - as palmas e o canto de Juliana e Renata aceleraram –, e o pai de santo entrou em transe.

Juliana e Renata correram ao seu encontro para ajudá-lo a vestir um paletó preto e deram-lhe um chapéu que foi rapidamente colocado em sua cabeça. A entidade, por meio dele, perguntou-me: “Precisava me ver hoje?”. Começamos a conversar. Ele me dizia coisas interessantes, uma parte minha sabia que estava diante do Tranca-Ruas, mas a outra seguia perguntando: “Como é que o Júlio sabe disso?”.

Acredito que meu incômodo começou a se mostrar para além do meu diálogo interno. “Escuta”, disse ele com a voz grave, “quem você tá vendo na sua frente? Eu ou o Cavalo?”. Logo entendi que “cavalo” era como o Exu se referia ao Júlio, respondi que via *“o cavalo”*, devido à nossa relação de amizade. Ele gargalhou e apagou a vela preta que segurava em sua mão esquerda: “E agora? Quem você está vendo em sua frente?”. Senti meus batimentos acelerarem; não conseguia acreditar no que estava diante de meus olhos. O rosto familiar de Júlio havia mudado: não enxergava seu olhar jovial. Era o rosto de um velho que me encarava, com as bochechas caídas e o olhar profundo. Finalmente entendi: não estava diante do Júlio, mas de Tranca-Ruas. “Agora eu não vejo mais ele”, respondi. Tranca-Ruas gargalhou.

Nossa conversa durou cerca de uma hora e meia. Quando encerramos o diálogo, ele chamou Juliana e Renata. Fiquei aguardando, distante. Ao terminar, os três se reuniram

---

<sup>4</sup> Todos os nomes utilizados são fictícios, visando manter o anonimato dos interlocutores.

novamente próximos ao pé de amora. Eu me sentia confortável; o medo do início havia passado. “*Exu já trabalhou, Exu já curiou*”, elas cantavam enquanto ele tirava o paletó e o chapéu, “*Exu já vai embora, sua hora já chegou*”. Em um movimento brusco, Júlio voltou do transe, quase caindo, mas Juliana o segurou. Os três repetiram os mesmos movimentos do começo. Meu medo havia passado, e consegui ouvir a saudação que os três faziam enquanto batiam palmas, voltados para o chão: “Laroyê, Exu!”.

Estava empolgado e queria contar a todos o que havia acontecido, “o Tranca-Ruas me mostrou o rosto”, narrei para os três, como uma criança que faz uma nova descoberta. Eu era ateu na época, mas, impulsionado pelo texto da Favret-Saada (2005), decidi *me deixar afetar* pela espiritualidade. Quando Júlio abriu seu terreiro, passei a fazer parte da casa.

Ao mesmo tempo em que me aprofundava no conhecimento e na vivência da umbanda, realizava pesquisa de iniciação científica, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), sobre outro tema, contando com a orientação do professor Jorge Leite Júnior. O intuito com a pesquisa era compreender a associação da exposição *Queermuseu* e uma performance artística realizada no Museu de Arte Moderna de São Paulo com a pedofilia na Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) dos Maus-Tratos no Senado Federal (Pinto, 2024). A hipótese era que tal associação fazia parte de um macroprocesso social que visa barrar direitos sexuais e reprodutivos por meio de pânicos morais (Balieiro, 2018; Corrêa, 2018; Miskolci, 2018). Quanto àquela pesquisa, foi utilizada a figura do pedófilo, o monstro contemporâneo (Lowenkron, 2012), para associar a arte *queer* com algo perigoso para a sociedade. Mais tarde, tal pesquisa se desdobrou em minha monografia para a conclusão do curso em ciências sociais.

Por um lado, no universo acadêmico, lia Judith Butler, Michel Foucault, Guacira Louro, Larissa Pelúcio, Richard Miskolci e outros autores especialistas em gênero e sexualidade; por outro, no universo das religiões afro-brasileiras, lia, sobremaneira, *Mitologia dos Orixás* (2001), de Reginaldo Prandi, buscando compreender meus orixás, Oxaguiã e Iemanjá.

Não demorou para que minhas leituras se cruzassem, dialogassem entre si, levando-me a questionar os padrões de gênero na umbanda. “Por que a Priscila incorpora um caboclo e não uma cabocla?”, “Todo homem pode incorporar uma entidade feminina?”, “Pombagira é prostituta?” - eram algumas das minhas inquietações e eu buscava respostas junto ao referido pai de santo.

Nesse contexto, tais influências foram fundamentais para o desenvolvimento da minha pesquisa de mestrado. A escolha da umbanda não foi casual: há uma vasta literatura abordando a relação entre homossexualidade e candomblé em que a primeira é frequentemente

normalizada em tal religião. Ao optar pela umbanda, segui o caminho oposto, procurando compreender como seus adeptos reproduzem padrões heteronormativos de gênero em seus rituais.

Minha experiência como umbandista e integrante daquele terreiro durante alguns anos, é um trunfo e, ao mesmo tempo, uma desvantagem. Por um lado, tenho conhecimento daquilo que acontece nos bastidores daquele grupo religioso e das relações de poder mobilizadas durante os rituais; por outro, enfrentei a dificuldade de estranhar aquilo que me é familiar. Sem dúvida, estar *fora* dos terreiros é uma abordagem diferente daquela de estar *dentro*, mas não é um impedimento para o trabalho sociológico. Afinal, não se espera que para estudar o catolicismo o pesquisador precise se tornar católico, tampouco que, para estudar o islamismo, seja necessário converter-se ao islã.

Após meu relato, declaro que sou um *macumbeiro*, um *yaô*, apesar de não estar associado a nenhuma casa de umbanda ou candomblé. Ao longo da dissertação, algumas de minhas memórias religiosas são mobilizadas. Embora, na época em que vivi alguns fatos, eu não estivesse realizando pesquisa etnográfica voltada para minha questão investigativa, hoje, ao analisar tais acontecimentos em retrospecto, percebo que eles contribuíram para a construção da minha pesquisa. Utilizo a categoria *memória* nesse sentido. São relatos etnográficos que precedem a pesquisa, mas que estão relacionados aos desdobramentos aqui presentes.

No decorrer do presente trabalho, algumas fotografias são expostas, tendo sido utilizadas como ferramentas de pesquisa, considerando que a fotografia é uma fragmentação permanente de determinada realidade. Aliadas ao olhar etnográfico contribuem para uma descrição da realidade empírica, não se restringindo apenas ao texto na construção dos sentidos (Achutti, 2004). Além da pesquisa etnográfica, também foi realizada uma pesquisa documental em relação à literatura religiosa umbandista. Foram analisadas, sobremaneira, obras de Tatá Tancredo da Silva Pinto, fundador da umbanda omolocô, e de Ronaldo Linares, dirigente da Federação Umbandista do ABC e grande representante da umbanda tradicional no estado de São Paulo. A escolha dos livros, sobretudo de Linares, se deu pois o terreiro de São Carlos pesquisado é vinculado à Federação Umbandista do ABC, sendo Ronaldo Linares pai de santo dos integrantes do terreiro de São Carlos. Soma-se a tais características o fato de Linares ter emergido como destacada liderança da umbanda paulistana na década de 80 (Negrão, 1996), bem como sua ampla produção literária e a utilização de seus livros no terreiro.

A respeito da relação entre o sociólogo da religião e seu objeto de estudo, opto também por seguir as recomendações de Otávio Velho (1998), afastando-me da objetificação excessiva,

permitindo deixar-se afetar pelo nativo, afinal, o nativo tem algo para nos ensinar, não apenas sobre ele, mas sobre nós mesmos, “para efetivamente deixar-se afetar pelo nativo, temos de abdicar da pretensão a uma posição privilegiada, tal como sugerida na oposição forte entre conhecimento reflexivo e conhecimento prático” (Velho, 1998, p. 12). A busca pela objetivação do sujeito objetivante, de Bourdieu (1987) e Pierucci (1999), abre espaço para uma relação de alteridade entre o pesquisador e a religião. Não se trata de investir em um jogo duplo, tampouco buscar aplicar vantagens de um campo em outro, mas de deixar-se afetar no mesmo sentido empregado por Favret-Saada. Velho (1998, p. 12) argumenta ainda que: “é possível que Weber, quando falava em carisma, e apesar de declarar sua falta de ‘ouvido musical’ para a religião, também estivesse se deixando afetar”.

Isto posto, devemos, em princípio, considerar como verdade o que os outros nos dizem, ou seja, é importante compreender a realidade das entidades e espíritos dos cultos afro-brasileiros. Isso implica compreender o transe como um momento que entrelaça seres humanos, deuses e espíritos em tramas que envolvem afetos, desejos sexuais e papéis de gênero, permeados por relações de poder que atravessam todas essas interações. Os médiuns reconhecem uma agência atribuída aos espíritos - frequentemente negligenciada ou desconsiderada pelos pesquisadores -, que tendem a vê-los como irreais (Birman, 2005).

Vale destacar que diversos pesquisadores que se debruçaram sobre as religiões afro-brasileiras acabaram convertendo-se e até ocupando cargos honoríficos em terreiros. Pierre Verger é um exemplo. Após ter sido iniciado como babalaô na cidade Ketu, República do Benin, recebeu o nome *Fatumbi*, “nascido de novo graças ao Ifá”, passando a ser chamado Pierre Fatumbi Verger. A antropóloga francesa Gisèle Cossard Binon, após estudar o candomblé no Rio de Janeiro para elaborar a sua tese de doutorado, tornou-se filha de santo de Joãozinho da Goméia e, posteriormente, ialorixá, sendo conhecida como Mãe Gisèle de Iemanjá. Reginaldo Prandi também é adepto do candomblé, algo que não interferiu em sua capacidade de crítica e de qualificada produção sociológica sobre tal religião. Em entrevista concedida a mim e a outros dois colegas do NEREP, Prandi afirmou: “uma pessoa que se confirma num cargo religioso não tem que abandonar seu pensamento crítico. Por exemplo, eu falo coisas em *Segredos Guardados* (2005) que não são nada elogiosas”.<sup>5</sup>

A dissertação está estruturada em cinco capítulos, que se dividem, em certa medida, em duas partes. O capítulo 1 – “*Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora*”: do candomblé

---

<sup>5</sup> Nesta mesma entrevista, Reginaldo afirmou que a crítica de Flávio Pierucci era direcionada “a certos cristãos, aos ex-padres e ex-freiras que deixam a religião, mas continuam ativamente usando a sociologia e a antropologia para defender a religião” (Guimarães; Pinto; Miranda, 2024, p. 29).

à umbanda”, situa o leitor em relação aos terreiros pesquisados, bem como o surgimento da própria umbanda e algumas características que diferenciam os terreiros investigados, principalmente quanto à questão do sacrifício. O segundo capítulo: “*As inconfessas faces do sincretismo: santos e orixás*”, é inspirado no capítulo 5 do livro *Herdeiras do Axé* (1996), de Reginaldo Prandi: “*Pombagira e as faces inconfessas do Brasil*”. Se por um lado, perco em originalidade, por outro, ganho novos sentidos. O sincretismo é transversalmente presente nesta dissertação. Neste capítulo, ainda que brevemente, discuto a representação das religiões afro-brasileiras nos censos demográficos, bem como sua relação com o sincretismo, produzindo identidades porosas. Descrevo como o sincretismo está presente, tanto fisicamente, na iconografia disposta nos terreiros, quanto na dimensão simbólica de abertura das giras umbandistas.

O terceiro capítulo inicia a segunda parte do presente trabalho, quando os assuntos referentes às questões de gênero e sexualidade são colocados em evidência. Intitulado: “*Os iorubás no Brasil e a transformação nas representações de gênero e sexualidade*”, o capítulo parte das pesquisas realizadas pela socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004; 2021) para pensar as relações de gênero na antiga região iorubana, ou melhor, a ausência de tais relações e como o colonialismo inglês foi fundamental para a generificação das relações sociais naquele contexto, algo que reflete na religiosidade iorubana e na relação das pessoas com os deuses. Na segunda parte do capítulo, abordo a relação entre sexualidade, gênero e religiões afro-brasileiras. Até os anos 1970, os estudos refletiram preconceitos da sociedade da época em relação aos homossexuais, havendo destaque para as pesquisas de Ruth Landes (2002[1967]) e René Ribeiro (1982[1969]). O antropólogo Peter Fry deu contribuição relevante, sobremaneira a partir de sua investigação sobre a homossexualidade no candomblé de Belém (Fry, 1982). Rita Segato, que pesquisou o xangô no Recife, Patrícia Birman e Maria Lina Leão Teixeira, dedicadas ao candomblé no Rio de Janeiro, deram prosseguimento à perspectiva de Fry.

O quarto capítulo, “*‘Metade homem, metade Deus e os dois sentem medo de mim’: Èṣù e as outras faces do sincretismo*”, aborda como, a partir do processo colonial e do olhar generificado das relações, Èṣù foi compreendido apenas como uma divindade masculina, associada ao falo (Ogundipe, 2012; Oyěwùmí, 2021; Prandi, 2023). Em face da sincretização, a divindade iorubana, que era tanto masculina quanto feminina, foi compreendida como um indivíduo desencarnado que frequenta os terreiros de umbanda e – em bem menor proporção, também os de candomblé - em um processo de *humanização* da divindade, transformando Èṣù em *exu catiço*. A faceta feminina do orixá coube à Pombagira, tema do capítulo final.

O quinto capítulo, “*Pombagira(s) e masculinidade(s) em disputa*”, aborda a relação do transe de homens heterossexuais e Pombagira - ou melhor, a recusa desse transe. Como dito, iniciei o trabalho de campo buscando compreender esta recusa a partir da heteronormatividade, mas no decorrer do trabalho investigativo, notei que os homens heterossexuais entravam em transe com orixás femininas, como Iemanjá, Iansã, Oxum e Nanã, mas não com as Pombagiras. Com efeito, para compreender estes elementos, foi necessário articular como a cosmovisão umbandista constrói a imagem e a representação dos orixás femininos e como se estrutura a cosmovisão em torno da Pombagira. Abordo também diversos estudos sobre as Pombagiras, em especial os relatos sobre a rainha de Castela, Dona Maria Padilla, e suas possíveis relações com a homônima entidade da umbanda (Augras, 2000, 2001; Barros, 2013; Meyer, 1993). A recusa do transe com Pombagira por parte dos homens heterossexuais é permeada pela ideia de masculinidade, construída na oposição binária entre feminilidade e homossexualidade.

## 1 - “Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora”: do candomblé à umbanda

*A umbanda não é simplificação do candomblé, mera “limpeza”. Nem apenas a ritualização do kardecismo com elementos dos candomblés. É uma enorme transformação (Prandi, 2020[1991], p. 69).*

*Religião afro-brasileira* ou *religiões afro-brasileiras*, no plural, são termos abrangentes para denominar diversas práticas religiosas de diferentes regiões do país, com distintas influências étnico-culturais. Há quem prefira o termo *religiões de matriz africana*, muito utilizado em estudos antropológicos recentes. Opto, porém, pelo termo *afro-brasileiro*, tendo em vista o fluido campo que constitui e reconstrói essas práticas religiosas, ressemantizando elementos africanos, católicos e espíritas em um processo contínuo de bricolagem.

Segundo Oro (1995), as religiões afro-brasileiras podem ser divididas a partir das expressões ritualísticas: 1) o culto aos orixás, privilegiando os elementos mitológicos, simbólicos, ritualísticos e linguísticos das tradições banto e nagô. Nesse grupo, podemos incluir o candomblé da Bahia, o xangô do Recife, o batuque do Rio Grande do Sul e o tambor de mina do Maranhão; 2) surgida a partir do candomblé no Sudeste, a umbanda mescla tradições religiosas: católicas, africanas, indígenas, espíritas e orientais. Há, também, uma classificação das religiões afro-brasileiras em dois estilos de culto: 1) o tradicional, vinculado exclusivamente às divindades africanas, com rituais rígidos; 2) cultos que se valem de entidades diversas, para além dos orixás, como Caboclos, Pretos Velhos, Exus, Marinheiros, entre outros (Carvalho, 1994). Ainda que essa classificação não seja exaustiva, ela indica processos de transformação nas religiões nascidas no Brasil. A umbanda é um caso especial, de modo que tentarei demonstrar os diversos fluxos de transformação que resultaram na religião conhecida como “genuinamente brasileira”.

Roger Bastide, em *As religiões africanas no Brasil* (1971), dedica um capítulo à análise da distribuição geográfica dos cultos afro-brasileiros: da Amazônia a Pernambuco, haveria predomínio das práticas indígenas, como a pajelança, também chamada de encantamento no Piauí, ou catimbó. Exceto no Maranhão, onde a forte presença dos povos da região do antigo Daomé (Benin, atualmente) resultou numa “mistura” entre o catimbó e as religiões africanas, originando o tambor de mina, caracterizado pelo culto aos voduns, principalmente na capital do estado, São Luís. Na região Nordeste, de Pernambuco até a Bahia, houve maior influência dos iorubás, derivando o xangô em Pernambuco, Alagoas e Sergipe, e o candomblé na Bahia. Na região categorizada por Bastide como “área central do Brasil”, compreendendo todo o

Sudeste do país, o “espiritismo de umbanda” sobressai. No Sul, notadamente nas cidades de Porto Alegre e Pelotas, encontra-se o batuque. As análises de Bastide foram influenciadas pelo poeta modernista Mário de Andrade, que apresentou tais ideias no artigo “Geografia Religiosa do Brasil”, publicado em 1941 (Morais, 2019).

No capítulo 5 de *As religiões africanas no Brasil*, Bastide (1971) argumenta que tanto o candomblé rural, resultado da introdução do catolicismo rural no cotidiano dos escravizados libertos em pequenas cidades do interior; quanto a *macumba* urbana (origem da umbanda), do Rio de Janeiro, representam degradações sociais e culturais, das antigas religiões negras praticadas na Bahia, do rito nagô puro. A *macumba*, em especial, seria uma religião de pobres e marginalizados, em oposição aos cultos baianos, nos quais se preservava a tradição africana. A respeito deste argumento de Bastide, Prandi (2020[1991], p. 63) rebate: “Como se ali [Bahia] também não fosse praticada por adeptos menos pobres e marginalizados do que os do Rio, como mostra a história dos negros e das classes sociais no Brasil”. O espiritismo kardecista e a *macumba* carioca deram origem à umbanda, como será discutido posteriormente.

“Sem caridade não há salvação”, este era o lema do segmento espírita organizado no Rio de Janeiro, na década de 1870, e que perdurou em todo o país posteriormente. Desde sua origem na França, o espiritismo enfatizava a comunicação com os mortos, tendo como principal referência *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte León Denizard Rivail), publicado em 1857 e traduzido para o português em 1875. O espiritismo se configurou, a um só tempo, como religião e ciência, algo que atraiu muitos profissionais intelectualizados brasileiros, como o médico Adolfo Bezerra de Menezes, que se tornou sua grande liderança na virada do século (Prandi, 2020[1991]).

Algumas interpretações sociológicas da umbanda tiveram o espiritismo como eixo central para a análise. É o caso destacado de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961). Diferentemente de Bastide, Procópio desenvolveu sua pesquisa a partir do conceito de *continuum* mediúnico. Abarcando dois polos opostos - o espiritismo kardecista e o candomblé - Camargo empregou uma categoria utilizada até os dias atuais para se referir à umbanda, ao candomblé e ao espiritismo, qual seja, *religiões mediúnicas*. Este argumento, que agrupa a umbanda e o espiritismo em uma mesma categoria religiosa, foi bastante criticado por Bastide (1967).

Outro crítico do conceito de *continuum* mediúnico foi o orientando de Bastide, Renato Ortiz, em sua tese de doutorado, posteriormente publicada em livro, *A morte branca do feiticeiro negro* (1999[1978]). Ortiz argumenta que a umbanda era uma “exigência” da moderna sociedade brasileira que emergia.

Nesse sentido, a umbanda seria um produto nacional, uma religião interpretada como “brasileira por excelência”, decorrente de transformações sociais. Para Ortiz (1999[1978]), a umbanda realizou um duplo movimento: por um lado, “embranqueceu” as religiões afro-brasileiras, e, por outro, “*empreteceu*” certas práticas espíritas kardecistas, em um movimento dialético de “embranquecimento e empretecimento”.

O primeiro movimento, nessa perspectiva, representa uma degradação da memória coletiva negra, pois “paralelamente à degradação da memória coletiva negra, existe um movimento de resistência: o candomblé representa bem esta corrente que quer preservar o mundo simbólico afro-brasileiro” (Ortiz, 1999[1978], p. 47). Aqui podemos notar a forte influência de Bastide (1971). Entretanto, na medida em que os negros eram inseridos na sociedade de classes, o movimento de degradação se acentuava, sendo a umbanda um fruto das transformações socioeconômicas que ocorreram na sociedade brasileira (Ortiz, 1999[1978]). Ela surgiu como uma nova religião para um modelo novo de sociedade, assim como o espiritismo kardecista (Prandi, 2020[1991]).

Ortiz (1999[1978]) ainda propõe pensar a umbanda como um gradiente religioso entre dois polos, um *mais ocidentalizado* e outro *menos ocidentalizado*, referentes às posições que a religião pode ocupar na sociedade brasileira. Enquanto o polo *menos ocidentalizado* se encontra mais próximo das práticas afro-brasileiras, o polo *mais ocidentalizado* tende a distanciar-se, porque “preferimos utilizar o termo menos ocidentalizado”, escreve Ortiz (1999[1978], p. 97), “no lugar de mais africanizado, como frequentemente se encontra na literatura afro-brasileira. Com efeito, é difícil falar, na religião da umbanda, de uma proximidade com a África”.

Negrão, (1996) critica a base empírica restritiva de Renato Ortiz, que utilizou alguns trabalhos de intelectuais umbandistas, classificados como “intelectuais orgânicos”. Segundo o sociólogo da USP, quem melhor compreendeu a complexidade do campo espírita foi Candido Procópio Ferreira de Camargo (1961), ao utilizar o conceito de *continuum* mediúnico para dar conta de tal realidade. Desse modo, para Negrão - reiterando o que apontara Procópio - o polo branco seria constituído pelo espiritismo kardecista e o polo negro pelo candomblé, havendo diversos casos concretos intermediários entre eles.

Com efeito, a umbanda, enquanto culto organizado, se estruturou nas décadas de 1920 e 1930, quando espíritas no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul passaram a incorporar elementos do candomblé em suas práticas, além do catolicismo. Diana Brown, (1985) afirma que o pioneiro Zélio de Moraes e seus companheiros eram, em sua maioria,

homens brancos que trabalhavam no comércio e na burocracia governamental, alguns dos quais também eram oficiais militares.

Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareceriam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (Exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamentos grosseiros e a exploração econômica dos clientes (Brown, 1985, p. 11).

Na década de 1920, surgiram os centros de umbanda de Zélio de Moraes em Niterói, de Benjamin Figueiredo no Rio de Janeiro e de Otacílio Charão na cidade gaúcha de Rio Grande (Ortiz, 1986). Em 1939, Zélio e outros sacerdotes fundaram no Rio de Janeiro a União Espírita da Umbanda no Brasil, primeira federação umbandista, que viria organizar o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, em 1941, também no Rio, ao qual diversos espíritas de São Paulo compareceram (Brown, 1985).

No contexto social, a umbanda surge no momento em que o Brasil buscava definir sua identidade como país, com intensa urbanização e industrialização, além do declínio do catolicismo (Lépine, 2009; Negrão, 1996). Na esfera das artes e da literatura, o romantismo e o modernismo valorizavam a figura do indígena, buscando as raízes brasileiras. Em 1928, Mário de Andrade lançou *Macunaíma*, a história de um garoto “preto retinto”, filho da “índia tapanhuma”, que após banhar-se em uma cova mágica do rio, torna-se branco e de olhos azuis, o “herói da nossa gente”, que representa a ligação das três raças.

Os anais do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda revelam a recusa dos elementos africanos. Os textos afirmam que as raízes da religião estariam em antigas religiões e filosofias da Índia e que ‘umbanda’ é uma palavra da antiga língua do Nepal e da Índia, o sânscrito. Jesus Cristo foi apontado como “Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda”, os Caboclos e Pretos Velhos estariam a seu serviço. A obrigatoriedade da utilização de roupas brancas durante os rituais também foi formulada neste congresso (Giumbelli, 2010). Weber (2000[1921]) afirma que, na religiosidade indiana, é expressamente proibido matar qualquer ser vivo. Não parece mero acaso que os umbandistas brancos, que procuravam eliminar a

prática do sacrifício, buscarem a origem da religião na Índia. O próprio Bastide (1971) já havia observado que a umbanda recusava a África, em certa medida.

No entanto, o contexto das federações umbandistas do Rio de Janeiro não era uma realidade sem conflitos, havia grupos que disputavam a forma de organização dessa religião emergente, como apontou Patrícia Birman, (1985, p.87):

Se para uma corrente expressiva da intelectualidade dominante, os cultos afro dignos de respeito eram aqueles que se conservavam ‘puros’ e alheios à influência da cultura branca, para os intelectuais que formavam a primeira federação umbandista exatamente o oposto era valorizado. Quanto mais se ‘embranquecessem’ os cultos, mais legítima se tornaria a religião.

Vale destacar que as dinâmicas do Sudeste se contrastam com as do Nordeste. Enquanto no Nordeste, intelectuais acadêmicos e lideranças religiosas atuaram para legitimar socialmente as religiões afro-brasileiras, como Gilberto Freyre, Édison Carneiro, Arthur Ramos e até mesmo Roger Bastide, interpretando parte do candomblé como preservação da “pureza” dos rituais africanos. No Sudeste, com a ausência de intelectuais acadêmicos comprometidos com tais cultos, a chamada macumba foi interpretada como uma degradação decorrente de práticas sincréticas. Nesse sentido, ao lado da ausência dos intelectuais comprometidos com a causa e da forte presença dos espíritas kardecistas no Sudeste, a umbanda foi compreendida como “baixo espiritismo” e os próprios intelectuais incorporaram esse termo produzido nas disputas por legitimidade social (Giumbelli, 2010).

No entanto, com as transformações nos últimos anos, as religiões afro-brasileiras no Sudeste passaram a contar com diversos sacerdotes com formação acadêmica que frequentam universidades, reuniões científicas, publicam livros, valorizando mais a escrita do que a tradição oral, própria do antigo candomblé. Parte dessa mudança decorre dos ataques pentecostais. A cultura ocidental valoriza textos sagrados em detrimento da oralidade. Enquanto os evangélicos dispõem da Bíblia como texto canônico, as religiões afro-brasileiras não possuem textos sagrados, algo que vem se alterando nos últimos anos (Lépine, 2005, 2009). A difusão de obras etnográficas sobre a religião dos orixás e a cultura negra desempenhou um significativo papel na formação de novas tendências no candomblé (Pierucci; Prandi, 1996), servindo como base escrita para a transformação e legitimação social dos cultos.

A umbanda nascente alterou os elementos religiosos africanos de tradição iniciática e sacrificial, tomando, em grande medida, o modelo espírita kardecista para a simplificação da iniciação por meio do desenvolvimento mediúnico, eliminando o sacrifício de animais. Por outro lado, o transe com as entidades espirituais, caboclos e pretos velhos mediante a prescrição

de banhos e demais rituais mágicos, afastava-se do ideal espírita de comunicação voltada à chamada doutrinação dos espíritos sofredores (Prandi, 2012).

Os cultos de ‘macumba’ no Rio de Janeiro do início do século XX não podem ser compreendidos como resultados do processo de degradação dos candomblés, como argumentava Bastide (1971). Havia um intenso fluxo circulatório entre os sacerdotes baianos e cariocas. Mãe Aninha (*Obá Biyi*) é um exemplo: a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá passou um período no Rio. Com efeito, *macumba* foi o termo utilizado no Rio para designar o culto aos orixás, algo que na Bahia recebeu o nome de candomblé, de xangô em Sergipe, Alagoas e Pernambuco, de tambor de mina no Maranhão e de batuque no Rio Grande do Sul (Prandi, 2020[1991]).

Com efeito, Prandi (2020[1991]) argumenta que a prática conjunta da umbanda e candomblé no mesmo terreiro é algo comum em diversas localidades do país. A umbanda criou para si um paradoxo. Separando o bem do mal, primeiro foi povoada pelos pretos velhos, caboclos e outras entidades espirituais que praticam a caridade, partindo de um princípio espírita kardecista, mas criou também um panteão de *exus catiços* (capítulo 4 do presente trabalho) e Pombagiras (capítulo 5), entidades que podem praticar o chamado mal (do ponto de vista cristão), quando necessário. Os Exus e Pombagiras tipificados, equivocadamente, como figuras diabólicas, ocupam lugar de destaque na umbanda e passaram a ser cultuados também em terreiros de candomblé cujos sacerdotes tiveram passagem pela umbanda, convivendo intensamente com estas entidades. Era justamente o que precisavam a grande parte das igrejas pentecostais: o inimigo público, palpável, presente nos terreiros afro-brasileiros adversários (Prandi, 2005). Mas tratarei da relação entre Èṣù-Orixá, *exu catiço*, sincretismo e pentecostalismo no capítulo quatro.

Este caráter da umbanda, de ser dividida entre dois polos, é a condição que Lísias Negrão chamou de *Entre a cruz e a encruzilhada* (1996). Apesar de concordar com o escopo analítico de Camargo (1961), Negrão aponta como limitação desta perspectiva a forte preocupação com o espiritismo kardecista enquanto paradigma do espiritismo, algo que impediu a melhor compreensão da umbanda. Há, sem dúvida, uma influência significativa do espiritismo na umbanda, evidenciada na concepção da *caridade* como finalidade religiosa e meio de legitimação social. A teoria espírita da evolução espiritual e reencarnação é mobilizada na prática da caridade umbandista. Aos vivos, garante-se uma reencarnação favorável, e aos espíritos, a ascensão no mundo espiritual (Negrão, 1996). Buscando oferecer a imagem de uma religião moderna, o léxico umbandista foi recheado de termos científicos, ressemantizados como “ondas”, “vibrações”, “fluídos” e outros (Lépine, 2005).

O próprio Max Weber já havia identificado a questão da “ajuda fraternal” como conteúdo de toda “ética religiosa”. Os magos, que antecederam o surgimento da religião, viviam da generosidade dos ricos e amaldiçoavam os avarentos. Com efeito, a “esmola é um componente universal e primário” de toda religiosidade ética, presente em diversas religiões. É um dos cinco mandamentos absolutos do islã, a “boa obra” do judaísmo, do hinduísmo e do confucionismo, sendo que “no budismo antigo é originalmente a única obra do leigo piedoso que realmente importa e no cristianismo da Antiguidade adquiriu quase a dignidade de um sacramento” (Weber, 2000[1921], p. 388). A prática da esmola, como busca de salvação pela elite, foi substituída pela ideia de amor ao próximo com a expansão do cristianismo. Nesse sentido, as “boas obras” adquiriram um caráter de transformação do próprio indivíduo (Weber, 2000[1921]). Partindo desse escopo weberiano, podemos compreender o lema “amor e caridade” da umbanda como um princípio presente na construção do espiritismo, enquanto ética religiosa, inspirando-se no conceito hindu de *karma* para dar sentido à comunicação com espíritos (Negrão, 1996).

Retornando ao contexto de institucionalização da umbanda no Sudeste, o primeiro centro umbandista em São Paulo, registrado em cartório, é da década de 1930, tendo o nome de “Centro Espírita Antonio Conselheiro”. Foi apenas em 1952 que o termo umbanda passou a ser utilizado no título de um terreiro: “Tenda de Umbanda Mãe Gertrudes” (Prandi, 2020[1991]). No período que vai de 1930 a 1940, em São Paulo, foram registrados 92 centros espíritas para cada 8 centros umbandistas. No entanto, nos anos de 1960, o quadro é inverso (Concone; Negrão, 1985), pois a umbanda expande seu território nesse período, conquistando muitos adeptos na maior economia do país.

A partir dos anos 1960, marcados pela contracultura e pela busca das raízes culturais brasileiras, inicia-se um processo de transformação dos cultos afro-brasileiros em São Paulo. A Bahia e o candomblé baiano passam a ser valorizados, sendo necessário retornar às raízes da religião. Com o processo de industrialização, houve um aumento significativo na migração de nordestinos para São Paulo, carregando consigo não apenas o sonho de uma vida melhor na metrópole em expansão, mas também diferentes religiosidades. Nesse contexto, o candomblé começa a se espalhar em São Paulo, ocupando espaços antes dominados pela umbanda. Diversos sacerdotes umbandistas convertem-se ao candomblé, neste período (Prandi, 2020[1991]).

Em tal contexto de expansão do candomblé paulista, em 1976, foram registrados 1.426 terreiros na metrópole. Em 1984, a equipe do Centro de Estudos da Religião (CER), dirigido por Douglas Teixeira Monteiro, identificou 2.500 terreiros de candomblé (Lépine, 2005). Ainda

que os censos do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) indiquem um declínio das religiões afro-brasileiras, as análises mais precisas dos números a umbanda apresenta declínio, enquanto ocorre um pequeno crescimento do candomblé. No próximo capítulo, discutirei a representação dessas religiões nos censos demográficos do IBGE.

### 1.1 - Situando o campo: tradicional e omolocô

Os dois terreiros pesquisados, situados no município de São Carlos, são de *linhas*<sup>6</sup> diferentes: uma se autodenomina *linha tradicional*, enquanto o outro se intitula apenas *omolocô*. São Carlos foi uma das cidades paulistas que tiveram suas economias calcadas no cultivo de café, permeada principalmente pelo trabalho escravo de homens e mulheres no século XIX. Próximo à abolição do sistema escravista, o município contava com 3.725 pessoas escravizadas (Oliveira; Bortolucci, 2018). Segundo o coletivo “Diversidade Religiosa”, organizado por leigos e membros da umbanda e candomblé de São Carlos, a cidade conta com cerca de 50 terreiros. Tal coletivo buscou realizar um levantamento dos terreiros da cidade, a partir de um questionário, dos quais 19 terreiros responderam à pesquisa.

O terreiro da linha tradicional carrega os nomes das entidades “de frente”<sup>7</sup> do pai de santo, Preto Velho e Baiano. Gil (homem<sup>8</sup> branco, 45 anos e casado), o pai de santo da *Casa*<sup>9</sup>, quando morava em São Paulo, frequentava a Federação Umbandista do ABC, fundada em 1972. Ele fez um curso de formação para sacerdotes da umbanda, oferecido pela Federação, antes de abrir seu terreiro em São Carlos.

A Federação Umbandista do ABC possui como templo-sede a Casa de Pai Benedito de Aruanda, fundada em 1960 por Ronaldo Linares<sup>10</sup>, radialista, ex-filho de santo de Joãozinho da Goméia, que, ao conhecer Zélio de Moraes, converteu-se para a umbanda, fundando seu terreiro em São Caetano do Sul. Apesar de ter se convertido para a umbanda, ele é chamado de Babalaô Ronaldo Linares, “título que herdou por ser filho de Joãozinho da Goméia”, segundo sua biografia disponível no site da Federação Umbandista<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> *Linha* é o termo utilizado para se referir às diferentes vertentes do culto na umbanda. Enquanto o candomblé é dividido em nações (como queto, jejê e angola); a umbanda é dividida em linhas – por exemplo, tradicional, omolocô, sagrada, cruzada/traçada. Cada linha possui suas especificidades de culto, regras próprias de moralidade, códigos de vestimenta, posicionamentos em relação ao sacrifício e interpretações dos espíritos.

<sup>7</sup> Termo utilizado para se referir à entidade com maior influência no médium. A entidade de frente é responsável por comandar toda a vida espiritual do médium.

<sup>8</sup> Não foram entrevistadas pessoas trans nesta pesquisa, devido à ausência destas no recorte da pesquisa. Com efeito, sempre que utilizo as categorias “homem” e “mulher”, estou me referindo a pessoas cisgênero.

<sup>9</sup> Nome fictício utilizado para manter o anonimato do terreiro pesquisado.

<sup>10</sup> Algumas pessoas consideradas públicas não tiveram seus nomes ocultados.

<sup>11</sup> Disponível em: <https://santuariodeumbanda.com.br/site/santuاريو-nacional-da-umbanda/historia/>. Acesso em 20/02/2024.

*Figura 1 - Ronaldo Linares entrevistando Zélio de Moraes, em 1972, no Rio de Janeiro*



**Fonte:** [Babalaô Ronaldo Linares – Santuário Nacional da Umbanda \(santuariodeumbanda.com.br\)](http://santuariodeumbanda.com.br)

No culto tradicional de Ifá, o título de babalaô é destinado a homens que não entram em transe com os deuses. São os sacerdotes responsáveis pela leitura do jogo de búzios, também conhecido como jogo de Ifá. A instituição dos babalaôs estava em vias de desaparecimento na Bahia, na década de 1940 (Landes, 2002[1967]; Carneiro, 1978), no entanto, com os fluxos de mobilidade dos últimos anos, diversos babalaôs vindos de Cuba e da Nigéria têm ajudado a reestruturar o sacerdócio de babalaô no Brasil (Capone, 2024). Um dos “olhadores de búzios” mais conhecidos foi Agenor Miranda. Branco, filho de uma cantora e de um diplomata portugueses, sendo ele próprio nascido em Angola, o Professor Agenor, como era conhecido, costumava ser procurado por diversos pais e mães de santo para consultas em seu jogo de búzios. Filho de Mãe Aninha do Opô Afonjá, Agenor foi o sacerdote responsável pela nomeação das sucessoras daquele tradicional terreiro - Mãe Stella de Oxóssi - e o da Casa Branca, Mãe Tatá (Prandi, 2000[1991]). Outro célebre babalaô foi o etnólogo Pierre Verger, iniciado na Nigéria, apesar de não ter exercido o sacerdócio de babalaô no Brasil. Ainda que Ronaldo Linares não tenha sido iniciado no culto de Ifá, o uso do termo na umbanda tradicional demonstra a ressemantização da simbologia africana em sua bricolagem religiosa. Na umbanda, babalaô é um termo utilizado para se referir aos sacerdotes e às sacerdotisas, sendo um sinônimo de pai ou mãe de santo.

Voltando à Federação Umbandista do ABC, ela conta com 2.300 terreiros associados e tem como objetivo dar continuidade “ao legado de Zélio de Moraes”. A instituição oferece cursos de formação de sacerdotes, conforme informações disponíveis em seu site<sup>12</sup>: “em 2019, a Federação Umbandista concluiu o 30º Barco<sup>13</sup>, tendo formado mais de cinco mil sacerdotes em todo o país.” Essa estrutura organizacional remete ao estudo de Negrão (1996), que aponta como a umbanda paulista organizou-se em diversas federações, algo que complexificou o campo umbandista e dificultou a construção de uma visão unificada do culto.

Além da Casa Pai Benedito de Aruanda e da Federação Umbandista do ABC, Linares também fundou o Santuário Nacional da Umbanda localizada em uma área da Reserva Ecológica da Serra do Mar. O Santuário oferece infraestrutura dedicada a oferendas aos orixás, como cachoeiras, rochas e lagos, além de integrar iconografias de santos católicos como representações dos orixás. O Santuário ainda abriga pequenos “templos” destinados às entidades umbandistas: a “Casa dos Pretos Velhos”, a “Praça dos Baianos” e a “Praça de Santa Sara Kali”.

*Figura 2 - “Vale dos Orixás”, no Santuário Nacional da Umbanda.*



Fonte: [National Geographic \(nationalgeographic.com.br\)](https://nationalgeographic.com.br). Foto de Gui Christ.

<sup>12</sup> Disponível em: <https://santuariodeumbanda.com.br/site/santuاريو-nacional-da-umbanda/federacao-umbandista-do-grande-abc-fugabc/>. Acesso em 20/02/2024.

<sup>13</sup> Termo muito utilizado no candomblé para se referir à iniciação coletiva de pessoas.

*Figura 3 - Imagem de São Sebastião/Oxóssi no Vale dos Orixás, Santuário Nacional de Umbanda*



**Fonte:** [Santuário Nacional da Umbanda](#). Acesso em 02/02/24.

*Figura 4 - Imagem de Iemanjá no Vale dos Orixás, Santuário Nacional de Umbanda*



**Fonte:** [Santuário Nacional da Umbanda](#). Acesso em 02/02/24.

Os orixás são representados por meio de santos católicos. A representação dos orixás, semelhante ao candomblé como divindades pretas, também está presente, porém posicionadas abaixo, aos pés dos santos católicos, demonstrando a forte presença do sincretismo na *linha tradicional*. Esse tema, no entanto, será detalhado no próximo capítulo.

O Santuário é considerado Patrimônio Imaterial do Estado de São Paulo. Atualmente, a Casa Pai Benedito de Aruanda é dirigida pela Babá Dirce, uma das primeiras alunas do curso de formação sacerdotal promovido por Ronaldo Linares. Ela conduz o curso e o santuário ao lado do pai de santo.

Em entrevista, Pai Gil destacou sua relação afetiva com Linares e a importância da Federação para a Casa: “Eu sigo a linha tradicional, sigo os ensinamentos do Pai Ronaldo. Se você um dia for à Federação, você vai ver que a nossa ritualística aqui é idêntica à que tem lá. Eu não ponho e nem tiro”. Babá Dirce também foi mencionada pelos entrevistados como figura central.

A Casa foi fundada em 2010, após Pai Gil terminar seu curso de babalaô na Federação Umbandista do ABC. Teresa (branca, então com 42 anos), sua esposa, frequentava um curso num terreiro da chamada umbanda sagrada<sup>14</sup>, em São Carlos. Ambos mantinham um pequeno altar<sup>15</sup> em sua casa, onde realizavam rituais da linha tradicional, pois não havia uma casa desta vertente na cidade. Um grupo de amigos começou a se interessar pelos trabalhos de Pai Gil e passou a frequentar sua casa e receber atendimentos mediúnicos. Nesse processo, Pai Gil e Teresa decidiram alugar um espaço, fundando o terreiro. Este está localizado em uma região conhecida como o “velho centro” de São Carlos. Minha inserção no campo ocorreu inicialmente como integrante da assistência<sup>16</sup>, realizando observação participante durante os rituais de incorporação e as festas públicas. Atualmente, a Casa conta com cerca de 20 médiuns, em maioria mulheres brancas. As giras<sup>17</sup> acontecem às terças-feiras, exceto a última do mês, realizada às sextas-feiras, quando são incorporados os Exus e Pombagiras.

Na umbanda, as entidades são divididas em dois polos. O prevalente é o “da direita”, composto sobremaneira por caboclos, pretos velhos e erês (entidades espirituais infantis), cuja característica é atender apenas pedidos que não conflitem com a moralidade cristã, que não impliquem danos a outras pessoas. Já o outro é o “da esquerda”, povoado por Exus, Pombagiras,

---

<sup>14</sup> A “linha de umbanda sagrada” foi fundada em 1996 por Rubens Saraceni, dissidente da Federação do ABC, e tem se popularizado nos últimos anos por meio da disseminação de livros de teologia umbandista escrito por ele.

<sup>15</sup> Na umbanda, o altar é frequentemente chamado pelo termo de origem banta: congá.

<sup>16</sup> Termo utilizado para se referir às pessoas que buscam os atendimentos das entidades espirituais, mas não são filhos de santo.

<sup>17</sup> Forma pela qual é chamado o ritual de incorporação mediante cantigas e dança em círculo.

que atendem pedidos sem preocupação moral, sendo os pedidos relacionados à sexualidade mais afeitos às Pombagiras (Negrão, 1996).

Os dirigentes da Casa explicam o polo da direita e da esquerda a partir de uma visão peculiar, relacionada à “densidade de energias”. Influenciados pelo espiritismo, explicam que “enquanto as entidades de direita oferecem energia, as de esquerda retiram, por isso o Exu dá o chamado descarrego; e o Caboclo, o passe”.

O corpo mediúnico<sup>18</sup> da Casa é composto por pessoas com formação superior, incluindo até mesmo doutores. As áreas de formação são diversificadas: filosofia, veterinária, biologia, marketing, desenho industrial, psicologia e sistemas de informação. Os mais jovens cursam o ensino médio ou a graduação. A maioria trabalha na área de vendas ou de serviços terapêuticos - muitos destes últimos com abordagens esotéricas. Já a assistência costuma ser composta por uma maioria de idosos, mulheres e amigos próximos dos médiuns, predominantemente brancos.

Em relação ao templo de umbanda omolokô pesquisado, ele é dirigido por Mãe Dalva (mulher branca, de 56 anos, casada), aqui identificado apenas como Terreiro para preservar o anonimato solicitado. Uma das preocupações das dirigentes do Terreiro era garantir discricção, devido ao receio de intolerância religiosa. Lembro-me da mãe pequena (auxiliar da sacerdotisa), me dizendo que preferem manter o templo quase no anonimato, trabalhando com poucos filhos de santo.

Localizado na periferia de São Carlos, o Terreiro realiza suas giras às sextas-feiras, com exceção das festas litúrgicas, que costumam acontecer aos sábados. Mãe Dalva é filha de Zumbaranda, inquite<sup>19</sup> sincretizada com a orixá Nanã no contexto das nações Congo-Angola, matriz que orienta suas práticas ritualísticas.

O Terreiro foi fundado em 2016, após Mãe Dalva concluir seu processo iniciático na umbanda omolokô. Na época, seu pai de santo havia encerrado as atividades do terreiro que ela frequentava. Ao lado de sua irmã de santo, Maria (mulher, parda, 58 anos, casada) - chamada de Tia Maria -, Mãe Dalva fundou o Terreiro<sup>20</sup>. Durante a pesquisa de campo Tia Maria afirmou que ela e a Mãe Dalva estão na omolokô há vinte anos, apesar do terreiro não ter completado uma década ainda.

A umbanda omolocô, também chamada Nação Omolokô, é uma vertente com ênfase nas feições africanas da umbanda, com forte influência bantu – grupo étnico-cultural associado

---

<sup>18</sup> Termo utilizado para se referir aos filhos de santo, sacerdotes e ogãs (tocadores do instrumento de percussão, chamado de atabaque). Em resumo, todas as pessoas que trabalham no terreiro.

<sup>19</sup> Divindades de origem banto (*nkisi* da língua quicongo, cujo plural é *mkisi*). No Brasil, são popularmente considerados os “orixás” nos candomblé de nação Congo e Angola.

<sup>20</sup> Termo utilizado para se referir aos templos da nação Angola.

às regiões que hoje correspondem a Congo, Angola e Moçambique (Verger, 2019[1991]). Fundada no Rio de Janeiro pelo sambista e compositor Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), conhecido como Tatá<sup>21</sup> Tancredo por volta dos anos 1950. O sacerdote foi idealizador da Federação Umbandista de Cultos Afro-brasileiros e divulgou a linha omolocô através de livros. Tancredo defendia uma origem afro-indígena da umbanda, se colocando enfaticamente contra o branqueamento do culto. Segundo sua perspectiva histórica, a umbanda omolocô teria se formado no Brasil a partir dos povos do sul de Angola, sobremaneira os grupos Lunda e Kioko. Atualmente, a umbanda omolocô está presente inclusive em Portugal, como aponta Clara Saraiva (2023).

*Figura 5 - Fotografia de Tatá Tancredo*



**Fonte:** Silva Pinto (1968, p.10)

A antropóloga italiana Stefania Capone, reconhecida por seus estudos sobre religiões afro-americanas com pesquisas de campo no Brasil, Cuba e Nigéria, comenta as disputas históricas entre as federações umbandistas lideradas por Zélio de Moraes e Tatá Tancredo. Em sua obra, ela destaca que esses conflitos refletiam tensões ideológicas e organizacionais no interior do movimento umbandista:

A partir dos anos 1950, várias outras federações de umbanda foram criadas no Rio de Janeiro. Três delas reuniam os centros que se reconheciam na umbanda branca, como o de Zélio de Moraes ou a Tenda Mirim de Benjamim Figueiredo. Esses centros não aceitavam o uso de atabaques, os sacrifícios de animais, nem qualquer mistura com o

---

<sup>21</sup> Termo da cultura banto que significa algo próximo de maior/maioral. Pode ser traduzido como “mais velho” ou “pai”.

candomblé. As três outras federações defendiam uma forma de umbanda de orientação africana. A mais importante delas foi a Federação Espírita Umbandista, fundada em 1952 por Tancredo da Silva Pinto, que logo se tornou o porta-voz dos praticantes da umbanda “africana”, alcançando rapidamente grande popularidade. Ele defendia uma umbanda “popular” que reivindicasse suas origens nas tradições africanas. Tratava-se, pois, do primeiro movimento de volta às origens no meio dos cultos do Rio de Janeiro (Capone, 2004, p. 134).

Com efeito, Tatá Tancredo fazia parte de um movimento de reação surgido a partir de 1945, quando a umbanda de classe média e branca adotou uma prática de proselitismo pelo rádio e pela imprensa. Essas práticas foram interpretadas pelos líderes negros como um projeto de exclusão e uma apropriação dos seus símbolos étnicos. Isso expressava certo conflito imbricado de classes e étnico-racial (Lépine, 2005). A atuação de Tatá Tancredo foi bastante contestada pelos umbandistas associados à linha de Zélio de Moraes e sua memória foi diluída no chamado cânone hegemônico da umbanda – processo que reflete disputas pela memória.

A umbanda omolocô, portanto, faz parte de um processo voltado ao resgate das origens negras do culto, distanciando-se significativamente da vertente que reconhece Zélio de Moraes fundador. Zélio, natural de São Gonçalo-RJ, nasceu em uma família católica, teve sua trajetória marcada por um episódio singular: aos 17 anos, foi acometido por uma “estranha paralisia” que, inexplicável e repentinamente, foi curada. Buscando respostas, ele recorreu à Federação Espírita de Niterói, onde, durante uma sessão um espírito desconhecido se manifestou no jovem rapaz, identificando-se como Caboclo das Sete Encruzilhadas, afirmando que iniciaria um novo culto, voltado aos espíritos africanos, marco fundador da umbanda tradicional (Giumbelli, 2002).

A umbanda omolocô organiza seus rituais a partir, fundamentalmente, do resgate da cultura bantu. Vale lembrar, neste sentido, que durante o período escravista brasileiro, dois grandes grupos foram trazidos à força para o Brasil: os sudaneses e os bantos. No primeiro estão os povos da região da África Ocidental, em regiões que hoje correspondem à Nigéria, Benin (antigo Daomé) e Togo, sendo os iorubás ou nagôs e os jejes as principais etnias. Do segundo grupo, provenientes da África Central, abrangendo os atuais Congo, Angola e Moçambique. Estes compõem os grupos étnicos: angola, congo, kioko, benguela e cassange, entre outros (Damasceno, 2023). Estes dois grandes grupos eram traficados em duas regiões: os sudaneses na Costa do Ouro e Costa dos Escravos, e os bantos na Costa de Angola (Verger, 2019[1999]).

A presença bantu no Brasil foi bem documentada na historiografia que aborda a formação brasileira, no entanto, sua importância na composição do candomblé foi pouco destacada nos estudos etnográficos sobre as religiões afro-brasileiras. Sobre essa lacuna, Silva (2023, p. 280) afirma que “para Bastide, a pouca relevância desse candomblé e as desagregações

decorrentes dele (as macumbas urbanas, o candomblé rural e a umbanda) provinham, entre outros fatores, da herança banto”.

## 1.2 - Sacrifício, falangeiros e iníquices: distanciamentos

Com efeito, existem diferenças expressivas entre a linha tradicional da umbanda e a omolocô, tendo em vista suas diferentes matrizes. A questão do sacrifício animal é uma delas. Em mais de uma oportunidade, os integrantes da Casa relataram serem contrários ao sacrifício animal, principalmente quando me contavam experiências que tiveram em outros terreiros: “A primeira questão que fiz quando cheguei lá (terreiro de umbanda que frequentou quando estava trabalhando em São José do Rio Preto) foi que eles não cortam bicho, me responderam: ‘não, a gente não corta!’. No primeiro dia que fui no terreiro, eles já estavam degolando frango” (Gil, pai de santo). Vejamos outros dois relatos, da mãe pequena do terreiro e da cambone<sup>22</sup> chefe, respectivamente:

“Eles se denominam como umbanda, mas é uma linha cruzada, por exemplo, a vela amarela é para Oxum... eles seguem algumas questões do candomblé. Tem corte, eles têm algumas coisas que particularmente sou contra. Quando fui pro ritual que tinha corte... eu nem sabia que tinha... foi um ritual que eles fazem toda *Sexta-feira Santa*, com os médiuns da casa, no meio do canavial. No meio da encruzilhada, de madrugada, meia-noite. Começa a bater [o atabaque], começa a chamar os Exus. Depois, tem uma limpeza com a galinha no corpo, para tirar todas as quizilas, depois eles cortam, matam a galinha. A explicação é para a galinha absorver tudo que você tem de energia negativa, fazer seu descarrego, e depois eles a matam, porque como ela absorveu tudo aquilo, ela não vai ficar doente com aquilo... meio que um favor que eles estão fazendo. Isso nunca fez tanto sentido para mim. Se eu tenho uma entidade que é capaz de cuidar de mim, por que ela não é capaz de me limpar? A ponto de que eu tenho que transferir essa carga para o outro ser vivo? Isso não fazia sentido nenhum, tanto é que quando ela foi passar a minha galinha, eu ficava pensando: “me desculpa, me desculpa, me desculpa, me desculpa, me desculpa, me desculpa”. Eu não consegui aceitar aquilo, não consegui. Então algumas coisas conflitaram comigo, com os meus princípios, então eu fui procurar algo que fizesse sentido para mim” (Natália, branca, 33 anos, casada e mãe pequena).

“Um dia, comentando com uma amiga do ginásio, ela falou da *Casa*, que ela vinha aqui. Amiga minha desde... a gente estudou junto no [Colégio] Diocesano. E eu conhecia muito bem ela, conhecia a família, sabia que a família dela era Kardec, eram obreiros. Pensei: ‘bom, não pode ser um lugar errado, porque quem foi criada no Colégio Diocesano, e com uma família dessa, não iria num lugar que vai sair por aí matando frango e fazendo coisa errada’” (Dora, branca, 50 anos, casada, cambone chefe).

Os relatos de Natália e Dora são interessantes ao demonstrarem a rejeição ao sacrifício animal. A mãe pequena narra se sentir culpada, não conseguir aceitar o ritual sacrificial por

---

<sup>22</sup> Em alguns terreiros é substituído por ‘cambono’. Trata-se de termo utilizado para se referir aos médiuns que não entram em transe, mas apenas auxiliam nos atendimentos dos guias espirituais. Durante a pesquisa de campo, ‘cambone’ era o termo que se sobressaía, por isso o utilizo.

conflitar com seus princípios e questionar a necessidade de transferir energias negativas para um ser vivo, argumentando que as entidades poderiam realizar a limpeza energética sem recorrer ao sacrifício. Por outro lado, Dora destaca sua trajetória religiosa marcada pela moralidade do espiritismo kardecista e a formação no colégio católico, elementos que impediram a colega de frequentar um lugar que “faz coisa errada”, como “matar frango”. Ambas narrativas convergem em um ponto: o sacrifício animal é moralmente condenado.

*Figura 6 - Placa informando da proibição do sacrifício animal no Santuário de Umbanda*



Fonte: [Santuário Nacional da Umbanda](#). Acesso em 03/02/24

Durante o período em que realizei o trabalho de campo no Terreiro, não pude observar nenhum ritual de sacrifício animal, por serem práticas restritas aos filhos de santo e não abertas ao público. Certa vez, perguntei à Josi, colega que me indicou o templo de Mãe Dalva, se haveria gira naquela sexta-feira. Ela disse que não, pois “haveria corte de Èṣù, interno”.

Outra diferença significativa é em relação ao transe dos orixás e o processo iniciático. Na Casa, a iniciação de um filho ou filha é a partir do “batismo para Oxalá”, enquanto no Terreiro, os iniciados precisam ser “raspados para o santo”. Com efeito, tal diferença se desdobra em outra, relacionada à incorporação dos orixás. Nas giras “de direita” da Casa, são incorporados orixás que se aproximam da chamada linha de trabalho das entidades. No Terreiro isso não ocorre, pois uma pessoa só poderia entrar em transe com a divindade caso fosse “feita no santo”, isto é, iniciada para o inquite ou orixá e em festas públicas, rituais voltados exclusivamente para o culto aos deuses. Comentando essa relação entre “feitura” e transe no

contexto dos cultos afro-brasileiros do estado do Rio de Janeiro, Patrícia Birman (1995, p. 31)

afirma:

O fato de um indivíduo ‘não raspar o santo’ não o exclui de certos poderes, de certos vínculos, mas somente pensados como exclusivos dessa outra esfera, que é, aos olhos desses religiosos, aquela referente aos *orixás*. Por essa razão, nos terreiros de umbanda, embora seus filhos de santo incorporem *orixás*, eles não são vistos por aqueles que passaram para o candomblé como detentores de competência ritual suficiente para obter com tal esfera uma vinculação mais efetiva. A forma como os *orixás* “vêm” na “linha de umbanda”, difere do modo pelo qual eles comparecem no candomblé, como também é somente em terreiros de umbanda que as entidades como ‘Caboclo’, ‘Preto Velho’, ‘Pombagira’ incorporam com tanta frequência e ‘trabalham’ dando ‘consultas’.

No entanto, essa percepção não está presente no contexto dos terreiros estudados. Pai Gil explicou-me que na “umbanda tradicional” não há incorporação de orixá como ocorre no candomblé. Vejamos seu relato a seguir, sobre a abertura da gira:

Então a gente vai chamar um orixá, muitas vezes a gente chama esse orixá para trazer um axé, trazer uma ritualística para aquela energia. Aqui você pode ver que é uma coisa bem rápida, porque a umbanda não incorpora orixá, a gente incorpora ‘falange de orixás’, que é diferente do candomblé. Então, a gente incorpora caboclos, que vêm naquela vibração, trazendo aquela energia para dar o axé, e vai embora (Gil, pai de santo).

Os “falangeiros” são seres intermediários, ou seja, espíritos de caboclos que buscam a energia dos orixás e as entregam aos médiuns durante a incorporação. Um falangeiro não fala, apenas dança, assim como os orixás/inquices/voduns dos candomblés. No entanto, os falangeiros não são paramentados, ou seja, não vestem roupas coloridas como nos rituais de candomblé, em que são incorporados os orixás/inquices/voduns. No Terreiro, após a feitura para o santo, o iniciado entra em transe com seu inquice/orixá em uma festa pública, devidamente paramentado, seguindo as cores associadas à sua divindade, tal como ocorre no candomblé.

*Figura 7 - Mãe Teresa, ao fundo, e Mãe Natália em transe de Ogum, durante festa pública dedicada ao orixá.*



**Fonte:** arquivo do autor

*Figura 8 - Mãe Dalva em transe com Zumbaranda*



**Fonte:** arquivo pessoal de interlocutor

A última diferença é em relação às divindades. Na umbanda omolocô, por ser influenciada pelos ritos de cultura bantu as divindades são nomeadas como inquices (*nkisi* da língua quicongo, cujo plural é *mkisi*), recebendo nomes diferentes dos orixás da cultura iorubá. No entanto, ainda que recebam nomes diferentes, são divindades entre as quais há sincretismo. Na observação de campo, era comum ver os iniciados se referirem às divindades, primeiro com o nome de inquice e, depois, como orixá. Lembro-me de ter encontrado o terreiro fechado numa sexta-feira e um filho de santo me informar que haveria uma festividade no outro dia, convidando-me: “Amanhã terá uma festa de Nkosi, Ogum”.

O quadro a seguir mostra os inquices cultuados no Terreiro e os respectivos orixás. Não é uma classificação conclusiva, tendo em vista que a forma de nomear os inquices pode variar de terreiro para terreiro, sobretudo mediante as divisões regionais dos cultos. Utilizei a grafia desta forma, conforme a sacerdotisa Bárbara, mãe pequena do terreiro, filha de Mãe Dalva, apontou:

*Tabela 1 - Relação entre inquices e orixás*

<b>Inquice</b>	<b>Orixá</b>
Mavile, Bombogira	Èṣù
Nkosi	Ogum
Mutakalambo	Oxóssi
Katendê	Ossaim
Kafunge	Omolu/Obaluaê
Nzazi	Xangô
Matamba	Iansã
Kissimbi	Oxum
Terekompensu	Logunedé
Angorô	Oxumarê
Zumbarandá	Nanã
Kitempu	Iroco
Vunji	Ibeji
Kaiaia	Iemanjá
Kassuté	Oxaguiã
Lembá/Lembaranganga	Oxalá/Oxalufã

**Fonte:** autoria própria

Por outro lado, a Casa cultua apenas um panteão simplificado de orixás dos quais os adeptos podem ser filhos: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Omolu/Obaluaê, Xangô, Iansã, Oxum, Iemanjá e Nanã, sendo incorporados através dos falangeiros<sup>23</sup>. Os terreiros são espaços criativos de culto, onde são feitos rituais, sendo a umbanda vivenciada em seu cotidiano encantado de práticas mágicas voltadas às necessidades do público interno e externo. Os terreiros não são homogêneos, variam sobretudo quanto às condições sociais de seus membros (Negrão, 1996). Com efeito, há um ditado muito comum no contexto das religiões afro-brasileiras: “cada casa toca a panela do seu jeito”.

Capone (2004) defende que a umbanda omolocô pode ser entendida como um culto intermediário em um *continuum* que tem como polos o espiritismo e o candomblé. Compreendo a umbanda como uma religião constituída por diversos elementos católicos, espíritas e afro-brasileiros que são constantemente ressemantizados em vertentes que, ora, se aproximam mais de práticas católicas e espíritas. Ora se aproximam mais do candomblé, compondo um campo de disputas, intrinsecamente dividido “entre a cruz e a encruzilhada”.

---

<sup>23</sup> Espíritos que, segundo os interlocutores, nunca encarnaram na Terra e, por isso, possuem a capacidade de intermediar a energia dos orixás com os humanos.

## 2 – As inconfessadas faces do sincretismo: santos e orixás

*Toda religião como toda cultura constitui fenômeno vivo, dinâmico, contraditório, que não pode ser enclausurado numa visão única, cartesiana, intelectualizada, petrificadora e empobrecedora da realidade (Ferretti, 1998, p. 188)*

*Ogunhé!  
Jorge sentou praça  
Na cavalaria  
E eu estou feliz porque eu também  
sou da sua companhia  
(Racionais MC's, Jorge da Capadócia, 1997)*

Este capítulo foi estruturado de modo a debater o sincretismo religioso como um elemento presente em diversas religiões (Sanchis, 1997, 2008; Prandi, 2009; Ferretti, 2013). Durante a pesquisa de campo, o sincretismo apareceu como um elemento constitutivo das ‘linhas’ de umbanda investigadas. Na primeira parte do capítulo, abordo as discussões sobre o pluralismo religioso a partir do modelo de mercado, trabalhando com os dados do censo do IBGE. No entanto, algumas críticas apontam que o modelo analítico de mercado religioso não contempla devidamente a agência dos sujeitos e o trânsito realizado por eles no cenário religioso. Com isso, a categoria sincretismo e o conceito de *habitus* sincrético (Sanchis, 1997) são mobilizados para compreender as dinâmicas encontradas em minha pesquisa de campo sobre a trajetória religiosa de alguns interlocutores. O sincretismo está presente também na dimensão simbólica da gira, algo que explicarei adiante. Deste modo, analiso como são realizados os rituais nos terreiros pesquisados.

### 2.1 - O pluralismo religioso brasileiro a partir do censo

As discussões sobre a pluralidade religiosa no Brasil têm sido marcadas por duas categorias analíticas: sincretismo e mercado religioso (Campos, 2008). Em relação a tal mercado, devemos considerar que o Brasil é majoritariamente cristão, especificamente de predominância católica, característica que, como sabemos, decorre do processo de colonização portuguesa. O catolicismo era a religião oficial da primeira Constituição brasileira, que vigorou entre 1824 e 1890, e mesmo após um século, continua sendo a religião mais aceita socialmente. Sua herança no imaginário nacional é evidenciada, entre outros aspectos, nos diversos feriados católicos (Sanchis, 1997; Souza, 2024).

No censo de 1940, cerca de 95% dos brasileiros se declararam católicos, enquanto os protestantes não chegavam a 3%; já os espíritas eram 1%, categoria que incluía parcela dos

umbandistas. Adeptos de outras religiões perfaziam 0,8% e os sem religião 0,3%. Em 1950, os católicos eram 93%, os evangélicos haviam subido para 3,4% e os espíritas para 1,6%. No censo de 1970 (vinte anos depois), os números seguiram a mesma tendência: os católicos eram 91%, e os evangélicos, 5,8% (Pierucci, 2004; Prandi, 2013). Foi apenas no recenseamento de 1980 que foi elaborada a categoria “religiões afro-brasileiras”, agrupando umbanda e candomblé. No censo de 1991, esses dois grupos foram separados, sendo que o candomblé passou a abranger outras formas de religião afro-brasileiras presentes em diversas regiões do país, como o xangô de Pernambuco, o tambor de mina do Maranhão e o batuque do Rio Grande do Sul (Prandi, 2013).

Com efeito, dados do recenseamento IBGE têm apontado para o acirramento de um processo: o grande aumento do segmento evangélico concomitantemente ao declínio contínuo do catolicismo, principal característica do quadro religioso brasileiro (Pierucci, 2004). Em paralelo, o número dos que se declaram “sem religião” também aumentou bastante, atingindo 8% no censo de 2010 (IBGE, 2012).

As religiões afro-brasileiras costumam ser subestimadas nos dados estatísticos, o que se deve tanto às circunstâncias históricas de seu surgimento, época em que o catolicismo era a religião oficial do país, quanto ao preconceito e à discriminação, fenômenos hoje denominados racismo religioso (Oliveira, 2017; Fernandes, Adad, 2017; Deus, 2019). A umbanda é um caso especialmente problemático quando se trata de quantificar seus seguidores, pois era inicialmente denominada como “espiritismo de umbanda” (Camargo, 1961) sendo comum, ainda hoje, que muitos umbandistas se denominarem espíritas.

No censo de 1980, as religiões afro-brasileiras abrangiam cerca de 678 mil pessoas. Já em 1991, quando umbanda e candomblé começaram a aparecer separados, o candomblé tinha aproximadamente 107 mil adeptos, enquanto a umbanda contabilizava 541 mil. Em 2000, o candomblé aumentou seu número de adeptos para 137 mil, e a umbanda diminuiu para 397 mil. No censo de 2010, o candomblé alcançou 181 mil adeptos, e a umbanda, 407 mil. Em resumo, em vinte anos, a umbanda diminuiu significativamente, enquanto o candomblé cresceu, mesmo que todo o conjunto afro-brasileiro tenha registrado redução (Prandi, 2013). Apesar do pequeno contingente, o candomblé e a umbanda possuem grande visibilidade devido a diversos símbolos da identidade nacional, como o acarajé, a feijoada, o samba e o carnaval (Prandi, 2007).

Em relação ao município de São Carlos, no censo mais recente, realizado em 2010, 65,5% da população é católica, 21% é evangélica, os espíritas somam 3,7%, e os umbandistas e candomblecistas, 0,3%. A título de comparação, no censo de 2010, no estado de São Paulo,

60% da população se declarou católica, 24% evangélica, 3,3% espírita e 0,3% umbandista ou candomblecista. Deste modo, a cidade de São Carlos apresenta dados demográficos semelhantes à unidade federativa da qual faz parte.

A cidade possui uma destacada presença espírita, sendo o percentual de espíritas próximo à média do estado de São Paulo, como vimos. Segundo informações da União das Sociedades Espíritas do Estado de São Paulo (USE), São Carlos tem 38 centros espíritas, localizados, em sua maior parte, na região central. Demograficamente, a cidade é composta em grande medida por uma população de classe média e alta escolaridade, talvez devido ao fato de possuir um campus da Universidade Federal de São Carlos e dois campi da Universidade de São Paulo (USP), além da Embrapa e de um Instituto Federal. Vale dizer que estas características da população são-carlense coincidem com as apontadas pelas pesquisas sobre a composição do campo religioso espírita, qual seja, pessoas de classe média e com alto nível de escolarização (Prandi, 2012).

## **2.2 - Embates e debates em torno do sincretismo**

Prandi (1998, 2011) afirma que, desde o início, as religiões afro-brasileiras se formaram mediante o sincretismo com o catolicismo e, em menor grau, com as religiosidades indígenas. O catolicismo popular de culto aos santos se ajustou ao culto do panteão africano. No entanto, nos anos 1960, marcados pela contracultura, iniciou-se um processo de africanização do candomblé, a busca e o retorno à tradição própria do continente de origem, junto com um processo de dessincretização e autonomia do candomblé em relação ao catolicismo.

Nesse sentido, o sincretismo se tornou uma palavra considerada quase maldita, provocando mal-estar em diversos ambientes e autores (Ferretti, 1998, 2013). Muito utilizado a partir da década de 1940 nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, o termo sincretismo caiu em desuso após as críticas dos anos 1970, sendo apontado como instrumento de uma ideologia dominante e de imposição cultural (Mariz, 2005).

No contexto das críticas ao sincretismo - próprias dos anos 1980, durante a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador -, Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Olga de Alaketu e Mãe Nicinha do Ilê Zogodó Bogum assinaram um documento defendendo o fim do sincretismo. Por seu turno, alguns sacerdotes baianos negaram sua existência. Setores da Igreja Católica também reagiram. O então cardeal-arcebispo de Salvador, Dom Avelar Brandão, manifestou preocupação de que o movimento

contra o sincretismo reduzisse o número de católicos. O bispo auxiliar da Arquidiocese de Salvador, Dom Boaventura Kloppenburg, mostrou-se alinhado com o fim do sincretismo. Comentando sobre o caso, Peter Fry (1984) afirma que os conceitos de “pureza” e “mistura/sincretismo” são construções sociais e aparecem em situações de disputas de poder e hegemonia: “‘pureza’, ‘mistura’ e ‘sincretismo’ são, portanto, conceitos sempre e por definição etnocêntricos. Onde há ‘pureza’, certamente existe poder” (Fry, 1984, p. 43). O ideal de pureza se opõe à ideia de sincretismo, associado à mistura, confusão e síntese de diferenças e contradições. A posição das sacerdotisas durante a conferência desencadeou posicionamentos militantes que condenavam o sincretismo, afirmando não ser mais necessário disfarçar as crenças africanas sob a máscara colonial católica (Ferretti, 1998).

O debate sobre “pureza” e “mistura” envolve não apenas o contexto religioso brasileiro, mas uma discussão que abarca o pensamento social brasileiro a respeito da cultura nacional (Fry, 1984). Nesse contexto, o sincretismo recebeu interpretações negativas, como as de Edison Carneiro e Roger Bastide, que o consideravam uma degradação da pureza do “rito nagô”, além de outros antropólogos que tomaram posição contra o sincretismo afro-brasileiro – ou, mais precisamente, “afrocatólico” (Motta, 2002). Por outro lado, também houve interpretações positivas, como a de Gilberto Freyre, que o descreveu como uma “profunda confraternização de valores e sentimentos” (Motta, 2000).

Abdias do Nascimento (1978) critica a interpretação do sincretismo como o encontro “entre iguais” das religiões africanas e o catolicismo no Brasil, fundindo-se em suposto intercâmbio ou confraternidade recíproca: “como é que poderia uma religião oficial, locupletar no poder, misturar-se num mesmo plano de igualdade, com a religião do escravo negro que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião?” (Nascimento, 1978, p. 109). O sincretismo entre as religiões afro-brasileiras e os cultos indígenas, segundo o autor, é diferente daquele realizado por meio da imposição do catolicismo. Nessa perspectiva, o sincretismo denota a ideia de opressão e imposição da religião do colonizador sobre o colonizado/escravizado, implicando na aceitação da tradição da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas (Ferretti, 2013, 1998).

Como uma categoria analítica para compreensão do Brasil, o sincretismo aparece, em alguns momentos, como essência da identidade nacional, ainda que a realidade empírica o associe à multiculturalidade característica da sociabilidade brasileira, que remete às tradições católicas, afro-brasileiras e, em menor medida, indígenas (Campos, 2008). O sincretismo pode ser caracterizado como parte do fenômeno religioso: “embora alguns não admitam, todas as

religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo” (Ferretti, 1998, p. 183).

O sincretismo faz parte da religiosidade brasileira, característica decorrente do catolicismo português, que, ao entrar em contato com religiosidades distintas, buscou assimilar aquilo que lhe parecia condizente com sua própria síntese religiosa como a influência da religião celta, que precedeu o catolicismo português (Espírito Santo, 1993; Sanchis, 2008). Trata-se de um catolicismo sincrético em Portugal, algo que provém de uma identidade e consciência unificada católica, nutrida pela religião celta. No Brasil, o macroprocesso de dominação colonial e o encontro de diferentes etnias geraram microprocessos de identidades nunca totalmente unificadas, plurais em suas experiências (Sanchis, 1997, 2008).

A divisão do trabalho sagrado entre os santos católicos é um resquício do paganismo politeísta que se sincretizou com o catolicismo nascente em países europeus, onde cada um exerce poder sobre determinadas dimensões do mundo natural. No Brasil, isto se ajustou aos orixás, manifestando-se por meio de notáveis feitos míticos e simbolismos na iconografia dos santos:

Na concepção politeísta, o deus estrangeiro fortalece a religião; não é visto como um concorrente, mas como um poder a mais que se pode contar. No fundo, a outra religião não é muito diferente. Vem das origens pagãs o politeísmo católico, sobretudo quando se pensa na religião do povo, não na religião dos teólogos, órgãos oficiais e cânones que afirmam, atestam e impõem a religião como monoteísta, de um deus supremo e único. Também na religião dos orixás há um deus supremo, Olorum ou Olodumare, mas quem exerce de fato o poder divino sobre o mundo são os orixás, os outros deuses. E os santos fazem o quê? Também não se especializaram em resolver causas específicas? (Prandi, 2011, p. 24)

Ainda que haja críticas ao sincretismo, o calendário litúrgico voltado aos orixás, adotado pela maioria dos cultos afro-brasileiros, é construído com base no calendário católico. Além do imaginário e da expressão artística associada ao guerreiro romano branco, São Jorge, que é sincretizado em Ogum, representado tanto nos candomblés quanto na música popular brasileira (Ferretti, 1998). A própria utilização dos termos “mãe de santo”, “filha de santo”, “pai de santo”, “povo de santo”, palavras que decorrem da tradução de termos africanos, evidenciam essa dinâmica: a palavra “orixá”, por exemplo, foi traduzida para “santo” (Prandi, 2009). Um caso emblemático é o termo *iyalorixá*, que une *iya*(mãe) e *orixá* (santo).

Na formação das nações de candomblé em solo brasileiro, diferentes religiosidades étnicas africanas foram sincretizadas entre si. As divindades iorubás, fons e bantas - orixás, voduns e inquices - correspondem entre si e, inclusive, aos santos católicos. Desse modo, Ogum

é Roximucumbe, Nkosi, Santo Antônio/São Jorge; Iansã ou Oiá é Sobô, Matamba e Santa Bárbara; Èṣù é Aluviá, Bombogira, Elegbara, Mavile e Santo Antônio, ou o Diabo (Prandi, 2011). Sobre as faces do sincretismo com Èṣù falarei mais adiante.

Há uma crença generalizada de que o sincretismo nasceu como um disfarce, uma maneira pela qual os escravizados encontraram de enganar seus senhores, cultuando santos católicos enquanto mantinham, em segredo, a devoção aos orixás. Contudo, Prandi (2011) argumenta que a origem do sincretismo afro-católico é resultado de relações de tolerância e assimilação, características do politeísmo das religiões africanas, que encontraram um politeísmo residual no Brasil, decorrente do catolicismo português e a sua crença nos santos.

Nesse mesmo sentido, Pierre Sanchis (1994), visa ampliar o conceito de sincretismo para além da definição básica de mistura de duas ou mais religiões, ou da ideia de degradação, paralelismos e misturas, caracterizando o sincretismo como “a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas [...] são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade” (Sanchis, 1994, p. 7). O sincretismo não seria restrito ao campo da religião, mas estaria presente em toda a cultura. Contudo, por um lado, alguns grupos políticos e religiosos buscam definir uma identidade afastada de qualquer sincretismo; por outro, há espaços em que ele é bem recebido, como na umbanda (Sanchis, 1994).

### **2.3 - *Habitus* sincrético**

A concepção de sincretismo delineada por Pierre Sanchis (1994, 1997, 2008) ressoa em uma espécie de *habitus* sincrético, a “história feita estrutura” da porosidade das identidades, ou seja, a ‘mistura’ das práticas católicas e afro-brasileiras expressadas em trajetórias porosas, que flutuam e transitam entre os dois campos. A proposta do antropólogo assemelha-se ao debate internacional do final dos anos 80, sobre o hibridismo cultural, a porosidade de identidades e a flexibilização das fronteiras que caracterizam a sociedade em uma era globalizada (Mariz, 2005).

Não se trata de esquecer que o catolicismo, no passado colonial, foi imposto opressivamente aos escravizados por um sistema escravista, legitimado pela igreja. No entanto, não se deve negar ou esconder o sincretismo como um fenômeno que existiu no passado e que estaria desaparecendo (Ferretti, 2013, 1998). Ao fazer pesquisa de campo, surpreendi-me, em diversos momentos, com a porosidade do sincretismo, enquanto algo presente tanto no polo da

cruz quanto no polo da encruzilhada. Com isso, mobilizo o conceito de *habitus* sincrético (Sanchis, 1997) para compreender a trajetória dos interlocutores. Minha hipótese, antes do trabalho de campo, era que no polo da cruz seriam encontrados mais elementos católicos, enquanto o polo da encruzilhada tenderia a rejeitar tais elementos, tendo em vista o processo de reafricanização do candomblé (Prandi, 2020[1991], 2005). Durante a pesquisa de campo, notei a presença de elementos católicos, tanto no espaço físico como no simbólico da *Casa*. Ao realizar entrevistas com alguns médiuns, as dinâmicas do *habitus* sincrético foram perceptíveis em suas trajetórias religiosas.

Vejamos alguns casos. Dora, 50 anos, parda, define sua função na *Casa* como: “eque de do pai e da mãe da casa”. Apesar de sua autodefinição como eque de, opto por categorizar Dora como cambone-chefe, pois eque de é o termo para designar o cargo destinado às mulheres que não incorporam no candomblé. Cambone é um termo comum no léxico umbandista para se referir aos médiuns que não entram em transe e auxiliam as entidades durante as giras. A utilização de uma categoria do candomblé na umbanda demonstra as dinâmicas do *habitus* sincrético.

Ela é uma das filhas de santo com mais tempo no terreiro. Há onze anos, frequenta a *Casa* e há dez é médium. Formada em medicina veterinária, chegou a concluir o doutorado, mas não trabalha na área. Sua profissão está relacionada à espiritualidade: é “reflexologista e reikiana”. Seu companheiro, José, branco, de 54 anos, também é médium do terreiro. Ele é “ogã<sup>24</sup> e médium de incorporação”. Trabalha como músico há 30 anos. Eles têm uma filha, Ellen, branca, bissexual, de 15 anos, que cursa o ensino médio e frequenta o terreiro, desde criança, com sua mãe. Ela também é ogã e cambone. Tanto José como Ellen estão no terreiro há nove anos.

Em entrevista, Dora me contou sobre sua infância e trajetória religiosa:

Eu fui criada como católica, nasci na Igreja Católica. Fiz a primeira comunhão, crisma. Frequentei por muito tempo. Eu parei de ir, não pela religião em si. Eu até brinco com todo mundo: “gente, Deus não me fez nada.” Mas parei de ir pelas panelinhas. Com a minha idade, eu peguei padres muito rígidos ainda, peguei padres antigos. Na [Igreja] Santo Antônio, eu peguei o padre [Antônio] Tombolato<sup>25</sup>, que é um padre muito conhecido aqui. Acho que quando começou... após o padre Marcelo Rossi, começou a vir uma leva de padres muito novos. Então, eu acho que foi uma das coisas diferentes... aqueles grupinhos de jovens da Igreja. Eu nunca participei dos grupinhos, eu sempre fui: “se vocês precisarem da minha ajuda, eu ajudo”. Mas eu nunca quis entrar para nenhum, nunca gostei de panelinha. Então, eu me afastei por isso.

---

<sup>24</sup> Termo usado originalmente no candomblé para se referir ao cargo destinado aos homens que tocam os atabaques. Foi apropriado pela umbanda, sendo, porém, utilizado para se referir aos homens e às mulheres que tocam os atabaques.

<sup>25</sup> O padre Antônio Tombolato (1928-2021), falecido em decorrência da pandemia de COVID-19, era popularmente conhecido em São Carlos por realizar “exorcismos”.

Alguns elementos interessantes podem ser notados. Dora nasceu nos anos 70. Apesar do declínio do catolicismo na América Latina desde o início do processo de secularização, até meados dos anos 1980, 90% da população brasileira era católica (Pierucci, 2004). Com a diminuição acentuada do catolicismo e a rápida expansão das igrejas evangélicas, a religião sediada em Roma procurou alternativas para responder ao avanço pentecostal e à demanda interna da ala mais politizada da igreja, baseada na Teologia da Libertação. Nesse contexto, surgiu a Renovação Carismática (Prandi, 1997), meio no qual o padre Marcelo Rossi, citado por Dora, vai surgir com destaque (Souza, 2005). Houve, assim, a “*carismática despolitização da Igreja Católica*”, como bem caracterizaram Reginaldo Prandi e André Ricardo de Souza (1996). O relato de Dora prossegue, abordando a trajetória de sua mãe:

Minha mãe, apesar de muito católica, era daquelas que não dispensavam uma benzedeira. E, como não tinha quem fosse com ela, ela e minha tia arrastavam a mais nova, que era eu. Minhas primas podiam fugir, eu não. Então, todas as benzedeiros que você imaginar. Chegaram a ir em muito centro espírita. Então, a minha experiência com outra religião foi isso, ir elas em algum lugar. Desde criança, eu sempre vi [espíritos], sempre ouvi [espíritos]. Só que para a criança era amigo imaginário, e também ninguém implicava com amigo imaginário de uma criança. Chegou uma época em que começou a ficar um pouco mais forte, isso perto dos meus 40 anos. Já tinha me afastado da Igreja há uns 10 anos. Não conseguia achar uma Igreja que eu frequentasse, que eu me sentisse bem.

Outra filha de santo da Casa, que possui uma trajetória semelhante à de Dora é Andréia, 46 anos, parda, também cambone e auxiliar de cozinha. Ela me relatou ter lembranças de quando era criança e frequentava um terreiro de umbanda com sua avó, onde recebia passes de Seu Zé Pelintra e brincava com a erê da mãe de santo. No entanto, sua avó se distanciou da umbanda e, após uma disputa judicial pela sua tutela, Andréia e seus outros irmãos foram obrigados a frequentar a Igreja Católica.

Eu já frequentava a missa de vez em quando, né? - Acho que a maioria dos umbandistas já... algum dia visitou uma Igreja Católica - e eu me identifiquei bastante com o catolicismo. Passei muitos anos na Igreja Católica, praticante mesmo, temente a Deus e tudo. Conheço bastante da Bíblia, mas depois de um tempo, para mim, aquilo passou a não ter muito significado. Eu comecei a ter muitas perguntas dentro de mim, principalmente o porquê da minha avó ter deixado a religião da umbanda, mas eu ainda tinha um certo receio, uma certa dose de preconceito: “se a minha avó deixou é porque não era bom” e eu fiquei meio que um barco à deriva em matéria de religião, sem frequentar nada, mas, ao mesmo tempo, buscando tudo.

As trajetórias de Andréia e Dora revelam o *habitus* sincrético comum na cultura brasileira. Apesar de muito católica, a mãe de Dora frequentava benzedeiros e centros espíritas, circulando entre territórios distintos, como faz parte expressiva da população brasileira. Vale lembrar que, por muitos anos, a umbanda foi denominada de “espiritismo de umbanda” (Camargo, 1961), fato que dificulta, até hoje, a quantificação dos umbandistas no censo

demográfico (Prandi, 2005). É possível que as unidades espíritas citadas sejam terreiros de umbanda.

Por outro lado, a avó de Andréia era umbandista, mas obrigou as netas a seguirem o catolicismo em busca de aceitação social, nos anos 80. Em análises sociológicas sobre a pluralidade religiosa brasileira, a umbanda sempre se mostrou como alternativa os que deixavam o catolicismo (Prandi, 2013). Ortiz (1999[1978]) chamou este processo de dupla religiosidade, ao analisar dados quantitativos dos anos 60.

Andréia possui duas filhas e uma pequena neta, de apenas 6 anos. Vitória (negra, lésbica, 19 anos), uma de suas filhas, é médium do terreiro. Antes de entrarem para a *Casa*, Andréia e Vitória frequentavam um centro espírita kardecista, mas Vitória não gostava, conforme relatou:

Acho que fui três vezes e dessas três vezes, duas eu cochilei porque era muito tranquilinho. Eu encostava assim, assistindo à palestra, dormia. Mas eu também não me identifiquei. Eu gostei da energia e tudo mais. Só que parecia faltar alguma coisa, sabe?

A filha de Dora, Ellen, revela uma experiência mediúnica semelhante à de sua mãe: “Desde pequena, eu vi algumas coisas, mas era amigo imaginário. Eu comecei a contar para a minha mãe, ela começou a vir aqui [no terreiro], a frequentar, e a gente foi vendo que não era exatamente amigo imaginário”. Do ponto de vista sociológico, não importa se elas efetivamente viam espíritos, mas sim os efeitos de tais experiências que as aproximaram das religiões afro-brasileiras. A procura pela umbanda partiu de experiências mediúnicas semelhantes às do espiritismo.

Ellen, diferente de sua mãe, não frequentou a Igreja Católica, nem sequer foi batizada. Quando ela nasceu, em 2009, o processo de redução do catolicismo já estava bastante avançado. Se, antes, para ser considerado cidadão, era necessário o batismo católico como uma espécie de segunda certidão de nascimento, a sociedade brasileira na qual Ellen nasceu já testemunhava plenamente a relativização do catolicismo como grande fator de identidade nacional (Pierucci; Prandi, 1996; Prandi, 1998; Souza, 2012).

José, pai de Ellen, também pouco frequentou a igreja, mas sua trajetória profissional e algumas experiências mediúnicas influenciaram os caminhos que o levaram à umbanda:

Eu sou músico, então eu sentia coisas o tempo todo, o tempo inteiro e sempre estava muito perto de gente que comentava que também sentia coisas, percebia coisas. Então a coisa foi meio natural, caminhando para um lugar... aqui é bem mais sensorial do que os outros ramos de religião. Você não participa tanto quanto participa aqui, né? Participa do lado de fora, participa do lado de dentro. Acaba sendo o conjunto inteiro. Fui convidado a participar por causa desse lado musical, né? Fui convidado para entrar

direto para aprender a bater ali [tocar os atabaques] porque ela [Ellen] entrou junto também, os dois aprendemos juntos.

Outra trajetória religiosa interessante é a de Natália, 33 anos, branca, heterossexual, mãe pequena da Casa. Formada em biologia e administração, ela trabalha como analista comercial. Sua bisavó migrou da Rússia para o Brasil, e sua família manteve ligações com a Igreja Ortodoxa Russa, principalmente sua avó. Natália, inclusive, chegou a ser batizada na Igreja Ortodoxa, em São Paulo, quando criança. Apesar de não frequentar as celebrações, lembra-se que era algo “rígido: mulheres de um lado, homens de outro. A mulher tinha que assistir à missa com um véu”. Aos 8 anos, sua família mudou-se para o Paraná, onde ela e sua mãe começaram a frequentar a Igreja Católica, pois era o mais próximo que encontravam da Ortodoxa. No entanto, Natália afirma que sua mãe “já tinha um pezinho no candomblé... Ela dava uma desvirtuada, meu tio também, depois de adulto, começou a dar uma desvirtuada pro candomblé”.

A trajetória de Natália revela fluxos de mobilidade, deslocamentos entre pessoas, que, apesar de distantes de suas “identidades nacionais”, tentaram preservar a Rússia na prática religiosa da Igreja Ortodoxa. No entanto, o *habitus* sincrético de sua mãe e seu tio revela a porosidade das identidades russas, católicas e afro-brasileiras.

Os dirigentes do terreiro possuem uma trajetória bastante diferente em relação aos filhos e filhas de santo. A *Casa* é dirigida por Gil, 45 anos, branco, graduado em marketing, que trabalha como representante comercial. É casado com Teresa, mãe de santo dessa comunidade umbandista, com quem tem dois filhos. Sobre sua trajetória religiosa, ele afirmou:

Eu fui criado num berço católico e evangélico. Meu pai é católico, a minha mãe era evangélica - hoje ela é falecida. Meus pais tinham uma crença numa religião, mas eles não eram fanáticos por aquilo que eles seguiam, mas tinham aversão à espiritualidade, às coisas da umbanda. Fiz catecismo, fiz toda a minha trajetória dentro da Igreja Católica e também um pouco na igreja evangélica. Frequentei algumas igrejas evangélicas a convite de amigos, mas eu nunca fui muito apegado, sempre tive um receio com dominância sobre a minha pessoa e percebi que essas igrejas queriam ter uma dominância sobre o ser humano que estava ali abaixo deles. Isso me incomodava um pouco.

Gil frequentou tanto a Igreja Católica quanto denominações evangélicas. O catecismo desempenhou um papel importante em sua trajetória. No entanto, a aproximação dele com a umbanda surgiu a partir do contato com práticas orientais, como artes marciais e meditação. Gil praticava artes marciais e começou a frequentar um templo taoísta em São Paulo. Contudo, devido à distância geográfica entre sua casa e o templo, ele se afastou da religião. Certa vez,

uma colega lhe disse que havia um “espírito ruim” próximo dele. Intrigado, ele procurou ajuda em um terreiro.

Eu estava afastado do Tao[ismo], não estava indo. Minha rotina de vida tinha mudado. O templo era muito longe. Em São Paulo, é tudo muito distante. Na rua que fui criado, é onde fica a Federação do ABC. É muito louco porque eram três terreiros muito próximos de casa, um kardecista, outro de umbanda [a Federação] e outro de candomblé. Então, para os meus pais, todo mundo ali era demônio, diziam que já tinham visto até sacrificando bode no terreiro de umbanda. Coisas que nunca aconteceram porque a nossa linha não segue sacrifício animal. Me deu um estalo, pensei: “bom, se eu tenho coisa ruim comigo...” - E realmente, eu vinha passando uma maré bem complicada, de emprego - decidi ir ao terreiro.

Nessa época, eu já estava morando sozinho, estava fazendo faculdade. Pensei: “Sou maior de idade, meu pai e minha mãe não vão me encher o saco, não vão falar nada. Eu faço o que quero da minha vida, me sustento, não vivo embaixo do teto deles... vou onde eu quiser”. Botei minha roupinha e fui.

A proximidade espacial da casa de Gil com a Federação Umbandista do ABC foi determinante na sua trajetória religiosa. Após a visita ao terreiro, ele se “encantou com a religião”, entrou para a Federação e começou seu desenvolvimento mediúnico. Após mudar-se de São Paulo para São Carlos por motivos profissionais, Gil matriculou-se em um curso de formação de sacerdotes oferecido pela Federação do ABC, tornando-se pai de santo e abrindo seu terreiro no interior paulista.

Teresa, companheira de Gil, 42 anos, branca, graduada em desenho industrial e atualmente cursando pós-graduação em psicanálise, possui uma trajetória diferente, embora com algumas semelhanças. Cresceu com pais umbandistas e frequentava o terreiro do Pai Jamil Rachid<sup>26</sup> desde criança. No entanto, seus pais eram “aqueles umbandistas que ‘nada pode’: ‘aquela camiseta de banda é do demônio’, ‘é uma energia muito pesada’ - eram aqueles antigos”. Por conta dessa cobrança, Teresa acabou afastando-se da umbanda durante a adolescência e tornando-se budista.

E, com o tempo, eu descobri que o budismo era uma filosofia de vida e que ele super-integra a umbanda. Dá para tocar os dois facilmente. Eu sou religiosamente umbandista e filosoficamente budista. Grande parte da minha família, por parte de mãe, é budista, lá no Pacaembu, com a Monja Coen. Inclusive, eu conheço a Coen, ela nem era pop na época.

Durante a faculdade, Teresa aproximou-se novamente da umbanda. Ao conhecer Gil e começar a se relacionar com ele, passou a frequentar a Federação do ABC. É interessante notar que o *habitus* sincrético de ambos cruza, não apenas as religiões afro-brasileiras com o catolicismo, mas também com espiritualidades e religiosidades orientais, elementos marcantes

---

<sup>26</sup> Importante sacerdote da cidade de São Paulo, fundador da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil. Para um estudo mais detalhado sobre os pais de santo umbandistas de tal cidade e as disputas entre as federações umbandistas ver Negrão (1996).

na porosidade de suas identidades. Muitos cristais são utilizados na *Casa* para rituais mágicos. Teresa contou-me que, durante a abertura da gira, “realizam a limpeza dos cinco chacras”. Chacras são considerados centros energéticos presentes no corpo humano, princípio das práticas religiosas hinduístas. Com isso, notamos elementos de tradições religiosas orientais ressemantizadas na umbanda.

A linha tradicional possui uma ligação com a corrente umbandista fundada por Zélio de Moraes, que buscou associar a umbanda a antigas tradições espirituais da Índia, do Egito e até mesmo ao fictício e mítico continente desaparecido, Lemúria (Giumbelli, 2010; Lépine, 2005). A *Casa*, concretamente, segue os princípios ritualísticos da chamada umbanda branca, fundada em 1920.

#### **2.4 - “Sincretizado na fé, sou carregado de axé”**

O sincretismo também está presente na iconografia dos santos católicos enquanto representação dos orixás. Num passado não muito distante, para combater a intolerância religiosa, alguns terreiros organizaram seus altares com diversas imagens de santos em locais estratégicos, visando demonstrar proximidade com o catolicismo. Desse modo, os filhos e filhas de santo, além de membros das religiões afro-brasileiras, buscavam, em última instância, expressar que também eram católicos (Prandi, 2011). Na *Casa*, o altar se encontra no fundo do terreiro, onde todos os presentes no ambiente podem vê-lo. Diversos rituais são feitos de frente para ele, como orações, o canto do hino da umbanda<sup>27</sup> e “bater cabeça”<sup>28</sup>. O altar representa a espiritualidade da casa, que é cultuada e venerada.

---

<sup>27</sup> Acredita-se que o hino da umbanda foi composto pelo português José Manuel Alves, que conheceu Zélio de Moraes em 1960 e se converteu para a umbanda. José Manuel Alves compôs a música e apresentou ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, que gostou da composição e decidiu que ela deveria ser apresentada no 2º Congresso da Umbanda, realizado em 1961. A letra do hino diz: A umbanda é paz e amor/ Um mundo cheio de luz/ É a força que nos dá vida/ E a grandeza nos conduz[...]

<sup>28</sup> Termo utilizado para se referir ao ato de deitar-se diante do altar e rezar, em silêncio, para os orixás e entidades.

*Figura 9 - Altar religioso, Casa Baiano*



**Fonte:** arquivo do autor

Na imagem, podemos notar diversos santos católicos como representações dos orixás. No canto esquerdo inferior, estão Cosme, Damião e Doum, que datam do século III, são celebrados em 27 de setembro no calendário litúrgico católico e sincretizam-se com os erês e com os Ibejis, orixás infantis e gêmeos. Conta o “itã” (narrativa mítica sobre os orixás) que os Ibejis conseguiram enganar a morte enquanto brincavam (Prandi, 2001). Ao lado, está São Sebastião, que conforme a hagiografia, foi condenado à morte com flechadas e teve seu corpo

jogado em um rio, pois era um soldado do exército romano que buscava estabelecer a fé cristã. São Sebastião é sincretizado com Oxóssi no Sudeste, enquanto na Bahia o é com São Jorge, junto com Ogum.

No centro, uma imagem tradicional de Iemanjá, branca com cabelos lisos. Ao lado está São Lázaro que, conforme a Bíblia, teria falecido de lepra e sido ressuscitado por Jesus Cristo quatro dias depois. São Lázaro é sincretizado com Omolu/Obaluaê, divindade ligada às doenças e à cura. Conta a narrativa mítica iorubana que o corpo de Obaluaê era repleto de chagas, motivo pelo qual sua mãe, Nanã, o abandonou na praia. Iemanjá, ao ver a criança deixada próximo ao mar, compadeceu-se, cobriu-a com palhas para esconder suas feridas e a adotou como filho. Outro mito conta que Iansã curou as feridas de Obaluaê, transformando-as em pipocas durante uma festividade dos deuses (Prandi, 2001). No canto direito, está Santa Ana, mãe de Maria de Nazaré e, portanto, avó de Cristo. Por sua característica de senioridade, foi sincretizada com Nanã, a mais velha das iabás (as orixás femininas).

São Jerônimo, santo tradutor da Bíblia do hebraico para o latim, ao qual os fiéis recorrem para pedir proteção contra os temporais, foi sincretizado com Xangô, o orixá da justiça, associado aos trovões e tempestades. Santa Bárbara foi sincretizada com Iansã, esposa de Xangô, que com ele rege as tempestades (Prandi, 2009). Na imagem, podemos notar que São Jerônimo e Santa Bárbara estão ao lado de Jesus Cristo/Oxalá, mas em um patamar mais baixo. Não por acaso, o pai de santo da *Casa* é filho de Xangô e Iansã, por isso o lugar de destaque de tais santos no altar.

São Jorge aparece no canto direito superior, como representação de Ogum, o orixá da metalurgia e da guerra. Por seu aspecto guerreiro, foi sincretizado com Santo Antônio na Bahia, que, durante a colonização, teria atuado como protetor da cidade de Salvador contra invasores. A Igreja de Santo Antônio, no alto do Porto da Barra, servia como fortaleza onde o santo teria defendido a Baía de Todos os Santos. No Sudeste, a associação de Santo Antônio como guerreiro foi substituída pela de santo casamenteiro. Com isso, Ogum foi sincretizado com outro santo guerreiro, São Jorge, que, segundo a tradição, foi um soldado romano (Prandi, 2009). O sincretismo de Ogum com São Jorge é retratado na música brasileira, sendo um exemplo notável a música “Ogum”, gravada por Zeca Pagodinho em parceria com Jorge Ben Jor:

*Sou um soldado de Ogum  
Devoto dessa imensa legião de Jorge.  
Eu, sincretizado na fé*

*Sou carregado de axé  
e protegido por um cavaleiro nobre  
Sim, vou na igreja festejar meu protetor  
E agradecer por eu ser mais um vencedor  
Nas lutas, nas batalhas  
Sim, vou no terreiro pra bater o meu tambor  
Bato cabeça e firmo o ponto, sim senhor  
Eu canto pra Ogum*

Do outro lado do altar, está Nossa Senhora da Conceição, sincretizada com Oxum, outra esposa de Xangô, responsável pelo amor, pela beleza e associada à maternidade. Oxum também é sincretizada com Nossa Senhora de Aparecida (Prandi, 2001). A posição das imagens dos santos no altar faz referência à mãe de santo da *Casa*, filha de Oxum.

Acima de todos os orixás, no topo do altar, está a imagem de Jesus Cristo, sincretizado com Oxalá, o orixá da criação e criador da humanidade, reverenciado pelos seres humanos e pelos próprios orixás. Em sua juventude, Oxalá é Oxaguiã, que só poderia ser sincretizado com o Menino Jesus (Prandi, 2009).

Neste processo sincrético, as orixás femininas, associadas às Mães Ancestrais e envoltas de perigos no culto africano, foram transformadas em representações dóceis de feminilidade, tornando-se figuras maternas e “boas mães de seus filhos”<sup>29</sup>. No âmbito da umbanda, as deusas são desafricanizadas e têm sua sexualidade sublimada, cabendo às Pombagiras a representação oposta (Augras, 2000). Tratarei deste assunto mais adiante.

---

<sup>29</sup> Cabe lembrar que na mitologia afro-americana, tais orixás femininas aparecem como guerreiras e sexualmente sedutoras (Prandi, 2001).

*Figura 10 - Imagem de Iansã e Xangô “africanizados” no altar da Casa Baiano*



**Fonte:** arquivo do autor

No canto, podemos ver imagens de Xangô e Iansã, representados de maneira diferente. São popularmente chamadas de “imagens africanas”. Por ocasião de minhas primeiras visitas ao terreiro, elas não estavam no altar. Ainda que representações mais africanizadas dos orixás estejam presentes, não ocupam posições de destaque no altar, nem substituíram as imagens de São Gerônimo e Santa Bárbara. O elemento africano, embora presente, mantém-se periférico no espaço do altar, assim como nas representações do Vale dos Orixás, no Santuário Umbandista gerido pela Federação Umbandista do ABC, como comentado anteriormente.

Há, ainda, um segundo altar no canto do terreiro, com diversas imagens. Gil explicou-me que eram presentes recebidos. Como gesto de carinho, ele as coloca no segundo altar, mas não acende velas para essas imagens.

*Figura 11 - Segundo altar religioso, Casa Baiano*



**Fonte:** arquivo do autor

Além das representações africanas no sincretismo, é notável a presença também do catolicismo. Em determinado momento da gira, o pai ou a mãe de santo ajoelha-se perante o altar; os filhos e filhas de santo fazem o mesmo e leem uma oração aos orixás com os quais têm relação com a linha<sup>30</sup> de entidades daquela gira.

Após a reza para os orixás, a mãe ou o pai de santo afirma: “E com a santa reza que o senhor nos ensinou, eu dou por abertos os nossos santos e benditos trabalhos”, fazendo a oração dominical cristã - o Pai Nosso - e a prece da Ave Maria. O público da assistência acompanha as orações em coro, de olhos fechados, enquanto alguns se ajoelham.

---

<sup>30</sup> Aqui, o termo linha é utilizado para se referir aos diferentes grupos de entidades espirituais da umbanda. Como exemplos, há a Linha de Oxóssi, composta por caboclos, a de Iemanjá, composta por marinheiros e a de Oxalá, de pretos velhos.

## 2.5 - Abrindo a gira

A abertura da gira compõe parte essencial do rito na umbanda. Trata-se do preparo do terreiro para receber os chamados guias (caboclos, pretos velhos etc.) e os orixás. É por meio dos pontos<sup>31</sup>, do toque dos atabaques e da dança dos filhos de santo que se forma a “corrente mediúnica”, momento central do ritual. Em mais de uma oportunidade, pude presenciar a mãe de santo da Casa e mesmo entidades espirituais repreendendo os médiuns que não dançavam e cantavam com a atenção considerada necessária, algo cuja falta, acredita-se, poderia afetar todos os presentes na corrente, com dores de cabeça, no corpo ou alguma enfermidade.

Segundo a socióloga nigeriana Oyěwùmí, (2021), a cultura iorubá se relaciona com o mundo de forma diferente. Enquanto no Ocidente a forma de se relacionar e compreender o mundo é estruturada pela visão - não por um acaso utilizamos o termo “cosmovisão” nos referirmos à compreensão do mundo -, para os iorubás, o sentido privilegiado na interação com o mundo é a audição. Essa centralidade da audição explica por que a música desempenha papel central na interação entre deuses, espíritos e humanos, resultando no transe, tanto nos rituais de candomblé - que, preservaram mais a percepção de mundo iorubana - como na umbanda.

Os portões da *Casa* costumam ser abertos às 19 horas. Filhos de santo e a assistência chegam gradualmente ao local. Quem busca atendimento é recepcionado por Andréia, filha de santo que cumpre a função de “porteira”. Ela distribui as senhas para os atendimentos, conforme a ordem de chegada, e controla o acesso ao espaço, abrindo e fechando o portão do terreiro. A distribuição de senhas é uma marca burocrática idealizada e valorizada pela umbanda, enquanto herança do espiritismo (Souza, 2003).

A gira inicia pontualmente às 20 horas. O período de espera é marcado por conversas e brincadeiras entre os filhos de santo. Alguns mantêm-se em silêncio, concentrados para o ritual, outros fumam no quintal. Entre os membros da assistência, predominam diálogos informais, embora aqueles que vão desacompanhados tendam a permanecer em silêncio durante a espera.

Nesse ponto, podemos notar uma diferença substancial entre a umbanda e o candomblé. Enquanto o candomblé, em certa medida, preserva a visão africana de tempo cíclico, sendo que uma festa só começa “quando tudo estiver pronto” (Prandi, 2023), na umbanda, a pontualidade marcada pelo relógio é essencial, sendo esta outra influência espírita<sup>32</sup>. Durante uma festa de Exus e Pombagiras, observei que Dama da Noite, Pombagira chefe da casa<sup>33</sup>, perguntava o

---

<sup>31</sup> Termo utilizado para se referir às canções sagradas destinadas aos orixás, entidades e outros rituais, como a defumação.

<sup>32</sup> Os adeptos da religião fundada por Allan Kardec acreditam que os espíritos têm muitos compromissos na erraticidade, daí não ser funcional e adequado fazê-los esperar.

<sup>33</sup> Entidades chefes da casa são as ligadas ao pai ou à mãe de santo.

horário para sua cambone, estabelecendo que a festividade acabaria às 17:15. O aviso foi então transmitido aos presentes: “Pessoal, quem tiver alguma coisa pra falar com os Exus e Pombagiras, aproveita que ainda dá tempo. A Dama falou que a festa vai acabar às 17:15”.

O hábito de fumar é comum entre a maioria dos filhos de santo da *Casa*, que se reúnem no quintal para conversar. Frequentadores que também fumam costumam integrar-se a esses grupos, contando como foi a experiência de receber atendimento de determinada entidade, ou conversando sobre assuntos cotidianos, como relacionamentos amorosos ou desafetos. Constrói-se um verdadeiro espaço de sociabilidade mediado pelo cigarro. Durante os meses em que acompanhei as giras, por não fumar, tive certa dificuldade em tal sociabilidade com os médiuns. Em certa ocasião, fui acompanhado de uma colega que fumava. Após pegarmos as senhas, ela se dirigiu ao quintal, enquanto fiquei observando a movimentação no terreiro. Quando me virei em direção ao quintal, estava ela em uma roda com diversos médiuns, conversando, rindo e fumando. Essa dinâmica, no entanto, não ocorre no terreiro omolocô, devido aos diversos preparativos para a gira começar, banhos ritualísticos a serem tomados, algo que impede o ócio dos médiuns e a sociabilidade, mediada pelo cigarro, antes da gira. Até mesmo a assistência costuma aguardar o início da gira sem conversas paralelas. Curiosamente, neste ponto específico, a disciplina aí é maior.

Quando o relógio marca 20 horas, os médiuns que conversavam e fumavam, adentram o salão principal. Uma cortina delimita quem está “dentro da corrente mediúnica” e quem está “fora”<sup>34</sup>, a assistência. Os atabaques anunciam o início da gira. São saudados em primeiro lugar, por meio dos pontos cantados, Xangô e Iansã, os orixás do pai de santo. O canto é acompanhado por palmas, tanto “dentro” quanto “fora”. Prandi (2023) ressalta que no candomblé os orixás mais importantes do terreiro, via de regra, são os do pai ou mãe de santo, algo que se repete na *Casa* e nos terreiros de umbanda, em geral. Após saudar os orixás do pai de santo, todos cantam para abrir a gira, enquanto os atabaques anunciam “Salve a Jurema”<sup>35</sup>:

*Vou abrir minha Jurema  
Vou abrir meu Juremá*

As cortinas que separam a assistência são abertas: dois médiuns puxam o tecido branco para as laterais, enquanto a mãe de santo repete o mesmo movimento com a cortina que esconde o altar, o palco está montado e o canto anuncia:

---

<sup>34</sup> As categorias *dentro* e *fora* foram utilizadas pelo próprio pai de santo da *Casa*.

<sup>35</sup> Saudação utilizada em rituais afro-ameríndios

*Já abri minha Jurema  
Já abri meu Juremá*

O ritual de abertura da gira prossegue, sendo que o orixá seguinte a ser saudado é Oxalá, deus da criação humana. Depois, todos “batem cabeça”. A mãe de santo é a primeira, o pai de santo costuma tocar atabaque e não faz tal gestual. Ela vai até a entrada do terreiro, se ajoelha e bate as mãos no chão, olhando diretamente para a tronqueira<sup>36</sup>. Em seguida, a mãe de santo cumprimenta os filhos e filhas que tocam os atabaques, deita-se em uma esteira de palha posicionada à frente do altar e pede proteção aos seus orixás. Seguindo a ordem de hierarquia, após a mãe de santo, é a vez da mãe pequena e do pai pequeno. Por fim, os filhos de santo pedem bênçãos à mãe de santo, à mãe pequena e ao pai pequeno.

*Figura 12 - Filhos de santo batendo cabeça*



**Fonte:** arquivo pessoal de interlocutor

Depois que todos bateram cabeça, dois médiuns defumam o terreiro, colocando ervas secas para queimar em um pequeno pote de metal com brasa. A defumação é um ritual comum em diversos terreiros, acompanhado por pontos que ilustram bem as diversas faces do

---

<sup>36</sup> Um cubículo de metal, localizado atrás da porta de entrada do terreiro, onde estão os assentamentos ou símbolos sagrados dos Exus e Pombagiras do pai e da mãe de santo.

sincretismo na umbanda. Na estrutura semântica dos pontos de defumação, podemos notar elementos indígenas, católicos e africanos, indicação da síntese realizada pela umbanda:

Ponto 1:

*Defuma com as ervas da Jurema  
Defuma com arruda e guiné  
Com benjoim, alecrim e alfazema  
Vamos defumar filhos de fé [...]*

Ponto 2:

*Corre gira pai Ogum  
Filhos quer se defumar  
Umbanda tem fundamento  
É preciso preparar [...]*

Ponto 3:

*Vamos defumar a umbanda com os nove anjos do céu  
A umbanda cheira a rosa  
A rosa cheira a Guiné*

Durante a defumação, os cantos abordam diversos personagens, como Ogum ou “anjos do céu” e há utilização da fumaça para limpeza energética do espaço, algo comum nas práticas xamânicas. Ao término do ritual, os médiuns posicionam-se frente ao altar, colocam um braço para trás e o outro esticado para o alto e cantam o hino da umbanda. Algumas pessoas na assistência repetem o mesmo gesto. O passo seguinte, durante a abertura da gira, é a oração feita aos orixás e o Pai Nosso, como dito antes, outra clara herança cristã, tanto católica quanto espírita.

Quando o “amém” da oração é pronunciado, os médiuns se viram para a porta, olhando diretamente para a tronqueira, repetindo três vezes: “Laroyê, Exu”, “Laroyê, Pombagira” e “Laroyê, Exu Mirim”. Entidades pertencentes ao chamado panteão da esquerda: Exus e Pombagiras. Geralmente, o ponto cantado faz referência aos nomes dos Exus do pai de santo: Rei das Trevas, Meia-Noite, Mangueira, Marabô; e ao Exu Tiriri, da mãe de santo. Enquanto cantam, os filhos de santo esticam os braços para baixo, realizando movimentos circulares com as mãos. Tal gesto é feito porque “Exu é uma energia terrena, ligada ao movimento”, como me disse a mãe de santo.

A estrutura básica da abertura da gira é finalizada com um ponto para o Baiano Tião, entidade “de frente”<sup>37</sup> do pai de santo. Os baianos são guias espirituais, historicamente novos na umbanda, sendo uma entidade atraente e requisitada, por seu caráter alegre, brincalhão e

---

<sup>37</sup> Termo utilizado para se referir ao espírito com maior influência sobre o médium. Acredita-se que a entidade de frente é responsável por comandar toda a vida espiritual do médium.

acolhedor. Em terreiros com evidenciada presença de indivíduos escolarizados da classe média, os baianos são interpretados como acolhedores e calmos, não podendo beber bebidas alcoólicas - “uma versão *light*” -, em contrapartida, em terreiros de umbanda localizados nas periferias urbanas, os baianos são próximos aos Exus, atuando como “quebradores de demanda” (vingadores ou justiceiros) e feiticeiros, dando gargalhadas e comportam-se de modo arredoio, sendo “uma versão *cabra-da-pest*” (Souza, 2003).

Voltando à abertura da gira. Os próximos passos são variáveis conforme a linha de entidade. Em algumas giras, canta-se pontos para os orixás vinculados às entidades que serão incorporadas. Por exemplo, em giras de marinheiros, canta-se para Iemanjá, orixá regente dos mares, que é incorporada pelos médiuns.

Quando comecei a fazer pesquisa de campo, tinha como hipótese que encontraria mais elementos sincréticos na umbanda tradicional e que encontraria menos sincretismo na omolocô, tendo em vista o processo de africanização do candomblé (Prandi, 2020[1991]), que envolve a recusa do sincretismo, como vimos anteriormente. Esperava, portanto, que o Terreiro, por estar mais próximo do polo da encruzilhada (Negrão, 1996) apresentasse dinâmicas de distanciamento do sincretismo. Acreditava, ainda, que não encontraria nenhuma imagem de santo católico, tampouco rezas dessa religião, o que me surpreendeu.

Com efeito, encontrei diversos elementos africanizados no Terreiro, como quadros pintados de Zumbaranda, inquice sincretizada com Nanã, dona do “ori” (cabeça) de Mãe Dalva, retratada como uma mulher preta de seios volumosos, vestindo trajes roxos, cor associada a esta divindade. Outro quadro em destaque no Terreiro mostra três mulheres pretas trajando roupas de santo, que saúdam uma grande árvore com um laço branco no tronco. Trata-se de Kitempu, inquice da ancestralidade, do tempo, também conhecido como o orixá Iroco.

*Figura 13 - Quadro de Zumbaranda no Terreiro*



**Fonte:** Fotografia da antropóloga Julia Silva

Diferentemente da *Casa*, onde os médiuns aguardam o horário marcado para o início da gira conversando ou fumando, no Terreiro há uma intensa preparação realizada pelos filhos de santo antes da gira começar. Eles vão de um lado a outro, varrendo o chão, levando velas, bebidas e oferendas aos altares de Zé Pelintra e do boiadeiro Zé do Laço, entidade *de frente* de Mãe Dalva.

Zé Pelintra e a chamada Linha dos Malandros representam uma diferença fundamental entre o terreiro de umbanda tradicional e o terreiro de umbanda omolocô. Enquanto na umbanda tradicional não há culto aos malandros, tampouco Zé Pelintra - como destacado por Mãe Teresa: “o próprio nome já diz, a malandragem, a lisura para conseguir algo, no nosso terreiro nós temos malandros, mas não temos Linha de Malandros. O Martin (marinheiro de Teresa) é um malandro”. Os malandros podem estar nas giras, desde que atuam em outras linhas, como a Linha de Marinheiro e Baianos. Ela ainda destaca que “quando eu era criança, não se falava muito de malandro, mas se falava de baianos. A grande conversa do momento era baiano”. O relato da mãe de santo relaciona-se com o crescimento da Linha de Baianos, que foi evidenciado por Souza (2003). Por outro lado, os malandros e em especial Zé Pelintra, ocupam lugar de destaque no terreiro de Mãe Dalva. Zé Pelintra é chamado de “compadre” pela mãe de santo. Augras (1997) demonstra como Zé Pelintra é uma entidade diversa, estando presente em diversos cultos de matriz afro-brasileira, como o catimbó, o candomblé, a umbanda e a encantaria.

As giras no Terreiro são realizadas no quintal ao fundo da casa, onde o templo se localiza. Há diversos altares e assentamentos no local. Uma filha de santo, vestida com uma

saia rodada, leva canjica branca para o altar destinado a Oxalá, localizado no meio do terreiro, próximo ao teto. Ela acende uma vela de sete dias branca no pequeno altar, que contém imagens de Oxalá e Oxaguiã - orixá considerado não só uma versão mais jovem, mas também guerreira de Oxalá - nas extremidades do altar. No meio do altar, encontra-se uma imagem de Jesus Cristo. A canjica é o alimento tradicionalmente oferecido a Oxalá nos candomblés.

A filha de santo em questão é responsável por “firmar”<sup>38</sup> o terreiro. Ela coloca um pequeno copo com cachaça no altar dedicado a Zé Pelintra, espírito cultuado de diferentes maneiras nas religiões afro-brasileiras, como exu, “encantado” ou “mestre” (Augras, 1997). Em um canto do terreiro, ao nível do chão, há um altar para o Boiadeiro, com imagens de Nossa Senhora Aparecida, caboclos, bois e berrantes. Lá, a filha de santo oferece uma cerveja à entidade chefe da casa. Ao final, ela se ajoelha, encostando a cabeça no chão, coloca as mãos sobre a nuca, bate palmas três vezes, faz uma leve pausa e bate mais sete palmas - ritual conhecido como “bater paó”. Recordo-me do meu pai de santo explicando que bater paó era o ato mágico de pedir aos deuses aquilo que nem nós mesmos sabemos.

No Terreiro, os filhos e filhas vestem roupas coloridas. As mulheres usam longas saias rodadas com as cores de seus orixás/inquices. Mãe Dalva está sempre trajando tecidos roxos, enquanto as filhas de Iansã estão sempre com alguma peça vermelha. Aos mais novos, cabem as roupas brancas, mas que não deixam de ser bem costuradas e chamam a atenção também.

O horário marcado para a gira começar é às 19:30, contudo, não é o tempo cronometrado que define quando começará o ritual, mas sim quando todos os preparativos estão prontos. Os filhos e filhas de santo tomam banhos de ervas no terreiro antes de começarem os trabalhos. A gira só se inicia quando todos estão devidamente trajados, com suas guias no pescoço e o terreiro devidamente preparado, tendo sido acesas velas na tronqueira, nos altares e nos “fundamentos”<sup>39</sup> dos inquices. Trata-se de uma concepção de tempo semelhante àquela que o candomblé mantém (Prandi, 2023).

Quando tudo está pronto, os filhos de santo que não possuem cargos aguardam em círculo. Mãe Dalva e outras filhas de santo que possuem cargos, saem da cozinha, seguem por um corredor repleto de pessoas da assistência até chegarem ao fundo, onde as giras são realizadas. Antes de iniciar os trabalhos, os filhos de santo colocam o “padê”<sup>40</sup> oferecido para Mavile - inquice sincretizado com Èṣù - em um recipiente de madeira. Nele, colocam farinha

---

<sup>38</sup> Acender velas, oferecer bebidas e/ou alimentos para as entidades e orixás.

<sup>39</sup> Grandes vasos ritualísticos, sendo a representação dos orixás/inquices.

<sup>40</sup> Oferenda de farinha de mandioca com azeite de dendê. Em alguns casos, utilizam-se pimentas, carnes e até moedas.

de mandioca, regada com dendê e uma vela branca ao centro. Em seguida, pedem que Mavile não atrapalhe o ritual e estabeleça a comunicação com os orixás/inquices. Ao lado do padê estão dois “quartilhões”<sup>41</sup> com água, que também integram a oferenda.

Todos se reúnem ao redor do padê, dão-se as mãos e rezam o Pai Nosso e a Ave Maria. O elemento africano está presente, representado pelo ato de ofertar a Mavile - conforme narram os itãs, Èṣù deve receber oferendas primeiro, em qualquer ritual (Prandi, 2001). Paralelamente, o elemento católico e sincrético manifesta-se na recitação de orações cristãs. Fiquei bastante surpreso ao observar isso durante minha primeira visita ao terreiro.

Após a prece, Mãe Dalva diz: “Na força da minha Pombagira, eu abro esse Abassá”. Três filhas de santo vão ao centro. Uma pega o padê, enquanto as outras duas seguram os quartilhões. Os atabaques anunciam:

*É o Mavile  
É o Mavambo  
E compensuê, rá, rá, rá,  
E compensuá*

Trata-se de cantiga para Èṣù, eternizada na voz de Martinho da Vila na música “Festa de Candomblé”. As filhas de santo dançam em movimentos rítmicos: três passos para a frente, três passos para atrás, giram e repetem o movimento. Quando saem para despachar Èṣù, os ogãs continuam:

*Èṣù Apavenã  
Èṣù Apavenã  
Na minha aldeia, Aingua é  
Èṣù Apavenã*

Os filhos de santo acompanham com palmas e cantam, enquanto os ogãs saúdam: “Pembele Bombonijla”. Todos balançam suas roupas, como se estivessem tirando a poeira delas. É um ritual de limpeza destinado à Bombonijla, outro inquice também associado a Èṣù, do qual tratarei no capítulo 5. Na sequência, defuma-se o terreiro e os ogãs cantam:

*Nossa Senhora incensou a Jesus Cristo  
E Jesus Cristo incensou aos filhos seu  
Eu incenso, eu incenso essa casa  
Na fé de Oxóssi, de Ogum e Oxalá  
Tô incensando, tô defumando  
A casa do Bom Jesus da Lapa*

---

<sup>41</sup> Objeto utilizado nos terreiros para fundamentos religiosos. Alguns quartilhões são feitos de argila ou cerâmicas.

O ritual prossegue. Em seguida, cantam para a “pemba”<sup>42</sup>: “Oh, salve a pemba, também salve a toalha”. Os filhos e filhas de santo ajoelham-se, enquanto Bárbara, a mãe pequena, assopra pó de pemba nos quatro cantos do terreiro e, depois, nas costas dos filhos de santo. Ao final, canta-se para o orixá ligado à linha de trabalho daquela noite, embora a cantiga seja em língua banto. Com efeito, podemos notar diversos elementos sincréticos durante a abertura da gira. Os pontos referem-se a Jesus Cristo, Nossa Senhora, mas, ao mesmo tempo, estão presentes diversos elementos mais africanizados evidenciados nas cantigas e nas saudações: “Pembele”, algo que poderia ser traduzido como “eu vos saúdo”.

Assim como o Pai Nosso inicia a gira, é também por meio da oração que ela se encerra. Após a conclusão dos atendimentos e os “rodantes”<sup>43</sup> voltarem do transe, os filhos e filhas de santo se reúnem, dançam em círculo para Zumbaranda e para Lembá - inquice sincretizado com Oxalá. Enquanto dançam e entoam a tradicional cantiga destinada ao orixá da criação:

*Oní sé a àwúre  
a nlá jé  
Oní sé a àwúre ó  
Bèrì omon  
Oní sé a àwúre ó  
A nlá jé Bábá*

Na linha Tradicional, a iniciação no culto é feita a partir do batismo para Oxalá, enquanto na omolocô, o processo é marcado pelo ritual de “deita para o santo”, de modo a iniciar-se para o culto aos inquices, ficando de resguardo por alguns dias no terreiro, onde são realizados diversos rituais voltados para a iniciação, desde comidas oferecidas aos deuses até sacrifícios de animais. O fim do resguardo é marcado por uma festa pública. Durante o período em que acompanhei as giras do Terreiro, pude observar uma “saída de Nkosi”. Na ocasião, os filhos e filhas de santo dançavam para as divindades em círculo e os iniciados entravam em transe no momento em que se cantava para os inquices. Lembro-me dos atabaques anunciando: “Pembele Nzazi”, enquanto um jovem entrou em transe, com o brado de seu santo, colocando as mãos na cintura. Os demais médiuns foram para o canto, ajoelhando-se e abrindo espaço para Nzazi - inquice sincretizado com Xangô - dançar junto a mãe pequena do terreiro. Quando os atabaques anunciavam o final da dança, o rapaz em transe foi levado para um quarto, pela makota<sup>44</sup> do terreiro, para voltar do transe e retornar para a roda.

---

<sup>42</sup> Giz ritualístico utilizado na umbanda e no candomblé. Durante a gira, Mãe Bárbara assopra pó de pemba sobre as costas dos filhos de santo.

<sup>43</sup> Termo utilizado para se referir aos filhos e às filhas de santo que entram em transe.

<sup>44</sup> Cargo destinado às mulheres que não entram em transe. No candomblé queto, equede.

A festa prosseguiu. Todos os iniciados entraram em transe com inquices, inclusive Mãe Dalva, porém, não com Zumbaranda, mas sim Kafunge - inquite associado a Omolu/Obaluaê. Neste momento, notei algo diferente, as cantigas não eram entoadas apenas em banto, mas em português também. Os ogãs cantavam o tradicional ponto da umbanda: “Quem vê um velho no caminho pede a benção, benção de Deus, Obaluaê!”, enquanto Kafunge dançava, passando pomba em seus braços. Esse sincretismo das cantigas contrasta com as festas públicas de candomblé, onde as cantigas são usualmente entoadas em iorubá.

O transe de Mãe Dalva com Kafunge (Omolu/Obaluaê) e não com Zumbaranda (Nanã) pode ser compreendido a partir de uma narrativa mítica dos orixás. A festa pública era destinada à iniciação de Nkosi (Ogum). Conta um mito que Nanã e Ogum tiveram um grande desentendimento, após isto Nanã proibiu a utilização de instrumentos feitos de metal em seu culto, pois Ogum é patrono da metalurgia (Prandi, 2001). Essa interdição pode explicar a opção de Mãe Dalva no transe com Kafunge em vez de Zumbaranda.

Entre a vinda das divindades durante o xirê<sup>45</sup> para dançar, o filho de santo recém-iniciado percorre o terreiro realizando diversos passos de dança para Lembá, inquite sincretizado com Oxalá. O ápice da festividade foi quando Nkosi “deu seu oruncó”, ou seja, bradou o nome que recebera o iniciado. Nesse instante, todos os demais filhos e filhas de santo entraram em transe com seus inquices. Nos cultos de candomblés, quando um orixá/inquite/vodun dá seu oruncó, os outros iniciados recebem suas divindades como um sinal de reconhecimento daquele que acabou de se iniciar.

Desse modo, podemos notar diferenças entre como o sincretismo é abordado no terreiro de umbanda tradicional e no terreiro omolocô. A utilização de cantigas em línguas africanas (como o banto) evidencia a presença de elementos mais africanizados, bem como a estrutura física do terreiro e as preparações para o ritual. Entretanto, isso não significa a eliminação completa do sincretismo, que permanece presente em práticas como a reza para o padê.

Durante a realização da pesquisa, Mãe Dalva – devido aos rituais fechados do terreiro, como iniciações de filhos de santo que demandam muito trabalho ritualístico e não permitem a presença de pessoas externas - preferiu que nossos contatos fossem menos formais, optando por não realizar entrevistas face a face, mas possibilitando o contato através de aplicativos de mensagem. Além disso, as lideranças do terreiro demonstraram resistência e preocupação com

---

<sup>45</sup> Palavra de origem iorubá que significa “roda” ou “brincar”. No candomblé é utilizada para se referir aos rituais destinados aos orixás, onde, em roda, os filhos e filhas de santo cantam cantigas e incorporam as divindades.

possíveis ataques de grupos pentecostais, o que levou Mãe Bárbara, filha de Mãe Dalva, a solicitar que todas as informações fossem mantidas em anonimato.

O Terreiro possui poucos filhos de santo, menos de 10, sendo a maioria branca. Contudo, há mais pessoas negras nele do que na umbanda tradicional. A maior parte dos membros trabalha como comerciantes, motoristas de aplicativos e costureiras. Apenas quatro pessoas incorporam entidades: Mãe Dalva, Mãe Bárbara, Tia Maria (assim chamada por ser irmã de santo de Mãe Dalva) e um filho de santo de nome Nilson. Quanto ao foco desta pesquisa - o transe de homens com entidades femininas -, é relevante destacar que, em nenhuma das giras observadas Nilson entrou em transe com entidades femininas.

No capítulo a seguir, abordarei a relação entre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras, partindo da cosmopercepção iorubá sobre gênero - ou melhor, da ausência do gênero como categoria social de diferenciação entre as pessoas, algo que começa a se transformar com a colonização (Oyěwùmí, 2021). A partir dessa base teórica, abordarei a relação entre o processo de sincretismo religioso e aquilo que estou chamando de ‘cristianização das relações entre os orixás’, fenômeno que impacta diretamente a forma como os umbandistas se relacionam com o transe.

### 3 – Os iorubás no Brasil e a transformação nas representações de gênero e sexualidade

*No mundo iorubá, particularmente na cultura Oyó prévia ao século XIX, a sociedade era concebida para ser habitada por pessoas em relação umas com as outras. Ou seja, a “fiscalidade” da masculinidade ou feminilidade não possuía antecedentes sociais e, portanto, não constituía categorias sociais (Oyèwùmí, 2021)*

*O candomblé não dispõe de nenhum mecanismo formal de censura, aceitando em seu corpo de iniciados qualquer pessoa, mesmo quando se trata de indivíduos cuja conduta moral, sexual ou não, os torna indesejáveis para outras religiões, que só os aceitam quando são capazes de mudá-los (Prandi, 2005)*

Os preconceitos relacionados às sexualidades e identidades de gênero dissociadas da matriz heteronormativa comumente se baseiam em uma visão essencialista biológica, em que o aparelho reprodutivo dos indivíduos supostamente define sua identidade de gênero e sexualidade. Essa visão essencialista serve de substrato para algumas tradições religiosas serem hostis às sexualidades e identidades não heteronormativas. O judaísmo, o islamismo e o cristianismo - religiões monoteístas, vale lembrar - são exemplos notáveis disso. Ainda que haja produção científica apontando para a tentativa de normalizar a homossexualidade em meios cristãos (Guimarães, 2023), incluindo o pentecostalismo<sup>46</sup>, persistem discriminações e preconceitos em relação às questões de gênero e sexualidade.

A construção da identidade de gênero ocorre por meio de um complexo aparato de normas e regras de comportamento que atuam em diversas esferas da vida social. Segundo Grossi (1998), o sexo refere-se às diferenças biológicas entre homens e mulheres, enquanto gênero diz respeito ao social, cultural e historicamente determinado, sendo uma construção cultural coletiva dos atributos de masculinidade e feminilidade. A identidade de gênero é, assim, uma categoria relevante para entender o lugar do indivíduo nessa estrutura, e a sexualidade enquanto um conceito contemporâneo para referir-se às práticas e sentimentos ligados às atividades sexuais dos indivíduos. A suposta coerência e continuidade entre sexo-gênero-desejo tem servido para sustentar a normalização do cotidiano dos sujeitos e sociedades (Louro, 2004).

---

<sup>46</sup> Natividade (2010, 2017), ao analisar as igrejas inclusivas, demonstra as relações e construções não hegemônicas em relação à sexualidade e ao divino, presentes em tais denominações, havendo, ao mesmo tempo, diversas construções de experiências nelas. Isto é feito, partindo de uma homossexualidade ‘discreta’, de acordo com preceitos evangélicos, sobretudo em relação aos códigos de santidade presentes no culto, até a busca de ressignificações nos textos bíblicos, em uma tentativa de normalizar a homossexualidade.

No entanto, as relações entre sexo, gênero, identidade de gênero e sexualidade não são universais. Há de se destacar que são concepções ocidentais utilizadas para diferenciar os sujeitos de diversas maneiras. Se gênero é social, cultural e historicamente determinado, há sociedades em que ele não opera no mesmo sentido.

Com efeito, este capítulo aborda tal debate, sendo estruturado em duas partes: em um primeiro momento, debato as relações de gênero na cultura iorubá pré-colonização, sendo a obra de Oyèwùmí (2021) basilar. A socióloga nigeriana afirma que as categorias homem e mulher, como conhecemos, não existiam na velha cidade-estado Oió, pré-colonização inglesa. O gênero não era um marcador de diferenças, mas sim a senioridade. Com a colonização britânica e a imposição da língua inglesa, houve uma reconfiguração das relações sociais, algo que impactou, inclusive, na representação das divindades.

No Brasil, em especial na umbanda, as relações amorosas entre os orixás foram compreendidas em um modelo monogâmico e heteronormativo, ou seja, uma concepção baseada na moralidade cristã, que não existia entre os iorubás.

Na segunda parte do capítulo, analiso a relação entre gênero, sexualidade e religiões afro-brasileiras, com base em contribuições de antropólogos e sociólogos. Nota-se que a literatura antropológica acaba se sobressaindo à sociológica. As religiões afro-brasileiras se tornaram espaços onde há maior representatividade dos homossexuais, “se comparado com outras crenças, o candomblé tem se mostrado mais aberto aos homossexuais, permitindo-lhes ocupar todos os postos previstos na hierarquia ritual” (Santos, 2008, p. 150). Isso se aplica não apenas aos homossexuais, mas também a outras formas de subjetividade que rompem com a lógica heteronormativa e, sem dúvida, não é um fenômeno restrito ao candomblé, estando presente com menos intensidade nas religiões afro-brasileiras em geral.

### **3.1 - Os iorubás e a ausência das categorias gênero**

Segundo a socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021), para os iorubás - em especial na cultura pré-colonial de Oió -, o corpo não era um operador de diferenças, produzindo distinções entre os gêneros, como ocorre no Ocidente. Isso não significa que a cosmopercepção iorubana ignorasse distinções fisiológicas entre os corpos, mas sim que não havia uma estrutura hierárquica de distinção entre machos e fêmeas a partir da anatomia, que se relacionam com categorias de gênero envolvendo privilégios e desvantagens sociais.

A sociedade iorubá pré-colonial era concebida e organizada com base nas relações das pessoas, sem a fisicalidade da masculinidade ou feminilidade como categorias sociais de diferenças que organizavam a hierarquia social determinando relações de poder. Com ênfase Oyěwùmí (2021), se o gênero é uma construção social, ele não pode ser compreendido como universal e deslocado das realidades históricas e locais de sua produção.

O debate feminista sobre quais papéis e quais identidades são naturais e quais aspectos são construídos só tem sentido em uma cultura na qual as categorias sociais são concebidas como não tendo uma lógica própria independente. Este debate, certamente, desenvolveu-se a partir de certos problemas; portanto, é lógico que em sociedades nas quais tais problemas não existem não deveria haver tal debate. Mas, então, devido ao imperialismo, esse debate foi universalizado para outras culturas; e seu efeito imediato é introduzir problemas ocidentais onde tais questões originalmente não existiam. (Oyěwùmí, 2021, p.37).

A lógica ocidental privilegia o corpo como substrato para as diferenças, sejam elas de ordem sexual ou construções sociais como o gênero. Isto se deu, principalmente, a partir da segunda onda do feminismo na Europa e nos Estados Unidos, em que o sexo foi compreendido como fatos biológicos dos corpos masculino e feminino, e o gênero como consequências sociais desses fatos, num sistema sexo-gênero (Rubin, 2017). Nesse sentido, sexo e gênero são interligados. Outros debates destacam que não apenas o gênero é socialmente construído, mas a própria noção de sexo é construída.

“Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido[...]” (Butler, 2017, p. 27)

Segundo Oyěwùmí (2021), o princípio que estruturava a organização social da cultura iorubana era a senioridade, baseada na idade cronológica, responsável pelo prestígio social, e não marcadores corporais binários, como no Ocidente. A senioridade manifestava-se como categorização social na própria estrutura da língua iorubá, tendo prevalência a distribuição etária como princípio de organização. O parentesco iorubano não se organiza em termos de gênero “o exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de ọba (governante), ọmọ (prole), ọko, aya, iyá (mãe) e aláwo (sacerdotisa-adivinhadora), tudo em um só corpo. Nenhuma dessas categorias sociais, seja de parentesco ou não, tem especificidade de gênero” (Oyěwùmí, 2021, p. 43).

A senioridade como estruturante das relações sociais iorubás, diferentemente do gênero, não se concentra no corpo, mas em situações relacionais e dinâmicas. A própria concepção de paternidade está relacionada com o tempo de vida, pois se espera que na idade adulta as pessoas tenham tido descendentes (Oyěwùmí, 2021). Prandi (2023) ressalta como o candomblé preservou tal relação hierárquica, baseada na senioridade. Nos cultos afro-brasileiros, a senioridade não está relacionada necessariamente com a idade cronológica, mas ao tempo de *feitura no santo*, isto é, de iniciação para o orixá, que - em certa medida, na gramática dos cultos afro-brasileiros - significa tempo de vida.

O sistema de senioridade pré-colonial iorubá foi substituído por um sistema europeu de hierarquia dos sexos, no qual o sexo feminino é sempre inferior e subordinado ao sexo masculino. A manifestação definitiva desse novo sistema foi o Estado colonial que era patriarcal e que, infelizmente, sobreviveu ao fim do “império” (Oyěwùmí, 2021, p.179).

Observam-se, portanto, diferenças significativas entre as culturas: ocidental e iorubana quanto à sexualidade, aos papéis gênero e às relações de poder na sociedade.

### **3.2 - Os orixás na umbanda: da poligamia à família nuclear**

O casamento é uma instituição com diferenças significativas entre a cultura iorubá e a ocidental. A sociedade iorubana pré-colonização era marcada pela poligamia (Oyěwùmí, 2021), algo que reflete em algumas narrativas míticas das divindades, especialmente Xangô. Vejamos dois itãs sobre o governante de Oiô e suas esposas:

Itã 1:

*Xangô era um rei poderoso. / Vivia com suas esposas Iansã, Obá e Oxum. / Sempre preocupado em fazer a guerra, / estava à procura de uma nova magia para derrotar os inimigos. / Um dia, pensando ter descoberto finalmente / uma fórmula muito poderosa, / Xangô subiu numa colina e lançou seu experimento. / Era o raio, que maravilha, que poder! / Mas foi muito grande sua decepção. / Com rumor terrível, a invenção precipitou-se sobre seu palácio / e o destruiu, / incendiando também a cidade e matando grande parte de seus súditos. / Desesperado, Xangô fugiu para a terra dos vizinhos tapas, / seguido por Iansã. / Refugiou-se depois na cidade de Cossô. / Mas a dor não o deixava em paz. / Não suportando mais a tristeza que sentia pelo ato impensado. / Xangô bateu fortemente os pés no chão, desaparecendo terra adentro. / Foi para o Orum. / Iansã o acompanhou e fez o mesmo na*

*cidade de Irá, / sendo seguida por Oxum e Obá. / Desde então Xangô está vivo no trovão, / enquanto Iansã, Oxum e Obá correm como rios. / Assim surgiram novos orixás. (Prandi, 2001, p. 260-261)*

#### Itã 2:

*Obá e Oxum competiam pelo amor de Xangô. / Cada semana, uma das esposas cuidava de Xangô, / fazia sua comida, servia à sua mesa. / Oxum era a esposa mais amada / e Obá imitava Oxum em tudo, / inclusive nas artes da cozinha, / pois o amor de Xangô começava pelos pratos que comia. / Oxum não gostava de ver Obá copiando suas receitas / e decidiu vencer definitivamente a rival. / Um dia convidou Obá à sua casa, / onde a recebeu usando um lenço na cabeça, / amarrado de modo a esconder as orelhas. / Oxum mostrou a Obá o alguidar onde preparava uma fumegante sopa, / na qual boiavam dois apetitosos cogumelos. / Disse à curiosa Obá que eram suas próprias orelhas, / orelhas que ela cortara, segredou cúmplice. / Xangô havia de se deleitar com a iguaria. / Não tardou para que ambas testemunhassem o sucesso da receita. / O marido veio comer e o fez com gula, se fartou. / Elogiou sem parar os dotes culinários da mulher. / Obá quase morreu de ciúme. / Na semana seguinte, Obá preparou a mesma comida, / cortou uma de suas orelhas e pôs para cozinhar. / Xangô, ao ver a orelha no prato, sentiu engulhos. / Enojado, jogou tudo no chão e quis bater na esposa, que chorava. / Oxum chegou nesse momento, exibindo suas intactas orelhas. / Obá num segundo entendeu tudo, odiou a outra mais que nunca. / Envergonhada e enraivecida, precipitou-se sobre Oxum / e ambas se envolveram numa briga que não tinha fim [...] (Prandi, 2001, p. 314-315).*

O primeiro itã está presente também no livro *Lendas africanas dos orixás*, de Pierre Verger (1985), sendo a versão preferida pelos seguidores que rejeitam a versão mítica do suposto suicídio de Xangô. O segundo itã, amplamente difundido nos cultos afro-brasileiros, aparece em obras de Verger, Bastide e outros, com algumas versões atribuindo a Oiá o papel de induzir Obá a cortar a própria orelha (Prandi, 2001).

Aos olhos ocidentais, a representação de Xangô com três esposas pode ser interpretada como reflexo de uma cultura patriarcal que privilegia os homens e suas relações sexuais, enquanto reprime o mesmo comportamento em mulheres. Contudo, vale destacar que, na sociedade iorubá pré-colonial, a poligamia era muito comum, vinculada à necessidade e à importância de procriar e aumentar a prole - função central do casamento. Essa dinâmica era

do interesse e tolerada pelas próprias esposas. Tendo em vista os critérios de senioridade da cultura iorubana, a esposa mais velha dispunha de privilégios em relação às mais novas, que assumiam as responsabilidades domésticas, como cozinhar para todos. Nesse contexto sociocultural, a poligamia não era moralmente julgada como boa ou ruim, mas uma parte da organização social como qualquer outra (Oyěwùmí, 2021).

Na umbanda, marcada pela moralidade cristã advinda do catolicismo e do espiritismo e com a simplificação do panteão de divindades, os orixás não são representados em relações amorosas poligâmicas. Xangô, por exemplo, é representado como marido de Iansã ou de Oxum, mas nunca como esposo das duas ao mesmo tempo. Obá, por sua vez, não é cultuada na umbanda. Em geral, a representação mais recorrente e valorizada é do casal Xangô e Iansã. Tal dinâmica reflete valores alinhados à ética cristã que valoriza a monogamia como forma de se relacionar amorosamente.

Essa visão cristã centrada no casal monogâmico reflete-se na Coleção Orixás, organizada por Ronaldo Linares e Diamantino Trindade e publicada pela editora Tríade. Três dos cinco livros da coleção pautam-se da em casais heterossexuais e monogâmicos: Xangô e Iansã (*Xangô e Inhaça*), Oxum e Oxóssi (*Oxum e Oxosse*), Iemanjá e Ogum. Os demais volumes abordam relações não conjugais: Nanã e Obaluaê (*Nanã Buruquê e Abaluaiê*), retratados como mãe e filho; e *Cosme/Damião e Oxalá*. Neste último, a obra recorre à Santíssima Trindade cristã, associando *Oxalá* a Jesus Cristo e *Cosme/Damião* ao Espírito Santo.

Diversos itãs, inclusive alguns citados nos livros de Linares e Trindade, narram relações amorosas entre Oxum e Oxóssi, Iemanjá e Ogum, Xangô e Iansã. Contudo, vale ressaltar que tais relações são múltiplas e complexas, incluindo, com destaque, poligamia, traições e incesto (Prandi, 2001). Mais adiante, no capítulo 5, tratarei as relações entre orixás e maternidade.

No Brasil, assim como na grande maior parte do mundo, o modelo de família nuclear heteronormativa, composto por pai, mãe e filhos, é considerado como o ideal de família cristã, sendo tal modelo prescrito pelo catolicismo. Não é de se espantar que temas como contracepção, aborto e homossexualidade tenham sido e continuem sendo vistos como ameaças à instituição católica (Machado, 2006). Com efeito, a umbanda de Zélio de Moraes - da qual Ronaldo Linares é um dos continuadores - visou enquadrar os orixás nesse modelo católico de família nuclear.

Se o sincretismo religioso no Brasil representou a captura das tradições dos orixás num modelo que pressupõe a existência do bem e do mal, concepção esta judaico-cristã que não existia na África (Prandi, 2023). Na esfera da sexualidade, essa captura se manifesta imposição

um modelo de relacionamento heteronormativo, baseado no casal composto por homem e mulher em representações generificadas, concepção esta que não existia para os iorubás.

As relações amorosas entre os orixás, quando transpostas para a umbanda, são reinterpretadas em moldes monogâmicos e heteronormativos. Contudo, alguns itãs contam que Xangô se encantou pelo jovem rapaz muito bonito de nome Oxumarê. Em outros itãs, os personagens centrais são Oxóssi e Logunedé. Há de se destacar que Oxumaré é cultuado como o vodun Dan pelos Mahi, na região do antigo reino do Daomé (atual Benin). Segundo a historiadora Edna Bay (1998), rei de Daomé costumava se casar não apenas com mulheres, mas com homens também. Ainda que o conceito de homossexualidade, tal como o entendemos hoje, fosse ausente na cultura iorubá, tais elementos demonstram a multiplicidade de relações entre os orixás.

Na Casa, o pai de santo Gil é filho de Xangô e Iansã, referindo-se aos seus pais-orixás como “eu tenho o casal”. Nesse sentido, os orixás passam por um processo de cristianização na umbanda mediante o sincretismo religioso, perdendo características que não se enquadram na moralidade cristã. A concepção dos orixás enquanto casais é orientada, de certa maneira, pelo ideal heteronormativo monogâmico e pela família nuclear, que pressupõe papéis fixos de pais, mães e filhos. Essa concepção é alheia à cultura iorubá, onde as relações de parentesco não eram pautadas pelo gênero. Na família iorubá tradicional, a estrutura familiar era não generificada, organizando-se pela senioridade dos membros familiares. *Egbon*, por exemplo, é uma palavra utilizada para se referir ao irmão e à irmã mais velhos, enquanto *aburo* se refere aos mais novos, independente do gênero. Já *oko* é o termo utilizado para se referir às categorias de marido e esposa (Oyěwùmí, 2004).

As características dos orixás que fogem à moralidade cristã são reaproveitadas em outras entidades espirituais cultuados na umbanda, desempenhando papel central na construção de figuras como as Pombagiras, que absorvem atributos de divindades africanas associadas à sensualidade e ao poder feminino transgressor, assuntos a serem abordados mais adiante.

Os estudos pioneiros sobre as religiões afro-brasileiras, produzidos por intelectuais envolvidos com os cultos - como Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide -, representaram as comunidades religiosas como espaços de preservação moral e social da África, transposta através da diáspora. Essa defesa, contudo, passa pela ideia de defender qualidades morais asseguradas aos brancos e a suas famílias. Desse modo, a representação das mães de santo foi permeada por uma moralidade, associando-as a uma ideal de maternidade adequado às normas de gênero, como mães assexuais dedicadas ao trabalho doméstico e às normas da

vida familiar (Birman, 2005). Normas estas, cabe lembrar, são pautadas pela moralidade judaico-cristã que marca a representação do feminino no Ocidente, algo que não existia na cultura iorubá pré-colonização. Há de se destacar que Ruth Landes descreve um conjunto de relações que não se coadunam com os valores de tais pesquisadores (Birman, 2005). Tratarei deste assunto mais adiante, neste capítulo.

### 3.3 - Masculinizando reis e orixás

Segundo Oyěwùmí (2021), a relação de Xangô com sua comunidade de fiéis não é generificada nem sexualizada. Xangô não deve ser compreendido como um orixá que busca uma grande prole em virtude de sua anatomia masculina. Outras duas divindades femininas também são adoradas por sua capacidade de conceber prole, são elas: Oiá (Iansã) e Oxum. Segundo alguns mitos, Iansã é conhecida como “mãe de nove filhos”.

A própria representação dos reis de Oió, enquanto homens, deve ser compreendida em um contexto de produção historiográfica contaminada pelo olhar ocidental e generificado. Segundo Oyěwùmí (2021), o surgimento das categorias “homem” e “mulher” no discurso iorubano foi um processo histórico. Alguns estudos historiográficos classificaram os governantes de Oió como homens a partir de seus nomes, mas os nomes, pronomes e categorias sociais iorubanos não possuem especificidade de gênero. Odudua, considerado ancestral mítico dos iorubás e fundador de Oió, nas tradições orais, é tanto representado como macho quanto como fêmea, tendo em vista que a língua iorubana não possui distinções de gênero como o inglês dos colonizadores. Diversas traduções foram equivocadas. Vejamos um itã sobre Odudua:

*No princípio de tudo, / quando não havia separação entre Céu e Terra, / Obatalá e Odudua viviam juntos dentro de uma cabaça. / Viviam extremamente apertados um contra o outro, / Odudua embaixo e Obatalá em cima. / Eles tinham sete anéis que pertenciam aos dois. / À noite eles colocavam seus anéis. / Aquele que dormia por cima sempre colocava quatro anéis / e o que ficava por baixo colocava os três restantes. / Um dia Odudua, deusa da Terra, quis dormir por cima / para poder usar nos dedos quatro anéis. / Obatalá, o deus do Céu, não aceitou. / Tal foi a luta que travaram os dois lá dentro / que a cabaça acabou por se romper em duas metades. / A parte inferior da cabaça, com Odudua, permaneceu embaixo, / enquanto a parte superior, com Obatalá, ficou em cima, / separando-se assim o Céu da*

*Terra. / No início de tudo, Obatalá, deus do Céu, / e Odudua, deusa da Terra, viviam juntos. / A briga pelos anéis os separou e separou o Céu da Terra* (Prandi, 2001, p. 424).

O itã está presente em outras três obras, no livro do padre missionário francês Noel Baudin (1884), no livro do etnólogo alemão Leo Frobenius (1949) e na obra do também alemão, Ulli Beier (1980). Em alguns itãs, Odudua é descrito como de caráter masculino, em outros como feminino (Prandi, 2001). Sem decorrer uma longa análise sobre as traduções da oralidade na escrita de mitos e suas origens, considerando os apontamentos de Oyěwùmí (2004, 2021), há de se destacar que o francês e o inglês são línguas marcadas pela distinção de gênero, algo que não ocorria entre os iorubás. Não apenas as línguas europeias são marcadas pela distinção de gênero, mas toda cosmovisão de tais sociedades também o são. A tradução linguística e cultural do iorubá para o inglês, principalmente de fontes orais como os itãs (narrativas míticas) e orikis (poesias de louvor), ocasionam problemas de interpretação quanto às questões de gênero.

Com efeito, a criação da categoria “reis” pressupõe a existência da categoria “homens”. Esse processo articula as tradições orais iorubanas com a história global, bem como feições ocidentais e cristãs baseadas no poder e a autoridade do sexo masculino - algo que, vale lembrar, não existia na Velha Oió. O processo pelo qual as fêmeas foram categorizadas como mulheres e impedidas de ocupar papéis de liderança está permeado pelo colonialismo. Com base na biologia, a mulher, como categoria identificada, definida a partir da sua anatomia e subordinada aos homens, foi parte da imposição do Estado colonial patriarcal britânico na região da atual Nigéria (Oyěwùmí, 2021).

Segundo Oyěwùmí (2021), o cristianismo foi introduzido na África antes mesmo do colonialismo britânico, funcionando como uma espécie de preparação para a colonização. Desse modo, o cristianismo tornou-se um fator determinante no processo de estabelecimento da dominação masculina na sociedade iorubá, levando a reinterpretar as religiões da religiosidade iorubana que favorecem os homens.

As religiões iorubanas tinham três pilares: primeiro, Olodumare (o ser supremo), que não possuía identidade de gênero e não era interpretado de forma humanizada, antes do cristianismo e do islamismo serem introduzidos na região dos iorubás. O segundo pilar consistia nos orixás, que manifestavam atributos de Olodumare. Embora houvesse orixás machos e fêmeas, essa distinção não produzia diferenças entre eles. Nem todos os orixás foram posteriormente pensados a partir de categorias generificadas; alguns eram masculinos em

determinada localidade e femininos em outras. O terceiro pilar era o culto aos ancestrais, tanto machos quanto fêmeas, venerados e consagrados nas festas de Egungun. Por fim, o sacerdócio era aberto aos machos e fêmeas (Oyěwùmí, 2021). Desse modo:

“a religião iorubá, assim como a vida cívica iorubá, não articulava gênero como categoria; portanto, os papéis dos orixás, sacerdotes e ancestrais não dependiam de gênero. Após a adoção do cristianismo e a adoção da escrita entre os povos iorubás, parece ter havido uma tentativa por parte de pessoas iorubás dedicadas à pesquisa e ao clero de reinterpretar a religião usando o viés masculino do cristianismo” (Oyěwùmí, 2021, p. 210).

Com efeito, cabe considerar o colonialismo e a escravização de pessoas africanas, em parte, como genocídio e epistemicídio ocorridos enquanto pilares de sustentação do mundo moderno ocidental (Grosfoguel, 2016). Para a sociedade iorubana, tal processo significou a generificação das relações sociais, ocasionando a masculinização dos deuses e governantes.

A cosmopercepção dos iorubá é significativamente distinta do Ocidente, que se caracteriza por uma visão generificada, na qual os homens desfrutam de privilégios em relação às mulheres. Essa mesma perspectiva permeou a organização monárquica europeia e a Inquisição - outro genocídio e epistemicídio que antecedeu a modernidade ocidental (Grosfoguel, 2016).

### **3.4 - Os estudos no Brasil nas décadas de 40 e 60: a patologização e o “desejo da feminilidade”**

Enquanto a cultura iorubana não distinguia as pessoas com base nas concepções de gênero, como marcadores em diversos contextos sociais, o mesmo não ocorre no Brasil. Gênero é um marcador social da diferença, assim como a sexualidade. Questões referentes à relação entre sexualidade e cultos afro-brasileiros foram o centro de diversos debates, dos quais tratarei doravante.

A afinidade entre as sexualidades dissidentes e as religiões afro-brasileiras não é recente. Registros nos jornais baianos do século XIX relatam a presença de homens homossexuais em “casas de curandeiros” - termo comum à época para se referir aos terreiros, uma vez que os pais e mães de santo como tal eram chamados (Parizi, 2004). A literatura das ciências sociais dos anos 1960 abordou a relação entre a homossexualidade masculina e as religiões afro-brasileiras, embora os resultados das pesquisas tenham sido marcados pela patologização e por referências aos valores morais vigentes na época. Esses estudos influenciaram significativamente o campo,

gerando desdobramentos posteriores que se afastaram dos preconceitos expostos nos textos da década de 60.

### 3.4.1 - Ruth Landes e o matriarcado, ou “a estrela mais linda, hein, tá no Gantois”

Ruth Landes é uma das pioneiras no estudo da homossexualidade nas religiões afro-brasileiras. Entre 1938 e 1939, a antropóloga estadunidense realizou pesquisa etnográfica nos candomblés da Bahia. Suas observações geraram alguns artigos e o livro *A Cidade das Mulheres*, publicado originalmente em inglês, em 1947. A obra foi traduzida para o português, vinte anos após a publicação original.

*Figura 14 - Ruth Landes e Edison Carneiro, Salvador, Bahia, 1938*



**Fonte:** (Landes, 1994[1947])

*Figura 15 – Ruth Landes em Salvador, Bahia, 1938*



**Fonte:** (Landes, 1994[1947])

Ruth Landes (2002[1967]) aponta diversos costumes africanos na Bahia. Entre eles, destaca-se o candomblé, um espaço predominantemente feminino, dominado por ialorixás que preferem iniciar outras mulheres no culto. Inclusive, a antropóloga narra um caso em que, a pedido da mãe de santo, foi instalada uma placa solicitando que homens não entrassem em transe; caso o fizessem, não dançariam na roda, atrapalhando o ritual reservado às mulheres. O

terreiro em questão era a Casa Branca do Engenho Velho, o primeiro terreiro de candomblé da Bahia, em funcionamento até hoje e tombado como patrimônio nacional (Prandi, 2023). Integrantes deste terreiro fundaram renomadas casas, como o Gantois e o Opô Afonjá.

Embora o candomblé baiano da década de 1940 seja predominantemente feminino, a figura dos babalaôs, homens ligados à adivinhação nos cultos africanos, mas que não entram em transe, preservava certo prestígio entre as mães de santo. A eles era permitido dançar durante o toque para seu orixá, conscientemente, sem transe. Contudo, eram figuras em vias de desaparecimento, que pareciam não conseguir atrair novos adeptos, pois o oráculo se tornava um ofício das mulheres também, mediante o jogo de búzios (Carneiro, 1978; Landes, 2002[1967]).

Landes destaca o candomblé baiano como um matriarcado - a “cidade das mulheres”, onde as protagonistas do sagrado eram sacerdotisas (ialorixás) -, sendo que os babalaôs são descritos, em seu conjunto, como compondo uma “uma instituição moribunda e os dois velhos da Bahia não seguem atrair novos adeptos” (Landes, 2002[1967], p. 323). Entretanto, nem todos os terreiros eram chefiados por mulheres. Os babalorixás, ou “velhos tios”, possuíam papel de destaque como fundadores de diversos terreiros, a introdução do candomblé de caboclo alterou significativamente o cenário entre os pais e mães de santo, pois, diferente do candomblé nagô, no candomblé de caboclo os homens passaram a ocupar o papel de chefes de culto. Edison Carneiro (1978, p. 104) constata que, na época, “dos 67 terreiros de candomblés matriculados na União [De Cultos Afro-Brasileiros, Bahia], 37 eram dirigidos por pais e 30 por mães”.

Contudo, sem dúvida, foram as ialorixás que mais se destacaram, obtendo prestígio e reconhecimento na sociedade brasileira. O próprio Edison Carneiro (1978) admite o fato de as mães de santo sobressaírem aos pais de santo, tornando-se figuras quase míticas para o candomblé e o simbolismo da cultura afro-brasileira. Vale destacar Mãe Menininha do Gantois (1894-1986) e Mãe Senhora do Axé Opô Afonjá (1890-1967). Ambas foram sucedidas, cada uma à sua maneira. No Gantois, a sucessão acontece por vias sanguíneas. Mãe Menininha foi sucedida por suas filhas, Cleusa de Nanã (1923-1998) - falecida dez anos após assumir o cargo - e Carmem do Oxaguiã (1928 -), atual ialorixá do terreiro. No Opô Afonjá, a sucessão é feita através do jogo de búzios. Mãe Senhora foi substituída por Mãe Ondina de Oxalá (1916-1975), que, após falecer, foi sucedida por Mãe Stella de Oxóssi (1925-2018). Após o falecimento, Mãe Stella foi sucedida por Mãe Ana de Xangô, atual ialorixá do Opô Afonjá. O prestígio dos terreiros não diminuiu; pelo contrário, Mãe Stella tornou-se talvez a maior promotora da reafricanização do candomblé, combatendo o sincretismo religioso e foi também integrante da

Academia de Letras da Bahia, enquanto Cleusa e Carmem foram homenageadas por diversos artistas.

*Figura 16 - Mãe Menininha e suas filhas, de santo e sanguíneas, em 1938*



**Fonte:** Landes (1994[1947])

### 3.4.2 - O “desejo de feminilidade”

Voltando às relações entre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras, em 1940, sete anos antes de publicar a primeira edição de *The City of Women*, Ruth Landes publicou o artigo “A Cult Matriarchate and Male Homosexuality”. O texto foi traduzido para o português e publicado junto com o livro *A cidade das mulheres*, desde sua primeira edição, publicado pela editora Civilização Brasileira. Nesse artigo, a antropóloga aponta que os pais de santo do candomblé de caboclo eram, em sua maioria, homossexuais. Partindo da lógica preconceituosa do período, que distinguia o “homossexual passivo” do “homossexual ativo” - atribuindo aos “passivos” uma feminilidade e, conseqüentemente, estigmas sociais -, enquanto os outros, que com eles se relacionavam, eram vistos como “normais”, Landes (2002[1967], p. 326) refletiu sobre a proliferação dos pais de santo e afirmou: “o fato de que as barreiras tenham caído para os homens, não derrubam, porém, o princípio fundamental que somente a feminilidade pode servir aos deuses. Todos os homens considerados *normais* na Bahia continuam, pois, excluídos” (grifos meus). Ainda refletindo sobre a presença de tais pais de santo, a antropóloga viu no

candomblé um espaço propício onde os homossexuais podiam realizar seu mais profundo desejo: “ser mulher”.

Com efeito, segundo a antropóloga, a presença de homossexuais no candomblé seria explicada pelo desejo de expressar feminilidade. Nesse sentido, o culto aos orixás possibilitaria a realização desse anseio por meio do transe com as divindades, permitindo que dançasse com as mulheres e vestissem roupas femininas.

Vale aqui uma observação minha, mesmo correndo o risco de anacronismo, pois minhas observações ocorrem quase um século após Landes. Lembro-me do pai de santo do terreiro frequentado por mim ter dito que Oxalá, o deus da criação humana, debochou de Oxum por estar menstruada. Oxum, então, amaldiçoou Oxalá, obrigando-o a usar saias e roupas femininas pelo resto da vida. O pai de santo contava o mito para explicar aos seus filhos o motivo dos iniciados para Oxalá, ao entrarem em transe, vestirem saias para dançarem. Embora as roupas femininas façam parte do culto, há uma explicação interna na religião, baseada nos mitos, sem nenhuma associação ao desejo de feminilidade dos adeptos.

Ruth Landes vinha de uma família de judeus russos. Com seu pai comunista, ela circulava por ciclos progressistas, e, apesar de sua formação em antropologia, Landes nem se preocupou em disfarçar seus preconceitos em relação aos pais de santo que conheceu: “ela não teve escrúpulos em publicar o nome dos seus informantes”, critica, contundentemente, Peter Fry (1982, p. 60). As observações da antropóloga estão subscritas em um período histórico em que, tanto os terreiros eram perseguidos pela polícia - conforme a lei da época, carregando o estigma social de centros de prostituição e malandragem -, quanto a homossexualidade era classificada como doença ou desvio mental pelos órgãos de saúde (Santos, 2009).

As conclusões de Landes sobre a homossexualidade no candomblé estão carregadas de juízos de valor. Ela observa que a maioria dos pais de santo homossexuais eram filhos de Iansã, orixá guerreira, descrita como esposa do rei Xangô. Ao comparar o papel das mães de santo com os pais de santo, escreve: “a mãe é, acima de tudo, a chefe sagrada do culto africano, e só secundariamente uma mulher a acariciar, mas, para si mesmo e para os demais, o pai [de santo] é, antes de tudo, uma anomalia sexual, e só secundariamente o chefe da casa de culto” (Landes 2002[1967], p. 328).

Companheiro de Ruth Landes, o baiano Edison Carneiro (1978, p.115) escreveu sobre homens que entravam em transe com orixás: “esses filhos apresentam, em maioria esmagadora, inequívocas tendências para a feminização. É difícil que não sejam *cavalos* de Yansã, orixá que

geralmente se manifesta em mulheres inquietas, de grande vida sexual, que se entregam a todos os homens que encontram” (grifos no original).

Em pesquisa de campo, durante conversa com um pai de santo da umbanda, lembro-me de ele me dizer algo semelhante ao que Landes e Carneiro observaram a respeito da relação entre orixás e sexualidade: “*Viado gosta mesmo é de ser filho de iabá, eu não suporto... Pra mim, é muita coisa de bicha ser filho de Iemanjá, Iansã então... São aquelas bichinhas bem afeminadas*”. Mesmo com um longo distanciamento temporal da época de Landes e Carneiro, o imaginário da associação entre a homossexualidade/feminilidade e os orixás femininos permanece em alguns sentidos. Vale ressaltar que meu interlocutor citado também é homossexual, mas não é filho de uma iabá, mas sim de um orixá masculino<sup>47</sup>, elemento que, de algum modo, legitimava seu desdém pelas “bichas filhas de Iansã”.

### 3.4.3 - A psiquiatria e antropologia de René Ribeiro

Ainda nos anos 1960, René Ribeiro, com formação em medicina psiquiátrica e mestrado em antropologia, publicou o artigo *Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian Cult Members* (Personalidade e ajustamento psicosssexuais dos fiéis dos cultos afro-brasileiros) em 1969, posteriormente o artigo foi publicado em português no livro *Antropologia da Religião e Outros Estudos* (1982). No artigo, Ribeiro descreve a pesquisa que realizou com 60 homens do xangô do Recife, a partir de entrevistas e de um teste projetivo considerado “sensível a tendências homossexuais e a dificuldades na identidade sexual” (Ribeiro, 1982[1969], p. 211). Tal procedimento baseava-se em desenhos de pessoas feitos pelos indivíduos testados.

Após o teste, Ribeiro (1982[1969], p. 211) concluiu que 34 dos indivíduos demonstravam “graus variados de desequilíbrio emocional e conduta desviada, desde o homossexualismo aberto ou disfarçado [...]”. A partir disso, o autor classificou sua amostra em três categorias: “*homossexuais*” (4); “*peçoas com dificuldade de identificação sexual*” (16); “*adequação sexual defeituosa*” (14). A semântica das categorias não esconde os preconceitos da época. Na categoria de “*adequação sexual defeituosa*”, Ribeiro (1982[1969] p. 213) descreve: “quase todos esses indivíduos sentiam inadequação sexual por duvidarem da sua virilidade ou terem compulsões homossexuais, ou hostilidade para com a imagem feminina. Alguns recorriam a práticas autoeróticas ou praticavam imoralidade”. O antropólogo-psiquiatra

---

<sup>47</sup> Preferi ocultar o orixá para preservar o anonimato do interlocutor.

ainda buscou as causas da homossexualidade a partir de teses psicológicas sobre problemas familiares.

O trabalho de Ribeiro reflete uma tendência da psiquiatria da época de tratar a homossexualidade como um transtorno psicológico, bem como testes que pouco partiam do próprio sujeito. Além disso, o autor não discordou das explicações de Landes para a presença dos homossexuais nos cultos, afirmando que “os homossexuais ou as pessoas sexualmente desajustadas podem aderir aos grupos de culto afro-brasileiros por muitas razões, entre elas a companhia feminina, a necessidade de exibirem seus maneirismos ou de se identificarem com esses femininos em grupos dirigidos por homossexuais” (Ribeiro, 1982[1969], p. 217).

A dupla formação de René Ribeiro parece entrar em conflito em seus estudos: por um lado, a parte antropológica demonstra alteridade em relação aos participantes das religiões afro-brasileiras; por outro, a parte psiquiátrica reproduz as teorias patologizantes da época em relação à homossexualidade. Roger Bastide, (1961[1958]) também observou a presença da homossexualidade como algo muito comum em algumas casas de santo na Bahia, classificando-os como “casos patológicos”.

#### 3.4.4- Críticas à Ruth Landes

Parizi (2004) argumenta que as conclusões de Ruth Landes não foram exatamente originais, visto que Edison Carneiro, estudioso das religiões afro-brasileiras e quem a introduziu no candomblé baiano da década de 40, já havia feito observações sobre a relação da homossexualidade masculina e orixás femininos. Apesar dos preconceitos contidos nas análises, podemos observar alguns fatos interessantes, como o candomblé de caboclo sendo um espaço onde os homens homoafetivos da época poderiam encontrar elevação de status social, algo que lhes era renegado em outros espaços da sociedade. As religiões afro-brasileiras, desde seu nascimento, constituem espaços de sociabilidade onde os homossexuais encontram favoráveis possibilidades religiosas.

As observações de Landes foram fortemente criticadas, internacional e nacionalmente. Arthur Ramos discordou da antropológica de que o candomblé seria um ofício estritamente feminino, bem como da homossexualidade masculina nos cultos.

Em resumo: as conclusões da Dra. Ruth Landes ressentem-se de erros de observação, de afirmações apressadas e de conceitos falsos ou falseados no concernente à vida religiosa e mágica do Negro no Brasil. É lamentável que algumas dessas conclusões, como, por exemplo, do ‘matriarcado’ negro e controle da religião pelas mulheres, na Bahia, e do homossexualismo ritual, nos negros brasileiros, já estejam correndo os meios científicos e até anunciados para publicação em revistas técnicas (Ramos, 1942, p. 198)

Para ele, a homossexualidade nos cultos não se tratava de casos patológicos, mas sim de mera coincidência. Contestando o material de Landes, Arthur Ramos (1942, p. 191) escreveu: “meia dúzia de indivíduos homossexuais, que ela afirma o serem, nos candomblés baianos, e cujos nomes publica no seu artigo”. A reação de Ramos está inserida em um contexto histórico em que os cultos afro-brasileiros ainda buscavam, a duras penas, se legitimar enquanto religião minimamente aceitável na sociedade: “podemos imaginar o desgosto de Arthur Ramos ao ver a religião pela qual tanto lutou para preservar das variadas formas de preconceito, além de ter que suportar isso, ser conhecida pejorativamente como ‘religião de negros’ e passar também a ser referida como ‘religião de homossexuais’” (Birman, 1995, p. 68).

Embora as reflexões de Landes carreguem preconceitos comuns à época, sua forma de escrita, em primeira pessoa, rompe com uma lógica impessoal e cientificista das ciências sociais. A antropóloga coloca-se no texto, demonstra como o tempo que conviveu com as lideranças do candomblé transformou sua vida, fazendo-a questionar diversos sentidos da sociedade estadunidense para onde retornou após a perseguição do governo de Getúlio Vargas (Abreu, 2003), além da inovação em tentar relacionar o sexo com determinações impostas socialmente (Birman, 1995).

O próprio Arthur Ramos havia citado em seus livros, antes da passagem de Ruth Landes pelo Brasil, que um jornalista revelara que uma mãe de santo de culto caboclo era um “homem vestido de mulher”, ou seja, identificando questões de gênero e sexualidade nos cultos de candomblé de caboclo, assim como a antropóloga. A argumentação de Landes em relação ao candomblé de caboclo seguia uma tendência da época, qual seja, considerá-lo como deturpação, degeneração do candomblé nagô tradicional, que era dominado por mulheres (Corrêa, 2023). Edison Carneiro (2019[1964], p. 250) afirma, a respeito do artigo de Arthur Ramos sobre Ruth Landes, que:

“Arthur Ramos, que durante toda a sua vida se valeu da psicologia (e do seu ramo então na moda, a psicanálise), podia rejeitá-la, mas não tinha o direito de o fazer torcendo propositadamente o pensamento da sua autora [Ruth Landes] ou sugerindo e insinuando vulgaridades nas entrelinhas”.

Ruth Landes e Edison Carneiro tiveram um caso, foram amantes, algo que ela nunca mencionou em seus trabalhos (Healey, 1996). Isso talvez ajude a compreender, de modo significativo, as críticas e perseguição que a antropóloga sofreu, especialmente de Arthur Ramos e Melville Herskovits. Imagine-se um relacionamento entre um homem baiano negro e uma intelectual norte-americana na década de 40, algo que deve ter gerado bastante estranhamento em setores da intelectualidade à época.

### 3.5 - A virada dos anos 1970 e 80, ou “caminhando contra o vento”

Os anos 1970 e 80 foram profundamente relevantes para a produção científica sobre as relações entre sexualidade e religiões afro-brasileiras. Influenciados pelos estudos do pós-68, nos quais a análise de gênero e o estatuto das mulheres e dos homossexuais na vida social ganharam destaque, a condição dos homossexuais nos cultos afro-brasileiros passou a ser repensada, afastando-se dos preconceitos que permeavam abordagens anteriores.

Peter Fry, antropólogo inglês radicado no Brasil, estudou a relação entre a homossexualidade masculina e os cultos afro-brasileiros. Afastando-se dos preconceitos e erros metodológicos de seus antecessores, ele realizou sua pesquisa em Belém, cidade que havia sido estudada pelo casal estadunidense Seth e Ruth Leacock (1972). Fry buscou interpretações alternativas às anteriores, que afirmavam que as religiões afro-brasileiras eram ciclos dominados por mulheres, espaços em que os homossexuais expressavam, através do transe/dança, sua feminilidade. O autor apresentou resultados parciais deste estudo em 1977, num artigo publicado na revista *Religião e Sociedade*, e os aprofundou no livro publicado posteriormente, em 1982, com o título *Para inglês ver* (1982).

O contexto histórico em que Peter Fry realizou sua pesquisa, evidentemente, diferia daquele de Ruth Landes e Edison Carneiro. Embora ambos se tratem de períodos ditatoriais - no caso de Fry, a ditadura militar (1964-1985), e no de Carneiro e Landes, a do Estado Novo (1937-1945) -, os anos 70 trouxeram mudanças significativas: a repressão policial aos cultos havia sido reduzida e se tornado alvo de denúncias. No entanto, o estigma social em relação à religião permanecia.

Os estudos de Ruth Landes, apesar de conterem equívocos, foram relevantes ao apontar a conexão entre homossexualidade e cultos afro-brasileiros, espaços que propiciam oportunidades lucrativas, tanto financeiramente quanto em termos de prestígio, para os sujeitos que eram considerados desviantes na época (Fry, 1982). Entretanto, cabia aprofundar a análise da ligação entre homossexualidade e religiões afro-brasileiras.

Nesse sentido, em Belém, Fry investiga a presença dos homossexuais no candomblé, optando por deixar a umbanda de lado devido à maior associação da homossexualidade com o candomblé naquele contexto. Enquanto Landes aborda a homossexualidade masculina a partir da dicotomia “homossexuais ativos” e “homossexuais passivos”, Fry dedica parte do texto à explicação dos papéis homossexuais em Belém. Considerando que o termo homossexual é raramente usado no cotidiano, o antropólogo argumenta que há duas categorias distintas:

aqueles que “dão” e aqueles que “comem”. Nesse sentido, “bicha” é o termo comum utilizado para se referir à rejeição do papel de “homem”, imposto àqueles “cuja aparência geral e gestos se aproximam das mulheres” (Fry, 1982, p. 67), ou seja, os que “dão”.

O autor dialoga com a literatura da Escola de Chicago mediante as noções de desvio e papéis sociais de Howard Becker (2008[1963]). Nesse sentido, os papéis sociais dos que “dão” e dos que “comem” expressão os papéis sexuais da heteronormatividade, ou seja, a relação sexual estaria embasada no desempenho do macho/fêmea. Desde Nestor Perlongher (1987), sabe-se que são criadas diversas categorias no universo sexual masculino. Atualmente, pesquisas sobre relações homoafetivas apontam para outras formas de nomear os papéis sexuais, como os *Machos e Brothers* (Miskolci, 2013), ou o “ativo”, “passivo” e “versátil”.

As explicações populares para a presença das “bichas” no candomblé - que pouco se apoiam na sociologia ou na antropologia - giravam em torno de diversos eixos. Partiam da ideia de que as “bichas” encontravam no candomblé um espaço para expressar sua feminilidade, passando pela preferência por entrar em transe com entidades femininas até a associação com habilidades artísticas. Mas nenhuma se baseia nos argumentos de Landes, que as “bichas” (homossexuais passivos) “querem ser mulheres” (Fry, 1982).

O argumento de Peter Fry baseia-se na interpretação da figura do pai de santo como um conselheiro que oferece explicações e soluções mágicas para os mais diversos problemas de seus consulentes. Quanto maior for o grau de reconhecimento do sucesso do pai de santo, mais ele consegue atrair clientes. O pai de santo “é o centro de uma rede de redistribuição onde serviços mágicos são trocados por dinheiro com os clientes ricos, festas são trocadas por reconhecimento da parte do público geral e dos filhos de santo” (Fry, 1982, p. 75). O sucesso de um pai de santo, nesse sentido, reflete-se materialmente em seu terreiro, que deve ser grande e decorado, com expressivo número de filhos. Desse modo, cria-se um circuito no qual a evidência do sucesso está no terreiro. Um terreiro de sucesso consegue atrair clientes mais ricos; estes, por sua vez proporcionam mais dinheiro para investir no terreiro e em festas públicas.

Tabela 2 - Circuito de reconhecimento e sucesso de um terreiro, segundo Peter Fry



Fonte: Fry (1982)

Lísias Negrão (1996) afirma que o sucesso dos serviços mágicos oferecidos pelo pai de santo à sua clientela é maior quanto mais eficazes eles se mostram no atendimento aos pedidos e desejos dos clientes; quanto maior essa eficácia, maior será o sucesso econômico terá o sacerdote e, conseqüentemente, o terreiro. Como destaca o autor: “o caráter economicamente próspero de um terreiro é um sinal de seu domínio sobre os espíritos; inversamente, seu domínio sobre estes abre caminho ao seu sucesso econômico” (Negrão, 1996, p. 350).

Voltando ao contexto estudado por Fry, os cultos são espaços onde as “bichas” podem obter status social que lhes foi negado pela sociedade e pela própria família, já que muitas mantêm relações conturbadas com seus familiares. Desse modo, Fry (1982) argumenta que, enquanto pais e mães de santo heterossexuais precisam desviar parte do dinheiro obtido através dos serviços mágicos para o sustento de sua família, os pais de santo homossexuais não possuem tal empecilho, podendo investir cada vez mais dinheiro em seus terreiros.

Enquanto os cultos e rituais mágicos são considerados perigosos na esfera religiosa, na esfera da sexualidade, a homossexualidade também é considerada perigosa, especialmente sob a lógica que legitima a heterossexualidade como norma. Desse modo, a aproximação entre práticas religiosas e sexualidades marginalizadas não é mero acaso, já que ambas são classificadas como “marginais e perigosas” (Fry, 1982).

Embora algumas conclusões de Peter Fry sejam marcadas por determinismos pouco comprovados, como a hipótese de que os pais de santo “bichas” transitam nos papéis e prerrogativas socialmente atribuídos ao masculinos ou femininos para a sociedade brasileira da época, incluindo habilidades de cozinhar e bordar, “enquanto as ‘bichas’ compartilham com as

mulheres essas vantagens que são negadas aos homens”, pois “também compartilham com os homens outras vantagens que por sua vez são negadas às mulheres” escreve Fry (1982, p. 76). O antropólogo inglês avançou nos estudos sobre a sexualidade e religiões afro-brasileiras, afastando-se dos preconceitos anteriores. A explicação da presença dos homossexuais no culto, para ele, está baseada em um circuito de reconhecimento e investimento material, no qual os homossexuais conseguem vantagens em relação aos heterossexuais.

A literatura das ciências sociais produzida sobre sexualidade nas religiões afro-brasileiras concentra-se nos cultos do Nordeste e Norte do país. Como demonstrado, Ruth Landes, Roger Bastide e Edison Carneiro realizaram pesquisa de campo em Salvador; René Ribeiro, em Recife; e Peter Fry, em Belém do Pará. Nesse sentido, “parece muito mais provável que a homossexualidade masculina e outras formas de homossexualidade definidas como desviantes em relação aos valores da sociedade”, escreve Peter Fry (1982, p. 55), “sejam de fato sociologicamente significantes no contexto dos cultos no Norte e Nordeste do Brasil”. A hipótese até aquele momento era de que a homossexualidade nos cultos fosse um fenômeno destacado nestas regiões do Brasil. Os cultos do Sudeste ganharam relevância nos estudos a partir de Patrícia Birman, no Rio de Janeiro.

Contudo, o antropólogo inglês não explica muito sobre os terreiros de candomblé, se sua pesquisa foi realizada em um terreiro de candomblé de caboclo ou candomblé queto, como Landes diferenciava. Tampouco especifica com quais entidades femininas as “bichas” entravam em transe: se são orixás femininos ou entidades espirituais femininas, como as Pombagiras.

### *3.5.1 - Críticas ao modelo de Peter Fry*

Como destacado, os trabalhos de Peter Fry (1977; 1982) foram influenciados pela Escola de Chicago, principalmente pela noção de desvio de Howard Becker (2009[1963]). Ambos os autores interpretam a homossexualidade como um desvio aos olhos da sociedade hegemônica. No entanto, o antropólogo estadunidense J. Lorand Matory (1988) argumenta que desvio é uma construção vaga e insuficiente para explicar a relação entre as religiões afro-brasileiras e a homossexualidade, relação que ele também observou na santeria<sup>48</sup> cubana. Em suas pesquisas sobre os iorubás, Matory (1988) considera as religiões praticadas no Brasil, Cuba, Porto Rico e pelos imigrantes latino-caribenhos nos Estados Unidos como “atlântico-iorubás”, são os casos do candomblé, xangô, batuque, umbanda e santeria.

---

<sup>48</sup> Religião afro-cubana derivada das tradições iorubás.

O antropólogo argumenta que a presença da homossexualidade nos cultos afro-brasileiros corresponde à cosmovisão iorubana do transe. Na África, segundo ele, o transe e a relação com os deuses estão intimamente relacionados a papéis de gênero e relações matrimoniais. Quando uma mulher se casa, ela passa a cultuar os ancestrais do marido, e seus filhos cultuam os ancestrais pela linhagem paterna. O autor argumenta que a relação dos sacerdotes com os deuses é uma espécie de matrimônio, evidenciado pelo termo iorubano *iyawo orisa* - esposa dos deuses. Nesse sentido, como “esposa dos deuses”, o sacerdote, para a sociedade iorubana, deve servir, alimentar e cuidar das divindades. Os sacerdotes são, para Matory, na maioria, mulheres ou homens que vestem roupas nupciais iorubanas do século XIX (Matory, 1988).

Os deuses penetram nos sacerdotes, “o verbo *gun* descreve não só a entrada da divindade na cabeça do iniciado, mas também uma pessoa que monta um cavalo e um homem que monta o(a) parceiro(a)” (Matory, 1988, p. 222). Nesse sentido, há uma associação semântica entre o transe e o ato de penetrar o parceiro ou parceira. Com efeito, o autor argumenta que, no Brasil, a lógica ritual iorubana do transe se mantém, de modo que homens considerados sexualmente penetráveis se encaixam perfeitamente na ritualística iorubana. Portanto, na cosmologia analisada por Matory (1988), o desviante não seria o homem ou a mulher homossexual, mas sim os homens heterossexuais.

Contudo, as explicações de Matory parecem estar “contaminadas” por uma perspectiva ocidental das relações sociais, como aponta Oyěwùmí (2021). A autora destaca que a cultura iorubana não distinguia pessoas com base no gênero. Para ela, a teoria de Matory aponta uma faceta sexualizada das relações iorubanas que não existe: “a própria premissa sobre a qual Matory repousa seu estudo é estranha à concepção iorubá. Categorias como ‘rei’ não existem; as chamadas linhas de autoridade que ele apresenta são construções nas quais a autoridade não flui nas direções que ele articulou; e, é óbvio, as categorias de gênero que ele descreve são suas próprias invenções” (Oyěwùmí, 2021, p. 179).

Segundo a autora, a própria introdução da homossexualidade no discurso iorubano é uma imposição ocidental em uma cultura que não operava com tais distinções binárias de gênero ou orientação sexual. O verbo *gun*, por exemplo, não carrega o mesmo correlato com o verbo inglês *montar*, mobilizado pelo antropólogo.

Além disso, o iorubá é uma língua sem especificidade de gênero, com significativa diferença em relação à língua inglesa (e portuguesa) que apresentam termos generificados para diversos papéis sociais, como “rei/rainha” ou “homem/mulher”. Foi a colonização britânica

com sua estrutura linguística e social patriarcal, que modificou o iorubá, introduzindo palavras generificados na linguagem nativa.

### **3.6 - Sexo, identidade de gênero e sexualidade: a consolidação dos estudos**

Os estudos de Fry tiveram significativa influência na produção das ciências sociais voltada à compreensão das relações entre sexualidade e religiões afro-brasileiras. Os estudos pós-1968 já estavam consolidados, sendo que muitos trabalhos foram influenciados pelas críticas feministas da época, como as de Gayle Rubin (2017[1975]) a Lévi-Strauss e a introdução do sistema sexo/gênero. Abordarei o assunto mais adiante. A separação entre sexo biológico, identidade de gênero e sexualidade também influenciou na compreensão de tais dinâmicas no contexto religioso.

Nos anos 80, Patrícia Birman (1995) realizou pesquisa de campo em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro, orientada por Peter Fry, com o objetivo de compreender as razões para a associação frequente entre o transe por parte de homens com a homossexualidade. Birman (1995, p. 13) argumenta: que: “terreiros de umbanda dificilmente são acusados de terem filhos de santo ‘homossexuais’, enquanto os terreiros de candomblé sofrem constantemente essa acusação. Será que devemos pensar essa diferença como uma especificidade de cada um dos cultos, sem considerar a inter-relação entre eles?”. Com efeito, a antropóloga investiga os cultos afro-brasileiros, especificamente a umbanda e o candomblé, como detentores de poderes complementares, visão compartilhada pelos frequentadores dos cultos, buscando compreender a intersecção entre identidades religiosas, identidades de gênero e modalidades de transe.

A trajetória religiosa dos pais e mães de santo dos terreiros pesquisados pela antropóloga demonstra que esses religiosos iniciaram seus percursos na umbanda e, posteriormente, converteram-se ao candomblé, considerado detentor de maior poder mágico e prestígio (Birman, 1995). O mesmo fenômeno foi observado por Reginaldo Prandi (2020[1991]) no contexto paulista, movimento caracterizado pelo autor como uma “africanização” dos terreiros paulistas.

Segundo a autora, o transe possui um caráter feminino no candomblé. Ao se manifestar em pessoas do gênero masculino, representa uma dimensão transgressora, contestada e condenada, tanto pelos religiosos quanto pelos intelectuais que pesquisaram o candomblé (Birman, 1995). Dentre os intelectuais que condenaram o transe por homens, sobretudo os homossexuais, destacam-se Ruth Landes (2002[1967]), Roger Bastide (1961[1958]) e Edison Carneiro (1978).

Para a sociedade brasileira da época, incluindo os intelectuais, vigorava o pressuposto de que os terreiros de candomblé eram espaços com presença significativa de homossexuais. Como aponta Birman (1995, p. 58): “nem mesmo a mais intransigente mãe de santo negaria na defesa do candomblé a presença significativa desses personagens ‘desviantes’”. Como dito anteriormente, os autores que trabalharam com essa temática, sobretudo até nos anos 60, (re)produziram interpretações preconceituosas sobre a esfera da sexualidade.

O candomblé, como outras religiões, cria modos e possibilidades para a homossexualidade e outras formas de sexualidade existirem, sendo algo normalizado, valorizado ou até mesmo condenado. Birman (1995, p. 60) afirma que as pesquisas anteriores, refletindo sobre a sexualidade, “nunca buscaram compreender quais as definições sociais dos gêneros; confiaram cegamente nos indicadores tradicionais e não relativizados da distinção entre os sexos”. Por isso, a autora investiga como os cultos elaboram suas próprias definições de identidade de gênero, relacionadas a estilos de vida e modos de ser presentes nos cultos afro-brasileiros.

A antropóloga busca em Edison Carneiro um quadro explicativo para as funções masculinas e femininas no candomblé, algo que Landes não conseguiu abordar, visto que focou nas relações do “matriarcado feminino”. Para Carneiro (1978), o candomblé legítimo era um ofício feminino e interno; os cultos que fugissem a essa norma eram considerados degradações. O transe seria algo intrinsecamente feminino, enquanto o lugar do masculino seria secundário, cabendo apenas as funções honorárias de ogãs, tocadores de atabaque e a realização de sacrifício animal. Os ogãs seriam protetores do candomblé, realizando uma função exterior à religião, buscando prestígio e oferecendo dinheiro para as cerimônias sagradas.

Nesse sentido, as funções masculinas e femininas são opostas, mas complementares: mulher e homem, transe e não-transe, interior e exterior à religião, magia e trabalho. O transe com orixás opõe-se ao polo masculino, assim, os indivíduos que praticam o transe são excluídos de uma masculinidade plena. No entanto, Birman diferencia-se de abordagens anteriores ao destacar que o polo feminino não é necessariamente ocupado por mulheres, podendo ele ser ocupado pelas “bichas” (Birman, 1995).

Com efeito, a autora destaca haver uma crença de que a “feitura do santo” possa trazer uma ameaça à masculinidade, pois o transe causa efeitos no gênero masculino, especialmente produzindo perda de virilidade. Os temores estariam relacionados às más intenções dos pais de santo, que utilizam a folha de catioba debaixo das esteiras de palha, durante a feitura de santo, para, além de fixar o orixá no iniciado, “permitir que as pessoas ‘virem no santo’ e também

‘virem bichas’” (Birman, 1995, p. 85). Tal preocupação é identificada por frequentadores masculinos que buscam consultas para curas com medo de serem chamados para “fazer o santo” (Birman, 1995).

A interpretação de Birman (1995) difere significativamente dos trabalhos anteriores que cometeram o erro de compreender a relação lógica entre o feminino e o transe, na medida em que o polo masculino opera pela exclusão do transe. Contudo, não há um plano normativo entre essas duas categorias que preveja o polo feminino como ocupado exclusivamente por mulheres ou indivíduos do sexo feminino. A produção de identidades desse circuito não é enrijecida, mas fluida, havendo identidades que não são de “bichas”, apesar de indivíduos do sexo masculino entrarem em transe com os orixás, bem como não há uma exclusividade de mulheres no transe.

Outra categoria identificada pela pesquisadora diz respeito aos “adê”, termo africano para se referir ao uso de joias por orixás femininas. Tal termo é empregado por indivíduos que se identificam como “bichas”, mas possuem competências específicas que os diferenciam, com comportamentos sexuais que se vinculam ao cotidiano do terreiro. Os adês mantêm relação com indivíduos considerados “verdadeiramente homens”, geralmente, os ogãs. Um adê pode ser definido como aquele “que é o especialista maior em explorar, através da possessão, o seu duplo sentido sexual e, assim, *o seu sentido enquanto feminilidade*” - grifos do original (Birman, 1995, p. 111).

Entre os achados de Birman (1995) podemos citar a associação das equedes, mulheres que não entram em transe, com monocós (termo utilizado para se referir às lésbicas), masculinizadas, dissociadas de uma feminilidade, como são *os* adês. Esta associação corrobora o argumento da autora de que o transe representa o polo da feminilidade, enquanto o não-transe representa o polo masculino no contexto do candomblé. No entanto, quem melhor elaborou sobre a presença da homossexualidade feminina nos cultos afro-brasileiros foi Rita Segato (1986), que abordarei a seguir.

No contexto do Recife, Segato visa compreender os “tipos de personalidade” e a representação simbólica do xangô, religião afro-brasileira bastante presente no estado de Pernambuco. A antropóloga analisa como a cosmologia dessa religião construiu concepções distintas das hegemônicas na sociedade brasileira acerca de gênero, sexualidade e parentesco - sendo este último, aliás, um tema clássico dos estudos antropológicos por excelência. Enquanto Landes (2002[1967]) e Fry (1982) abordaram a homossexualidade masculina nos cultos, Segato

foca a homossexualidade feminina<sup>49</sup>, que “tem sido menos divulgada e mereceu não mais que umas três linhas no total da vasta literatura” (Segato, 1986, p. 13). Além disso, tanto a homossexualidade quanto a bissexualidade se manifestam nos cultos. Desse modo, a autora demonstra os desdobramentos das sexualidades não-heteronormativas no contexto religioso, levantando a hipótese de que tais características sejam exclusivas do xangô em Recife.

O panteão dos orixás no xangô difere do panteão do candomblé, sendo composto por apenas seis divindades, três orixás masculinos: Orixalá, Ogum e Xangô, e três orixás femininos: Oxum, Iemanjá e Iansã. Cada filho de santo é filho de um orixá masculino e de um orixá feminino, “deste modo, é possível dizer que os orixás”, escreve Segato (1986, p. 15), “na sua primeira subdivisão em masculinos e femininos, constituem estereótipos de gênero”. Tratarei de tal tema concernente à umbanda no capítulo 5.

Com base nessa perspectiva, os filhos de santo tendem a incorporar as características de seus orixás, buscando atributos e semelhanças dos filhos com os deuses. Não há uma equivalência entre o sexo biológico do filho de santo e o gênero do orixá, tampouco com a sexualidade; portanto, um homem (cisgênero) pode ser filho de um orixá feminino, como Oxum, e isso não significa que ele seja homossexual (Segato, 1986).

Embora a definição dos orixás não influencie o gênero do iniciado, no xangô do Recife os papéis rituais descritos pela autora são estritamente relacionados ao gênero. Segundo Segato (1986, p. 32): “só os homens<sup>50</sup> podem sacrificar os animais oferendados aos orixás [...], cantar para Exu [Èṣù] e abrir e fechar os ‘toques’ ou rituais públicos”. Em contrapartida, os papéis rituais femininos relacionam-se a tarefas e funções de cunho domésticas, voltadas ao cuidado dos deuses. Essa divisão sexual do trabalho é comum nas religiões afro-brasileiras: e aos homens<sup>51</sup> são encarregados do cargo de ogãs, às mulheres<sup>52</sup>, cabe o cargo de equedes.

A entrada de pessoas que desafiam as fronteiras de gênero e sexualidade nos cultos afro-brasileiros tem contribuído para relativizar as associações entre o sexo biológico e os papéis e funções religiosas. Em algumas casas de santo, as identidades de gênero são adotadas como base para a definição dos papéis religiosos. Lembro-me de um pai de santo afirmar: “se uma mulher trans entrar na casa e no jogo [de búzios] sair que ela é equede, ela vai ser! O mesmo

---

<sup>49</sup> A autora argumenta que a palavra “lésbica”, ainda que conhecida, não é utilizada por seus interlocutores. Não há nenhum termo que denote uma noção de oposição entre mulheres com relacionamentos homossexuais ou heterossexuais. Desse modo, quando estiver me referindo ao seu trabalho, tampouco utilizarei o termo.

<sup>50</sup> Quando a autora utiliza o termo “homem”, ela está se referindo, exclusivamente, aos indivíduos do sexo masculino, homens cisgêneros.

<sup>51</sup> No texto, o termo está sendo utilizado para se referir aos homens cisgêneros.

<sup>52</sup> No texto, o termo está sendo utilizado para se referir às mulheres cisgêneros.

vale para um homem trans. Se no jogo [de búzios] sair que ele é ogã. Ele tocará os atabaques e pronto”. Por outro lado, há casas que adotam uma postura vista por muitos como transfóbica, afirmando que: “se uma pessoa tem útero, ela não pode tocar os atabaques”.

Entre os achados de Rita Segato, podemos destacar algumas mães de santo que mantinham relações extraconjugais, se relacionavam com um parceiro masculino e simultaneamente, com uma parceira feminina, destacando a bissexualidade das líderes do culto. Inclusive, em algumas relações, a parceira recebia o cargo de mãe pequena do terreiro, a segunda na hierarquia da casa: “em síntese, a bissexualidade me pareceu a orientação predominante entre os membros do culto” (Segato, 1986, p. 24). Assunto este, até então, pouco abordado pela literatura que trata de sexualidade nas religiões afro-brasileiras, mas vale ressaltar que Ribeiro (1970) já havia identificado no xangô do Recife a homossexualidade como algo comum, especialmente a feminina.

Nesse sentido, o trabalho da antropóloga avança em um período no qual as críticas do pós-68 já se encontravam consolidadas. As categorias que diferenciam sexo, identidade de gênero e sexualidade são mobilizadas de maneira distinta em comparação com os estudos anteriores. Podemos ver essa diferença no seguinte trecho, onde Segato (1986, p. 35) argumenta: “existe, sim, a noção de que certas mulheres são mais masculinas do que outras, mas isto surge de uma avaliação de sua identidade de gênero como um todo e não, exclusivamente, da sua sexualidade”. Mais uma vez, correndo o risco de anacronismo, resalto que o argumento da autora é radicalmente diferente do argumento de Landes, de que os homossexuais “querem ser mulheres”, onde, sem dúvida, podemos identificar uma confusão entre sexo/gênero/sexualidade.

Desse modo, a autora argumenta que não há equivalência entre sexualidade, sexo biológico e identidade de gênero, afirmando que nenhum desses elementos necessariamente determina os outros. Segato foi influenciada pela crítica de Gayle Rubin (2017[1975]) a Lévi-Strauss, na qual a antropóloga estadunidense define o “sistema sexo/gênero” como um processo pelo qual a sociedade transforma a sexualidade biológica (sexo) na atividade humana (gênero), permitindo que as necessidades sexuais sejam satisfeitas.

Outra antropóloga que se debruçou sobre a relação entre sexualidades e religiões afro-brasileiras foi Maria Lina Leão Teixeira<sup>53</sup>, buscando compreender a relação entre poder e sexualidade nos terreiros, principalmente na divisão social do trabalho religioso. A partir da

---

<sup>53</sup> Apesar da pesquisa da autora ter sido feita em meados dos anos 80, com sua dissertação de mestrado sobre as identidades sexuais no candomblé, o texto que utilizamos no presente trabalho foi publicado nos anos 2000.

análise de entrevistas e observação nos rituais, a autora identifica quatro classificações de “identidades sexuais”: homens (heterossexuais), mulheres (heterossexuais), adé/adé fontó (gays) e monocó/mona do aló (lésbicas). Os bissexuais são classificados como “gilete”, mas são deslegitimados. Na visão dos interlocutores da autora, o gilete precisa optar apenas por uma das polaridades nesse circuito classificatório: “ficar em cima do muro é contra a moral do ‘povo de santo’” (Teixeira, 2000, p. 214).

Além das “identidades sexuais”, a autora propõe o conceito de “sexo místico” - a relação de gênero estabelecida no âmbito do panteão dos orixás -, que se manifesta nos orixás masculinos (aborô), nos orixás femininos (yabá) e aqueles que transitam entre os dois polos (metá-metá). Os entrevistados de Teixeira (2000) apontam o candomblé como um espaço diferente das outras religiões, onde os adés ou monocó são tratados como agentes, ocupam cargos e são legitimados. Alguns, inclusive, afirmam que a presença de um adé no terreiro é positivo, pois esses são dedicados e vaidosos na organização. O candomblé não faz distinção entre os indivíduos baseado na sexualidade.

A autora analisa a divisão sexual do trabalho nas religiões afro-brasileiras, evidenciando como o sexo biológico determina as funções de ogã e equede. Contudo, ela observa que “é interessante notar que ninguém se refere aos Ogãs como adés, apesar de alguns deles procederem como tal” (Teixeira, 2000, p. 211). Nesse sentido, o cargo associado ao sexo biológico se sobressai à associação das categorias sexuais na religião. Além disso, a autora destaca uma dimensão de classe na divisão do trabalho nos terreiros. Filhos de santo financeiramente abastados geralmente não realizam trabalhos domésticos no terreiro, como cozinhar, lavar louça e limpar a casa.

Na relação com os deuses, mulheres, tanto heterossexuais quanto lésbicas, que possuem um aborô (orixá masculino), desfrutam de vantagens, como maior respeito e poderem comer primeiro<sup>54</sup>, sendo liberadas de trabalhos vistos como femininos, como varrer ou lavar roupas. Nesse sentido, os papéis masculinos exercidos por homens (heterossexuais), mulheres (heterossexuais), adés (gays) e monocós (lésbicas) de orixás aborô, ou seja, orixás masculinos, parecem constituir o oposto da “cidade das mulheres” descrita por Ruth Landes, pois o masculino sobressai ao feminino. Reproduzindo sistemas de dominação presentes na sociedade brasileira, a relação de poder privilegia o masculino, mesmo nos candomblés dirigidos por mulheres (Teixeira, 2000).

---

<sup>54</sup> Na tradição do candomblé, comer primeiro significa status de poder no culto.

Desse modo, a antropóloga contrapõe-se à perspectiva de Ruth Landes, conforme indicado por Teixeira (2000, p. 222): “o mundo dos candomblés não pode ser visto como comumente é colocado”, ou seja, como um espaço privilegiadamente feminino. Deve ser pensado como um território masculino, principalmente em termos de poder”. Não é mero acaso, tampouco insignificante, que pessoas com orixás masculinos, independente do gênero e sexualidade, desfrutem de vantagens e estejam nos altos postos de hierarquia.

### **3.7 - A transformação nos anos 2000**

O cenário das religiões afro-brasileiras em Recife vem se transformando nos últimos anos. Há um crescimento significativo na cidade dos terreiros de candomblé. Tal fenômeno decorre, em parte, do fato de alguns homens gays afeminados e discriminados por sacerdotes e sacerdotisas do xangô local buscarem o candomblé no Sudeste e retornarem a Recife, abrindo seus próprios terreiros (Rios, 2011).

Em contexto religioso, homens gays afeminados ganharam status antes inédito no xangô. Na relação com os deuses, quando um homem entra em transe com uma iabá ou quando uma mulher entra em transe com um aborô, isto permite que os indivíduos mudem gestualmente seu modo de ser, fazendo trânsito entre sexo/gênero. Ressalta Rios (2011, p. 222) que homossexuais encontram “respaldo sagrado para suas experiências relacionadas ao sexo/gênero/erotismo”.

Rios (2011) encontra categorias diferentes das encontradas por Rita Segato no xangô, partindo do pressuposto de que, para as classes populares brasileiras, as práticas sexuais são generificadas, entre ativo/masculino/ “os que comem” e passivo/feminino/ “os que dão” (Fry, 1982; Perlongher, 1987). No candomblé recifense, as categorias ocós, adés e loces são acionadas, respectivamente, para categorizar: os homens ativos, com performances masculinizadas - ocós; os homens com traços femininos - adés; e os homens que apresentam performances masculinizadas, mas, na prática sexual podem ser ativos ou passivos - loces. Isto é refletido nos próprios orixás metá-metá, Oxumaré e Logun Edé.

O estudo de Luís Rios (2011) é relevante para a análise de como as performances de masculinidade e feminilidade se fazem presentes nas interações que se dão nos cultos afro-brasileiros. Ainda que passadas décadas desde os estudos anteriores, as afinidades eletivas entre as sexualidades dissidentes e as religiões afro-brasileiras parecem constituir uma dinâmica que se mantém.

No contexto paulista, independentemente da orientação sexual, um homem pode ser iniciado para as iabás, entrar em transe e vestir roupas e acessórios femininos. Contudo, alguns homens heterossexuais sentem receio de que as divindades femininas interfiram em sua sexualidade, ainda que não haja narrativas religiosas conhecidas a esse respeito. Milton Santos (2008) descreve uma casa onde os homens com divindades femininas não podem vestir saias.

O trabalho de Santos (2008) indica que o candomblé paulista não é um espaço sem disputas em torno da presença dos homossexuais. A aceitação da homossexualidade nos cultos é atravessada por mecanismos que proíbem a expressão da feminilidade, ou seja, há aceitação com reservas e controles, num modelo que podemos chamar de heteronormativo.

Pesquisas mais recentes apontam para um fenômeno interessante, qual seja, a busca de travestis por rituais de religiões afro-brasileiras. Estudando os itinerários terapêuticos<sup>55</sup> de travestis em busca de atendimento à saúde na cidade de Santa Maria-RS, Martha Souza (2016) identificou as religiões afro-brasileiras como parte desses itinerários, especificamente o batuque, que é a versão gaúcha do candomblé. As interlocutoras da pesquisadora apontaram o batuque como um espaço onde podem não apenas buscar cura, mas são aceitas, respeitadas e valorizadas: “um dos indícios de como as travestis são acolhidas nas casas de santo pode ser observado no fato de que, das seis casas de santo que frequentamos no decorrer da pesquisa, em quatro o pai ou mãe de santo eram travestis” (Souza; Pereira, 2016, p. 300).

A busca das travestis pelo batuque não está relacionada apenas com a cura. Elas preferem rituais em que podem incorporar Pombagiras, a versão feminina dos Exus, que em vida teriam sido prostitutas ou cortesãs, amantes do luxo e dos prazeres, capazes de dominar os homens (Prandi, 2023). As travestis entram em transe com as Pombagiras, dançam no salão, onde os homens as reverenciam e beijam suas mãos (Souza; Pereira, 2016). A relação com o orixá é uma busca pela legitimação sagrada de sua sexualidade e da feminilidade, por isso, as travestis do batuque desejam ser filhas de Iemanjá, Iansã ou Oxum (Pereira, 2018). No capítulo 5, retomarei o debate em torno das Pombagiras. Por enquanto, devemos considerar que esta entidade espiritual é muito ligada ao desejo, à sensualidade e à feminilidade.

### **3.8 - Mas, cadê a umbanda?**

---

<sup>55</sup> Termo utilizado na área da saúde para se referir à busca de cuidados, descrevendo os caminhos percorridos pelos indivíduos e considerando as práticas culturais.

Após este sobrevoo pelos estudos sobre sexualidade e religiões afro-brasileiras, podemos indicar alguns fatores. A literatura clássica e contemporânea sobre o tema tende a privilegiar o candomblé, inclusive argumentando que os terreiros de umbanda não constituem espaços significativamente associados à homossexualidade. O próprio Peter Fry (1982, p. 66) comenta:

“Há uma tendência da parte daqueles que se reúnem nas searas a se referir aos seus cultos como **umbanda**, e da parte dos que se reúnem nos terreiros a usar os termos **candomblé, minas ou macumba**. A distinção marcante entre esses dois tipos é que somente os terreiros [**candomblé**] usam tambores no seu ritual. Em geral, o ritual dos terreiros [**candomblé**] é mais dinâmico e colorido do que o ritual das searas [**umbanda**]. Os terreiros [**candomblé**] foram escolhidos para a pesquisa porque, mais do que as searas [**umbanda**], estão frequentemente associados à homossexualidade masculina” (grifos meus).

Nesse mesmo sentido, o antropólogo estadunidense J. Lorand Matory (1988, p. 228) afirma que “é nos cultos menos identificados com os modelos africanos, como a umbanda carioca e paulista, que mulheres, bichas e travestidos masculinos são menos encontrados como sacerdotes”. Ele e Fry ressaltam que nos terreiros de umbanda há menos presença da homossexualidade.

A explicação decorre do fato de que, na umbanda, a moralidade cristã exerce maior influência do que no candomblé. Com efeito, não é de se espantar que haja bem menos aceitação e espaço para homossexuais nos cultos da umbanda do que no candomblé. Isso não quer dizer que na umbanda não existam pais ou mães de santo homossexuais, mas sim que linhas de umbanda mais próximas do polo da cruz tendem a se constituir como espaços onde há menor presença da homossexualidade.

Birman (1995) discorda de quem foi seu orientador, Peter Fry, em determinado aspecto. Após fazer pesquisa em terreiros de umbanda e candomblé na Baixada Fluminense, nos anos 80, a antropóloga afirma que a umbanda e o candomblé são cultos interrelacionados, ainda que os estudiosos dos cultos afro-brasileiros procurem compartimentá-los. Ressalta que existem diferenças nas práticas: umbandista e candomblecista, sendo possível “perceber uma certa coerência entre esses cultos cujas diferenças se complementam. O campo religioso é assim visto como um todo articulado, integrando estes vários domínios a quem que se inscreve” (Birman, 1995, p. 20).

Com efeito, ao estudar as relações de gênero em tais terreiros, a antropóloga nota que “os quatro homens que contam entre seus pais de santo, todos se apresentavam para mim como, no mínimo ‘suspeitos de homossexualidade’” (Birman, 1995, p. 8). Dois desses pais de santo

eram de terreiros “Angola com umbanda”. Desse modo, ainda que a autora note a presença da homossexualidade em comunidades de umbanda, eram terreiros que apresentavam forte influência do candomblé. Em outras palavras, são terreiros que estão mais próximos do polo da encruzilhada. Inclusive, alguns interlocutores de Birman (1995) afirmaram preferirem a umbanda por haver presença significativa de homossexuais no candomblé, incluindo práticas sexuais antes do culto, algo que, segundo os interlocutores da antropóloga, é proibido na umbanda.

A realidade dos terreiros quanto às questões de gênero e sexualidade não é isenta de conflitos. A interação entre tais dimensões pode produzir espaços de acolhimento, como os encontrados pelas travestis no batuque, em contraposição às práticas vinculadas à lógica binária e heteronormativa (Pereira, 2012). Desse modo, por meio do presente trabalho de pesquisa, buscamos contribuir para este debate sobre a reprodução das lógicas hegemônicas nas religiões afro-brasileiras.

Segundo Birman (1995), os polos masculino e feminino são constituídos como opostos por intermédio do transe no candomblé. No entanto, na umbanda, tais conflitos não estão intrinsecamente relacionados com o transe, mas sim com a identidade das entidades espirituais das quais os indivíduos entram em transe. Ou seja, a questão não é se o indivíduo entra em transe ou não, mas *com qual* entidade ele entra em transe. Evidentemente, não estou dizendo que o transe na umbanda ocorre da mesma forma que no candomblé; contudo, a umbanda cria mecanismos próprios para interpretar a relação entre transe e sexualidade, médium e performatividade.

Cabe lembrar que na cultura iorubá pré-colonização, gênero não era uma categoria de distinção que ocasionava desigualdades em relações de poder entre os indivíduos. O critério de distinção era a senioridade. Algumas palavras em iorubá eram utilizadas não por uma interpretação generificada das relações, mas sim relacionadas a critérios etários, como *babá* e *iyá*. O próprio parentesco para os iorubás está intrinsecamente relacionada à idade adulta, sendo *babá* e *iyá* não categorias apenas de parentesco generificado, mas também categorias etárias (Oyěwùmí, 2021).

No candomblé, *babá* e *iyá* são prefixos utilizados para se referir a sacerdotes com base em seu gênero. Os homens recebem os títulos de babalorixás, babalaôs, babaquequerê, babalossaim, enquanto as mulheres são designadas como ialorixás, iaquequerê, iaegbé, entre outros. Em contrapartida, na umbanda, o termo *babá* não está vinculado a gênero, sendo

utilizado tanto para sacerdotes masculinos quanto sacerdotisas femininas. Um exemplo disso é Babá Dirce, atual dirigente da Federação do ABC.

Este não é o único exemplo de como a umbanda se coaduna com a representação iorubana, isenta de gênero, quanto aos títulos, diferentemente do candomblé. Birman (1995) destacou os diversos papéis sociais, masculinos e femininos, no candomblé: cargos como equeudes (reservados às mulheres) e ogãs (destinados aos homens) refletem uma divisão binária. Todo o preparo dos alimentos os serviços domésticos são destinados às mulheres, o que é muito significativo para uma sociedade com fortes traços patriarcais, como a brasileira. Já o cargo de ogã, exclusivo aos homens, não apenas os dispensa dos fazeres domésticos na preparação dos alimentos sagrados, mas lhes permite ganhos financeiros, já que muitos tocam atabaques em eventos de outras casas, sendo remunerados por esse serviço. Em certa medida, a distinção de gênero perpassa os cargos hierárquicos no candomblé, que também estão relacionados a critérios de senioridade.

No entanto, também devemos considerar que termos como ebômi (iniciado com sete anos de feitura de santo), iaô (recém-iniciado) e abiã (não-iniciado), são categorias isentas de gênero na gramática do candomblé, referindo-se exclusivamente à senioridade com base no tempo de iniciação. Pode-se dizer que essa estrutura reflete certa preservação da sociedade iorubana alheia a gênero.

Por outro lado, a umbanda, ao simplificar os rituais dos cultos de origem africana, não reproduz um sistema hierárquico baseado na senioridade, tampouco em categorias de gênero. Isso se reflete mesmo na linguagem: o termo cambone, utilizado nos terreiros pesquisados, se refere tanto aos homens como às mulheres que auxiliam as entidades, é igualmente desprovido de gênero. Em certa medida, ogã é termo sem gênero na umbanda, podendo ser atribuído tanto às mulheres quanto aos homens tocam atabaques, diferentemente do Candomblé, onde é restrito apenas aos homens.

O marcador das diferenças não está baseado em cargos e funções (que são generificados), mas sim na relação com o transe e as entidades, algo que tratarei a seguir. Antes, cabe discorrer sobre uma entidade muito cultuada, tanto no candomblé quanto na umbanda, e com significativa importância para as religiões afro-brasileiras, compondo o panteão da “esquerda” na umbanda. Trata-se de Exu e suas múltiplas faces com o sincretismo, que envolvem representações de gênero também, tema do próximo capítulo.

#### 4 – “Metade homem, metade Deus e os dois sentem medo de mim”: Exu e as outras faces do sincretismo

*Eu sou do carteadado e da quebrada  
Sou do fogo e gargalhada, ê, Mojubá!  
Ô, luar, ô luar, catiço reinando na segunda-feira*  
(Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu, Samba enredo da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio, 2022)

O título deste capítulo é inspirado na música “Exu”, lançada no álbum homônimo do *rapper* e compositor baiano Baco Exu do Blues (Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo), em 2017. A arte que estampa a capa do álbum retrata um homem negro de braços abertos, olhando para a fachada de uma igreja em estilo barroco. A perspectiva de baixo para cima enfatiza a imponência da construção. Acima do edifício, no céu azul, está escrito “Jesus”; no entanto, as letras “J” e “S” estão riscadas com um “X” vermelho, formando visualmente a palavra “Èṣù” (Exu).

A relação entre as religiões afro-brasileiras e a música brasileira é de longa data. A música sacra dos rituais afro-brasileiros foi gravada por diversos intérpretes e, por vezes, há menção aos orixás, encantamentos e entidades nas músicas. Em uma extensa pesquisa, Prandi (2005) apontou que as músicas cantadas no terreiro de Tia Ciata, no Rio de Janeiro, nas décadas de 1910 e 1920, influenciaram os compositores do samba. Donga (Ernesto Joaquim Maria dos Santos) é um exemplo notável, compositor de “Sai Exu”, música gravada por Bahiano, que diz: “Vamos Sarava, o Calunga, vamos saravá, vamos saravá, quem, Calunga?” - em ritmo de marchinha de carnaval.

A pesquisa do emérito professor da USP abarcou todo o século XX, apontando a MPB e o samba como os principais gêneros musicais nos quais há destacada presença dos orixás. No século XXI, tal presença perpassa pelo rap e cantores negros, como Emicida, Criolo, Baco e Djonga, muito populares entre a juventude. Fazem questão de referenciar sua devoção aos orixás em suas canções. Se em 1920 Donga e Bahiano homenageavam Exu, um século depois, em 2017, o *rapper* Baco faz o mesmo.

De modo menos central, os orixás são tema também do funk. Anitta, talvez a cantora brasileira com maior projeção internacional e filha de Logun Edé, lançou recentemente um videoclipe com cenas gravados no terreiro do candomblé que frequenta na Baixada Fluminense. A declaração pública de sua fé, porém, resultou na perda de seguidores nas redes sociais, que rejeitaram sua associação aberta às tradições afro-brasileiras.

Este capítulo trata de Exu. Como dito anteriormente, sempre que utilizo a grafia “Èṣù”, estou me referindo ao orixá, ao passo que uso “Exu” para me referir aos *exus catiços*. Inicialmente, abordaremos a questão do sincretismo como uma captura da religião dos orixás em um modelo que pressupõe a existência do bem e do mal (Prandi, 2023). Nesse processo, Èṣù, o orixá das comunicações, passou por um processo de humanização, transformando-se em *exu catiço*, um espírito que frequenta os cultos da umbanda. Sua representação, porém, foi contaminado pela imagem do Diabo exorcizado nos cultos pentecostais - e por determinados sacerdotes católicos também - que ressemantizam tal entidade.

Ivete Miranda Previtali (2009) diz que Exu é “quem não tem governo nem nunca terá”, fazendo referência à canção de Chico Buarque e Milton Nascimento, lançada em 1976. A música, regravada por intérpretes como Daniela Mercury e Mercedes Sosa, - sendo a última a maior cantora argentina no século passado, falecida em 2009 -, tornou-se um símbolo de resistência e ambiguidade, ecoando a natureza indomável de Exu.

Com efeito, sendo aquele que não tem governo, mesmo com o processo de “humanização” de Èṣù para *exu catiço*, os guias espirituais<sup>56</sup> apresentam, de alguma maneira, certa continuidade da concepção africana original. A entidade espiritual passa por um processo de retomada como divindade (Silva, 2022). Apesar de figura controversa para os cristãos, Exu (catiço e orixá) torna-se o patrono do carnaval, sendo o samba um dos principais fatores de combate à intolerância religiosa. Uma encruzilhada de assuntos que serão debatidos no presente capítulo.

#### **4.1- Orixá, catiço e Diabo: o sincretismo encontra Èṣù**

O sincretismo é um elemento presente nas religiões afro-brasileiras e tema recorrente nos estudos de ciências sociais da religião. Prandi (2023, p.113) afirma que sincretismo não é a mera correspondência entre os orixás e os santos católicos, tampouco um elemento utilizado no passado pelos negros para poderem cultuar seus deuses disfarçadamente. Em vez disso, ele representa “a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois polos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África”.

---

<sup>56</sup> Termo utilizado para se referir às entidades espirituais incorporadas nos terreiros de umbanda.

Por um lado, o sincretismo continua presente na compreensão das religiões afro-brasileiras, como mostrei antes, sendo a “história feita em estrutura” no *habitus* sincrético (Sanchis, 1997) dos médiuns, filhos/filhas de santo dos terreiros pesquisados. Por outro, gerou uma ambivalência em relação a Èṣù, aprisionando o deus africano na figura do Diabo judaico-cristão.

Elegbara, Legba, Bará, Mavile, Bombogira ou simplesmente Èṣù são divindades com diferentes nomes, mas similaridades no culto. Considerado o orixá responsável pela fertilidade e pela comunicação entre os seres humanos e as divindades, e entre as próprias divindades. De caráter astucioso, Èṣù é conhecido por quebrar regras de conduta: “revela-se e, talvez, o mais humano dos Orisa, nem completamente bom, nem completamente mau” (Verger, 2019[1999], p. 122).

Os europeus que tiveram contato com Èṣù - orixá cultuado como Elegbara ou Legbara, um vodum dos fon – associaram-no ao deus greco-romano Priapo e ao Diabo. A associação com Priapo decorreu da vinculação do orixá-vodum à virilidade, refletida em representações materiais, altares e símbolos fálicos. Já a ligação ao Diabo baseou-se em narrativas míticas, que representam o orixá-vodum como um ser que contraria as regras moralmente aceitas no cristianismo (Prandi, 2023). Pierre Verger (2019[1999]) reúne uma série de relatos de viajantes e missionários do século XIX que descreveram Èṣù sempre destacando aspectos que, aos olhos ocidentais-cristãos, demonstravam seu suposto caráter demoníaco. O olhar etnocêntrico-moralista dos europeus foi responsável por imputações a Èṣù que ressoam até hoje no imaginário coletivo.

A socióloga nigeriana Ayodele Ogundipe (2012), após pesquisar dois grupos de devotos de Èṣù - um de Lagos e outro de Ibadan (ambas grandes cidades da Nigéria), o primeiro predominantemente masculino e o segundo feminino - demonstra que, na cultura iorubana, Èṣù é representado tanto fêmea quanto macho. Assim, questiona a visão ocidental que reduz Èṣù a uma divindade fálica, algo que perpassa o olhar ocidental marcado pela generificação das relações (Oyèwùmí, 2021).

*Figura 17 – Representação de Èṣù masculino e feminino*



Fonte: African Art, Rotterdam. Disponível em: [Beelden | African Art](#). Acesso 23/01/2025.

O grupo de Lagos apresentava certa resistência em relação a Ogundipe devido a seu gênero e idade: “eu era a única mulher presente nessas ocasiões, os homens não conversavam comigo com a mesma liberdade que acredito que teriam com um entrevistador do sexo masculino” (Ogundipe, 2012, p. 49)<sup>57</sup>. A autora justifica o incômodo a partir dos critérios de senioridade, destacando que “embora mulheres não sejam excluídas dos cultos religiosos iorubás, as participantes que ocupam posições de destaque geralmente são de idade avançada” (Ogundipe, 2012, p. 12)<sup>58</sup>. Oyěwùmí (2021), contudo, problematiza essa conclusão: não apenas mulheres em posição de liderança religiosa tendem a ser idosas, mas os homens líderes também seguem esse critério, reforçando que a senioridade, e não o gênero, é o eixo estruturante das hierarquias. Apesar do desconforto vivenciado por Ogundipe durante o trabalho de campo, sua análise demonstra que a religião iorubá não impõe restrições de gênero no culto.

O olhar ocidental-cristão dos europeus, aliado à sua linguagem e cosmovisão generificada, impôs valores ocidentais aos iorubás. Ogundipe (2012) cita criticamente a análise de Joan Wescott (1962) a respeito de Èṣù como um símbolo fálico, argumentando que Wescott projeta uma perspectiva da psicanálise freudiana, baseada na preocupação ocidental com a leitura de interpretações fálicas em qualquer coisa com extensão maior que uma circunferência. Segundo Ogundipe, as representações iconográficas de Èṣù em esculturas – seja em formas masculinas ou femininas - retratam a divindade com um penteado longo estilizado em forma fálica. Na representação masculina, é comum o uso de avental púbico ou calça; na feminina, destacam-se os seios proeminentes. Ogundipe argumenta (2012 p. 97) que: “embora sua masculinidade seja retratada como visualmente e graficamente avassaladora, sua feminilidade igualmente expressiva torna sua enorme sexualidade ambígua, contraditória e sem gênero”<sup>59</sup>. A cosmopercepção iorubana, que não generifica papéis sociais aos sexos, permite que Èṣù seja retratado como masculino e como feminino sem contradições.

---

<sup>57</sup> No original: “I was the only woman present on these occasions, the men did not talk to me as freely as I think they would have to a male interviewer”.

<sup>58</sup> No original: “Although women are not excluded from Yoruba religious cults, female participants who hold significant positions are usually advanced in years.”

<sup>59</sup> No original: “Although his masculinity is depicted as visually and graphically overwhelming, his equally expressive femininity renders his enormous sexuality ambiguous, contrary, and genderless.”

*Figura 18 - Estatueta de madeira representando a faceta feminina da divindade Èṣù*



Fonte: Science Museum Group, Londres. Disponível em: [Wooden figure representing the god Eshu, Nigeria, 1880-1920 | Science Museum Group Collection](#). Acesso 23/01/2025.

*Figura 19 - Estatueta de madeira representando a faceta masculina da divindade Èṣù*



Fonte: Science Museum Group, Londres. Disponível em: [Wooden figure representing the god Eshu, Nigeria, 1880-1920 | Science Museum Group Collection](#). Acesso 23/01/2025.

Os mitos desempenham um papel central na cosmologia das religiões afro-brasileiras. É por meio deles que os adeptos compreendem e incorporam as características de seus orixás (Santos, 2008). Nos itãs, Èṣù é retratado como uma figura irreverente e incitadora de confusões entre os seres humanos e entre os próprios orixás. Utilizando-se de sua expertise para conseguir o que deseja e com seu poder sobre as encruzilhadas, sendo aquele que tem o privilégio de comer primeiro (Prandi, 2001). Diversos mitos apresentam os motivos pelos quais Èṣù deve ser reverenciado primeiro:

“[...] Ele (Èṣù) respondeu que era porque nenhum dos irmãos se lembrava de dar qualquer sacrifício a ele. Então o velho pergunta o que era que ele queria para deixar de fazer aquelas estripulias, ele respondeu: se derem meu sacrifício primeiro, se louvarem a mim primeiro não haverá mais contrariedades nos toques” (Verger, 2019[1999], p. 123)

Em outro mito, Èṣù ajuda Olofin (divindade criadora iorubá) a criar o mundo, motivo pelo qual o criador do universo diz: “Muito me ajudaste / e eu bendigo teus atos por toda a eternidade. / Sempre serás reconhecido, Exu [Èṣù], / serás louvado sempre/ antes do começo de qualquer empreitada” (Prandi, 2001, p. 45). Esses mitos são apropriados pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, moldando o imaginário sobre os orixás, deuses que, muitas vezes, são considerados ancestrais antigos divinizados, sendo cultuados e manifestando-se em cerimônias, ora como representações de elementos da natureza (Verger, 2019[1999]).

Contudo, no Brasil, Èṣù passou por um processo inverso ao de outras divindades. Enquanto Xangô - originalmente um governante de Oiô - foi posteriormente divinizado e tornado um deus, Èṣù passou por um processo de humanização, decorrente do desenvolvimento da umbanda, havendo uma metamorfose do orixá em ser humano desencarnado que se tornou guia espiritual. Algo feito pela umbanda, alimentando a representação de Exu com rabo, chifres e pés de bode, tal qual os demônios medievais (Prandi, 2023).

Se, por um lado, Èṣù é o nome dado a um orixá ligado a caminhos, proteção, com função de mensageiro e “boca do mundo”<sup>60</sup>, como demonstrado anteriormente; por outro, é o nome dado à entidade incorporada nos terreiros de umbanda e candomblé.

A umbanda, enquanto religião sincrética e construída a partir de diversos elementos, coloca a questão do bem e do mal, assim como seus limites, como central. Com efeito, a cosmologia umbandista divide as entidades em dois polos, o “da direita”, habitado por espíritos bons, apesar dos diferentes graus de “evolução espiritual” e os “da esquerda”, povoada por

---

<sup>60</sup> Outra classificação comumente utilizada para se referir a Exu.

espíritos que não se coadunam com a moralidade cristã, sendo seres amorais, os Exus e Pombagiras (Negrão, 1996).

Com efeito, em decorrência do sincretismo, muito presente em algumas religiões afro-brasileiras, Èsù tornou-se uma “figura ambivalente na umbanda, contaminada pelo diabo católico, apesar de se enquadrar no mundo do bem através da purificação e do batismo, antes de virar de vez o demônio pentecostal, a ser neutralizado e expulso” (Sanchis, 1997, p. 39).

*Figura 20 - Representação umbandista de Exu Belzebu*



Fonte: [Imagem Exu Belzebu](#). Acesso em 17/09/24.

*Figura 21 - Representação umbandista de Exu Matança*



Fonte: [Imagem Exu Matança](#). Acesso em 17/09/24.

*Figura 22- Representação umbandista de Exu Arranca Toco*



Fonte: [Imagem Exu Arranca Toco](#). Acesso em 17/09/24.

*Figura 23 – Representação umbandista de Exu Ventania*



Fonte: [Imagem Exu Ventania](#). Acesso em 17/09/24.

*Figura 24 - Representação umbandista de Exu Morcego*



Fonte: [Imagem Exu Morcego](#). Acesso em 17/09/24.

Vale destacar que na cultura popular brasileira, o Diabo é comumente retratado como um homem que possui um cavanhaque – imagem que ecoa as representações de Exu na umbanda. Como não se lembrar da caracterização do ator Luis Melo como o Diabo, no filme “O Auto da Compadecida” (2000), dirigido por Guel Arraes, adaptação da homônima peça teatral de Ariano Suassuna, produzida em 1955. O Diabo, na cultura popular brasileira, sempre apareceu como uma figura caricata e pitoresca (Souza; Abumanssur; Leite Júnior, 2019).

Há um esforço para combater os ataques pentecostais, visando distinguir o Exu-espírito (entidade que incorpora nas giras para prestar atendimento aos seus clientes) do Èṣù-orixá (divindade das comunicações e caminhos). Essa distinção é fortalecida pelo processo de reafricanização que transpassa o candomblé (Prandi 2020[1991], 2005, 2023).

No documentário *Dona Poeira*<sup>61</sup>, Mãe Márcia d’Obaluaê, ialorixá do Ilê Asé Olúwaiyé Ni Oyá, no Rio de Janeiro e liderança destacada no combate à intolerância religiosa, sintetiza a diferença entre as duas entidades mágico-religiosas que recebem o nome de Exu:

“Exu de rua, Exu que bebe, Exu que dá gargalhada, Exu que fuma, Exu que roda de vermelho e preto na sala, Exu que cai de joelho, esses são chamados de *exu catiço*. Èṣù-orixá, o nome já diz: é Orixá. Essa é a diferença. [Èṣù Orixá] São realmente Orixás, são tratados como tal. Vivem em quarto de Orixá. É um culto diferente um do outro, um não vive junto do outro, um não passa a mesma energia. A diferença está nisso, um é esse culto que você vai ver hoje aqui na minha casa [fazendo referência à festa para sua Pombagira Dona Poeira]. O outro culto já é outro, são feitos, são iniciados, botam quelé no pescoço, dão nome na sala, sai o iaô feito. É uma diferença muito grande, ali você vê o Orixá, é Bara (nome dado a Èṣù-orixá) ou você vê um Exu Tranca Rua. São chamados de Exu, mas é uma diferença muito grande.” (Transcrição minha)

Nesse sentido, *exu catiço* é o termo utilizado para designar as entidades associadas à linha de esquerda na umbanda, agindo ritualmente na “abertura de caminhos” e na proteção. São comumente chamados de guardiães ou mesmo de padrinhos. Cada *exu catiço* possui características próprias, cantigas e pontos riscados<sup>62</sup> (Negrão, 1996), responsáveis por diferentes tarefas, com uma divisão de trabalho diversificada entre eles. Assim, Exu deixa de ser singular e passa para o plural: Exus. Nos terreiros de umbanda, o Exu com maior destaque é do dirigente do terreiro, que pode incorporar mais de um Exu (Prandi, 1996).

---

<sup>61</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=SPbsd6wdm1s&ab\\_channel=GuilhermeBegue](https://www.youtube.com/watch?v=SPbsd6wdm1s&ab_channel=GuilhermeBegue). Acesso em 10/11/2023.

<sup>62</sup> Desenhos ritualísticos feitos com pomba.

## 4.2 - Na encruza ele é rei, na umbanda é doutor

Em minhas visitas de campo, observei que alguns pais de santo possuíam quatro Exus, enquanto os filhos de santo tinham dois, cada Exu era responsável por algo determinado. No caso dos filhos de santo, um Exu era o “de trabalho”<sup>63</sup>. Vinha para atender àqueles que buscam sua ajuda nas giras de esquerda; enquanto o segundo era “o de lei” ou “de frente”<sup>64</sup>, responsável por cuidar, proteger e resolver problemas pessoais do filho de santo que o incorpora.

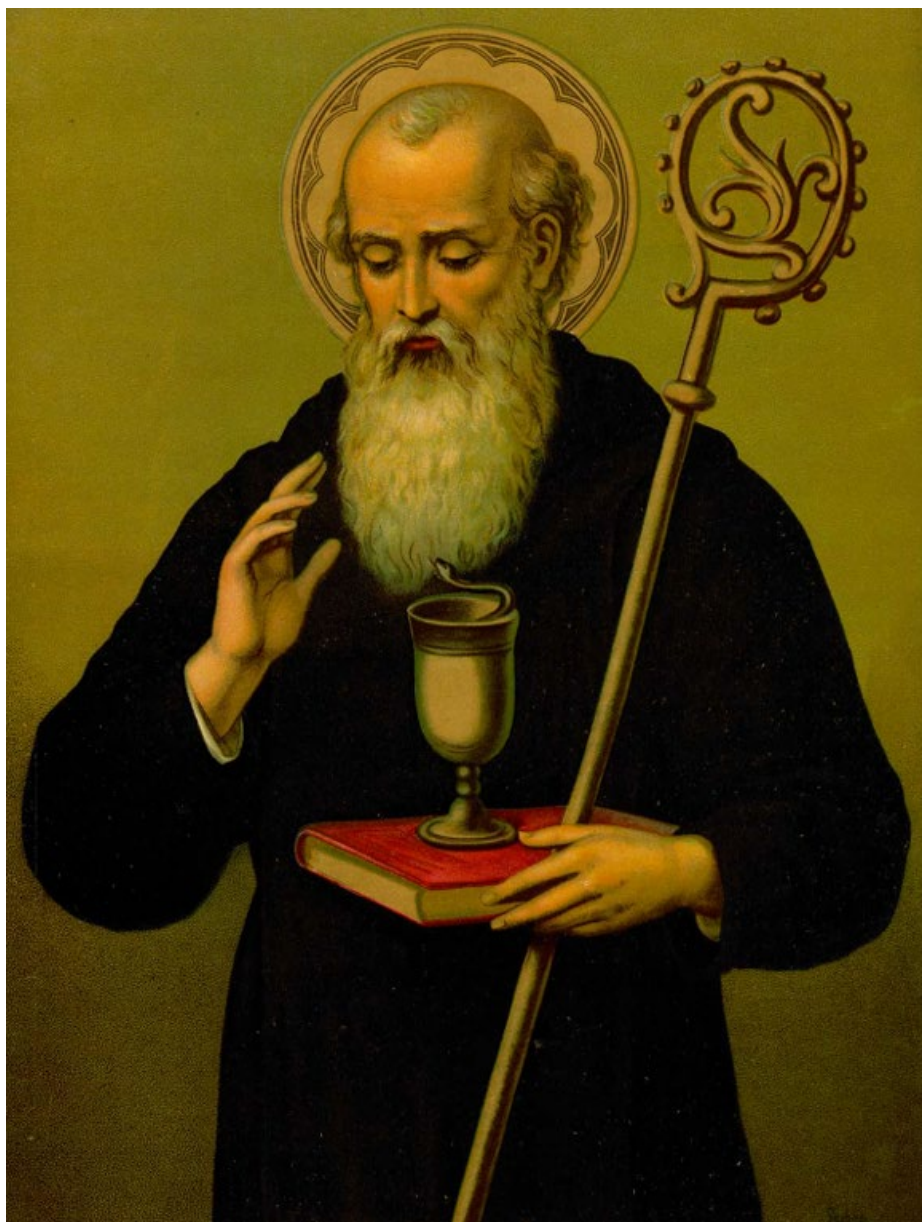
Verifica-se que Exu (tanto catiço como orixá) foi sincretizado com santos católicos, como Santo Antônio, por sua capacidade de curar doenças, encontrar objetos perdidos e trazer fecundidade, reconhecido por seu grande poder mágico (Ferretti, 1998); São Bento representado como um homem velho andando apoiado em um cajado; São Gabriel, o anjo anunciador, ligado à comunicação entre mundo; São Benedito, santo negro que protege as procissões para que não chova; e São Pedro, guardião das portas do céu, responsável por “abrir” ou “fechar” os caminhos que levam ao paraíso. Nesse sentido, podemos observar que o que há de comum entre esses santos e Exu é a tarefa de abrir os caminhos que levam os humanos aos deuses, ou a Deus (Silva, 2022).

---

<sup>63</sup> Termo utilizado pelos próprios praticantes da religião.

<sup>64</sup> Termo utilizado pelos próprios praticantes da religião.

*Figura 25 - Representação de São Bento*



**Fonte:** Weiszflog Irmãos, 1919, p. 40.

*Figura 26 - Representação de São Benedito*



**Fonte:** Weiszflog Irmãos, 1919, p. 80.

No terreiro que eu frequentava, ao pé do altar, havia uma imagem de Santo Antônio, que recebia pedidos dirigidos a Èșù. Lembro-me dessa dualidade do sincretismo presente em uma cantiga entoada lá para que o pai de santo incorporasse o Exu Tranca Ruas:

*Santo Antônio pequenino  
Amansador de touro bravo  
Quem mexer com Tranca-Rua  
Tá mexendo é com o Diabo  
Rodeia, rodeia  
Rodeia meu Santo Antônio  
Rodeia*

Considerando-se a expressão de Lísias Negrão de que a umbanda está “entre a cruz e a encruzilhada”, podemos interpretar um terreiro de *umbanda traçada* como um espaço que aproximar-se mais da “encruzilhada” do que “da cruz”. Não por acaso um ponto que associa, ao mesmo tempo, Exu ao Diabo e a um santo católico é cantado. Quando perguntei ao pai de santo porque se entoava aquela cantiga, ele respondeu que era um bom ponto, pois mostrava o caráter assustador de Exu, impunha medo e respeito.

No terreiro de umbanda tradicional pesquisado, Exu não é cultuado como um orixá: “para nós, Exu não é orixá. O candomblé tem como orixá, nós, não. São guias” (Dora, cambone chefe, parda, heterossexual), ou seja, na *Casa* são incorporados apenas os *exus catiços*. Negrão (1996) ressalta que o uso do termo ‘guia’ está relacionado com os princípios da caridade cristã na leitura espírita kardecista. Como ressaltado antes, há um espaço de destaque para os Exus durante a abertura da gira. No espaço físico do terreiro, próximo ao portão de entrada, está localizada a tronqueira, onde são oferecidos cigarros, bebidas, charutos e feitos pedidos para os Exus e Pombagiras do pai de santo e da mãe de santo.

Figura 27 - Imagens dos Exus e Pombagiras na tronqueira da Casa



Fonte: arquivo do autor

No caso do pai de santo Gil, estão as imagens de seu “Exu de frente” Rei das Trevas e do “Exu de trabalho” Meia-Noite, além de outros dois Exus com os quais ele também atua: Exu Mangueira e Exu Marabô. No entanto, estes últimos não costumam ser incorporados nas giras. Já a mãe de santo Teresa trabalha com o Exu Tiriri e seu Exu de frente é o Marabô. Ambos possuem duas Pombagiras, ainda que Gil não incorpore suas Pombagiras - fato este notável. Cabe dizer que ele trabalha com Maria Mulambo e Sete Punhais, já Teresa com Dama da Noite e Sete Saias.

*Figura 28 - Tronqueira do Exu Rei das Trevas, entidade chefe da Casa*



**Fonte:** arquivo do autor

As giras de esquerda na Casa são realizadas às sextas-feiras. O tradicional branco é substituído por roupas pretas e vermelhas. As mulheres maquiam-se com batons vermelhos e deixam seus cabelos soltos. São apagadas as luzes, sendo oferecida apenas a iluminação de luzes vermelhas, posicionadas em refletores no meio do terreiro. Não há nenhuma criança no terreiro, sendo proibida a participação delas nesses rituais. O altar, ao fundo do terreiro, fica coberto por uma cortina. A estrutura de abertura da gira é simplificada, apenas cantam para todos os Exus com o ponto:

*Laroyê, povo de guerra!  
Seu Rei das Trevas chegou  
Chegou nesta Terra  
Chegou para vencer mais uma guerra*

O ponto cita os quatro Exus do pai de santo Gil: Rei das Trevas, Meia-Noite, Marabô e Tiriri (da mãe de santo Teresa). Depois dele, canta-se para a entidade que será incorporada pelo pai de santo ou pela mãe de santo. Os pontos não fazem referência ao Diabo. Eles exaltam o conhecimento mágico de Exu: “*Na encruza ele é rei, na umbanda ele é doutor*”. Certa vez, em

uma gira de esquerda destinada à Pombagira Dama da Noite, os ogãs da Casa cantaram a música “Vou festejar”, eternizada na voz da sambista Beth Carvalho, tendo sido lançada em 1978, no álbum “De Pé no Chão”.

Por outro lado, no Terreiro, as giras de esquerda são realizadas da mesma maneira que as de direita. Nenhuma luz é apagada, e a estrutura simbólica não é alterada. Os médiuns vestem roupas pretas e vermelhas; a mãe de santo Dalva e sua filha Bárbara usam saias brilhantes, colares e brincos, incorporando apenas suas Pombagiras. Nilson incorpora seu Exu do Lodo e presta atendimentos, ao passo que sua esposa Silvana também incorpora um exu.

Na cosmovisão da omolocô, por se aproximar do modelo africano, não existe concretamente bem e mal, sendo as ações de Exu e Pombagiras moralmente relativizadas. Lembro-me que, durante uma consulta no Terreiro, um Exu dizer que: “se é bom ou se é mau, eu não sei, apenas faço. Quem pede são vocês, os vivos”. Negrão (1996, p. 345) aponta alguns terreiros em que a lógica do bem e do mal se aproximam do modelo africano: “o que é bem para um é o mal para o outro”.

No terreiro que frequentava, a esquerda também era compreendida como próxima de um modelo que podemos chamar de “africano”, em que a existência do bem e do mal é relativizada. Exus e Pombagiras eram compreendidos como necessários para o funcionamento da direita e do próprio terreiro. Sem eles, o terreiro perderia sua força e sua proteção. Cumprem funções de justiceiros e guardiões, compondo uma espécie de milícia espiritual. A esquerda e direita são complementares nessa perspectiva, algo que é evidenciado na frase: “Sem Exu não se pode fazer nada”, utilizada em pontos cantados.

### **4.3 - O caso da IURD e a intolerância religiosa**

Em relação aos ataques pentecostais à figura de Exu (tanto orixá quanto catiço), Oro (2007) destaca que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é uma igreja “antropofágica, a mais católica das igrejas evangélicas”, sendo algo intermediário entre as igrejas evangélicas e terreiros afro-brasileiros. Ela é “religiofágica”, ou “comedora de religião”, com capacidade de ressemantizar fragmentos de várias crenças, sem negar as entidades religiosas afro-brasileiras, mas atribuindo-lhes outros significados. Exu não é negado na IURD, muito pelo contrário, sendo ele ressemantizado como o Diabo (Oro, 2007).

Como sabido, a IURD se utiliza de diversos meios de comunicação para propagar-se. Na mídia impressa, a revista *Plenitude*, desde sua primeira edição, em 1983, continha matérias destinadas ao ataque às religiões afro-brasileiras. O ataque prosseguiu com a criação, em 1992,

da *Folha Universal*, trazendo diversas reportagens sobre os males supostamente causados pela umbanda e pelo candomblé (Campos, 1997, 253-255; Almeida, 1996).

Certa vez, voltando para casa em um transporte coletivo, encontrei um exemplar do jornal *Folha Universal IURD*. Folheando as páginas, me surpreendi com um informe sobre o culto realizado às sextas-feiras.

Figura 29 - Divulgação das reuniões semanais da IURD em São Carlos-SP, maio de 2024

**REUNIÕES DA SEMANA**

**DOMINGO**  
**ENCONTRO COM DEUS**  
Reunião para os que desejam uma experiência real com o Altíssimo

**SEGUNDA**  
**PROSPERIDADE COM DEUS**  
Direção para uma vida próspera, baseada na Palavra de Deus

**TERÇA**  
**DIA DA CURA**  
Oração para a restauração da saúde física e emocional

**QUARTA**  
**ESCOLA DA FÉ INTELIGENTE**  
Reunião para o fortalecimento espiritual

**QUINTA**  
**TERAPIA DO AMOR**  
Palestra para solteiros, noivos e casados que buscam a felicidade

**SEXTA**  
**SESSÃO DO DESCARREGO**  
Oração forte para a remoção do estresse, depressão e carga negativa

**SÁBADO**  
**JEIUM DAS CAUSAS IMPOSSÍVEIS**  
O impossível para o homem é possível para Deus

**TEMPLO DE SALOMÃO**  
**SÃO PAULO:** Av. Celso Garcia, 605 - Brás. O Templo de Salomão está aberto para todos. Se você deseja mais informações, entre em contato pelo e-mail [info@otemplodesalomao.com](mailto:info@otemplodesalomao.com) ou pelo telefone (11) 3573-3535.

**ACRE:** (68) 3321-2626 - Rua Coronel Alexandrino, 535, esquina Silvestre Coelho - Do Bosque - Rio Branco.  
**ALAGOAS:** (82) 2126-3480 - Avenida Comendador Gustavo de Paiva, 3.076 - Mangabeiras - Maceió.  
**AMAPÁ:** (96) 3223-9100 - Avenida Presidente Vargas, 59 - Centro - Macapá.  
**AMAZONAS:** (92) 2121-110 1/1111 - Avenida Constantino Nery, 1.515, ao lado da Unimed - São Geraldo - Manaus.  
**BAHIA:** (71) 3432-9199/9123 - Avenida Antônio Carlos Magalhães, 4.197 - Salvador.  
**CEARÁ:** (85) 3211-6011 - Avenida Tristão Gonçalves, 613 - Centro - Fortaleza.  
**DISTRITO FEDERAL:** Pistão Sul, QSI, entre

**MATO GROSSO:** (65) 3925-5420 - Avenida Tenente Coronel Duarte, 1.798, em frente à Praça Ipiranga - Centro - Cuiabá.  
**MATO GROSSO DO SUL:** (67) 3303-2500 - Avenida Mato Grosso, 921 - Centro - Campo Grande.  
**MINAS GERAIS:** (31) 3345-7390 - Avenida Olegário Maciel, 1.329 - Lourdes - Belo Horizonte.  
**PARÁ:** (91) 4005-6300 - BR 316 Km1, 318 - Castanheira - Belém.  
**PARAÍBA:** (83) 2107-7180 - Avenida Presidente Epitácio Pessoa, 2000 - Expedicionários - João Pessoa.  
**PARANÁ:** (41) 3087-1233 - Rua João Negrão 1510 - Rebouças - Curitiba.  
**PERNAMBUCO:** (81) 2101-4555 - Avenida Cruz Cabugá, 141 - Santo Amaro - Recife.

**RIO GRANDE DO NORTE:** (84) 4008-4620 - Rua Coronel Auris Coelho, 66, Lagoa Nova - Natal.  
**RIO GRANDE DO SUL:** (51) 3284-0740 - Avenida Júlio de Castilhos, 607 - Centro - Porto Alegre.  
**RONDÔNIA:** (69) 2141-6108/6528 - Rua Joaquim Nabuco, 2.245 - Centro - Porto Velho.  
**RORAIMA:** (95) 99111-3287 - Avenida Sebastião Diniz, 1.201 - Centro - Boa Vista.  
**SANTA CATARINA:** (48) 3216-6162 - Avenida Mauro Ramos, 1.310, próximo ao Shopping Beira Mar - Centro - Florianópolis.  
**SÃO PAULO:** (11) 5644-5210 - Avenida João Dias, 1.800 - Santo Amaro - São Paulo

**ENDEREÇOS**  
Escanee o QRCode com seu smartphone ou acesse [UNIVERSAL.ORG/LOCALIZAR](http://UNIVERSAL.ORG/LOCALIZAR) e encontre a Universal mais próxima de você

Fonte: Folha Universal, ano 32, n.º 1.674, 2024

‘Descarrego’ é um termo do léxico afro-brasileiro referente à limpeza espiritual que as entidades realizam, sendo literal no sentido de “descarregar energias”. Os Exus e Pombagiras, em linhas de umbanda mais próximas do espiritismo, são as entidades responsáveis pelo descarrego, ainda que outras entidades também realizem tal limpeza espiritual. Não raro, alguns terreiros realizam a gira de Exus e Pombagira às sextas-feiras (Negrão, 1996). Na Casa, a gira de esquerda ocorre na última sexta-feira do mês.

Com efeito, podemos notar a capacidade da IURD de operar bricolagem, absorvendo o sistema afro-brasileiro, mas alterando seu significado. Vale lembrar que, com sua tática agressiva, grande êxito na aplicação da Teologia da Prosperidade e investimento em mídia televisiva, ela se tornou a igreja mais influente no neopentecostalismo (Mariano, 1999; Silva, 2022).

A IURD foi fundada por Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares e Roberto Lopes. Disputas por poder ocasionaram a dissolução do trio, de modo a ficar a igreja sob o comando exclusivo do primeiro. No entanto, Macedo, ex-católico e ex-umbandista, antes de fundar a IURD, fazia parte da Igreja Pentecostal da Nova Vida (Freston, 1994). Esta havia sido fundada em 1960, no Rio de Janeiro, pelo missionário canadense Walter R. McAlister, pioneiro na

associação ostensivamente mais agressiva do Diabo com as entidades afro-brasileiras (Souza; Abumanssur; Leite Júnior, 2019), via obras literárias e nos cultos, onde obrigava o demônio a se manifestar: “conversava com eles, descobria seus nomes e os identificava com os cultos afro-brasileiros e espíritas” (Mariano, 1999, p. 131).

A suposta influência negativa do Diabo, na IURD e outras denominações neopentecostais, é apontada como o principal motivo para a não contribuição financeira das pessoas para a igreja, daí a necessidade de responsabilizá-lo pelos males das pessoas. Nesta interpretação, as doações financeiras, por sua vez, o afastam. Parlamentares neopentecostais, sobretudo iurdianos, são extirpados da instituição devido ao envolvimento em grandes escândalos de corrupção, por estarem sob ação do Diabo, de modo a preservar a instituição religiosa (Souza; Abumanssur; Leite Júnior, 2019).

Vejam, a seguir, a trajetória religiosa de uma família de médiuns da Casa que se converteram à umbanda após frequentar diversas igrejas evangélicas. Apesar de não terem sido membros da IURD, suas trajetórias revelam como os ataques pentecostais às religiões afro-brasileiras estão presentes em diversas outras denominações.

Catarina, 42 anos, branca, que trabalha como controladora de acesso, é médium da Casa. Sempre chega acompanhada de seus filhos, Higor e Bianca. Seu companheiro costuma ir às giras, mas prefere ficar na assistência. Todos eram evangélicos. Catarina passou por três igrejas ao longo de vinte anos de sua vida, conforme narra:

Fui da Batista, fui da Presbiteriana e da Nazareno. Durante esses 20 anos, passei por essas igrejas. Quando eu era da Batista, teve o chamado G12 - não sei se você já ouviu falar - que são células, né? Então é um encontro tremendo, aí eles fazem mais uma lavagem cerebral na sua cabeça. Isso é real mesmo, porque você não pode contar nada do que acontece lá, sabe? Seria um tratamento, mas, na verdade, você sai de lá pior do que entrou. Depois eles entraram com esse negócio de células, a gente saiu da Batista, porque a gente não concordava com algumas coisas, e fomos para Nazareno. A Nazareno era tudo luxuoso, se você não tivesse belas roupas, você não fazia parte do grupinho. Como a gente já era de uma família mais humilde, nós conhecemos a Presbiteriana, um pessoal bem simples, bem humilde, sabe? Não se intrometem tanto na sua vida, mas aí eu trabalhava com jovens, com os adolescentes nessa época e teve uma época da minha vida que a gente estava mal de financeiro. Conversei com o pastor e falei que naquele mês eu não poderia dar o dízimo, ou dava o dízimo, ou comia. Ele falou: “Irmã, fica sem comer e dá o dízimo”. Eu não achei certo, porque eu tinha uma criança pequena, não dei o dízimo, ele me colocou de banco, não me deixou mais trabalhar. Foi onde saí da igreja e não quis mais saber da igreja evangélica.

O afastamento definitivo da denominação evangélica ocorreu devido a um conflito em relação aos dízimos, mas, antes, Catarina já havia se afastado da Igreja do Nazareno por questões financeiras, tendo em vista a distinção de classe baseada nas vestimentas, conforme narra. Durante a entrevista, ela ressaltou, mais de uma vez, que a igreja evangélica fazia “uma

espécie de lavagem cerebral”, algo que repercutiu em sua formação e deixou marcas em sua subjetividade. Quando começou a frequentar um terreiro de umbanda, sofreu diversas críticas de amigos próximos e evangélicos: “Chegou em mim, falou que por eu já conhecer a Palavra, eu sabia que ia para o inferno - julgando, assim, mesmo! - que eu ia sofrer retaliações, que isso daí era coisa do Diabo, como que eu podia vir para cá?”. No entanto, a própria Catarina carregava marcas do período em que foi evangélica, questionando-se se estava “fazendo o certo”.

Quando vim pra cá (Casa), eu tinha medo, na verdade, da gira de esquerda, porque eu pensava: “Meu Deus, será que é? Será que não é, né?” - Porque eles falam que são demônios, principalmente o Exu e a Pombagira, né? Quando eles põem a mão na cabeça lá, eles chamam, dizem que vêm, né?

*Pesquisador: Chegou a acontecer algum episódio assim na Igreja que você frequentava?*

Já chegou, na verdade, aconteceu com a minha mãe. O pastor pôs a mão na cabeça dela, ela caiu - porque antes dela ser evangélica, ela tinha sido da umbanda. Mas hoje a gente vê que seria, vamos dizer assim, um *pouco carne*, sabe? Você acaba se deixando levar pela palavra do pastor. E outra, hoje a gente entende que o nosso Orí é sagrado, você não pode deixar ninguém pôr a mão no seu Orí. Então, como a minha mãe já tinha os campos abertos, ele pôs, chamou, veio o primeiro que estava passando ali, né?

Há de se destacar que o exorcismo evangélico é repleto de especificidades. Enquanto a prática de exorcismo pelos católicos se restringe a um grupo de sacerdotes especialistas e não exposta publicamente, no universo evangélico, principalmente entre os neopentecostais, ocorre o oposto: o exorcismo vira um espetáculo público (Souza; Abumanssur; Leite Júnior, 2019). O relato de Catarina demonstra como a associação de Exu com o Diabo afetou sua relação com a umbanda. Mesmo afastada da igreja evangélica, Catarina sentia certo medo de Exus e Pombagiras, principalmente pelas coisas que ouvia na igreja. A utilização da categoria “um pouco carne” também revela a influência do léxico evangélico nela. Higor, seu filho, tem 20 anos, é negro, faz graduação em Educação Física e também me relatou ter presenciado um ritual semelhante em uma denominação evangélica:

*Pesquisador: Nas igrejas evangélicas que você frequentava costumavam ter esses rituais de exorcismo que manifestam “entidades de esquerda”?*

Então, em todas as que fui, não, só uma que era uma Assembleia de Deus que fui em dois cultos, teve um negócio lá que incorporou, sei lá, essa loucura deles, mas acho que umas duas vezes só. A gente nem era da igreja, estava visitando.

O primeiro da família a se aproximar das religiões afro-brasileiras foi Higor. Em busca de conhecer melhor sua ancestralidade como uma pessoa negra, ele se aproximou da umbanda - “levando a família toda depois”, conforme brincava. A umbanda e o pentecostalismo são “duas respostas à aflição”<sup>65</sup> das classes populares urbanas, utilizadas como estratégias sociais para

---

<sup>65</sup> Título do artigo de Peter Fry e Gary Howe (1975).

lidar com as mudanças que a população pobre enfrenta (Fry; Howe, 1975). Catarina destacou a origem humilde da família como um dos motivos pelos quais não permaneceu nas duas denominações. Segundo ela, a Igreja Nazareno era luxuosa e o pastor da Presbiteriana cobrou dízimo em um momento de fragilidade econômica da família.

#### **4.4 - “Exus, a Sapucaí é vossa”: resistências carnavalescas e continuidades entre catiços e Èṣù**

No Brasil das três últimas décadas, podemos notar algumas lideranças do candomblé comprometidas com um processo de reafrikanização do culto, criticando a “visão católica” de Exu e buscando uma recuperação do genuíno panteão afro-brasileiro (Prandi, 2020[1991]). Nesse processo, encontramos uma crescente divulgação de textos e imagens sobre o culto dos orixás e voduns na África, intercâmbio de sacerdotes africanos, brasileiros e cubanos e o aumento das iniciações para Èṣù. Em festas públicas do candomblé, os filhos de Èṣù aparecem paramentados com roupas pretas e vermelhas, bordados com búzios e o bastão fálico (Silva, 2012; 2022).

Esse processo de reafrikanização ressoa não apenas no candomblé, mas também em outras áreas. No Rio de Janeiro, há uma intensa conexão entre as religiões afro-brasileiras e as escolas de samba, levando a interpretar “as macumbas cariocas e o samba (e as escolas de samba, derivadas deles) como produtos da diáspora conectados a um mesmo ‘Atlântico Negro’” (Bora; Porto; Natal, 2020, p. 229). Vale destacar que no início do século XX, o jornalista João do Rio demonstrou que havia uma profusão de terreiros no Rio de Janeiro. Registrou os nomes de muitos pais e mães de santo, sendo que dentre eles está uma mãe de santo baiana que se tornou figura importante no candomblé e no samba, Tia Ciata (Prandi, 2005).

Na década de 20, Tia Ciata reunia em sua casa vários músicos negros ligados ao candomblé, “a música que ali se fazia nada mais era que o desenrolar profano da música sacra dos inúmeros terreiros frequentados por esses músicos, dos quais alguns, pais-fundadores do samba, tomavam parte ativa como dignatários e tocadores” (Prandi, 2005, p. 184). Com efeito, a música estava no centro do candomblé, do samba e do carnaval. Na casa de Tia Ciata, ouviam-se os toques sagrados do candomblé, o choro e a roda de samba (Prandi, 2005).

Na entrevista concedida a mim e a colegas NEREP, Reginaldo Prandi afirmou que o Carnaval é um dos elementos de propagação da cultura afro-brasileira e um meio pelo qual se busca combater a intolerância religiosa. Se, por um lado, as religiões afro-brasileiras estão perdendo adeptos - como atestam os censos demográficos - por outro lado há um reavivamento

cultural dos personagens das religiões afro-brasileiras nas escolas de samba: “Não tem escola de samba sem orixá! Nunca teve! Mas sempre foi uma coisa um pouco escondida, até completamente escondida. Agora, os orixás ganham, nas escolas de samba, concurso em primeiro lugar”, comenta Prandi<sup>66</sup>.

*Figura 30 - Carro alegórico da Acadêmicos do Grande Rio, no desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro, 2022*



**Fonte:** Acervo da Liesa (Liga independente das escolas de samba do Rio de Janeiro)

No desfile das escolas de samba realizado no Rio de Janeiro em 2022, a agremiação Acadêmicos do Grande Rio sagrou-se campeã com o samba-enredo: “Fala, Majeté! Sete chaves de Exu”, no qual prestava uma homenagem ao orixá das comunicações. Abrindo o desfile, na comissão de frente, um grupo de bailarinos e atores realizava uma performance em homenagem à divindade, em especial o ator Demerson D’Alvaro, que interpretou o orixá.

E por ser este “anti-herói” um contestador da ordem, senhor das ruas, tornou-se também o padroeiro do carnaval. As oferendas a ele devem ser feitas antes de os grupos carnavalescos desfilarem. E as escolas de samba o colocam sempre na comissão de frente, pois assim ele vai abrindo o caminho e protegendo o desfile. (Silva, p. 1109, 2012).

<sup>66</sup> Ver Guimarães; Pinto; Miranda (2024, p. 32).

Figura 31 - Ator Demerson D'Alvaro como Èṣù, na Comissão de Frente, Acadêmicos do Grande Rio, 2022.



Fonte: Acervo da RioTur

O ator já havia representado Exu na Sapucaí em 2016, no desfile da escola Acadêmicos do Salgueiro, com o samba-enredo “Ópera dos Malandros”, homenageando os malandros cariocas. As cores da escola, vermelho e branco, também são aquelas pelas quais os malandros são representados nas religiões afro-brasileiras. A escola abriu o desfile com Exu na comissão de frente. Contudo, o figurino utilizado em 2016 se assemelha mais aos *exus catiços* do que ao orixá Èṣù. Há um ditado comum sobre essa divindade: “Èṣù acertou um pássaro hoje com a pedra que jogou ontem”. Curiosamente, Demerson-Exu primeiro foi retratado enquanto entidade e depois como orixá na avenida, seguindo o caminho de “orixalização” da entidade (Silva, 2022).

Figura 32 - Comissão de Frente da Acadêmicos do Sanguêiro, 8 de fevereiro de 2016, ator Demerson como Exu



Fonte: Acervo da Liesa (Liga independente das escolas de samba do Rio de Janeiro)

Sem negar o processo histórico do sincretismo, responsável por associar Èṣù ao Diabo, há um distanciamento da ideia de que os deuses africanos acabaram sendo confundidos com santos cristãos. Vale destacar que os *exus catiços*, sincretizados, mantiveram uma continuidade com a concepção africana de Èṣù e diferenças fundamentais em relação à concepção cristã do demônio. Ainda que alguns Exus tenham seus nomes retirados da Bíblia (como Exu Lúcifer, Exu Belzebu), a grande maioria faz referência a passagens e caminhos (Exu Sete Encruzilhadas, Exu Porteira, Exu Tranca Ruas). Ao mundo dos vivos e dos mortos (Exu do Cemitério, Exu Sete Catacumbas, Exu Caveira, Exu Tata Caveira), aos estados intermediários da matéria (Exu do Lodo, Exu da Lama, Exu Sombra), ou até mesmo à dualidade das coisas: sua capa é preta e vermelha, como o chapéu bicolor que Èṣù usa (Silva, 2022).

Vejamos alguns relatos dos médiuns da Casa sobre Exu:

Hoje, vejo que eles são realmente os nossos guardiões, sabe? Quem dá caminho, Exu abre os caminhos. Exu foi essencial na nossa vida. Quando a gente veio pra cá estava passando por algumas dificuldades. A gente pediu caminho, pediu abertura, eles abriram o caminho de um jeito que é inexplicável. (Catarina, médium de incorporação, branca, heterossexual, 42 anos).

Para mim, a relação que tenho com o Exu, eu vejo ele me trazendo uma força, sabe? Um sustento como se ele estivesse sustentando mesmo o meu emocional, muitas vezes me trazendo uma racionalidade maior (Andréia, cambone, parda, heterossexual, 46 anos).

Quando era criança, tive um pesadelo que me deixou apavorado. Eu sonhei que acordei numa casa bem antiga de madeira e estava tudo escuro, com algumas luzes vermelhas acesas. Vi minha mãe grávida de mim e tinha um moço gargalhando e me chamando. Estava apavorado. Fui em direção a ele e, quando eu cheguei, era um rapaz negro, alto, muito bem-vestido, de sapato e cartola. Não lembro o que ele falou, mas só lembro da risada dele (Julião, pai pequeno, branco, heterossexual, 28 anos).

Sempre faço firmeza para o Exu, sempre que preciso de alguma coisa eu peço, sempre que acontece alguma coisa boa, agradeço, sempre tô agradecendo. Estava conversando com a minha mãe hoje, sempre que eu compro um maço de cigarro, o primeiro cigarro eu deixo virado, que depois eu firmo para eles. (Higor, médium de incorporação, negro, heterossexual, 20 anos).

Esta cosmovisão de Exu narrada pelos médiuns da Casa demonstra uma continuidade em relação à concepção africana de Èṣù (Silva, 2012; 2022), ainda que a Casa não cultue Exu como um orixá. O relato de Catarina aponta para a “abertura de caminhos”. Andréia relata como a entidade lhe proporciona força. Julião destaca a risada e a característica *trickster* do homem negro que via em sonhos quando criança. A prática de Higor em oferecer o primeiro cigarro do maço para sua entidade demonstra a síntese desse processo. Por um lado, há continuidade na concepção africana de Èṣù como aquele que deve receber oferendas primeiro; por outro, a oferenda é um cigarro, muito presente durante as incorporações dos *exus catiços*, como bem lembrou Mãe Márcia d’Obaluaê, citada anteriormente.

#### 4.5 - Os prazeres da carne e a higienização de condutas

Como ressaltado anteriormente, na Casa, dada a forte influência do espiritismo e do catolicismo, os sacerdotes costumam utilizar explicações relacionadas a “*densidades energéticas*”, proximidade dos guias com os humanos e as funções do trabalho de Exu para explicar a entidade. Durante as entrevistas, tanto os sacerdotes quanto os médiuns combatiam a associação de Exu com o Diabo e Pombagira com prostitutas. Vejamos alguns relatos:

Eles são entidades que geram tudo, hoje em dia, principalmente com a internet, que leva muitas informações, da mesma forma que [a internet] leva informações ótimas, leva informações equivocadas. O Exu e a Pombagira são as entidades que estão mais próximas da gente no terreno. Estão com a gente aqui, no dia a dia, têm uma energia muito próxima da gente e são exatamente nós sem os nossos filtros (Natália, mãe pequena, branca, heterossexual).

Nós temos o Exu como uma energia masculina. A Pombagira, teoricamente, como uma energia feminina. Porque é tudo muito teórico, não tem essa divisão. Elas não foram prostitutas, pelo amor de Deus, gente. Se algumas foram, foi uma necessidade, como inúmeras mulheres. Não é isso que marca uma Pombagira (Dora, cambone chefe, parda, heterossexual).

Os Exus são seres pertencentes ao planeta Terra. Para eles, não existe bem, não existe mal, não existe demônio. Eu estava brincando com Dora [Cambone chefe] hoje: “O demônio, quem criou foi a Igreja Católica, então ela que cuide dele”. Então, os Exus e as Pombagiras são simples, as pessoas estão deixando eles muito complexos (Teresa, mãe de santo, branca, heterossexual).

Os relatos apontam para a proximidade dos espíritos da esquerda com os seres humanos, revelando a continuidade da concepção africana de Èṣù, como o deus mais próximo dos seres humanos (Silva, 2022; Verger, 2019[1999]). Enquanto os guias da direita são considerados seres evoluídos e, portanto, distantes dos humanos, Exus e Pombagiras possuem energias próximas às nossas. Seriam o nosso reflexo, porém sem filtros.

Dora destaca a divisão de gênero das energias, afirmando que Pombagiras não foram prostitutas, alegando que talvez existam algumas que, em vida, tenham sido, mas isso não pode ser generalizado para todas. A entrevista de Teresa é interessante. Após afirmar que Exus e Pombagiras são simples, ela explicou-me sobre complexas linhas evolutivas humanas, criadas nos últimos 150 anos, das quais se desdobram “vertentes astrais” que começaram a se fortalecer em espíritos pertencentes à Terra, ligados aos valores materiais:

Então Exu e Pombagira vêm para trazer diretrizes e valores dos seres humanos. Eles não vêm para chocar ninguém, não vêm para açoitar ninguém, não vêm para dar medo em ninguém. Eles vêm para serem criativos e te liberarem de couraças. Eles mexem com o imaginário de uma forma proposital. É o imaginário humano, eles não são isso. Só que, infelizmente, a gente está vendo cada vez mais pessoas abraçando o imaginário como verdade. E não compreendendo que eles são os senhores do escuro. No escuro, você imagina qualquer coisa. Se eu apagar todas as luzes, você está em um terreiro e vê uma sombra, você vai imaginar, sai correndo. Eles são nada mais do que despertar o que você tem dentro de você como humano. Isso é Exu e Pombagira. Não é puta, não é ladrão. Não é nada disso

Gil destaca o “papel evolutivo” da umbanda, principalmente em relação às entidades de esquerda (Exus e Pombagiras). Sua explicação vai no mesmo sentido daquela dada por Dora:

Eu costumo usar uma frase muito sábia que é do Caboclo Sete Encruzilhadas - Dentro da história da umbanda, ele se manifestou com o Zélio de Moraes, foi a primeira entidade a se manifestar, foi onde nasceu a umbanda. Há mais de 100 anos... Eu não lembro a data exata, mas sei que se comemora em 20 de novembro, mas o ano exato em que se fundou eu não me recordo de cabeça... - Quando ele se manifestou, ele usou uma palavra muito legal, uma frase que acho que resume muito essa questão de entidades de direita e entidades de esquerda, como a gente coloca como Exu e Pombagira: “*Com os mais evoluídos, aprenderemos, com os menos evoluídos, ensinaremos*”

A umbanda é muito evolutiva, toda crença espiritualista é evolutiva. O candomblé prega mais pelo tradicionalismo, mas a umbanda prega mais pela evolução. Hoje, ouve-se falar de *Exu guardião*, Èṣù... Èṣù-Orixá. Então você vai ouvindo várias coisas, mas na nossa linha, o que a gente trabalha com Exu e Pombagira são os Exus menos evoluídos, as Pombagiras menos evoluídas, mas que aceitam as leis da direita.

Então são Exus e Pombagiras que estão em evolução e não estão aqui para fazer o mal, eles estão para aprender.

- “Ah, mas o Exu, o Exu era bandido”. O Exu não, os Exus eram pessoas que não cumpriram os carmas, que não cumpriram alguns requisitos, realmente foram pessoas que usavam da força humana para a maldade, e a Pombagira... todo mundo fala: “é a prostituta, é puta”. Não! A gente abomina essa visão! Na nossa linha, a gente abomina isso! As Pombagiras eram as mulheres fortes que não aceitavam ser comandadas por homens, são essas mulheres... “Pode uma Pombagira ser prostituta?”. Sim, mas ela não vem como uma prostituta!

A frase citada por Gil, atribuída a Zélio de Moraes, também é citada por Ronaldo Linares, Diamantino Trindade e Wagner Costa, no livro *Iniciação à Umbanda* (2017). Segundo os autores, Zélio disse: “com os espíritos de luz devemos aprender, e aqueles que carecem dessa mesma luz devemos ensinar, e a nenhum devemos negar uma oportunidade de se comunicar” (Linares; Trindade; Costa, 2017, p. 116). Tal representação é extremamente ligada à cosmovisão espírita, que divide os espíritos entre aqueles com mais ou menos luz. Os autores afirmam:

Podemos definir o Exu como um espírito que tendo superado a barreira da morte (feito sua passagem, morrido, separado de seu corpo físico) constata, durante seu próprio julgamento, que mercê de ações vis que tenha praticado em sua última existência física, carregou-se de negatividade. São espíritos de pessoas que, antes de mais nada, são egoístas, mas provocam a dor e o sofrimento físico e mental a seus amigos, parentes, dependentes e a quantos possam explorar. São espíritos sem luz e que se encontram atrasados, que, independentemente de reunirem méritos para se igualarem aos espíritos de luz, tudo fazem para confundir-se com estes (Linares; Trindade; Costa, 2017, p. 115)

Na moralidade cristã baseada na prática da caridade, qual característica pode ser mais sombria que não o egoísmo? Com efeito, nessa visão, os Exus e as Pombagiras são seres pouco evoluídos espiritualmente, que aceitaram trabalhar “sob a lei de direita”, isto é, aceitaram não praticar o mal. Embora com contradições, no campo umbandista paulista, desde os anos 80, é disseminada a ideia de que os Exus são seres que podem ser “doutrinados” para praticarem o bem (Negrão, 1996), isto é, trabalharem “sob a lei de direita”.

Por outro lado, na umbanda omolocô, Exu é cultuado tanto como entidade quanto como divindade. Aproximando-se ainda mais da representação africana, Tatá Tancredo destaca em seu livro *Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros*, escrito com Byron de Freitas, que “Exu é o agente mágico universal, por cujo intermédio o mundo dos vivos se comunica com o mundo espiritual, em seus diversos planos” (Silva Pinto; Freitas, 1972, p. 36) Em outro trecho, os autores afirmam: “Para abrir o terreiro salva-se (saúda-se) primeiramente Exu. Depois, canta-se os outros pontos dos orixás, até Ibeji” (Silva Pinto; Freitas, 1972, p. 37). Cantar, ou seja, saudar primeiramente Exu, é algo que Ronaldo Linares, Diamantino Trindade

e Wagner Costa (2017) apontam como elemento ritual que não deve ser reproduzido pela umbanda tradicional.

Voltando ao relato dos médiuns. Dora destacou: “tanto que nós não praticamos o mal, se vier pedir qualquer “dita magia negra” para os nossos [guias de esquerda], a gente não deixa nem chegar neles, mas, se chegar, eles vão falar que não, que eles não fazem. Sabem fazer? Sabem, lógico”. A frase é interessante: os guias sabem gerar magias que poderiam afetar negativamente a vida de outros indivíduos, mas optam por não fazer, o que denota moralização.

Sem dúvida, tais relatos estão embasados numa hermenêutica cristã ocidental que compõe o terreiro de umbanda pesquisado a partir das condutas de comportamento provenientes do catolicismo e do espiritismo kardecista. O cristianismo compreende o mundo espiritual como superior à vida na Terra, considerada transitória. Nesse sentido, as interpretações espíritas de Exu e Pombagira ao representá-los como “entidades apagadas ao mundo terreno” demonstram uma ambiguidade, pois são seres que, mesmo neste mundo espiritual idealizado do pós-morte, preferem os prazeres da carne.

A tentativa de desassociar Exu e Pombagira - principalmente esta última - da imagem de prostituta é atravessada por um dispositivo de higienização e moralização das condutas. Se, por um lado, os espíritos da esquerda representam pessoas que viveram à margem da sociedade, como prostitutas, delinquentes e malandros, por outro, a tentativa de desassociar a Pombagira da prostituição retira da entidade qualquer traço de marginalidade social. A higienização é um dispositivo de exclusão dos marginalizados e como resposta a uma ética cristã centrada na moralidade. Isso possui desdobramentos na relação de homens heterossexuais em transe com as Pombagiras. No capítulo a seguir, abordo este debate, tendo como foco central a controversa figura da Pombagira.

## 5 – Pombagira(s) e masculinidade(s) em disputa

*Culpable o inocente la mujer siempre tiene que ver con el diablo.*(Augras, 2001, p. 308)

*Milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, ainda nos primórdios da Modernidade*  
(Grosfoguel, 2016, p. 42)

*Essa dama era Geni  
Mas não pode ser Geni  
Ela é feita pra apanhar  
Ela é boa de cuspir  
Maldita Geni*  
(Chico Buarque, Geni e o Zepelim, 1979)

Este capítulo aborda uma discussão ambiciosa sobre as encruzilhadas entre gênero, sexualidade e transe. Especificamente, trata da recusa do transe de homens heterossexuais com Pombagira, entidade feminina muito controversa nas religiões afro-brasileiras. Iniciei esta pesquisa acreditando que o elemento central que operacionalizava a recusa do transe era a heteronormatividade. Entretanto, no decorrer do trabalho de campo, percebi que os homens que recusavam o transe com Pombagiras entravam em transe com orixás como Iansã, Iemanjá, Oxum e Nanã. Com efeito, o conceito de heteronormatividade pareceu pouco explicativo, dando espaço para os debates sobre masculinidades.

Para tal, é necessário compreender dois pontos centrais: a cosmovisão umbandista sobre as Pombagiras e tudo que elas representam, em contraponto com a cosmovisão sobre as orixás que passam por um processo de cristianização, enquadrando-se em uma moralidade cristã como figuras bondosas, maternais e dessexualizadas. Em oposição às Pombagiras, associadas ao desejo, à sexualidade, à prostituição e à feminilidade transgressora, o sincretismo é o elemento estruturante que articula tais processos na umbanda. Desse modo, estruturamos o debate abordando tanto elementos da pesquisa de campo (como entrevistas e observações) quanto a análise de obras religiosas sobre os orixás na umbanda.

O transe é central para a análise, sendo compreendido como um momento que entrelaça seres humanos, deuses e espíritos em relações de gênero e sexualidade múltiplas. Sem dúvida, o transe possui características próprias na umbanda, algo que resulta em negociações entre as divindades e os cavalos, ou melhor dizendo, os médiuns. Considerando a palavra médium como intermediário, com efeito, há uma negociação entre os desejos das entidades e o desejo dos intermediários, tendo desdobramentos nas performances de gênero.

## 5.1 - De Bombojira à Pombagira

Bombojira é o nome dado ao inquice dos candomblés de nação Congo e Angola, pelo qual se cultua Èṣù (Carneiro, 1978). Roger Bastide (1971), ao oferecer um quadro comparativo entre orixás, voduns e inquices, aponta Èṣù como orixá dos nagôs, equivalente aos voduns Elegba e Legba, e aos inquices Aluviá e Bombojira. Certamente, Pombagira foi uma corruptela de Bombojira, que passou a representar a face feminina de Èṣù (Augras, 2000; Prandi, 1996). Semanticamente, *njila/njira* é um termo de origem banto que remete a “rumo, caminho”, com a pronúncia parecida com “girar”, da língua portuguesa, termo utilizado para se referir ao ritual da umbanda. Enquanto “pomba”, além de ave, é utilizado para se referir aos órgãos genitais masculinos no Nordeste e femininos no Sul (Augras, 2000).

Para a cultura iorubana, como visto, Èṣù não necessariamente é masculino nem feminino (Ogundipe, 2012). Com o processo de sincretismo no Brasil, a divindade foi generificada e dividida em duas facetas, a masculina e a feminina. Desse modo, nos cultos de umbanda, os *exus catiços* representam a faceta masculina, enquanto as Pombagiras, a feminina. Oyèwùmí (2021) chama a atenção sobre como o processo colonial desdobrou-se na religiosidade iorubana, resultando em uma masculinização das divindades. Nesse contexto, Èṣù acabou se tornando uma divindade associada ao gênero masculino.

O candomblé, cabe lembrar, não produz distinção entre o bem e o mal, segundo a lógica judaico-cristã, pois sua moralidade baseia-se na relação estabelecida entre os humanos e os orixás, e não em uma comunidade onde o bem do indivíduo está inscrito em bens coletivos (Prandi, 2020[1991], 2005). A umbanda, formada a partir do espiritismo kardecista e da “macumba” carioca dos anos 1920, preservou a concepção de bem e mal, por influência da moralidade cristã. Desse modo, Pombagira faz parte dos espíritos cultuados na “esquerda”, isto é, aqueles que trabalham tanto para “o bem” quanto para “o mal”, em oposição aos espíritos de direita que inequivocamente só trabalham para “o bem” (Camargo, 1961; Negrão, 1996).

Os espíritos da umbanda cultuados na “esquerda”, Exu e Pombagira, representam pessoas que viveram às margens da moralidade social, tendo sido mulheres prostitutas, delinquentes e malandros (Previtalli, 2009). A figura mítica de Pombagira surge como a correspondente feminina dos *exus catiços*, sendo a representação da livre expressão da sexualidade feminina, algo que, para uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais representa uma síntese escandalosa (Augras, 2000).

O Brasil possui uma longa tradição católica de devoção aos santos, na qual são estabelecidas relações de troca entre os fiéis e o sagrado, algo que pressupõe uma certa intimidade entre o mundo profano e o mundo sagrado (Camargo *et al.*, 1973). O processo de sincretismo da umbanda aproximou os orixás e entidades destes santos, intermediando relações de favores e trocas.

A umbanda cria mecanismos próprios para interpretar a relação entre transe, sexualidade, médium e performatividade. Para compreender a recusa do transe de homens heterossexuais com Pombagiras, é necessário, antes, compreender como a cosmovisão umbandista articula os orixás femininos como uma espécie de contraponto às Pombagiras. De um lado, estão as divinas; do outro, as impuras.

## 5.2 - “Ê meu irmão, me traz Iemanjá pra mim”: sincretizando orixás, criando mães

Na cultura iorubana, a relação com as deusas é marcada por uma complexidade, sobretudo no que tange ao poder e à sexualidade feminina. Tal complexidade é transposta para a relação de poder com as Grandes Mães Ancestrais, as reverenciadas Iyami, homenageadas no festival Gèlède, para acalmá-las, a fim de que os campos possam prover alimento. As Grandes Mães Ancestrais detêm um poder absoluto, sendo temidas e veneradas. Os orixás femininos, em certa medida, preservam alguns poderes associados às Grandes Mães. Um dos exemplos é Nanã, que comandava os Egunguns (espíritos), até que Oxalá se vestiu como mulher e roubou-lhe a exclusividade do poder sobre os espíritos dos mortos. Ainda assim, Nanã permanece como imagem de amedrontadora, possuindo o poder sobre a vida e a morte, bem como outras Iabás, que preservam essa característica ameaçadora (Augras, 2000).

Para os iorubás, não há distinção de personalidade ou atributos de gênero associados ao masculino e ao feminino. Desse modo, Oiá, divindade iorubá do rio, cultuada no Brasil como Iansã, é retratada como temível e cruel. Um de seus orikis (louvor, saudação) diz: “Obinrin gbona, òkùnrin as”, que pode ser traduzido como “as fêmeas entram no caminho, os machos correm; todo mundo foge quando ela aparece”. Esta afirmação não dialoga com a concepção ocidental de feminilidade (Oyèwùmí, 2021). Judith Gleason, africanista norte-americana, em seu estudo sobre Oiá, argumenta que a concepção iorubana de divindade e os padrões de Oiá sugerem “um certo tipo de energia que nossa cultura certamente não pensa como feminina” (Gleason, 1987, p.1)<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Tradução minha. No original: “certain type of energy that our culture certainly doesn’t think of as feminine.”

No olhar ocidental generificado e pela influência do cristianismo nas religiões afro-brasileiras, Iansã é considerada um orixá com características masculinizadas e feminilizadas. Os iniciados para Iansã são vistos como homens afeminados, como destacado pelo interlocutor de Maria Lina Leão Teixeira, (2000, p. 218):

Uma pessoa de *Iansã* sendo homem, é claro que vai ser bem mais fácil de assumir sua “veadagem”. Uma mulher possuindo *orixá* macho (*aborô*) poderá se valer disso para explicar por que gosta de mulheres... Agora bom mesmo é ser de *Logunedé* ou de *Oxumaré*, melhor ainda ser de *Exu*, ninguém pode dizer nada... Eles são variações do sexo em sua plenitude. É por isso que todo “veado” ou “sapatão” quer ser de *Logunedé* ou *Oxumaré* (grifos no original).

A fala do interlocutor de Teixeira destaca Logun Edé e Oxumaré. Não por acaso, são orixás associados à androginia no Brasil. São considerados “metade-homem, metade-mulher”. No entanto, deve-se destacar que na cosmopercepção iorubá, não há relações de androginia ou ambiguidade de gênero. Não existem atributos masculinos e femininos em relação ao gênero porque os atributos humanos não são generificados (Oyěwùmí, 2021).

Monique Augras (2000) argumenta que, nos cultos afro-brasileiros, sobretudo na umbanda, há um progressivo processo de “cristianização” do poder feminino atrelado à sexualidade. Enquanto no candomblé, as deusas são amantes e esposas, não apenas figuras maternas, na umbanda ocorre o oposto, sendo Iemanjá a orixá de maior destaque neste processo de “pasteurização”.

*Figura 33 - Representação de Nossa Senhora da Conceição*



**Fonte:** Weiszflog Irmãos, 1919, p. 2.

Bastide (1971) destaca que, a partir do sincretismo de Iemanjá com a Imaculada Conceição, a divindade dos mares vinha sendo submetida a um processo de moralização. Augras (2000) comenta que esse processo era mais acentuado na umbanda, uma vez que o candomblé mantinha as características de periculosidade no relacionamento entre os humanos e as deusas, principalmente a partir das características atribuídas às Mães Ancestrais. Vejamos como a literatura religiosa aborda este sincretismo:

A Iemanjá africana passou a confundir-se com Nossa Senhora dos Navegantes, na Bahia e no Rio Grande do Sul; Nossa Senhora da Glória e Nossa Senhora da Conceição no Rio de Janeiro e no Vale do Paraíba. Em consequência do sincretismo

com Nossa Senhora da Conceição, posteriormente passou a confundir-se também com Nossa Senhora da Conceição Aparecida, curiosamente também extraída da água e por pescadores; ela que entre os africanos é conhecida como Mãe Peixe. A diferença no sincretismo religioso, no que diz respeito a Iemanjá, também não deve ser levada muito em conta, pois afinal, todas as chamadas Nossas Senhoras não representam a Mãe de Deus? (Linares; Trindade, 1987a, p. 46).

Com efeito, a figura de Iemanjá, cujos mitos africanos estão envoltos em histórias sobre sexo, paixões, infidelidade e incesto, ao ser sincretizada com a Mãe de Deus na umbanda, emergiu como uma *boa mãe*, desafricanizada, uma sublimação da sexualidade. Em contrapartida, Pombagira se constitui na umbanda como o oposto dessa representação moralizada da sexualidade, associada ao perigo, herdando, em certa medida, os traços suprimidos de Iemanjá (Augras, 2000). Não apenas Iemanjá passou por esse processo, mas Oxum também foi sincretizada com diversas “Nossas Senhoras”, sublimando as características de sexualidade da divindade iorubana para a representação da *boa mãe cristã* que é capaz de conceber sem o ato sexual. A Virgem Maria é o modelo feminino apresentado como exemplar pela lógica judaico-cristã, representando a submissão, a fragilidade e a maternidade como destino, dessexualizando e desvitalizando as mulheres (Busin, 2011).

No capítulo 3, demonstramos como os orixás foram compreendidos na umbanda a partir de uma concepção judaico-cristã baseada no padrão familiar nuclear e heteronormativo. Esse processo perpassa a interpretação dos orixás como casais amorosos. Vejamos, a partir da literatura umbandista, como as características atribuídas aos filhos e filhas dos orixás foram atribuídas a partir de uma concepção generificada das relações sociais, nas quais aos homens são atribuídas características de guerreiros, contestadores e envolvidos em discussões, enquanto às mulheres é atribuído o papel de mãe, cuidadora e carinhosa. Foram selecionadas obras de Ronaldo Linares e Diamantino Trindade. A escolha desse material se deu por algumas razões: primeiro, porque o terreiro pesquisado é vinculado à Federação Umbandista do ABC, dirigida por Linares, sendo ele o pai de santo dos sacerdotes da Casa; segundo, pela relevância dos autores. Negrão (1996) destaca que o dirigente da Federação do ABC emergiu como a principal liderança do campo umbandista paulista a partir dos anos 70, reivindicando para si a continuidade do trabalho de Zélio de Moraes e a introdução da chamada “umbanda branca” no estado de São Paulo.

Ronaldo Linares e Diamantino Trindade (1988, p. 74) definem as características dos filhos (leia-se, homens cisgênero) de Iansã como: “herda do Orixá suas características guerreiras, empenha-se em discussões estéreis, às vezes, só pelo prazer de contestar, não se preocupando absolutamente com os resultados finais. Todavia, quase em tudo que toca

consegue levar a bom termo. São também muito dedicados e prestimosos e, além de tudo, alegres”. Por outro lado, caracterizam as filhas (leia-se, mulheres cisgênero) de Iansã como:

As filhas de Inhaçã, são sempre extremadas, ou **amam apaixonadamente** ou simplesmente, esquecem. Incapazes de odiar, não hesitam em se **reaproximar de alguém que lhes tenha magoado, sentindo, não raras vezes, uma real piedade e amor por essa mesma pessoa**, se, por qualquer razão, esta estiver em posição de dor ou de inferioridade. Não raras vezes, também assumem as causas alheias, **trazem parentes enfermos para dentro de suas próprias casas, depois, brigam com maridos e filhos por causa dessa mesma pessoa**, posteriormente, inverte toda essa situação, mandando embora quem havia trazido e buscando a paz familiar, como se nada houvesse acontecido (Linares; Trindade, 1988, p. 74). Grifos meus.

No olhar generificado ocidental, as características vistas como masculinas, pertencentes a Iansã, são atribuídas aos homens - não por acaso, os autores destacam “características guerreiras”. Por outro lado, as mulheres filhas de Iansã são representadas a partir da esfera sentimental, apontando fortes paixões, mágoas e amor, além da representação como cuidadoras de parentes enfermos. A construção da masculinidade no Ocidente está associada à razão instrumental em oposição à emoção (Seidler, 2007), sendo esta última relacionada à feminilidade. Os autores umbandistas encerram afirmando que:

“As filhas de Inhaçã **são extremadas, como as chamadas supermães. Lutam pela felicidade e progresso de seus filhos** e não admitem erros ou faltas, embora quase nunca tenham coragem de punir crianças. **Como esposas, são exageradamente ciumentas, às vezes, chegam a infernizar a vida de seus companheiros com ciúmes**” (Linares; Trindade, 1988, p. 75). Grifos meus.

Com efeito, as mulheres de Iansã são ligadas ao cuidado, à maternidade e à intensidade emocional, enquanto os homens são associados a discussões, representados como contestadores, alegres e “guerreiros”. Tal representação tem raízes na lógica judaico-cristã, que compreende as mulheres como impulsivas, pessoas que facilmente cedem às tentações, algo evidenciado na passagem bíblica do Gênesis, que coloca a mulher como responsável pelo pecado original (Busin, 2011).

O mesmo processo ocorre quando os autores descrevem os atributos dos homens de Xangô: “Os filhos de Xangô geralmente são capazes de grandes sacrifícios, mas aborrecem-se profundamente se algo que programaram não dá certo” (Linares; Trindade, 1988, p. 42). Enquanto as filhas (leia-se, mulheres cisgênero) desse orixá são descritas como:

Geralmente é muito crédula, acredita em tudo o que lhe dizem. **Magoa-se profundamente por coisas que não tenha feito, ou que tenham dito que ela fez.** Guardam mágoas profundas, mas não conseguem guardar raiva. Em relação ao lar, não gostam de sair de casa, preferem o aconchego do lar e **são excelentes mães de família, mantendo o lar em perfeita harmonia, não permitindo desavenças entre**

**os familiares**, dando possibilidades a todos de se defenderem sempre que for necessário (Linares; Trindade, 1988, p. 43). Grifos meus.

Nesta representação, os homens são associados a sacrifícios e planejamentos, enquanto as mulheres são representadas como “excelentes mães de família”. A mesma lógica é aplicada aos homens de Ogum: “O filho de Ogum segue a lei sem ligar se ela serve para este ou para aquele caso. É lei, tem que se cumprir, implacavelmente. *O pai de família que é filho de Ogum não dá muitas chances de diálogo para seus filhos, é inflexível e radical.* Usa uma lei para si e outra para os outros” (Linares; Trindade, 1987a, p. 107), grifos meus.

Mais uma vez, as filhas (mulheres) de um orixá masculino são descritas como boas mães: “A mulher, filha de Ogum, é mais queixosa do que briguenta. É mais aguerrida e de atitudes mais extremadas. *É excelente mãe de família*, porém, coitado do filho que não andar direito, ela é do tipo que bate primeiro para depois perguntar onde foi o erro” (Linares; Trindade, 1987a, p. 108), grifos meus.

Oxum e Iemanjá não escapam deste modelo. Os autores destacam que “Iemanjá e Oxum se confundem com o Espírito Criador e, muitas de suas características se confundem. *Representam a própria instituição da família*, seus laços e suas dependências” (Linares; Trindade, 1987b, p. 39) – grifos meus, destacando ainda que “Oxum, parece ocupar no coração das pessoas o espaço destinado à figura da mãe” (Linares; Trindade, 1987b, p. 40). Com relação à deusa dos mares, Linares e Trindade (1987a, p. 57) dizem: “A mulher que é filha de Iemanjá, tem no marido e nos filhos, seu principal objetivo”.

Portanto, as deusas africanas, referenciadas com medo e respeito, passam por um processo de cristianização, resultando na representação de “boas mães”, que se refletem em seus adeptos. Independentemente do gênero do orixá, as mulheres sempre são associadas à maternidade, sejam filhas de Iemanjá ou Ogum. Os autores constroem um tipo ideal de homem e mulher de cada orixá: um tipo ideal do homem de Iansã, um tipo ideal da mulher de Iansã, e assim sucessivamente. No entanto, há um elemento transversal em cada tipo ideal dos filhos e filhas dos orixás. Como evidenciado, a cosmovisão das mulheres como “boas mães” reflete os valores prevaletentes na sociedade da época, encarados como verdades e destinos justificados a partir do religioso.

Na cultura ocidental, o trabalho doméstico e de cuidados é realizado, em sua maioria, por mulheres que não recebem remuneração para tal. Tarefas domésticas de limpeza, preparo de alimentos, cuidado de crianças e de enfermos são associados à definição cultural das mulheres como zelosas, gentis e “boas mães”. Ao passo que os homens, nesta estrutura de

família nuclear heteronormativa, quando pais, devem prover o sustento, sendo inflexíveis e afetivamente distantes (Connell; Pearse, 2015). Linares e Trindade reproduzem essa lógica, aplicando-a aos orixás e às características de homens e mulheres, como destacado no trecho acima: “O pai de família que é filho de Ogum não dá muitas chances de diálogo para seus filhos, é inflexível e radical.” (Linares; Trindade, 1987a, p. 107).

Há de se destacar que, em uma sociedade como a brasileira - marcada pela escravidão - a maternidade desdobrou-se em duas faces: por um lado, a mãe biológica, e por outro, a mãe “de fato”. Um exemplo histórico disso foram as mulheres negras escravizadas como “amas de leite”, em uma maternidade transferida, durante o período colonial, realidade que se desdobrou nas atuais representações das babás, presentes nos lares brasileiros (Segato, 2021). Com efeito, esse imaginário colonial em que cabia às escravizadas negras o serviço da ama de leite, criando a figura da mãe preta, presente na literatura brasileira (Sandre-Pereira, 2003) foi apropriado na cristianização das deusas afro-brasileiras como mães. Entretanto, esse processo está ligado ao embranquecimento do culto, já que divindades negras, como Iansã e Ogum são sincretizadas com santas católicas, como Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição, santas em sua absoluta maioria, brancas.

*Figura 34 - Quadro "Ama com a criança ao colo"*

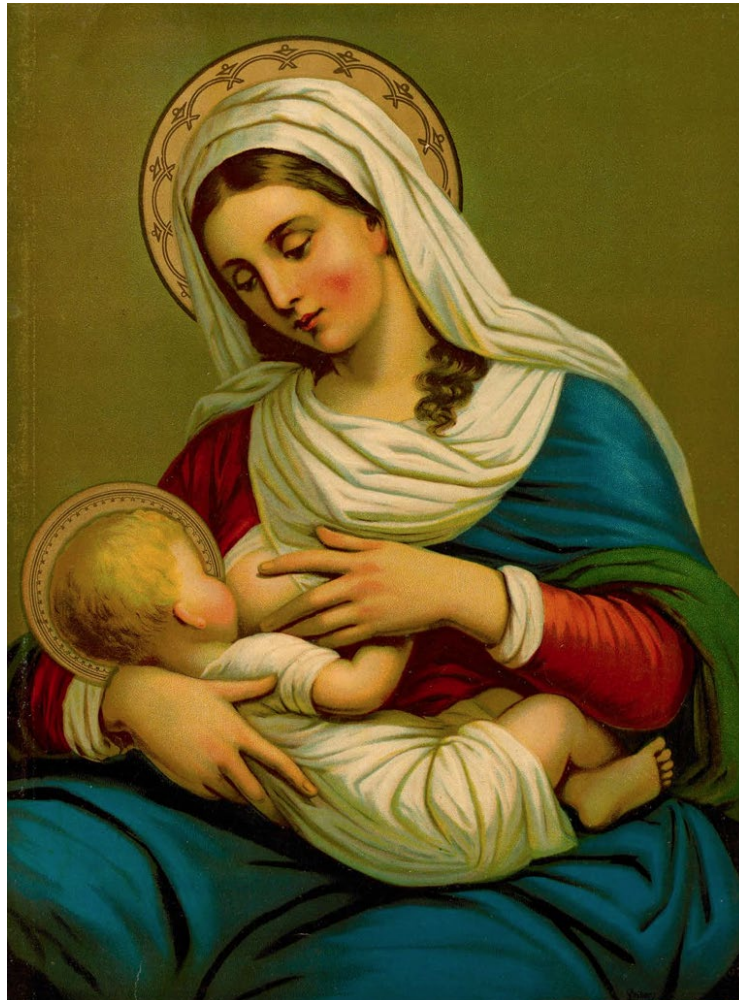


**Fonte:** Autor não identificado. Museu Imperial/IBRAM<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Para o historiador Pedro Calmon, o quadro retrata Dom Pedro II, com um ano e meio, no colo de sua ama, tendo sido pintado a óleo pelo artista francês Jean-Baptiste Debret (Segato, 2021). No entanto, não há consenso na

Figura 35 - Representação Virgem Maria amamentando Jesus Cristo



Fonte: Weiszflog Irmãos, 1919, p. 18.

O historiador Luiz Felipe de Alencastro, em um capítulo do segundo volume de *História da vida privada no Brasil* (organizado por ele), destaca que, até 1845, havia menos de cinco mães da alta classe que amamentavam no Império, sendo substituídas por mulheres escravizadas ou livres que eram alugadas para tal finalidade. Contudo, o cenário começa a mudar a partir da migração portuguesa, que permitia alugar amas de leite brancas (Alencastro, 1997).

No início do capítulo, afirmamos que Nanã tem uma faceta amedrontadora por possuir o poder sobre a vida e a morte. Na literatura umbandista, ela é retratada como a figura da avó:

---

historiografia se, de fato, o personagem do quadro representa aquele que seria o segundo imperador do Brasil (Schwarcz, 1998). No Museu Imperial de Petrópolis, onde o quadro está em exposição, a obra é assinalada como “Ama com criança ao colo – Catarina e o menino Luís Pereira de Carvalho”.

“Às vezes generosa, terna e indulgente. Outras vezes irritadiça e intransigente, mas sempre a figura da avó. Às vezes a ‘vovozinha’, outras vezes ‘vó’” (Linares, 1987c, p. 15). Obaluaê, orixá da saúde e da doença, caracterizado pelos autores como responsável pela morte, também necessita de obrigações para ser acalmado, sendo “complacente quando o pedido é feito por mães ou esposas em favor de maridos ou filhos” (Linares, 1987c, p. 56). Desse modo, na representação umbandista marcada pela lógica judaico-cristã, as mulheres são associadas à maternidade e ao cuidado, representadas como “boas mães de família”, mesmo possuindo orixás masculinos - algo que, no candomblé, pode gerar questões referentes à sexualidade e à performance de gênero das adeptas (Segato, 1986; Teixeira, 2000).

Enquanto os homens são geralmente retratados como guerreiros envolvidos em discussões, tal representação tem raízes no cristianismo, baseado numa visão essencialista da formação da humanidade por Deus, que criou mulher (Eva) a partir do homem (Adão) como uma ajudante em seu casamento, algo que influenciou na concepção cristã do casamento (Weber, 2022[1912]). Esse imaginário está historicamente presente no catolicismo tradicional, que, no Brasil, retrata as mulheres como inerentemente mães de família, destinadas a zelar pelos filhos e o marido (Machado, 2006; Prandi, 1975).

Em 1988, o papa João Paulo II divulgou a *Carta Apostólica Mulieres Dignitatem – Sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano*, na qual afirma que a vocação das mulheres reside na maternidade e no papel de esposa<sup>69</sup>. Essa perspectiva reflete a representação da sociedade ocidental a partir de uma visão generificada do mundo, que delega às mulheres funções de cuidado e aos homens, a esfera pública (política, sustento familiar). Tal tipificação é reproduzida por autores umbandistas, que justificam essa divisão a partir de uma cosmovisão religiosa: “uma mulher é uma boa mãe de família, dedicada aos filhos e ao marido”, não porque existe todo um condicionamento histórico, que envolve situações e relações de poder, mas sim, porque “ela é filha de Iemanjá”, e, portanto, deve reproduzir este condicionamento social, que, sem dúvidas, é desigual.

Com efeito, os autores sincretizam orixás, criando mães, buscando reproduzir e legitimar a família tradicional cristã por meio do discurso religioso umbandista. Por um lado, o ideal feminino cristão é representado pela Virgem Maria - submissa, frágil e materna, dessexualizada -, modelo no qual as deusas foram enquadradas a partir de um processo de cristianização. Por outro lado, o modelo de feminino negado e recusado como causador dos pecados, da mulher insubmissa, com liberdade de escolha, sexualidade, curiosidade e vontade

---

<sup>69</sup> Disponível em: [Mulieris Dignitatem \(15 de agosto de 1988\) | João Paulo II \(vatican.va\)](#). Acesso 18/10/2024.

de saber (Busin, 2011) é personificado na umbanda pela figura da Pombagira, das qual tratarei a seguir.

### 5.3 - “É a rainha dos detentos, das loucas, dos lazarentos, dos moleques do internato”

Como consequência do espiritismo kardecista e da moralidade católica, a Pombagira, na umbanda, é representada como o espírito de uma mulher que, em vida, teria sido uma prostituta ou cortesã, capaz de dominar os homens através de sua sexualidade, amante dos luxos e prazeres (Prandi, 1996). Diversas cantigas evidenciam esse caráter perigoso e sedutor da Pombagira:

Ponto 1:

*Pombagira Sete Saias  
Mulher de sete maridos  
Carrega sete navalhas  
Na saia de seu vestido*

Ponto 2:

*De vermelho e negro  
Vestida a noite o mistério traz  
De colar de ouro  
Brincos dourados  
A promessa faz  
Se é preciso ir  
Você pode ir  
Peça o que quiser  
Mas cuidado amigo  
Ela é bonita, ela é mulher*

O segundo ponto foi gravado em disco por Angela Maria nos anos 70, com o título “Moça Bonita” (Prandi, 2005). Vale destacar que os pontos-cantados da umbanda e cantigas do candomblé são instrumentos centrais na construção da identidade das entidades (Prandi, 1996). Com efeito, há uma ambiguidade na representação da Pombagira como “mulher de sete maridos”, pois “o fato de ter sete maridos que a torna perigosa ou se o poder de sua sedução é tão forte que lhe garante a posse de sete maridos” (Augras, 2000, p. 33). Na lógica cristã, baseada na família nuclear heteronormativa, em que as mulheres exercem o papel de mães dessexualizadas e o sexo é valorizado para funções reprodutivas (Busin, 2011; Machado, 2006), a Pombagira emerge como personagem transgressora, desafiando tais normas ao preferir os prazeres da carne.

Pombagira é, também, plural. Elas são muitas, com diversos nomes, aparências, preferências e cantigas próprias - sendo as mais conhecidas: Maria Padilha, Pombagira Sete Saias, Maria Mulambo, Maria Quitéria, Dama da Noite, Cigana, Menina (Prandi, 1996). Todas, porém, compartilham a ambivalência entre o poder da sedução, o perigo e a ambição de dominar diversos homens e Exus. Como exemplo, o ponto dedicado a Maria Mulambo evidencia essa complexidade:

*Lá vem ela, oh  
Caminhando pela rua  
Lá vem a Maria Mulambo  
Com Tiriri, Marabô e Tranca-Rua*

Na Casa, por ser um terreiro com forte influência do espiritismo kardecista, os médiuns possuem dois tipos de entidades de esquerda: “de trabalho” e “de frente”. O conceito de “trabalho”, enquanto uma prática mágica que interfere no mundo, é central na umbanda e na construção das entidades (Prandi, 2020[1991]; Negrão, 1996). Os Exus e Pombagiras “de lei”, considerados entidades mais evoluídas, raramente ofendem os presentes quando incorporados, não realizam atendimentos públicos e atuam principalmente para solucionar problemas do próprio médium. Vejamos dois relatos a respeito das entidades “de frente”:

Ele é sério. Ele é um *gentleman*. É educadíssimo - espero que um dia você tenha a oportunidade de conhecê-lo. Numa gira de esquerda, pede para cumprimentar ele - Ele é um *lord*, mas muito severo nas coisas que ele fala. Muito pontual. Ele não é de dar risada, não é de brincar (Gil, pai de santo, homem, branco, heterossexual, 45 anos, casado).

O *Exu de frente* não dá atendimento, ele só vem para dar o atendimento pra você, para sua evolução, para o seu crescimento. Então, o que você precisa, você vai pedir para o seu *Exu de frente*. Lógico que os dois trabalham juntos [o *Exu de frente* e o *Exu de trabalho*], mas o *de frente* trabalha só pra você, ele não trabalha pra outra pessoa. A mesma coisa com as Pombagiras (Natália, mãe pequena, mulher, branca, heterossexual, 33 anos, casada).

Por outro lado, os Exus e Pombagiras “de trabalho” são desbocados, fazem comentários ofensivos e gargalham diante de quem os procura. Vejamos a continuidade dos relatos anteriores:

Eu tenho o *Exu de trabalho*, que é o que vem para atender, que trabalha, que ajuda as pessoas, que vem nessa linha de ajudar, que é o *Exu da Meia-Noite*. Cara, ele é sarcástico, acho que é a palavra. Ele é muito sarcástico no que faz, e ele testa os limites das pessoas, ele é um *Exu* bem... Bem complicado, porque, a todo momento, ele está te testando. Você está conversando, ele está pedindo coisa, ele... dentro de um

sarcasmo, de uma tiração de sarro, está fazendo alguma coisa pra te cutucar de alguma forma. Mas também vem sobre os respeitos da linha. É um Exu boca suja, fala muito palavrão. Nossa, o que o outro não fala, ele fala dos avessos. (Gil, pai de santo, homem, branco, heterossexual, 45 anos, casado).

O meu *Exu de trabalho* é extremamente bocudo, extremamente afrontoso. Ele gosta de te atormentar, ele gosta de pegar na sua ferida, ele vai te tirar do seu centro e fazer você ficar incomodado com o que ele está falando, ele traz isso nos atendimentos, ele traz isso durante as conversas. Ele atormenta, xinga, grita, berra. Ele é espalhafatoso. (Natália, mãe pequena, mulher, branca, heterossexual, 33 anos, casada).

Na concepção espírita kardecista, que a umbanda herdou, as entidades, junto aos médiuns, precisam trabalhar para evoluir. Desse modo, os *exus de frente* comportam-se de maneira diferente dos *exus de trabalho*, sendo estes últimos considerados menos evoluídos e mais associados a palavrões e comportamentos que conflitam com a ordem moral. Enquanto o *exu de frente* é descrito como um “*lord*”, “educadíssimo”, o *de trabalho* é “extremamente bocudo, extremamente afrontoso”. Prandi (1996, p. 146) afirma que, “se, por vezes, tanto Exus como Pombagiras podem vir muito elegantes e amigáveis, jamais serão, entretanto, confiáveis e desinteressados. Todo mundo tem medo de Exu e Pombagira, ou pelo menos diz que tem”. Teresa destaca justamente tal temor na relação que mantém com sua Pombagira: “A Dama da Noite, eu era muito ressabiada com ela, porque ela é uma *persona não confiável*. Eu sei, e ela sabe que eu sei.”

Não é raro nos terreiros haverem grandes festas destinadas à Pombagira, especialmente no candomblé, onde as Pombagiras vêm para dançar, se divertir e serem homenageadas (Prandi, 1996). Dependendo da ocasião, em terreiros de umbanda, não há sequer atendimento durante as festas. A Casa costuma realizar uma “Festa de Esquerda” em 2 de novembro, feriado Dia de Finados. Em 2023, a festividade ocorreu num sábado à tarde, das 13h30 até 17h15. Quando cheguei, os médiuns organizavam os preparativos para a festa. Mãe Teresa desenhava um pentagrama no chão com uma pomba vermelha, esforçando-se ao máximo para deixar os traços retos, usando cabos de vassoura como régua. Após o desenho ficar ponto, a mãe de santo explicou aos médiuns como ocorreria o ritual: “O Tiriri (Exu dela) vem e faz o padê. Vocês também fazem os padês para Exu em silêncio. Depois, colocamos tudo no pentagrama. O mesmo vale para a Pombagira: a Dama vem, faz o padê, e vocês fazem o padê para Pombagira”. Agitada, Teresa explicou à assistência que Gil não poderia estar presente naquela gira. Inicialmente, seria ele quem dirigiria o ritual. Ela ainda explicou que aquela gira era uma festa e que os Exus e Pombagiras estariam “mais animados do que de costume”.

Durante todo o ritual, Teresa ficou incorporada com Dama da Noite, vestindo uma capa, uma cartola e calças pretas. Os médiuns incorporaram suas entidades também: as mulheres

incorporaram suas Pombagiras e depois os Exus, enquanto a absoluta maioria dos homens incorporou apenas Exus, sendo que somente um homem incorporou uma Pombagira. Aproveitei a oportunidade para conversar com aquela Pombagira, Maria Padilha, que começou explicando-me que “Pombagira não é prostituta e nem faz o mal; quem diz isso não entende o verdadeiro significado de Pombagira. Nós trabalhamos o íntimo, resolvemos os problemas relacionados com o amor-próprio”. Quando a questioneei se outros homens incorporavam Pombagira, ela riu e disse-me que alguns médiuns do terreiro tinham vergonha, mas que todos possuem Exu e Pombagira.

A cosmovisão marcada pela moralidade cristã, presente na Casa, cria uma concepção da Pombagira tentando desassociá-la da sexualidade transgressora, como demonstrado no capítulo anterior, negando a associação de Pombagira com prostituta e a relacionando com o “amor-próprio”, em um processo de higienização das condutas das entidades espirituais. Segundo a antropóloga Maria Filomena Gregori, a lógica do “amor-próprio” pode ser compreendida enquanto parte dos discursos vinculados ao que a autora chamou de “erotismo politicamente correto”, uma nova subjetividade, marcada pela busca do prazer, da autoestima e do divertimento: “um modelo de erotismo que combina alguns elementos do politicamente correto (sobretudo para o segmento feminino mais abastado que valoriza a autoestima e o corpo saudável) com a transgressão” (Gregori, 2010, p. 120).

Patrícia Birman (1983) narra uma festa em um terreiro de umbanda Angola comandada pela Pombagira Dama da Noite, em 1982, que atraiu grande público, contando inclusive com a presença de políticos, cobertura televisiva e cobertura de rádio. A festa foi um ritual híbrido, entre o profano e o sagrado, com os elementos religiosos da gira e com “a realização de um carnaval”. Há de se destacar que a Pombagira foi incorporada pelo pai de santo João, nordestino, homossexual e morador de um município da Baixada Fluminense. Nesse sentido, podemos notar, reiteradamente, a afinidade eletiva de Pombagiras e homens gays já nos anos 80.

Dois fatores interessantes podem ser notados ao contrapor a festa narrada por Patrícia Birman e o ritual que presenciei. Um deles diz respeito ao horário da festividade. Birman (1983) relata que o evento começou à noite, estendendo-se pela madrugada, e que Dama da Noite chegou ao terreiro apenas à meia-noite. Por outro lado, na Casa, a celebração ocorreu no período da tarde, com um horário delimitado para término. O segundo fator está relacionado à música. Birman descreve que a festa era um verdadeiro carnaval, marcado por marchinhas. Já na celebração da Casa, não houve música durante o ritual, pois os ogãs estavam incorporados e não havia quem cantasse.

Entre os devotos da umbanda, tanto médiuns quanto pessoas que frequentam a assistência dos terreiros, é comum recorrer à Pombagira para a solução de problemas amorosos e desejos sexuais, além das aflições relacionadas ao emocional (Prandi, 1996). Baseando-se na literatura umbandista dos anos 70, Augras (2000, p. 34) comenta que “é voz corrente nos terreiros que muitas oferendas são feitas para mulheres que ‘têm Pomba-gira de frente’, o que significa, fatalmente, forte impulso para ter vida sexual desregrada”.

Este feminino transgressor também é atravessado por um processo de higienização da conduta, por uma tentativa de moralização das Pombagiras. Vejamos o que escrevem Ronaldo Linares, Diamantino Trindade e Wagner Costa (2017, p. 117): “A tão decantada Pombagira, nada mais é que a figura de um Exu feminino, e que não significa, obrigatoriamente, a figura de uma decaída. *Pode até mesmo ter sido em vida uma religiosa de qualquer credo, e até não ter conhecido o sexo, tendo feito sua passagem ainda virgem*” – grifos meus. O processo de moralização das Pombagiras é tão intensificado na umbanda tradicional que sua característica mais significativa, a sexualidade, lhe é negada, podendo ser uma “virgem” e “não ter conhecido o sexo”, por incrível que pareça.

Há de se destacar que a moralidade católica possui uma visão negativa do sexo, sendo referenciada pelos filósofos Santo Agostinho e São Tomás de Aquino como algo pecaminoso, quando não destinado à procriação (Busin, 2011). Com efeito, não é de se espantar que uma mulher com relativa liberdade sexual e ligada aos prazeres, como as Pombagiras, sejam associadas a facetas demoníacas, ainda mais na umbanda composta por elementos de diversas religiões ressemantizadas.

Os autores umbandistas apontam a contradição presente na relação da Igreja Católica com o sexo, salientando que este pode ser algo positivo, desde que “lícito”, citando, inclusive de forma bastante pejorativa, o “mau humor” de algumas mulheres como resultado da falta de sexo:

“Não há maldade no sexo lícito e essa maneira de ver pecado no relacionamento sexual é uma grande tolice, um pensamento imposto pela Igreja tradicional [Católica] com raízes medievais. Quem teve a oportunidade de trabalhar ao lado de uma irmã de caridade em um dos muitos hospitais do Brasil, ou mesmo aquele que ficou na dependência de uma **azeda solteirona**, chefe ou funcionário importante de uma empresa ou repartição pública, aparentemente eficiente, que prima por tornar a vida de seus subordinados um verdadeiro inferno [...]. Essas criaturas, geralmente **não chegam a conhecer a intimidade de um relacionamento carnal e provavelmente, até por isso, transformam-se em verdadeiros cactos humanos**, cercam-se de espinhos em uma autêntica barreira a qualquer contato ou tentativa de aproximação **a criaturas de sexo oposto** [...] são de assistir missas, cultos evangélicos e até mesmo sessões espíritas de Umbanda ou não, o que não as transformam, infelizmente, em seres melhores (Linares; Trindade; Costa, 2017, p. 117) – grifos meus.

Contudo, a tentativa de dissociar a Pombagira da sexualidade não é hegemônica entre os terreiros. Certa vez, ao chegar ao templo de umbanda cruzada que frequentava, percebi que havia uma agitação: alguns médiuns auxiliavam o pai de santo no preparo de um banho para duas clientes. Quando me aproximei, notei que uma das clientes era uma irmã de santo e a outra, uma mulher que frequentava a assistência do terreiro. A mulher trabalhava no mercado sexual e aproximou-se do pai de santo após consultar-se no jogo de búzios. Ambas iam tomar “um banho de Pombagira” para abrir seus caminhos e conseguir mais clientes, algo recomendado pelos búzios, segundo o sacerdote. O banho era preparado com diversas frutas vermelhas (melancias e morangos), champanhe e mel. Tempos depois, relataram ao pai de santo o sucesso do ritual: em um dia, atenderam diversos clientes e outros as procuravam em seus telefones. Quando perguntei ao pai de santo a respeito, ele disse que “o banho melhora na autoestima. A Pombagira cuida da autoestima. Então, quando a gente aumenta a autoestima delas, elas atraem mais clientes”. Desse modo, podemos notar a relação entre Pombagira, sexo e trabalho sexual, mas persiste a higienização das condutas, pois o êxito foi devido à melhora na autoestima, conforme o relato do pai de santo.

#### **5.4 - “Sou Maria Padilha, senhora de Seu Lúcifer”**

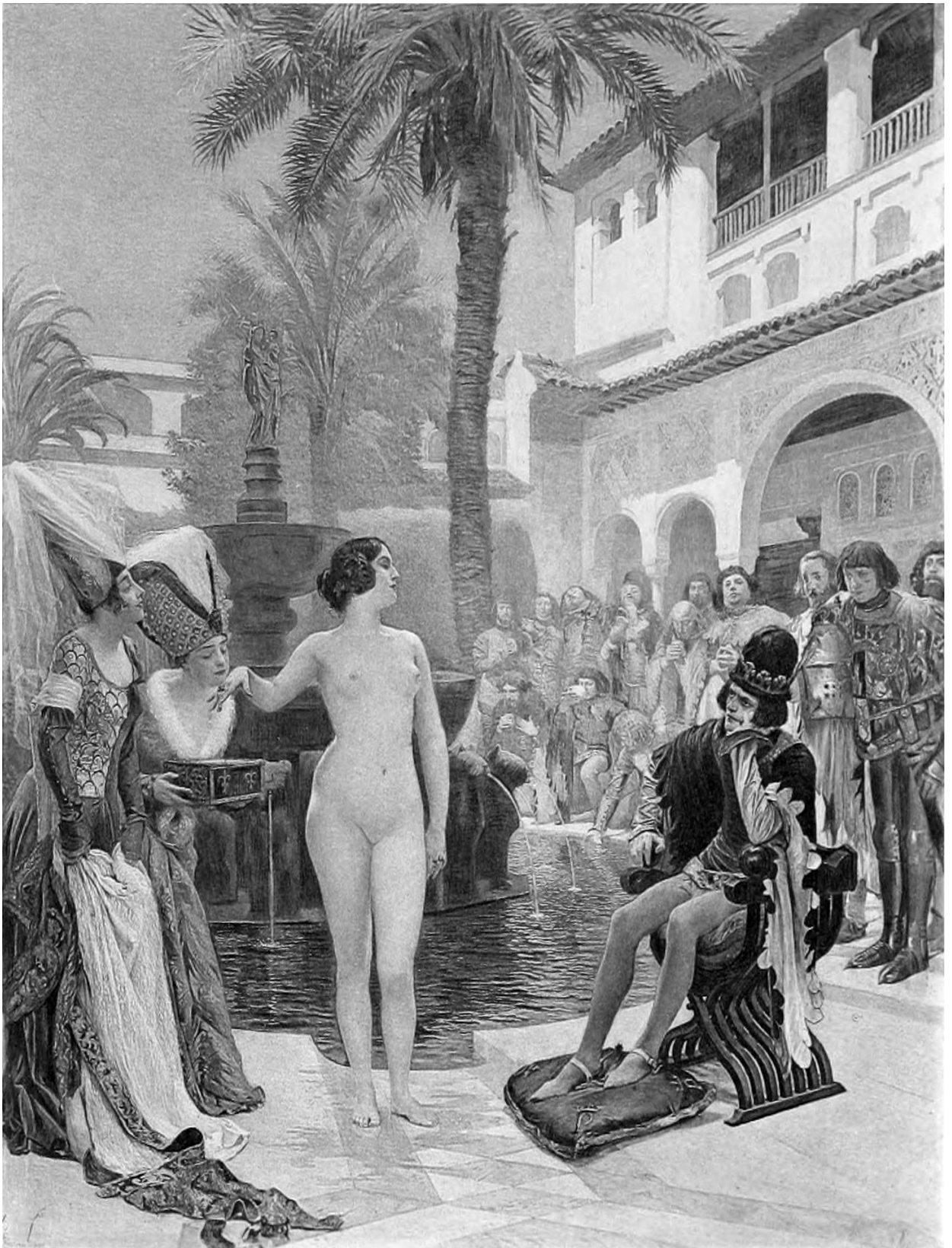
Entre as Pombagiras, a mais conhecida é Maria Padilha, homônima da personagem histórica do século XIV, amante do rei Pedro de Castela. Segundo os registros históricos, Maria Padilla, filha de Diego Gracia de Padilla, foi apresentada ao jovem rei Pedro por Juan Alfonso de Albuquerque, um dos conselheiros do monarca. Ela tornou-se amante de Pedro, sendo reconhecida como sua favorita. Dom Pedro I foi obrigada a casar-se com Blanca de Bourbon. Em sua “lua de mel”, o rei abandonou Blanca para encontrar Maria, sendo que, à época, ele tinha 18 anos e ela 15. Após o falecimento prematuro de Maria Padilla, aos 27 anos, em 1362, Dom Pedro declarou publicamente que haviam se casado em segredo, mesmo ele sendo já casado com a francesa Blanca de Bourbon. Pedro concedeu o título de Rainha de Castela a Padilla (Ros, 2003; Augras, 2001).

*Doña Maria Padilla* ficaria marcada como uma mulher má no *Romancero Geral de España* - organizado por A. Duran -, na seção dos “romances relativos a la historia de España”, que inclui 14 romances (histórias cantadas com em versos). Capaz de seduzir o rei Dom Pedro I de Castela, articuladora da morte de sua esposa, “ao contrário da casta Doña Blanca, a Padilla, Maria embora, parece, para quase todos os poetas do Romancero, encarnar a mulher tal como foi vista e temida no início dos tempos modernos” (Meyer, 1993, p. 44-45).

Com a ascensão de Enrique, meio-irmão de Pedro, como rei, tornou-se crucial deslegitimar o monarca deposto. Essa estratégia incluiu a difamação de Maria Padilha, que ingressou no imaginário popular como uma figura transgressora: uma mulher que, através de poderes mágicos, manipulou o rei, tornando-o seu amante apaixonado. Sua imagem foi assim demonizada nas lendas que inspiraram os poetas romancesiros, em oposição à pureza idealizada de *Doña Blanca* (Meyer, 1993).

A representação de Maria Padilha como uma mulher má, que enfeitiçou o rei Pedro nos *Romanceiros*, perpassa, sem dúvida, as estruturas de uma sociedade profundamente machista, como era a medieval: “considerar a mulher impura é proceder com ela como se procede com o monstro; é relegá-la à posição em que pode ser julgada, eliminada” (Kappler, 1993, p. 378). A vida de Pedro foi marcada por escândalos e guerras em disputas sucessórias com seus irmãos. Com a vitória de seu meio-irmão Enrique, Pedro foi assassinado e recebeu posteriormente a alcunha de “O Cruel”. Para a cultura medieval dos séculos seguintes, o declínio de Pedro e os escândalos estavam associados às mulheres, principalmente à sua amante favorita (Augras, 2001).

*Figura 36 – Pintura de Paulo Gervais, 1895*



**Fonte:** Thiebault-Sisson, 1895, p. 23.

A pintura acima foi apresentada pelo pintor francês Paul Jean Gervais (1859-1994) no *Salon de Paris* de 1895, um evento bianual organizado por membros da Sociedade Francesa de Arte, que produzia um catálogo ilustrado com as obras expostas. A pintura de Gervais apresenta Maria Padilla nua, em frente ao rei Pedro, contemplativo observando o corpo da amante. Atrás dela, estão as damas da corte vestidas com roupas pomposas, que cobrem até os cabelos, e se curvam levemente. Segundo a descrição presente no catálogo do *Salon* de 1895, era costume que, quando a mulher favorita do rei se banhava, ele e a corte assistissem, e que os homens bebessem a água do banho. Ao fundo da pintura, podemos ver homens que observam Maria Padilla enquanto levam taças à boca, em alusão a essa prática.

*Figura 37 – Representação umbandista de Maria Padilha*



Fonte: [Imagem Maria Padilha](#) . Acesso em 04/09/2024.

Com a chegada dos ciganos à Espanha no século XIV, *Doña Maria Padilla* passou a ser associada com Bari Crallisa, rainha dos ciganos. Nesse contexto, Maria Padilha começou a ser considerada como de origem cigana - fato contestado por Prosper Mérimée. Meyer (1993), analisando o livro da historiadora espanhola Maria Elena Sánchez, demonstra que Maria Padilha estava presente na invocação de feiticeiras ciganas condenadas pela Inquisição. Apesar dos debates históricos, me parece curioso que uma das facetas da Pombagira na umbanda seja justamente a Pombagira Cigana, referenciada no ponto:

*Vinha caminhando a pé  
Para ver se encontrava  
Pombagira Cigana de fé*

Esse ponto é um dos mais conhecidos da umbanda, gravado por diversos intérpretes. Recentemente, Baco Exu do Blues utilizou-o como *sample*<sup>70</sup> no início de sua canção “Cigana”, lançada em 2022. No mesmo álbum, há um *sample* com tradicional cantiga do candomblé destinada a Èṣù, na canção “Sinto Tanta Raiva...”, e do conhecido ponto de Pombagira “Dói, dói, dói. Um amor faz sofrer, dois amor faz chorar”<sup>71</sup>, na canção “Dois Amores”. Depois de Maria Padilha, a Pombagira Cigana é a mais conhecida.

Voltando às poesias do *Romanceiro*, elas passam a circular entre diversas pessoas, inclusive ere a população rural menos letrada. Com a Espanha anexando Portugal entre 1580 e 1640, tais representações culturais se estenderam por toda a Península Ibérica. Certamente, as trocas culturais entre os países levaram o imaginário cultural sobre Maria Padilla até Lisboa, processo intensificado em face das punições da Inquisição (Meyer, 1993; Augras, 2001). Segundo o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2016), a Inquisição foi um dos quatro genocídios/epistemicídios - grande assassinato de conhecimentos (Santos, 2006, 1996) - ocorridos ao longo do século XVI e que fundamentaram o mundo moderno ocidental, sendo eles: contra os povos muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus; contra os povos indígenas do continente americano; contra os africanos aprisionados e escravizados; e contra as mulheres que praticavam e transmitiam conhecimento indo-europeu.

No Brasil colonial, é possível encontrar o nome de Maria Padilla em documentos da Inquisição, constando em encantamentos realizados por Antônia Maria, feiticeira portuguesa

---

<sup>70</sup> Termo utilizado na indústria fonográfica para se referir a fragmentos de uma música utilizados em uma outra canção. *Sample* pode ser traduzido como “amostra”.

<sup>71</sup> Há uma outra versão do ponto que diz: “um amor faz sofrer, desamor faz chorar”.

que, após ser condenada pelo Santo Ofício de Lisboa, foi exilada em Angola em 1718. Não se sabe como Antônia Maria chegou ao Brasil. A feiticeira realizava encantamentos para favorecer amores em Recife, Pernambuco, invocando, ao lado de “Barrabás, Satanás e Lúcifer”, “Dona Maria de Padilla e toda sua quadrilha” (Mello e Souza, 1986). Em Portugal, em 1633, documentos relatam que Maria Paixão, natural do Porto, foi deportada para o Brasil, assim como Anna Martins, com mais de noventa anos, juntamente com ela praticava a mesma invocação: “Por Barrabás, Satanás, Caifás e Maria Padilla com toda sua quadrilha” (Augras, 2001).

Há de se destacar que, a partir do século XIII, a figura do Diabo forjado pelo cristianismo passou a adquirir uma variedade de imagens. Nesse contexto, qualquer ser humano poderia potencialmente aparecer com uma marca demoníaca, tornando-se inimigo de Deus – processo que alimentou a política de acusação que sustentou a Inquisição (Souza; Abumanssur; Leite Júnior, 2019). A figura da feiticeira, consolidada na Idade Média como uma mulher que se comunica com o mundo inferior; mantém relações sexuais com o demônio; é associada à impureza e à luxúria; representa a projeção dos medos da sociedade medieval sobre as mulheres, incluindo o temor da morte. Assim, as mulheres foram transformadas em um bode expiatório de um sistema que demonizava o feminino (Kappler, 1993).

Nesse sentido, Maria Padilla ocupa a posição atribuída à “mulher de Lúcifer” em outras invocações e encantamentos da época (Meyer, 1993). Essa representação de Maria Padilha como companheira de Lúcifer foi mantida na umbanda. Certa vez, em um terreiro de umbanda cruzada, ouvi o seguinte ponto para a incorporação de Pombagira:

*Andando pela estrada  
Passei pela encruzilhada  
O sereno não via nada  
Foi quando ela apareceu  
Tão linda, formosa e bela  
Me olhando dizia assim:  
Sou Maria Padilha,  
Senhora de Seu Lúcifer  
Quem me quiser, bem boa sorte  
Quem me quiser mal, boa morte  
Escolha o que tu quiseres*

Outro ponto, na mesma noite, dizia:

*Com os olhos avermelhados*

*Seu chifre para trás  
Bebendo sangue de bode  
Murmurava o Satanás  
Quem é, quem é  
Sentada na mula preta  
Era Exu Maria Padilha  
Bebendo sangue de bode  
E dizendo que era o capeta*

*Figura 38 - Gravura Medieval - O Diabo abraçando uma bruxa, de Ulrich Molitor, em "De lamiis et pythonicis mulieribus", Colonia, 1489.*



**Fonte:** Russel, Alexander, 2019, p.89; Kappler, 1993, p. 379.

A gravura acima representa uma mulher abraçada ao demônio, retratado como uma figura híbrida metade homem, metade animal, datando do fim da Idade Média. A historiadora Claude Kappler (1993) destaca que as mulheres chamadas de feiticeiras foram associadas ao mal, sobretudo no fim do século XV. Segundo a lógica cristã da época, atribuiu-se a elas a condição de “naturalmente impuras”, por terem sido vistas como responsáveis pelo pecado original. Culpadas pela Queda – data a suposta afinidade natural com a luxúria -, consolidou-

se a figura demoníaca feminina da bruxa, que aterrorizou o imaginário europeu e suas colônias (Souza; Abumanssur; Leite Júnior, 2019).

Com efeito, eram associadas à bruxaria as mulheres consideradas “infectadas pela luxúria”, detendo um poder sexual sobre o homem, pois “a mulher é dona de uma sexualidade perigosa, de uma boca que pode tragar e matar. A serpente, que, entre outras coisas, passa por símbolo fálico, é muitas vezes associada à mulher” (Kappler, 1993, p. 391). Qualquer semelhança com a representação da Pombagiras não é mera coincidência.

A feiticeira Antônia Maria era, segundo as descrições dos autos da Inquisição, uma mulher pequena, bonita, de olhos pretos e formosos, que utilizou sua magia para seduzir um vizinho (Mello e Souza, 1986). Podemos notar, mais uma vez, a sedução associada à figura da feiticeira. Antônia Maria mobiliza os poderes mágicos de “Dona Maria de Padilha e toda sua quadrilha” para conquistar os homens que deseja.

Nesse sentido, podemos perceber uma ligação entre *Doña Maria de Padilla*, rainha de Castela, e a Pombagira Maria Padilha na umbanda. Meyer (1993, p. 71) destaca que “parece ter havido mais do que coincidências, são fortes as semelhanças, comuns os atributos”. As convergências são múltiplas: Maria Padilha foi amante de um rei, e, mesmo após a morte dele, foi reconhecida como rainha. Na umbanda, é comum as Pombagiras serem reverenciadas como rainhas, inclusive nos pontos cantados:

*Para ser rainha não é só sentar no trono  
Para ser rainha tem que saber governar*

Até mesmo nos nomes das Pombagiras são feitas referências à realeza, como Pombagira Rainha das Sete Encruzilhadas e Pombagira Rainha. As Pombagiras são entidades que ressignificam figuras marginalizadas, muitas vezes associadas à prostituição, transformando-as em símbolos de poder e autoridade, tal qual a amante que se tornou rainha em Castela do século XIV. O mito de *Doña Maria Padilla* parece durar seiscentos anos, atravessar o Atlântico e reinar na gira de esquerda da umbanda. Como destaca Marshall Sahlins em *Ilhas de História* (1987[1997], p. 191), citando Max Weber: “eventos não estão apenas ali e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado”.

É provável que o imaginário construído em torno da figura controversa de Maria Padilha, somado à perseguição inquisitorial contra ciganos e mulheres acusadas de feitiçaria que, de algum modo, desembarcaram na Terra de Santa Cruz, tenha sido ressemantizados na construção umbandista das Pombagiras. Isso ocorreu, sobretudo, no contexto do sincretismo religioso que transformou Èṣù em *exu catiço*, associado ao Diabo, marcado por representações

com chifres e patas de bode. Inclusive, alguns pontos fazem referência à Inquisição e sua relação com as Pombagiras:

Ponto 1:

*Foi condenada pela lei da inquisição  
Para ser queimada viva, sexta-feira da paixão  
O padre rezava, e o povo acompanhava  
Quanto mais o fogo ardia, ela dava gargalhada*

Ponto 2:

*O povo queria matar uma mulher  
O padre não concordou e a rezou com muita fé  
Ele era pecador e na fogueira morreu junto  
Foi parar lá no inferno aquele casal de defunto  
Ela se juntou às cinzas, gargalhou à luz da Lua  
A mulher virou Mulambo e o padre seu Tranca-Ruas*

A respeito da Inquisição enquanto um processo de epistemicídio, Ramon Grosfoguel (2016, p. 42) comenta:

Ao contrário do que ocorreu com o epistemicídio contra as populações indígenas e muçulmanas, quando milhares de livros foram queimados, no caso do genocídio contra as mulheres indo-europeias não houve livros queimados, pois, a transmissão de conhecimento acontecia de geração para geração, por meio da tradição oral. Os “livros” eram os corpos das mulheres e, de modo análogo ao que aconteceu com os códices indígenas e com os livros dos muçulmanos, elas foram queimadas vivas.

A faceta feminina da divindade das comunicações, conhecida como Bombonijla entre os bantos, transformou-se em Pombagira no processo de sincretismo, sendo associada a “mulher de Exu” e, portanto, mulher do demônio na lógica colonial. Nesse contexto, qual figura cultural melhor para personificar esse papel senão Dona Maria de Padilha, ou melhor, Pombagira Maria Padilha. Tal processo de sincretismo uniu a associação da figura africana das Mães Ancestrais e sua ligação com a libido (Augras, 2000), com o imaginário das bruxas da Península Ibérica, ocasionando uma ressemantização que resulta na figura da Pombagira.

### **5.5 - “Elas querem ter jeito feminino, mas eu não tenho trejeitos femininos”: masculinidades e sua relação com (a recusa do) transe**

O Ocidente desenvolveu uma lógica binária para classificar os corpos conforme um ordenamento de gênero. A estrutura gramatical de algumas línguas europeias, por exemplo, reflete essa lógica ao reproduzir categorias como masculino/feminino - algo que não se aplica a línguas como o iorubás, como demonstramos anteriormente. Com efeito, a partir da matriz heteronormativa ocidental, sexo/gênero/desejo são enquadrados como supostamente equivalentes: sendo o sexo, entendido a partir do substrato biológico; exigiria um gênero, uma

construção social; que, por sua vez, demandaria um desejo necessariamente heterossexual. Nesse sistema, as práticas reguladoras que impõem coerência entre esses elementos produzem o próprio gênero de maneira performativa (Butler, 2017).

Desse modo, o transe na umbanda, sobretudo com entidades espirituais que produzem gênero, pode representar uma transgressão. Por exemplo, uma pessoa com identidade de gênero feminina pode incorporar uma entidade masculina e, durante o transe, produzir performances socialmente associadas à masculinidade. Uma mulher (cisgênero) em transe com um Marinheiro pode adotar posturas, gestos e vozes codificadas como masculinas. Nesse processo, um corpo biologicamente feminino, com identidade de gênero feminina, produz uma performance de gênero masculina que pode, paradoxalmente, reforçar ou questionar o desejo heteronormativo. O transe, assim, entrelaça pessoas, divindades e espíritos em tramas de desejos sexuais, afetos e performances de gênero (Birman, 2005).

No entanto, se, por um lado, a incorporação de entidades masculinas por mulheres na umbanda pode suspender temporariamente a coerência sexo/gênero/desejo (Butler, 2017) através das performances permitidas pelo transe, por outro, quando homens incorporam entidades femininas, essa subversão parece não ocorrer da mesma forma. Há uma resistência a tal transe nos terreiros de umbanda pesquisados, com especial destaque para a *Casa*, principalmente por parte de homens heterossexuais, que frequentemente recusam-se a incorporar Pombagiras por medo de associarem-se a estereótipos de feminilidade considerados “inferiores” ou “ameaçadores” à sua masculinidade hegemônica, como veremos a seguir.

Birman (2005) sugere compreender o transe com as entidades e/ou deuses nos cultos afro-brasileiros, considerando a agência dos seres espirituais, aspecto negligenciado por muito tempo pelos pesquisadores. Ela ilustra essa perspectiva com o relato de um antropólogo norte-americano que descreveu, em seu livro, um beijo entre ele e uma Pombagira incorporada, exemplificando como o transe entrelaça dimensões humanas e espirituais em redes de afeto e desejo.

No contexto da umbanda, devemos destacar que o transe, muitas vezes, é consciente. Desse modo, há um espaço de negociação entre os desejos das entidades e os desejos dos médiuns. Alguns filhos de santo, no início de suas carreiras espirituais, me relatavam frequentemente essa negociação e dúvida: “às vezes, não sei se sou eu ou a entidade”. Com efeito, o transe na umbanda entrelaça não apenas pessoas e espíritos, mas também o próprio corpo do cavalo/médium. Sua subjetividade, portanto, compõe parte significativa dessa trama.

Inclusive, em alguns relatos, médiuns mais experientes diziam que “a pessoa controla o transe, ela pode até negar, mas controla”.

Há um espaço intransponível de negociação entre a subjetividade do médium e da entidade, que, durante o transe, compartilham o mesmo corpo, em desejos, às vezes, conflitantes. O corpo é o substrato onde se significam sexo, gênero e sexualidade dos seres humanos. O corpo é tanto objeto da prática social quanto agente na prática social (Connell, 2016; Connell; Messerschmidt, 2013). Musskopf (2004, 2005, 2015) sugere a utilização do termo *corporeidade* para se referir não apenas ao corpo humano como conjunto de órgãos, mas à presença corporal e sua relacionalidade na relação com outras pessoas, consigo mesmo, com a natureza e com a divindade. Com efeito, o transe da umbanda entrelaça a corporeidade dos médiuns e das entidades, que, apesar de não possuírem um corpo biológico com órgãos, tecidos e músculos, possuem sexo, gênero, desejo e, por que não, sexualidade.

Isso não significa que não exista uma interrelação entre os médiuns e as entidades no cotidiano dos trabalhos espirituais. Quando um médium incorporado faz algo, é a entidade quem está agindo – por exemplo, “o Marinheiro do Gil me falou tal coisa” e “o vô me passou um banho para tomar”. No entanto, essas interrelações podem ser suspensas a qualquer momento, quando a credibilidade do transe é questionada, como evidenciam as afirmações: “a entidade de fulano falou tal coisa, mas duvido que foi a entidade”, “ele estava fingindo estar incorporado” e “não senti entidade nenhuma nele”. O espaço de negociação entre as duas consciências ocupando o mesmo corpo, quando o desejo do médium se sobressai ao da entidade, é dito que “ele passou à frente da entidade”, isto é, não permitiu que a entidade fizesse algo.

“Passar à frente da entidade” é algo visto negativamente pelos médiuns e pela própria assistência, que deseja ser atendida pelas entidades espirituais. A assistência no terreiro, principalmente quando são pessoas que já conhecem a umbanda em algum sentido - sendo filhos de santo afastados da religião ou algum outro caso -, está, na maior parte do tempo, analisando o transe dos médiuns, julgando se “há entidade ou não”.

Dizer que o transe é consciente na umbanda não significa dizer que não existam médiuns inconscientes. Na verdade, a inconsciência durante o transe é um tipo ideal desejado pela maioria dos médiuns. Vejamos a explicação contida em uma apostila de umbanda formulada pela mãe de santo de um dos terreiros pesquisados:

***Incorporação consciente: médium que deixa o amor entrar em seu físico. Possui bons pensamentos. Consegue se dar “menos importância”.***

***Incorporação semiconsciente:** médium normalmente começa seu desenvolvimento neste estado. Em que, às vezes, a cabeça está “presente”, e outras vezes não.*

***Incorporação inconsciente:** hoje em dia, quase rara, pois, por uma questão evolutiva, sabemos que esse tipo de transe é desnecessário e pouco interessante. No mínimo, há 20 anos não reencarnam médiuns com esse perfil.*

*Em todos os casos, o cognitivo se mantém. Nunca uma entidade se apropria de seus sentidos psíquicos.*

Os pais de santo na Casa tentam reduzir esse desejo pelo inconsciente, afirmando que o que importa é como a entidade trabalha e não o grau de consciência do médium. Ainda que alguns médiuns aleguem plena inconsciência no transe, sempre há um registro de lembranças de momentos específicos do transe. A cosmovisão umbandista tenta responder a isso a partir da ideia de que “a entidade deixou” tais lembranças no médium por algum motivo, podendo ser os mais variados: “porque era importante”, “porque precisava ouvir”, “porque o atendimento foi sobre uma situação parecida com a qual eu passei e minha entidade deixou a lembrança na minha cabeça”.

Iniciei o trabalho de campo procurando compreender de que modo a heteronormatividade operava na umbanda, impedindo que homens heterossexuais entrassem em transe com entidades femininas. No decorrer da pesquisa, constatei que o conceito de heteronormatividade, por si só, não era suficiente para explicar a realidade multifacetada do transe.

Após algumas visitas ao campo, percebi que os homens incorporavam divindades femininas - os orixás femininos por meio dos falangeiros na umbanda tradicional - mas não entravam em transe com Pombagira. Como demonstrado anteriormente, Pombagira é uma entidade ligada à feminilidade, ao desejo, à sedução, à transgressão das normas da moralidade cristã que restringem as mulheres à impossibilidade de libertação sexual (Augras, 2000; Meyer, 1993; Prandi, 1996). A seguir, veremos alguns relatos dos médiuns a respeito da relação entre transe, identidade de gênero e sexualidade.

Quando entrevistei Teresa, conversamos de forma descontraída. A entrevista foi marcada por risos enquanto ela me contava como conheceu Gil, a tensão de seu primeiro encontro com ele, entre outros assuntos. Contudo, quando a questioneei sobre a relação entre uma mulher incorporar uma entidade masculina e um homem incorporar uma entidade feminina – ou seja, se havia algum impedimento em relação a isso - a entrevista mudou. O sorriso que

Teresa esboçava se apagou, dando lugar a uma postura séria, que demonstrava desconforto com a pergunta:

Isso a gente vai falar muito mais sobre tabu social do que religioso. De onde nós viemos, [na Federação] existia um forte tabu do homem incorporar a entidade feminina. Principalmente, os pais da casa não admitirem, não aceitarem. Então, o homem incorpora a entidade masculina e firma a feminina. Aqui na nossa casa é o seguinte: homem e mulher – ambos, o que quiserem. O que não pode é alguém se sentir desconfortável e *o homem e a mulher que não utilizam isso para autorrealização da sexualidade*. Então, não vamos misturar as coisas: espiritualidade e sexualidade têm cada um seu campo de realização.

Teresa aponta que há um preconceito da esfera social em relação ao transe com as entidades femininas. A Federação do ABC adota um posicionamento de proibição do transe; contudo, na *Casa*, este é permitido. Entretanto, ela destaca que quem incorpora entidades femininas não deve utilizar essa prática para a realização na esfera sexual. Sem dúvida, há um preconceito na fala que associa o transe ao desejo de feminilidade, como se a transgressão momentânea do sistema sexo/gênero/desejo, ocasionada pelo transe, fosse mobilizada não para realizar os desejos das entidades, mas sim os desejos dos próprios médiuns. A fala dela continua:

Eu percebo muitos homens que não tiveram facilidade de resolver essas questões na sociedade e familiarmente, usando a religião para essa realização. E eu acho que isso não é saudável para a própria pessoa, não é para quem está em volta. Isso não é saudável. *A Babá Dirce fala que, na Federação, os homens são proibidos de incorporar mulheres*. Ela é uma senhora e fala uma coisa assim: “A gente está num bairro, tem família, tem idoso, aí alguém vê fulano com trejeitos de mulher. No terreiro, nós vemos um médium e uma entidade; quem está fora vê uma pessoa. Ocorreu, algumas vezes, de difamação - chegou até a ocorreu até de problemas em casamento.” - Então, ela falou que umbanda não é para isso. O ponto de vista dela é esse. Já estive em terreiro onde isso é inadmissível.

Na semana seguinte, durante uma entrevista com Gil; Teresa chegou e parou ao meu lado, conversando com Dora sobre a organização da gira. Ela então disse: “Essa nova geração, qualquer coisinha, já nos chama de preconceituosos, de *fóbio* isso, *fóbico* aquilo, de ‘homofóbicos’”. Ao ouvir isso, senti um certo desconforto, pois parecia ser, de alguma forma, uma resposta a mim após nossa entrevista e a evidente tensão que causou, principalmente quando a questioneei sobre incorporação de entidades femininas por homens.

O relato de Gil segue a mesma lógica que o de Teresa, evidenciando o posicionamento do terreiro em relação ao transe. O transe é permitido desde que siga códigos de conduta e vestimentas e não seja utilizado para realização de desejos pessoais. Os preconceitos contidos

nas falas se assemelham, em grande medida, às descrições dos homossexuais no candomblé dos anos 1940, como apontado por Landes (2002[1967]): eles “desejam ser mulheres”.

O que eu não libero, que a gente não aceita aqui na casa, é que venha fazer firulas e *realizar desejos de querer ser uma mulher e fazer isso na gira*. Cara, se você se veste como uma mulher, se você é uma mulher, ok. Agora, se você é homem e quer usar essa energia para satisfazer seus desejos... você está no lugar errado. Vai sair do armário, vai procurar o que você quer ser, e aí nós vamos respeitar.

A fala continua:

Eu tive que aprimorar muito isso comigo, sabe? Porque eu venho de uma linha onde o homem não incorpora a entidade feminina, então, eu tive que evoluir e aprender isso. No começo, eu não permitia, mas comecei a perceber que é possível, porque a energia não está no fator sexual, e sim no sentimental. Então, há homens mais sentimentais do que muitas mulheres, então por que não poderiam receber uma entidade feminina? Eu não tenho nada contra, muito pelo contrário.

No relato de Gil, ao relacionar o transe de Pombagiras com as emoções, ele destaca que homens mais emotivos possuem uma energia mais próxima da feminilidade e, conseqüentemente, da Pombagira. Já ele, como um homem mais racional, não consegue se conectar com as Pombagiras, uma perspectiva que ressoa um modelo de masculinidade hegemônica, conforme descrito por Connell e Pearse (2015). A masculinidade moderna foi definida no Ocidente como associada à razão instrumental em oposição à emoção, e essa definição esteve intimamente relacionada aos homens das classes e raças hegemônicas da época (Seidler, 2007). O modelo hegemônico de masculinidade é constantemente criado e recriado por homens e mulheres (Musskopf, 2005). Desse modo, as falas de Gil, como as de Teresa e da Babá Dirce podem ser compreendidas como elementos discursivos que circulam criando e recriando o modelo hegemônico de masculinidade, em contraposição ao transe com Pombagira.

A proibição do transe de homens com entidades femininas, incluindo orixás, no campo umbandista paulista, já havia sido relatada por Negrão (1996) em suas entrevistas realizadas em finais dos anos 80. Um interlocutor afirma: “Homem que a [a Cabocla Jurema] recebe ou a Pomba Gira não é homem de verdade, começa a desmunhecar” (Negrão, 1996, p. 335). Outro interlocutor relata:

Homem receber guias femininos não recebe. Porque às vezes a pessoa chega e já é homossexual, então se der a chance dele receber uma Iemanjá, uma Iansã, vai se tornar pior. Então eu corto mesmo, não deixo [...] ao passo que o contrário não afeta, ela não vai pegar tendências, maneiras (Negrão, 1996, p. 335).

O pronome feminino utilizado pelo interlocutor, “ela não vai pegar tendências, maneiras”, provavelmente se refere às mulheres, evidenciando a normalização do transe de

mulheres com entidades masculinas no contexto umbandista, como demonstraremos mais adiante.

Há uma crença bastante difundida de que os homens “não conseguem mudar” e que “são assim mesmo” quando se trata de questões relacionadas a gênero (Connell, 2016). Gil enfatiza uma mudança em sua cosmovisão em relação ao transe de homens com Pombagiras, mas essa mudança se restringe ao externo, não sendo aplicada a ele mesmo. O pai de santo aceita que homens entrem em transe com Pombagira, mas ele próprio não o faz. Ele destaca a relação com sua Pombagira:

Eu, por vir dessa linha... eu já senti esse papo de: “Você nunca incorporou uma Pombagira?” Já... já senti minha Pombagira. Já senti a linha de Pombagira. Mas eu não atuo trabalhando com elas, porque esse foi meu aprendizado desde lá de trás. Então, nunca me senti à vontade para incorporar uma Pombagira e elas também nunca aceitaram trabalhar comigo. Por quê? *Elas querem ter jeito feminino, mas eu não tenho trejeitos femininos.* Então, não dá, cara. Não vai dar liga, entendeu? Você tem que ter uma afinidade com aquela vibração. Então, por exemplo, um homem que é mais sentimental, é mais fácil dele incorporar.

No Ocidente, a identidade masculina tem sido definida em oposição à feminina e à homossexualidade masculina, ambas associadas a elementos femininos. “Ser homem”, significa não ser mulher e nem homossexual (Musskopf, 2015). Com efeito, tendo em vista que a razão e a mente são associadas à masculinidade (Butler, 2017), a esfera sentimental é associada à feminilidade. A recusa de Gil em entrar em transe com suas duas Pombagiras reforça sua identidade enquanto homem que não tem “afinidade” com os “trejeitos femininos”. Contudo, segundo o interlocutor, homens que são mais sentimentais e, dentro desta lógica de construção da identidade masculina em oposição à feminilidade - podemos dizer que, estando mais próximos da feminilidade - possuem uma facilidade em incorporar Pombagira.

Outro aspecto curioso do relato de Gil é que a recusa em incorporar Pombagira é atribuída às próprias entidades. Enquanto ele não se sente “à vontade para incorporar” Pombagira, as entidades também não aceitam se manifestar por meio dele. O elemento mágico-religioso presente nessa dinâmica pode ser interpretado de duas maneiras: primeiro, enquanto uma reprodução dos próprios valores de Gil; segundo, como um direcionamento das entidades espirituais. No entanto, como destacado anteriormente, é importante lembrar que o transe na umbanda é sempre marcado por uma negociação entre o médium e a entidade, dada a consciência durante o processo.

Na semana seguinte à entrevista, Gil e seu filho Thiago, de 16 anos, estavam arrumando o terreiro para uma festividade e carregavam uma grande pedra de mármore. Enquanto

carregavam a pedra, Gil conversava com Thiago, que sugeriu ir mais rápido, pois a pedra era pesada. Gil retrucou: “Para de ser *tanga mole*, Thiago”. Teresa, a mãe, apoiou o marido na discussão, acusando Thiago de ser desrespeitoso. Connell (2016) demonstra como o conceito de adolescência, como etapa de um ciclo da vida, foi desenvolvido na psicologia como uma parte na formação da masculinidade de meninos, mediada por homens mais velhos, promovendo assim masculinidades convencionais.

Para Teresa e Gil, o fato de Thiago reclamar do peso da pedra de mármore representava um rompimento como uma masculinidade hegemônica (Connell, 1995; Connell; Messerschmidt, 2013), que é baseada na força física. A expressão “tanga mole”, usado por Gil, poderia ser substituído por frases como “deixa de ser bichinha” ou “deixa de ser mole”, que também reforçam estereótipos de gênero. Como discutido anteriormente, a identidade masculina é construída em oposição à feminina e à homossexualidade masculina (Musskopf, 2015). Assim, “ser homem” significa ser “duro”, “forte” e não “tanga mole”.

Julião, o pai pequeno da Casa, é um homem branco, heterossexual, de 28 anos, que trabalha como gerente de vendas e é casado com uma das médiuns do terreiro. Seu relato sobre Pombagira se relaciona com o relato de Gil, apontando que a recusa do transe parte da entidade espiritual:

*Você comentou que não trabalha com a Pombagira, né? Você nunca chegou a incorporar?*

Não, nunca. Nossa, inclusive, é muito doido, né? - estou falando bem de achismo -, mas o que geralmente acontece é que a Pombagira se manifesta em um corpo masculino e, às vezes, reclama ou faz piadas, como “cadê meu cabelo” ou qualquer coisa desse tipo. Essas piadas e brincadeiras às vezes acontecem. O Eros, por exemplo, está afastado temporariamente, mas ele tem a Pombagira que sempre faz alguns comentários, algumas piadinhas. Eu nunca incorporei, e é bem comum em outros terreiros todos os homens incorporarem os Exus e poucos incorporarem Pombagira.

O relato continua:

Mas já aconteceu em duas giras de Pombagira que... eu ficava sempre ali do lado da mãe pequena, e havia uma Pombagira com quem tenho muita afinidade e sempre converso. Tive que me segurar para não incorporar, porque eu não estava preparado e porque eu não tinha nada para oferecer a ela naquele momento, por mais que isso não seja um grande problema. Mas eu nunca incorporei, nunca trabalhei. E você deixou uma pulguinha na minha cabeça, acho que é o tipo de coisa que eu deveria dar mais atenção.

O interlocutor destaca duas dimensões: a primeira, como mencionado anteriormente, refere-se à recusa do transe partir da própria Pombagira, que parece não se sentir satisfeita ao incorporar em um corpo masculino (caráter heteronormativo). A segunda dimensão está relacionada à subjetividade de Julião, que afirma “não estava preparado” para incorporar.

Cabe considerar que as masculinidades são construídas dentro de uma ordem de gênero e possuem um caráter relacional (Connell, 2016; Connell; Pearse, 2015). A masculinidade de Julião difere da de Gil, embora ambos sejam homens brancos, heterossexuais, casados e com uma diferença de idade. Em minhas interações com o pai pequeno, ele frequentemente utilizava gírias comumente associados a jovens LGBTQIA+ em São Paulo, como “migo” e “arrasou”, expressões que não são típicas de modelos de masculinidade hegemônica. Vale destacar que os homens podem se distanciar estrategicamente da masculinidade hegemônica em certos contextos, mas adotá-la em outros como algo necessário (Connell; Messerschmidt, 2013). Esse pode ser o caso de Julião, que, ao interagir comigo, um jovem pesquisador LGBTQIA+, buscava se distanciar da masculinidade hegemônica, mas, ao mesmo tempo, a adota em relação ao transe com as Pombagiras.

Eduardo, outro médium da Casa, é branco, de 50 anos, homossexual, casado, possui doutorado em filosofia e trabalha como psicanalista. Em uma gira recente, ele incorporou sua Pombagira pela primeira vez. Na semana seguinte ao transe, quando eu o entrevistei, ele expressou certa preocupação e preconceito em relação à incorporação:

Eu fiquei com medo porque há muitos estereótipos sobre virar “a doida”, “a louca” e não é isso. A energia da Pombagira é uma força que ainda estou aprendendo a desvendar o que é. Então, quebra todos aqueles estereótipos de grito, de sei lá o que: “precisa de uma saia”. Nada disso. A dimensão do feminino é uma outra força que aparece. Eu estou aprendendo a trabalhar também o feminino que há em mim, dessa autoestima, desse amor-próprio, dessa capacidade de lidar com os afetos, os sentimentos. Essa é uma energia que eu estou aprendendo. O estereótipo que constrói o simbólico social é outra história.

Ao final da fala, Eduardo brincou: “Como pode, uma bicha com preconceito?”. O relato do interlocutor revela uma masculinidade subalterna (Kimmel, 1998), reforçando que, mesmo em sua pluralidade, as masculinidades são julgadas em relação ao modelo hegemônico (Musskopf, 2015). Como destacam Connell e Messerschmidt (2013) a masculinidade hegemônica pressupõe as masculinidades não hegemônicas enquanto subalternas. Com efeito, há uma pluralidade de masculinidades demarcada por uma certa hierarquia entre elas.

Eduardo, que já foi católico, espírita e durante parte de sua vida viveu em dois templos budistas. Relatou ter optado pela umbanda em decorrência da sua sexualidade:

O que a umbanda ensina dessa complementaridade de que somos mundanos e, ao mesmo tempo, espirituais, nenhuma religião ensinou. Elas sempre condenaram a materialidade, sempre condenaram o corpo. Tanto é que, se eu quiser me casar com meu companheiro aqui dentro, eu posso. Então, também tem essa experiência de ser recebido pela minha autenticidade enquanto sexualidade. Sou acolhido aqui e posso participar de uma cerimônia, casar com meu companheiro, inclusive com a presença de uma entidade para dar a bênção. Isso, nenhuma outra religião que passei... O

budismo teve mais acolhimento em relação a isso, mas outras abordagens cristãs, o corpo é abandonável, aqui não.

*Pesquisador: Nem mesmo no Espiritismo?*

Imagina, no Espiritismo? Muito conservador, muito conservador. É o espiritismo branco, elitista. Então, a família cis heteronormativa é o que manda. Os demais, fica quietinho na sua, não fala da sua sexualidade. Inclusive, eu ouvia que eu tinha que polarizar a minha sexualidade com meu corpo, ou seja, pênis, vagina. Aqui, não. É outra história.

Ele destaca o casamento como um elemento de maior abertura da umbanda para sexualidades dissidentes. No entanto, sob a ótica da crítica *queer* (Butler, 2017; Miskolci, 2009; Sedgwick, 2007; Warner, 1991), essa aceitação pode ser interpretada dentro de um quadro heteronormativo, em que a homossexualidade é aceita quando se ajusta a padrões heteronormativos de relacionamento, com o casamento enquanto modelo de vida conjugal e amorosa considerada ideal, legitimado socialmente.

O relato do médium sinaliza um distanciamento do estereótipo de uma Pombagira como “doida, louca”, que “gargalha” e “grita”. Há ainda uma preocupação com a performatividade de gênero relacionada às vestimentas, evidenciado pelo debate central em torno do uso da saia pela Pombagira. Vejamos outros relatos a respeito:

O que a maioria evita é pela impressão das pessoas. Ver um homem como Pombagira... muita gente já vai... “Ah lá, tá sendo...” porque, infelizmente, acontece muito. A gente já teve problema com isso, da pessoa falar: “A minha Pombagira tem uma bota com salto. Ela usa um espartilho maravilhoso.” - Por que sua Pombagira usa isso? Para quê? Porque nós permitimos o material de trabalho (Dora, mulher, branca, heterossexual, 50 anos, casada, cambone chefe).

Você não está aqui para se realizar como pessoa, como alguém que sofreu algum tipo de preconceito lá fora e aqui você vai se revelar como uma Pombagira... não! A Casa é aberta a homens incorporarem Pombagira, incorporar exu, incorporar entidades femininas ou masculinas, porque aqui a gente está para evolução. Lógico que você vai incorporar, mas você não vai se aprumar; vai ter a sua incorporação, você tem todo direito (Natália, mulher, branca, heterossexual, 33 anos, casada, mãe pequena).

Tanto a cambone chefe como a mãe pequena demonstram preocupações com códigos de vestimenta. O transe de homens com Pombagiras é permitido, desde que não usem roupas femininas. Durante o trabalho de campo, todas as entidades masculinas incorporadas pela mãe de santo Teresa utilizavam camisetas “masculinas” durante o transe. O Marinheiro da mãe de santo levava um chapéu à cabeça, algo normalizado e visto como “material de trabalho”, como referenciado por Dora. Contudo, um homem que deseje utilizar roupas femininas em seu transe com a Pombagira, ou o inverso, uma Pombagira que deseje isso do médium, não serão atendidos, dadas as regras do terreiro. Há de se destacar que as roupas utilizadas pelas Pombagiras na umbanda, em geral, remetem a cortesãs francesas, vestidos com saias e babados,

como dançarinas de “cancan”, com decotes e ombros à mostra. O cetim vermelho, em geral, se sobressai, assim como a renda preta, joias, leques e bijuterias extravagantes (Barros, 2010).

Outros dois médiuns que tampouco incorporam Pombagiras em rituais públicos são: José (homem, branco, 54 anos, casado, heterossexual) e Higor (homem, preto, 20 anos, heterossexual). Higor destaca o preconceito existente em relação ao transe de homens com entidades femininas:

Tem muita gente que fala que se o homem incorporar a entidade feminina, às vezes, pode acontecer dele ficar afeminado, mas acho que nada a ver. Eu já incorporei Pombagira. Só não incorporo mais porque ela não vem; ela escolheu assim e eu respeitei. Mas, quando é a mulher incorporando uma entidade masculina, eles falam que não há tabu, porque a mulher tem essas duas polaridades, já que ela pode gerar um filho. Então, falam que não tem problema nenhum. Mas eu acho que o homem incorporar a entidade feminina não tem problema nenhum, porque eu incorporo falangeiro de orixá feminina e já incorporei Pombagira.

Diferentemente de Julião, Higor destaca que já incorporou Pombagira e comenta o preconceito em relação a esse transe e à normalização do transe de mulheres com entidades masculinas. No entanto, Higor não incorpora Pombagira mais, segundo ele, por escolha da entidade, o que respeitou. Quando questionei quantas vezes havia incorporado, ele relatou que foi apenas uma vez, sua Pombagira, Dona Menina, preferiu não retornar.

Por outro lado, José destaca que:

Eu não tenho muito além do que ela falou. Quando tem necessidade de sentir as energias mais femininas, eu sinto, eu percebo. E na esquerda, quando foi necessário dar a passagem, deixá-la trabalhar, fazer alguma coisa assim, também não tive problema nenhum, porque faz parte, né? Acaba fazendo parte do conjunto.

Segundo ele, o transe com Pombagira faz parte do conjunto de energias da esquerda na umbanda. No entanto, durante o trabalho de campo, José jamais incorporou uma Pombagira durante festa pública ou ritual de trabalho, optando sempre pelo transe exclusivamente com seu Exu Caveira. O início de sua fala - “não tenho muito mais que falar em cima do que ela falou” - o pronome feminino se refere à Ellen, sua filha. Em decorrência de especificidades no trabalho de campo, a entrevista de José foi conduzida em conjunto com a de Ellen. Vejamos o relato dela a respeito de transe e gênero:

Vou pegar o exemplo dos Baianos e das Pretas Velhas. É muito comum. Por exemplo, a mãe da casa, a Teresa, tem o Preto Velho e a Preta Velha, mas o Gil não tem a Preta Velha. É uma questão energética: as mulheres podem incorporar tanto entidades femininas quanto masculinas na direita, porque a mulher dá luz e tem a capacidade de gerar ambas as energias. Então, temos a capacidade de aceitar ambas as energias. O homem não. O corpo masculino não consegue. Já na esquerda, existe um equilíbrio energético. Não adianta ter apenas uma. Por exemplo, o Eros, incorpora Pombagira,

mas isso não é comum devido a convenções sociais e desconforto. No caso da incorporação de orixá, é diferente, pois os orixás são com a força da natureza. Então, por exemplo, Oxóssi e Iemanjá. Você não está incorporando realmente a pessoa. Você não está incorporando a força da natureza em si. Oxóssi é a mata, você não vai incorporar a mata; Iemanjá é o mar, você não vai incorporar o mar, mas você sente essa energia e você incorpora, na verdade, um falangeiro. Não o orixá, a força em si (Ellen, branca, 15 anos, bissexual).

O relato de Ellen é interessante. A justificativa para a facilidade de mulheres incorporarem entidades masculinas, enquanto os homens não incorporam entidades femininas, é baseada em uma visão biológica. As mulheres (com útero) gestam e, durante a gestação, podem tanto gerar um indivíduo do sexo masculino quanto do sexo feminino. Desse modo, o corpo com útero consegue carregar ambas as energias espirituais, enquanto os homens (sem útero) não. A biologia faz parte do discurso técnico-religioso da umbanda desde sua fundação (Lépine, 2005). Ainda que Ellen destaque o essencialismo biológico para explicar o transe, ela também ressalta convenções sociais que impedem homens de incorporarem entidades femininas. Por fim, ela destaca que o transe com orixás é distinto. De fato, durante o trabalho de campo, os entrevistados que não incorporavam Pombagiras, entravam em transe com orixás. Tratarei disso a seguir.

## **5.6 - As divinas e as impuras, as deusas e as putas**

No segundo capítulo, discutimos como todas as religiões são sincréticas e a relação entre o catolicismo português e o catolicismo brasileiro, presente na umbanda em diversos sentidos. O sociólogo português Moisés Espírito Santo (1993), estudioso da sociologia da religião e especialmente dos sincretismos no catolicismo português, traduziu um texto do filósofo Luciano de Samósata sobre a experiência religiosa dos povos da Macedônia, Grécia, Gália e da atual Itália, durante o segundo século depois de Cristo.

Nascido na província romana da Síria e vivendo durante o século II, Luciano de Samósata reuniu diversos relatos sobre a religiosidade da época. Apesar do surgimento da crença em um Deus único, o povo comum mantinha práticas politeístas. A Deusa Síria recebeu especial atenção em seus escritos, com descrição detalhadas de rituais e templos destinados a ela. Conforme a região, segundo ele, a divindade era associada a nomes como Hera, Astarte, Afrodite, Selene, entre outras. Luciano ilustra o sincretismo religioso ao destacar os atributos das deusas: “No conjunto verdadeiramente Hera, mas tem qualquer coisa de Atena, de Afrodite, de Selene, de Reia, de Artemisa, de Nêmesis e das Moiras” (Luciano de Samósata *apud* Espírito Santo, 1993, p. 41).

Segundo o sociólogo português Moisés Espírito Santo (1993) o culto a Nossa Senhora na Península Ibérica recebeu influências significativas do culto à Deusa Síria (do latim “*Dea Suria*”), termo que provavelmente deriva de uma corruptela de “*d yasur*”, expressão aramaica que significa “a que cria”. A iconografia da Deusa Síria incluía um “resplendor solar” ao redor de sua cabeça, elemento posteriormente associado às representações de Nossa Senhora. Em Roma, diversos templos eram erguidos para a “*Dea Syria-Iasura*”, e seu culto espalhou-se por boa parte da atual Europa, com diversos nomes e sincretismo: “Celestis, Mãe dos Deuses, Paz, Virtude, Ceres, Vênus e Espiga da Virgem” (Espírito Santo, 1993, p. 99).

Esse processo revela um diálogo complexo entre o cristianismo nascente e as tradições pagãs: enquanto a nova religião se expandia, os cultos às deusas locais também se propagavam, mantendo sua relevância, e eram acessíveis para boa parte das pessoas. Houve um processo de sincretismo do culto das deusas com a figura de “Maria mãe de Deus”, que acabou herdando seus atributos (Barros, 2013; Espírito Santo, 1993).

Luciano de Samósata<sup>72</sup> destaca que havia uma prostituição sagrada voltada para a Deusa Síria (Espírito Santo, 1993). A este respeito, a historiadora Nickie Roberts (1998)<sup>73</sup> afirma que, a partir de tais cultos, podemos notar que nem sempre a prostituição foi estigmatizada. Sendo considerado sagrado e divinizado, o sexo era praticado como ritual religioso por sacerdotisas xamânicas nas sociedades pré-históricas na região da Suméria, Babilônia e no antigo Oriente Médio: “Nessa época, as prostitutas do mais alto escalão do templo eram por direto nato agentes poderosas e prestigiadas; não eram meras vítimas oprimidas dos homens” (Roberts, 1998, p. 25). O trabalho sexual era oferecido nos templos destinados às deusas, em um circuito que envolviam sexo, espiritualidade e religião. Sobre as sacerdotisas na Antiga Babilônia, Roberts escreve:

As *harimtu* que trabalhavam fora dos templos foram as primeiras prostitutas de rua, operando independentemente e em uma base comercial; mesmo assim, a conexão entre sexo e religião persistia, pois as prostitutas de rua continuavam a ser consideradas mulheres sagradas, protegidas por Ishtar, e seus proventos vinham sob a forma de oferendas em nome da deusa. Em um texto da época, a deusa é citada dizendo: ‘Quando me sento na entrada da taverna eu, Ishtar, sou uma amorosa *harimtu*’. As meretrizes operavam principalmente nas tavernas; há registros de que alguns taverneiros realizavam rituais especiais rogando à deusa muita prosperidade (Roberts, 1998, p. 26).

<sup>72</sup> Há um certo debate no campo da historiografia a respeito da autoria do texto atribuído a Luciano de Samósata, com alguns autores questionando se de fato foi escrito por ele. Ver Soares (2011).

<sup>73</sup> Alguns debates divergem da posição da autora, afirmando que a prática sexual das sacerdotisas na antiguidade não poderia ser considerada prostituição, pois o próprio conceito de prostituição como entendemos hoje não existia. Tendo em vista que o termo “prostituição” carrega conotações modernas vinculadas à mercantilização do corpo e à moralidade judaico-cristã, o que não corresponde necessariamente às práticas sexuais ritualísticas da antiguidade. Desse modo, compreender o processo histórico de tal modo poderia representar um anacronismo, segundo alguns autores “prostituição sagrada” é uma construção acadêmica do século XIX, projetada anacronicamente sobre fontes antigas. Ver Astour (1998), Budin (2008), Assante (2009) e Montalvão (2020).

Ishtar é o nome dado à deusa cultuada na Babilônia, que recebia o nome de Inanna e Ninhursag na Suméria, Astarte para os fenícios, Hécate-Ártemis para os gregos. Essas divindades eram associadas à Grande Deusa, cultuada por causa da fertilidade e da fecundidade. A Deusa Ishtar era descrita como sexualmente livre, protetora das prostitutas e padroeira das tavernas (Lerner, 2019). As harimtu<sup>74</sup> eram mulheres prostitutas “semi-seculares”, por trabalharem nos templos, mas também fora deles. Conforme o poder dos homens aumentava, tanto como governantes quanto como sacerdotes, as sacerdotisas-prostitutas eram rebaixadas dos antigos postos elevados na hierarquia religiosa, sendo despejadas dos templos e formando um grupo de prostitutas profissionais, viajando por diversas regiões, sobretudo no Antigo Egito e na região da Mesopotâmia. Em 1100 a.C., havia prescrições legais que regulavam os trajés das prostitutas e as distinguiam das esposas. A partir do avanço das tribos hebraicas, que, entre 1300 e 1250 a.C., invadiram e se estabeleceram na região, a prostituição sagrada passou a ser estigmatizada pelos sacerdotes religiosos que cultuavam um Deus-pai (Roberts, 1998). Segundo Roberts (1998, p. 29): “as táticas que empregaram para suprimir a religião da deusa foram severas e inequívocas: destruição indiscriminada, acompanhada por uma propaganda implacável [...]. Os sacerdotes do Levítico tiveram de travar uma batalha incessante para estabelecer o distante, austero e intolerante pai-deus nas mentes e corações do seu povo.”

A antropóloga Mariana Leal Barros (2013) destaca como o imaginário “prostituta sagrada” parece ter ressonância na umbanda por meio das Pombagiras. Como demonstrado anteriormente, há diversas relações entre as figuras das Pombagiras com a prostituição, tanto ponto cantados, quanto em suas origens histórias, que remetem as prováveis relações com a amante de um rei medieval ibérico, *Doña Maria Padilla* e os encantamentos das feiticeiras na colonização brasileira e na Inquisição (Augras, 2000; Mello e Souza, 1986; Meyer, 1993). Barros (2010, p. 217). argumenta que “da mesma maneira que o catolicismo popular que reinava em Portugal fora trazido ao Brasil, também veio com os navios essa aura europeia que em figuravam as cores e os sentidos um dia trazidos do Oriente quando eram cultuadas as ‘Grandes Mães’”.

A umbanda parece reproduzir também uma tradicional distinção: “a divisão das mulheres em esposas e prostitutas” que “é tão antiga quando a história (patriarcal)” (Roberts, 1998, p. 27). As primeiras leis segregando duas categorias de mulheres surgiram na Suméria por volta de 2000 a.C. Há registros históricos de textos sumerianos nos quais um pai aconselha

---

<sup>74</sup> Para uma discussão mais extensa, ver Lerner (2019).

o filho a não se casar com uma prostituta do templo, argumentando que ela estava acostumada a “aceitar outros homens” e seria uma esposa inadequada (Lerner, 2019; Roberts, 1998). Com efeito, a dicotomia entre as “boas esposas” (dóceis, obedientes e maternais) e às “más” prostitutas (sedutoras e sexualmente ativas), é mais antiga do que se pode imaginar, enraizada em estruturas patriarcais milenares.

O cristianismo ascendente herdou e intensificou essas preocupações, acrescentando repressões e uma interpretação rígida dos costumes hebraicos, transformando o ideal de castidade em aversão ao corpo e condenação dos prazeres sexuais (Fisher, 1980). Como ressalta Roberts (1998, p. 80): “foi Maria Madalena ter proporcionado aos cristãos o protótipo de um de seus modelos preferidos; a Prostituta Arrependida (um estereótipo que continua popular até hoje na sociedade ocidental[...])”.

A moralidade cristã exerce influência significativa na umbanda, especialmente na construção das representações das divindades femininas. Por um lado, as Pombagiras ressoaram o imaginário arquetípico das “prostitutas sagradas”, encarnando uma feminilidade transgressora, ligada à sexualidade, à marginalidade e ao poder de mediação entre os mundos (Barros, 2013). Por outro, os orixás femininos (Iemanjá, Oxum, Nanã e Iansã), são frequentemente associados a atributos cristianizados de maternidade, docilidade e amor incondicional, aproximando-se da figura da “boa esposa”.

Essa dualidade é resultado do processo sincrético na umbanda, que une elementos das tradições africanas, com os valores e normas da moralidade cristã, patriarcais. Como apontado no início do capítulo, a literatura umbandista reforça tal moralidade retratando as mulheres como “boas mães”.

*Figura 39 - Representação de Oxum*



Fonte: [Imagem Oxum](#) . Acesso em 06/11/24.

*Figura 40 - Representação de Nossa Senhora da Conceição*



Fonte: [Imagem Nossa Senhora Conceição](#) . Acesso em 06/11/24.

*Figura 41 - Representação de Iansã*



Fonte: [Imagem Iansã](#) . Acesso em 06/11/24.

*Figura 42 - Representação de Santa Barbara*



Fonte: [Imagem Santa Bárbara](#) . Acesso em 06/11/24.

*Figura 43 - Representação de Nanã*



Fonte: [Imagem Nanã](#). Acesso em 06/11/24.

*Figura 44 - Representação de Santa Ana*



Fonte: [Imagem Santa Ana](#). Acesso em 06/11/24.

*Figura 45 – Representação de Iemanjá*



Fonte: [Imagem Iemanjá](#). Acesso em 06/11/24.

*Figura 46 - Representação de Nossa Senhora Aparecida*



Fonte: [Imagem Nossa Senhora Aparecida](#). Acesso em 06/11/24.

O sincretismo religioso na umbanda aprofunda a cisão do feminino em categorias antagônicas, refletindo valores patriarcais enraizados na sociedade. De um lado, estão os orixás femininos que, após o processo de cristianização, foram frequentemente sincretizadas com santas católicas associadas à maternidade, à pureza, à bondade, o arquétipo da mulher cuidadora, abnegada e contida em sua sexualidade, são as divinas mães.

Do outro lado, as Pombagiras representam a sexualidade transgressora, o desejo não domesticado, são as prostitutas, incorrigíveis, representações da livre sexualidade e da sensualidade. Essa dicotomia não é casual, em uma sociedade marcada por valores machistas, que separa as mulheres em duas categorias: decentes e vagabundas, a partir dos desejos sexuais (Augras, 2000), não me parece mero acaso os homens dos terreiros pesquisados incorporarem suas mães, mas não incorporarem as Pombagiras, devassas, incorrigíveis, sexualizadas. De um lado estão as decentes e divinas, do outro, as vagabundas e demonizadas.

*Figura 47 - Representação da Pombagira das Rosas*



Fonte: [Imagem Pomba Gira das Rosas](#). Acesso em 06/11/24.

*Figura 48 - Representação da Pombagira Maria Quitéria*



Fonte: [Imagem Pomba Gira Maria Quitéria](#). Acesso em 06/11/24.

*Figura 49 – Representação da Pombagira Padilha Rainha*



Fonte: [Imagem Pomba Gira Padilha Rainha](#).

Acesso em 06/11/24.

*Figura 50 – Representação da Pombagira Sete Encruzilhadas*



Fonte: [Imagem Pomba Gira Sete Encruzilhadas](#).

Acesso em 06/11/24.

Isso posto, podemos compreender o transe de homens com orixás sendo normalizado, como ressaltado por Ellen: “No caso da incorporação de orixá, é diferente”, pois estabelece-se uma relação maternal com divino, associado ao cuidado e à representação do feminino enquanto inerentemente dócil e dessexualizado. Diferentemente do transe de homens com Pombagira, que envolve não apenas o distanciamento com as prostitutas (associadas ao desejo, à transgressão e à sexualidade), mas também uma rejeição à feminilidade, expressa nas preocupações com os “trejeitos femininos”. Desse modo, a recusa no transe é perpassada por elementos relacionados à construção da masculinidade dos homens dos terreiros pesquisados, apontando para a reprodução da masculinidade hegemônica em oposição ao feminino.

## Considerações finais

Com esta dissertação, não pretendíamos esgotar o debate sobre questões de gênero e sexualidade em relação às religiões afro-brasileiras. Pelo contrário, nosso objetivo foi contribuir para a reflexão sobre algo ainda pouco explorado: o transe na umbanda e seus desdobramentos nas subjetividades dos indivíduos. Consideramos que o Ocidente desenvolveu determinada lógica binária para classificar os corpos em uma estrutura de gênero. A própria gramática generificada de algumas línguas é exemplo dessa lógica, como o português, espanhol, inglês, italiano e francês - línguas que possuem gêneros masculino e feminino. Tal lógica pressupõe um sexo, construído a partir do substrato biológico, que exige um gênero (construção social dos atributos de feminilidade e masculinidade) e que exige um desejo que é heterossexual, seguindo uma imposição de práticas reguladoras da performatividade (Butler, 2017).

O transe ocupou lugar central nos estudos sobre religiões afro-brasileiras desde meados do século passado, ensejando dúvidas, questionamentos e até mesmo experimentos de diversos pesquisadores. Edison Carneiro comenta sobre o transe em uma casa de candomblé caboclo com ironia: “Não creio que as mulheres daqui pudessem aguentar as agulhas que Nina Rodrigues costumava espetar nas sacerdotisas de Mãe Pulquéria para verificar o estado” (Landes, 2002[1967], p. 224). Mãe Pulquéria, citada por Carneiro, é a segunda ialorixá do Gantois, com quem Nina Rodrigues conviveu. O etnógrafo baiano faz referência aos experimentos que Rodrigues realizava, espetando alfinetes nas filhas de santo para verificar a veracidade do estado de transe.

Há de se destacar que o transe na umbanda ocorre de forma diferente, sendo considerado consciente ou semiconsciente. Parte dos umbandistas, sobremaneira aqueles mais ligados ao espiritismo, acreditam que o transe ideal é consciente e um bom médium consegue controlar as entidades durante sua manifestação.

Com efeito, o transe com entidades na umbanda é um momento de negociação entre corporeidades vivas e aquelas sem um corpo físico, porém com sexo, gênero e desejo. Essa dinâmica pode ocasionar uma transgressão da lógica sexo-gênero-desejo, quando pessoas de um determinado gênero entram em transe com uma entidade de outro gênero. Como se sabe, o transe entrelaça pessoas, divindades e espíritos em tramas de desejos sexuais, afetos e performatividades de gênero (Birman, 2005). Considerando que, na umbanda, o transe é muitas vezes, consciente, ele envolve muito o corpo do cavalo/médium e sua subjetividade.

A umbanda é uma religião nascida de diversos elementos católicos, espíritas e africanos, constantemente ressemantizados, ficando, assim, “entre a cruz e a encruzilhada”, conforme bem

caracterizou Lísia Negrão (1996). Marcada por um sincretismo religioso presente também na trajetória dos médiuns e nos rituais, a umbanda conta com a presença da moralidade cristã, advinda do catolicismo e do espiritismo, que não pode ser ignorada na forma como os umbandistas interpretam e reinterpretam as entidades espirituais. O sincretismo é um processo estruturalmente marcante na umbanda.

Para compreender tal processo de sincretismo, é preciso considerar, em primeiro lugar, que ele não deve ser encarado apenas como mistura, confusão ou miscigenação, mas sim como uma categoria analítica para compreender a capacidade do outro de ressignificar seu mundo a partir do contato com o diferente (Sanchis, 1994). Sem ignorar, evidentemente, o peso do passado colonial do Brasil, em que a religião católica foi imposta a todos, enquanto a religiosidade dos escravizados era perseguida. O segundo ponto estruturante, em decorrência do primeiro, é que todas as religiões são sincréticas (Ferretti, 1998, 2013; Prandi, 1998, 2011), apesar de algumas vertentes religiosas buscarem se afastar do sincretismo.

Esta pesquisa também se estruturou a partir de “um olhar para África”, buscando compreender como as representações dos iorubás sobre diversos aspectos foram transformadas, ressemantizadas ou mantidas nos rituais das religiões afro-brasileiras.

Como visto, a língua iorubana não possui gênero, pois os iorubás não pensavam seu mundo a partir de categorias generificadas, conforme apontou Oyěwùmí (2021), algo que refletia em sua religiosidade. Isso começou a mudar com a introdução do cristianismo na região iorubana, mediante a colonização dos europeus. Esse processo, que podemos chamar de sincrético, generificou os orixás. Èṣù, orixá das comunicações, representado tanto como feminino quanto como masculino pelos iorubás (Ogundipe, 2012), passou a ser representado apenas como masculino. O olhar generificados dos colonizadores europeus associou Èṣù ao deus greco-romano Priapo e ao Diabo judaico-cristão (Prandi, 2023; Verger, 2019), destacando as características fálicas e que desafiavam a moralidade cristã.

Por influência do espiritismo kardecista, um processo de humanização ocorreu na umbanda, transformando Èṣù - divindade mensageira dos iorubás - em espíritos desencarnados que frequentam os terreiros de umbanda (Prandi, 2023; Negrão, 1996): os *exus catiços*. Esse mesmo processo dividiu Èṣù em duas metades, ficando a faceta masculina com os *exus catiços*, e a feminina com as Pombagiras.

Iniciei este trabalho investigativo procurando compreender em que sentidos a heteronormatividade operava na umbanda, impedindo o transe de homens heterossexuais com entidades femininas. Ao longo da pesquisa, percebi que o conceito de heteronormatividade não

se enquadrava na realidade multifacetada do transe na umbanda, tendo em vista que alguns homens, nos terreiros pesquisados, incorporavam orixás femininos. Contudo, mesmo com a normalização do transe de homens com orixás, quanto às Pombagiras, a recusa do transe permanecia. Restava compreender tal dinâmica.

O processo de sincretismo e busca de legitimação social da umbanda, ao aproximar-se de práticas católicas e espíritas, resultou em uma moralidade cristã que tenta interpretar e enquadrar as divindades africanas a partir de um modelo cultural ocidental. Tal modelo não existia para os iorubás, levando à representação das deusas como cuidadoras, gentis e “boas mães”. Isso é evidenciado pela análise das obras religiosas de importantes autores umbandistas, que buscam a reprodução da família tradicional cristã por meio do discurso religioso umbandista.

O que nos interessou nesta pesquisa foi como a umbanda construiu uma representação de feminino oposta sobre dois agentes espirituais: de um lado, as divindades, como boas mães, sincretizadas com santas católicas. Do outro, as Pombagiras, prostitutas que manipulam os desejos sexuais sendo chamadas de bruxas, esposas dos Exus, representação da livre sexualidade feminina que se contrapõe à lógica judaico-cristã. A vertente da umbanda marcada pela moralidade cristã busca moralizar as Pombagiras sob um arquétipo distante da prostitua, sendo referenciadas ao amor-próprio e não mais aos prazeres da carne, como demonstrado anteriormente.

A faceta feminina da divindade das comunicações, referenciada como Bombonijla pelos bantos, tornou-se Pombagira no processo de sincretismo, referenciada como “mulher de exu” e, portanto, “mulher do demônio”. As Pombagiras são personagens transgressoras das normas sociais, que preferem prazeres da carne. A mais famosa delas, como visto, é Maria Padilha.

A divisão entre as boas esposas e mães - dóceis e obedientes - em oposição às “más”, prostitutas - sedutoras e sexualmente ativas - é mais antiga do que se pode imaginar (Lerner, 2019; Roberts, 1998). O cristianismo ascendente na antiguidade assumiu as preocupações em relação às mulheres, acrescentando repressões e interpretações rígidas em relação aos costumes dos hebreus, transformando o ideal de castidade em uma aversão ao corpo e uma condenação dos atos sexuais (Fisher, 1980). Tal divisão parece ter certa continuidade na umbanda, na representação dos orixás femininos como mães e das Pombagiras enquanto prostitutas. Algo que é perpassado pelo sincretismo, enquanto elemento de generificação das divindades em uma lógica europeia da maternidade como destino das mulheres.

A incorporação de entidades na umbanda pode ocasionar uma suspensão da coerência sexo/gênero/desejo (Butler, 2017), possibilitada pelo próprio transe. O transe de mulher com entidades masculinas é normalizado nos terreiros pesquisados, a partir de uma cosmovisão espírita, que utiliza elementos da biologia reprodutiva para justificar tal transe. Em outro sentido, quando homens incorporam entidades femininas, não ocorre o mesmo, pelo contrário, há recusa deste transe, principalmente por parte de homens heterossexuais, que evitam gestos ou performances associados à feminilidade, alimentando, desta forma, sua masculinidade hegemônica.

O transe de homens, independentemente da sexualidade, com orixás é normalizado e aceito nos terreiros pesquisados, pois se está em transe com uma mãe, santificada, cujos elementos de sexualidade foram removidos. Por outro lado, o transe de homens, sobretudo heterossexuais, com as Pombagiras é envolto em questões relacionadas à performance de masculinidade, sendo permitido, desde que não se utilize roupas femininas. As Pombagiras são, por excelência, a representação da feminilidade transgressora e do desejo sexual feminino. Relacionadas à feminilidade, ao desejo, à sedução e à transgressão das normas da moralidade cristã, as Pombagiras representam as mulheres em uma lógica de libertação sexual (Augras, 2000; Meyer, 1993; Prandi, 1996).

Considera-se o transe como um momento de negociação entre a subjetividade do médium e as entidades, que compartilham o mesmo corpo por um determinado período. A recusa ao transe com Pombagira, por parte dos médiuns, é a recusa em permitir que o feminino esteja em seu próprio corpo, mas não um feminino qualquer, mas transgressor aos olhos de uma sociedade marcada pela cultura patriarcal como a brasileira. A identidade masculina, no Ocidente, tem sido definida em oposição à feminina. Desse modo, recusar o transe com as Pombagiras é reforçar a identidade masculina dos sujeitos. Um exemplo emblemático é o de Pai Gil, um dos principais interlocutores desta pesquisa. Ele não entrava em transe nem mesmo com as deusas, deixando a cargo de Teresa, sua esposa e mãe de santo, a incorporação das divindades em rituais públicos.

Por fim, o leitor mais atento deve ter percebido que alguns capítulos e subcapítulos receberam títulos que fazem referência a músicas e pontos. A conexão entre os cultos afro-brasileiros e a música brasileira já foi bem documentada (Prandi, 2005). Tal relação decorre, sem dúvida, do processo escravagista e das culturas africanas que privilegiavam a audição como forma de interagir com o mundo (Oyěwùmí, 2021), resultando na musicalidade atribuída à cultura brasileira e à brasilidade. Com efeito, a música é central para as religiões afro-

brasileiras, e este trabalho tentou, ainda que minimamente, transmitir tal experiência sensorial ao leitor.

## Referências bibliográficas:

ABREU, Regina. A cidade das mulheres. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 151–154, 2003.

ACHUTTI, Luiz Eduardo. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2004.

ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur; ELLIS, Carolyn. Autoethnography: an overview. **Historical Social Research**, Colonia, v. 36, p. 273–290, 2011.

ADAMS, Tony; ELLIS, Carolyn; JONES, Stacy. **Autoethnography: Understanding Qualitative Research Series**. New York: Oxford University Press, 2015.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. *In*: ALENCASTRO, L. F. de (org.). **Império: a corte e a modernidade nacional**. História da vida privada no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 11–93.

ALEXANDRE, Claudia. **Exu-Mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés**. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2023.

ALMEIDA, Ronaldo. **A Universalização do Reino de Deus**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

ANDERSON, Leon. Analytic Autoethnography. **Journal of Contemporary Ethnography**, Thousand Oaks, v. 35, n. 4, p. 373–395, 2006.

ASSANTE, Julia. Bad girls and kinky boys? The modern Prostituting of Ishtar, her clergy and her cults. *In*: SCHEER, Tanja; LINDNER, Martin (org.). **Tempelprostitutionim Altertum**. Berlin: Verlag Antike, 2009, p. 23-54.

ASTOUR, Michael. **The kar.kid/harimtu, prostitute or single woman?** A reconsideration of the evidence. *Ugarit-Forschungen*. Band 30. Munster-Nordhein-Westfalen-Deutschland: Verlag Butzon & Bercker, 1998. p. 31-96.

ATKINSON, Paul. Rescuing Autoethnography. **Journal of Contemporary Ethnography**, Thousand Oaks, v. 35, n. 4, p. 400–404, 2006.

AUGRAS, Monique. De Yjá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. *In*: MOURA, C. E. M. (org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2000. p. 17–44.

AUGRAS, Monique. María Padilla, reina de la magia. **Revista Española de Antropología Americana**, Madrid, v. 31, p. 293–319, 2001.

AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. **Revista do IPHAN - Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, v. 25, p. 43–50, 1997.

BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. “Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018.

BARROS, Mariana Leal de. “**Labareda, teu nome é mulher**”: análise etnopsicológica do feminino à luz de Pombagiras. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, Ribeirão Preto, 2010.

BARROS, Mariana Leal de. “Os deuses não ficarão escandalizados”: ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 509-534, 2013.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. V, 2.

BASTIDE, Roger. Le spiritisme au Brésil. **Archives de sociologie des religions**, n. 24, p. 3-16, 1967.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BAUDIN, Noel. **Fetichisme et feticheuyrs**. Lyon: Séminaire des Missions Africaines et Bureaux des Missions Catholiques, 1884.

BAY, Edna. **Wives of the leopard: gender, politics, and culture in the Kingdom of Dahomey**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2008[1963].

BEIER, Ulli. **Yoruba Myths**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

BIRMAN, Patrícia. A noite da rainha: etnografia de uma festa umbandista. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 7, p. 27–33, 1983.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ/Relume Dumará, 1995.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 8–121, 1985.

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Revista estudos feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403–414, 2005.

BORA, Leonardo Augusto; PORTO, Gabriel Haddad Gomes; NATAL, Vinícius Ferreira. Candomblés e carnavais: corpos desfilantes de Joãozinho da Goméia. **Periferia**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 224–252, 2020.

BOURDIEU, Pierre. Sociólogos da crença e crenças de sociólogos. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 108–113.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 9–42, 1985.

BUDIN, Stephanie Lynn. **The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 105–124, 2011.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *et al.* **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio e UMESP, 1997.

CAMPOS, Roberta Bivar C. Sobre a "docilidade" do catolicismo: interpretações do sincretismo e anti-sincretismo na/da cultura brasileira. **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 65, p. 89–103, 2008.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004.

CAPONE, Stefania. A religião dos orixás em uma perspectiva transnacional. *In*: ORO, A. (org.). **Fluxos Religiões Transnacionais**. Brasília: ABA Publicações, 2024. p. 74–93.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, Edison. Uma “falseta” de Arthur Ramos. *In*: CARNEIRO, Edison. **Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019[1964]. p. 246–251.

CARVALHO, José Jorge. Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiro. *In*: MOURA, C. E. M. (org.). **As senhoras do pássaro da noite**. São Paulo: EdUSP, 1994. p. 85–120.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas; NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: da repressão à cooptação. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 43–79, 1985.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVersos, 2016.

CONNELL, Raewyn. Políticas da masculinidade. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 185–206, 1995.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, Jones. Masculinidades hegemônicas: repensando o conceito. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241–482, 2013.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero: uma perspectiva global**. São Paulo: nVersos, 2015.

CORRÊA, Mariza. Meus encontros com Ruth Landes. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 69, p. 1–4, 2023.

CORRÊA, Sonia. A “política do gênero”: um comentário genealógico. **Cadernos Pagu**, Campinas, 2018.

DAMASCENO, Walmir. Brasil tem uma alma bantu: história e memória dos Encontros de Cultura Bantu (ECOBANTU). In: SILVA, V. G. *et al.* (org.). **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: FEUSP, 2023. p. 16–28.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEUS, Lucas Obalera de. **Por uma perspectiva afroreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **Origens do cristianismo português: precedido de “A Deusa Síria”, de Luciano de Samoçata**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005.

FERNANDES, Nathália Vince E.; ADAD, Clara Jane C. Intolerância ou racismo religioso: discriminação e violência contra religiões de matriz africana. **Revista Intolerância Religiosa**, Rio de Janeiro, v. 2, n.1, p.2-17, 2017

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. 2. ed. São Paulo: EdUSP/Arché, 2013.

FERRETTI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 182–198, 1998.

FISHER, Elizabeth. **Woman’s creation: sexual evolution and the shaping of society**. New York: McGraw-Hill Book, 1980.

FOUCAULT, Michel. **A História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. 7. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. *In*: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* (org.). **Nem Anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994. p. 67–159.

FROBENIUS, Leo. **Mythologie de l'Atlantide**. Paris: Payot, 1949.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 105–123, 1977.

FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FRY, Peter. Reflexões sobre a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura: de um observador não participante. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 37–46, 1984.

FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e crítica**, São Paulo, v. 6, p. 75–94, 1975.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **REVISTA ESBOÇOS**, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 107–117, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moares e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma: 1**. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2002, p. 183-2018.

GLEASON, Judith. **Oya: in praise of the goddess**. Boston: Shambhala, 1987.

GREGORI, Maria Filomena. **Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade**. Tese de Livre-Docência, 2010. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2010.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25–49, 2016.

GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de gênero e sexualidade. **Revista antropologia em primeira mão**, Florianópolis, n. 24, p. 1–18, 1998.

GUIMARÃES, Fernando Augusto de Souza; PINTO, Bryan Henrique; MIRANDA, Fernanda Cristina. Ditadura, sociologia, memória e religião: uma entrevista com Reginaldo Prandi. **Plura: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 13–35, 2024.

GUIMARÃES, Fernando Augusto de Souza. **Over the Rainbow: a religiosidade cristã nas ressignificações de gênero e sexualidade de indivíduos LGBTQIA+.** 2023. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2023.

HEALEY, Mark. Os desencontros da tradição em Cidade das Mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 6, n. 7, p. 153–200, 1996.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. 4. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência.** Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf). Acesso em: 2 out. 2024.

KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos do fim da Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 103–117, 1998.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002[1967].

LANDES, Ruth. A cult matriarchate and male homosexuality. **Journal of Abnormal and Social Psychology**, v. 35, p. 386–397, 1940.

LANDES, Ruth. **The city of women.** Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico press, 1994[1947].

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. **Spirits of the deep: a study of an Afro-Brazilian cult.** New York: Doubleday Natura History Press, 1972.

LÉPINE, Claude. Mudanças no candomblé. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 121–135, 2005.

LÉPINE, Claude. O candomblé “africanizado” no campo religioso de São Paulo: Um balanço. In: NEGRÃO, L. N. (org.). **Novas Tramas do Sagrado: trajetórias e multiplicidades.** São Paulo: EdUSP/FAPESP, 2009. p. 261–382.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens.** São Paulo: Cultrix, 2019.

LOPES, Tadeu Mourão dos Santos. **Encruzilhadas da cultura: imagens de Exu e Pombajira na Umbanda.** 2010. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

LOURO, Guacira. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LOWENKRON, Laura. **O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, família e individualismo. *In*: DUARTE, L. F. D. *et al.* (org.). **Família e Religião**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006. p. 89–112.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília. “De vuelta al baile del sincretismo”: un diálogo con Pierre Sanchis. **Ciencias sociales y religión**, Campinas, v. 7, n. 7, p. 189–201, 2005.

MATORY, J. Lorand. Homens Montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. *In*: REIS, J. J. (org.). **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro do Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 215–231.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 11, n. 21, p. 150–182, 2009.

MISKOLCI, Richard. Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à “ideologia de gênero”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018.

MISKOLCI, Richard. Machos e Brothers: uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas on-line. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 301–324, 2013.

MONTALVÃO. Sérgio Aguiar. O mito da prostituição na antiga mesopotâmia: uma dissociação de seus respectivos “papéis” da sexualização. **Caminhos – Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 478-501, 2020.

MORAIS, Mariana Ramos de. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. **Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1623–1646, 2019.

MOTTA, Roberto. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo. **Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa, v. 18, p. 105–124, 2002.

MOTTA, Roberto. Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 38, p. 113–134, 2000.

MUSSKOPF, André. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem queer. *In*: MUSSKOPF, A.; STRÖHER, M. J. (org.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2015. p. 80–107.

MUSSKOPF, André. Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram: reflexões sobre as pesquisas de gênero e sua relação com a Teoria Queer a partir da teologia. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 9, n. 3, p. 184–189, 2005.

MUSSKOPF, André. Queer: teoria, hermanêutica e corporeidade. *In*: TRASFERETTI, J. A.; ULLOA, A. (org.). **Teologia e sexualidade**: um ensaio contra a exclusão moral. Campinas: Átomo, 2004. p. 179–212.

NASCIMENTO, Abdias. Sincretismo ou Folclorização? *In*: NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 108–113.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90–121, 2010.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Cantar e dançar para Jesus: sexualidade, gênero e religião nas igrejas inclusivas pentecostais. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 15–33, 2017.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EdUSP, 1996.

OGUNDIPE, Ayodele. **Esu Elegbara**: chance, uncertainly in Yorùbá mythology. Ilorin: Kwara State University Press, 2012.

OLIVEIRA, Ariadene Moreira Basílio de. **Religiões afro-brasileiras e racismo**: contribuição para a categorização do racismo religioso. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Joana D’arc; BORTOLUCCI, Maria Angela. Territórios negros urbanos em São Carlos-SP (Brasil) no Pós-abolição. **Sémata: Ciências Sociais e Humanidades**, Santiago de Compostela, v. 30, p. 85–122, 2018.

ORO, Ari Pedro. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, n. 3, p. 69–79, 1995.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. *In*: SILVA, V. G. da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EdUSP, 2007. p. 29–69.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999[1978].

ORTIZ, Renato. Breve nota sobre a umbanda e suas origens. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 134–137, 1986.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. *In*: ARNFRED, S. (org.). **African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms**. Gender Series. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1–8.

PARIZI, Vicente Galvão. Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras. **Último Andar - Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião**, São Paulo, n. 11, p. 67–86, 2004.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Judith Butler e a pomba-gira. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018.

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

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17–28, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. *In*: MICELI, S. (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: ANPOCS, 1999. p.237-286.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Org.). **Realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PINTO, Bryan Henrique. Dançando com Deuses: a religião na teoria sociológica. **Revista História em Reflexão**, Dourados, v. 19, n. 36, p. 96–112, 2024.

PINTO, Bryan Henrique. O discurso anti-gênero: Vaticano, Queermuseu e a CPI dos Maus-Tratos. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 73-90, 2024.

PINTO, Bryan Henrique; MIRANDA, Fernanda. Reginaldo Prandi e as religiões afro-brasileiras: 50 anos de história. **Plura: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 15, n. 1, p.382-389, 2024.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 63, p. 7–30, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Brasil africano: deuses, seguidores e sacerdotes**. São Paulo: Arché, 2023.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. 2. ed. São Paulo: Arché, 2020[1991].

PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. *In*: PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 136–164.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 151–167, 1998.

PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. *In*: SCHWARCZ, L.; GOLDSTEIN, I. (org.). **O universo de Jorge Amado**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2009. p. 46–61.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 12, n. 19, p. 11–28, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo: EdUSP/FAPESP, 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da igreja católica. *In*: PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. (org.). **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 59–91.

PREVITALLI, Ivete Miranda. Quem não tem governo nem nunca terá, Exu e o jeitinho brasileiro. **verve**, São Paulo, n. 16, p. 204–215, 2009.

RAMOS, Arthur. Pesquisas estrangeiras sobre o negro brasileiro. *In*: RAMOS, Arthur. **Aculturação do negro no Brasil**. Coleção Brasiliana. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942. p. 183–195.

RIBEIRO, René. Personalidade e ajustamento psicosexual dos fiéis dos cultos afro-brasileiros. *In*: RIBEIRO, René. **Antropologia e outros estudos**. Recife: Massangana, 1982.

RIBEIRO, René. Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian Cult Member. **Journal de la Société de Americanistes**, v. 58, 1969, p. 109-120.

RIOS, Luis Felipe. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Revista Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 1, n. 3, p. 212–212, 2011.

ROBERTS, Nickie. **As prostitutas na história**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. *In*: RUBIN, Gayle. **Políticas do Sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 9–62.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Recife: Zahar, 1997.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28–43, 1997.

SANCHIS, Pierre. Cultura Brasileira e Religião: Passado e Atualidade. **Cadernos CERU**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 71–92, 2008.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei do sincretismo. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 45, p. 4–11, 1994.

SANDRE-PEREIRA, Gilza. Amamentação e sexualidade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 467–467, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma pedagogia do conflito. *In*: SILVA, L. H. da *et al.* (org.). **Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais**. Porto Alegre: Sulina, 1996. p. 15–33.

SANTOS, Milton Silva dos. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)**, São Paulo, n. 08, p. 1–9, 2008.

SANTOS, Milton Silva dos. Retrospectiva Antropológica sobre a homossexualidade nas religiões afro-brasileiras. **Interações**, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 65–80, 2009.

SANTOS, Milton Silva dos. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? **Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 145–156, 2008.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural: Revista de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214–241, 2017.

SARAIVA, Clara. Umbanda e Espíritos em Portugal. *In: SILVA, V. G. et al. (org.). **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil*. São Paulo: FEUSP, 2023. p. 443–466.

SCHWARCZ, Lilia. **As barbas do imperador**: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19–54, 2007.

SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. **Anuário antropológico**, Brasília, v. 10, n. 1, p. 11–54, 1986.

SEIDLER, Victor. **Masculinidades**: culturas globales y vida íntimas. Barcelona: Montesinos, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085–1114, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: um deus afro-atlântico no Brasil. São Paulo: EdUSP, 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Mpambu a nzila”: encontro e desencontros de culturas bantos no Brasil. *In: SILVA, V. G. et al. (org.). **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil*. São Paulo: FEUSP, 2023. p. 280–300.

SOARES, Hariadne da Penha. **Os cultos de Ísis e Atargátis no alto império romano**: conflitos religiosos e formação de identidades nas *metamorphoses* e *De Dea Syria*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2011.

SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 309–325, 2015.

SOUZA, André Ricardo de. **Igreja in concert**: padres cantores, mídia e marketing. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2005.

SOUZA, André Ricardo de. **O cristianismo brasileiro contemporâneo**: aspectos econômicos, assistenciais, políticos e ecumênicos. São Carlos: EdUFSCar, 2024.

SOUZA, André Ricardo de. O culto dos baianos da Umbanda. **TRAVESSIA - revista do migrante**, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 31–37, 2003.

SOUZA, André Ricardo de. O pluralismo cristão brasileiro. **Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 129–141, 2012.

SOUZA, André Ricardo de; ABUMANSUR, Edin Sued; LEITE JÚNIOR, Jorge. Percursos do Diabo e seus papéis nas igrejas neopentecostais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 25, n. 53, p. 385–410, 2019.

SOUZA, Martha; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Em busca de atendimento à saúde: itinerários terapêuticos das travestis de Santa Maria-RS. *In*: GERHARDT, T. *et al.* **Itinerários terapêuticos: integralidade no cuidado, avaliação e formação em saúde**. Rio de Janeiro: CEPESC/IMS/UERJ, 2016. p. 289–306.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum - identidades sexuais e poder no candomblé. *In*: MOURA, C. E. M. (org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2000. p. 197–225.

THIÉBAULT-SISSON, François. **Salon de 1895: Société des Artistes Français et Société Nationale des Beaux-arts**. Paris: Editeur Ludovic Baschet, 1895. Disponível em: <https://archive.org/details/salondemont1895mont/page/n8/mode/1up>. Acesso: 03/09/2024.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 9–17, 1998.

VERGER, Pierre. **Lendas africanas sobre os orixás**. Salvador: Corrupio, 1985.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**. São Paulo: EdUSP, 2019[1999].

VIGOYA, Mara Viveros. **As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

WARNER, Michael. Introduction. *In*: WARNER, M. (org.). **Fear of a queer planet: queer politics and social theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. p. 7–31.

WEBER, Marianne. Autoridade e autonomia no casamento. [1912]. *In*: CASTRO, C. (org.). **Além do cânone: para ampliar e diversificar as ciências sociais**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2022. p. 82–95.

WEBER, Max. Sociologia da religião. *In*: WEBER, M. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000[1921]. p. 279–418.

WEISZFLOG IRMÃOS. **Catálogo de Imagens de Santos**, 1919. Disponível em: <https://bdlib.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/428472>. Acesso 12/06/2024.

WESCOTT, Joan. The sculpture and myths of Eshu-Elegba, the yoruba trickster: definition and interpretation in yoruba iconography. *Africa*, Cambridge, v. 32, n. 4, p. 336–354, 1962.

### **Literatura Religiosa**

LINARES, Ronaldo; TRINDADE, Diamantino; COSTA, Wagner. **Iniciação à umbanda**. Madras: São Paulo, 2017.

LINARES, Ronaldo; TRINDADE, Diamantino. **Iemanjá/Ogum**. São Paulo: Tríade, 1987a (Coleção Orixás, 1).

LINARES, Ronaldo; TRINDADE, Diamantino. **Oxum e Oxosse**. São Paulo: Tríade, 1987b (Coleção Orixás, 3).

LINARES, Ronaldo. **Nana Buruquê e Abaluaiê**. São Paulo: Tríade, 1987c (Coleção Orixás, 4).

LINARES, Ronaldo; TRINDADE, Diamantino. **Xangô e Inhaçã**. 2. ed. São Paulo: Tríade, 1988 (Coleção Orixás, 2).

SILVA PINTO, Tancredo da; FREITAS, Byron Torres de. **Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros**. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1972.

## ANEXO

Fotografia – Imagem de preto velho, altar religioso.



Fotografia do próprio autor.

Fotografia – Gira de Caboclos, falangeiros de Ogum incorporados pelos médiuns



Fotografia do próprio autor.

Fotografia – Altar religioso secundário.



Fotografia do próprio autor.

Fotografia – Casa sendo preparada antes do início da gira.



Fotografia do próprio autor.

Fotografia – altar religioso principal, altar secundário e vasos de plantas.



Fotografia do próprio autor