
“É no terreiro que as bichas se encontram”: Experiências afrorreligiosas e homoafetivas como identidades subalternas nos terrenos de Umbanda em Igarapé-Açu/PA

Marlison Souza Moraes ¹

Resumo: O presente artigo apresenta os resultados da pesquisa realizada em dois terreiros de Umbanda localizados na cidade de Igarapé-Açu, interior do Estado do Pará, tendo por objetivo entender o lugar e os sentidos que as homoafetividades e identidades de gênero ocupam nessas casas afrorreligiosas. Metodologicamente, utilizo de entrevistas com duas lideranças afrorreligiosas e homoafetivas dos terreiros visitados, justamente para entender qual a relação que a comunidade de santo estabelece com os sujeitos dissidentes sexuais que se fazem presentes nesses espaços. Parto especialmente da justificativa de que os terreiros, segundo a bibliografia sobre o assunto, constituem-se enquanto lugares mais abertos e receptivos as homossexualidades e demais diversidades sexuais e de gênero que fogem à heteronormatividade compulsória. Busco responder de que modo às experiências afrorreligiosas e homoafetivas desses indivíduos auxiliam na construção de suas identidades enquanto sujeitos subalternos, ligadas diretamente à r(existência) do corpo homoafetivo em contato com a religião afro-brasileira.

Palavras-Chave: Afrorreligiosidade; Experiência; Homoafetividade; Identidade; Umbanda.

Introdução

Os terreiros afro-brasileiros, segundo a bibliografia especializada sobre o assunto (Landes, 1976; Fry, 1982; Birman, 1995), constituem-se enquanto lugares mais abertos e receptivos as homossexualidades e demais orientações sexuais e identidades de gênero que fogem a imposição da heteronormatividade compulsória. Isso porque diferente das outras religiões, a exemplo de uma parte oriunda do catolicismo e do protestantismo, as manifestações afrorreligiosas não condenam abertamente a homossexualidade, possuindo, dessa forma, em suas comunidades, uma ausência da noção de pecado, constantemente

¹ Graduado em História pela Universidade Federal do Pará. Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará. E-mail: marlisonmoraes6@gmail.com

atrelada a esses grupos através do cristianismo. Foi justamente a partir dessas impressões que decidi investigar acerca desse alto índice de homossexuais nas religiões afro-brasileiras, podendo ser encontrados nesses lugares de devoção religiosa tanto como simpatizantes da religião e até mesmo como pais de santo.

Essa pesquisa nasce das minhas inquietações enquanto investigador das sexualidades, em especial das homoafetividades situadas nos interiores da região amazônica e da maneira como elas, historicamente, ajudam a construir a própria história do lugar o qual está sendo estudado (Moraes, 2022). Proponho a reflexão a ser feita nesse artigo para a importância de se estudar sobre as experiências sexuais e afrorreligiosas dos sujeitos participantes das comunidades de terreiro, sobretudo a partir dos relatos de memórias e vivências de dois pais de santos homossexuais, líderes de dois terreiros de Umbanda, visitados por minha pessoa que estão localizados na cidade de Igarapé-Açu, interior do Estado do Pará.

Ao falar-se em sociabilidade e presença homoafetiva nos terreiros, pesquisas anteriores na área da Antropologia e das Ciências Sociais já haviam levantado esse debate sobre a presença predominante de homossexuais nos terreiros afro-brasileiros em contrapartida a outros locais de devoções religiosas, como o de Ruth Landes na Bahia (Landes, 1967), o de Peter Fry em Belém (Fry, 1982), o de Patrícia Birman no Rio de Janeiro (Birman, 1995) e o de Milton Santos em São Paulo (Santos, 2009). Os trabalhos desses intelectuais ajudam na compreensão de que os terreiros afrorreligiosos de Umbanda e Candomblé de várias regiões do país são espaços mais abertos as homoafetividades e demais sexualidades dissidentes, que como bem cita Birman (1995) possibilitam que eles façam estilo criando gêneros dentro da religião.

Ruth Landes (1967) em seu famoso livro “A Cidade das Mulheres”, mais especificamente no capítulo sobre “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina” onde a antropóloga discute sobre o alto índice do número de homens gays nos terreiros de Candomblé na cidade da Bahia, justamente guiados por seus desejos de se “tornarem mulheres” ao entrarem em contato com a religião. Landes, nesse sentido, afirmou que uma das razões para isso ter acontecido corresponderia ao relaxamento dos cultos de tradição Nagô para a entrada de homossexuais passivos, espaços esses que antes eram majoritariamente de dominação feminina, mas que com as modificações realizadas nos cultos, foi possível a entrada de novos corpos, incluindo os dos sujeitos homoafetivos. Assim, um dos argumentos centrais de sua obra corresponde à afirmação de que esses espaços de devoção afrorreligiosa ofereciam a esses indivíduos a possibilidade de ganharem notoriedade,

isto é, influência e respeito, conquistas essas que por conta do preconceito, não encontrariam na sociedade situada do lado de fora dos muros dos terreiros.

Já em 1972, foram à vez do casal de antropólogos Seth e Ruth Leacock tecerem as suas análises sobre a presença de homossexuais masculinos, mulheres travestis e transexuais nos terreiros de Belém do Pará da segunda metade do século XX. De acordo com os relatos de suas pesquisas acerca das religiosidades afro-brasileiras, os autores sustentaram a ideia de que em Belém havia uma determinada crença difundida, tanto dentro como fora da religião dos batuques no qual os homens que usavam vestimentas rituais e dançavam nas cerimônias públicas desses cultos eram “efeminados”, ou na maioria dos casos, “homossexuais ativos”. Em partes, segundo os autores, essa crença estava disseminada na sociedade belenense da década de 1970 pelo fato de alguns homens serem de fato homossexuais (Leacock, S. e R., 1972:104).

Fry (1982) partir de suas constatações nos terreiros, percebeu que a presença desses sujeitos nos locais em que se realizavam festejos e demais manifestações religiosas constituía-se enquanto algo constante, não sendo, portanto algo extraordinário. Percorrendo alguns desses barracões, o autor concluiu os homens que se consideravam ou eram considerados enquanto “homossexuais” e que, portanto, faziam parte da estrutura organizacional dos terreiros afrorreligiosos da Amazônia poderiam adquirir um determinado tipo de prestígio ao assumir o cargo mais elevado dentro da organização religiosa dos cultos, ou seja, o de pai de santo. Assim, o antropólogo concordava com os apontamentos feitos por Landes (1967) acerca da busca por um espaço de protagonismo por parte dos homossexuais ao adentrarem nos terreiros afrorreligiosos.

Utilizando esses autores e autoras como referências para a construção do trabalho, percebi a necessidade então de avançar nos debates propostos em suas investigações e colocar a perspectiva afro-amazônica em destaque, especialmente voltada para a compreensão do espaço que é destinado as homossexualidades nessas comunidades afrorreligiosas, pensados, dessa forma, enquanto lugares de vivências e construções de identidades subalternas. Nesse sentido, esta pesquisa tem como objetivo analisar o lugar e os sentidos que as homoafetividades e identidades de gênero ocupam nas casas afrorreligiosas de Umbanda no município de Igarapé-Açu, localizado na região do Nordeste paraense, principalmente a partir da relação dos pais de santo com seus filhos (as), simpatizantes, entidades e demais corpos visíveis e invisíveis presentes nas casas afrorreligiosas visitadas.

Para isso, como recurso metodológico para o trato das fontes, foram realizadas entrevistas com dois líderes afrorreligiosos dos terreiros visitados, Pai Tadeu e Pai Emerson, mediante a utilização da história oral no tempo presente e dos diálogos propostos pelo campo etnográfico, justamente para entender a relação que a comunidade de terreiro estabelece com os sujeitos homossexuais participantes do sagrado da religião. Segundo Portelli (2008) a história oral é, antes de tudo, um trabalho de relação e de escuta: a relação entre a pessoa entrevistada e a pessoa que entrevista (diálogo); a relação entre o presente sobre o qual se fala e o passado do qual se fala (memória) e a relação entre o público e privado. A partir disso, a história oral pode ser encarada, ainda, como a história dos acontecimentos, história da memória e da revisão dos acontecimentos através da memória (Portelli, 2008:14).

Parto ainda dos usos da etnografia como importante método de produção e análise para relatar os acontecimentos envoltos no seguinte evento, uma vez que, segundo Goldman (2006) ela pode ser considerada tanto como uma permanente recombinação dos estudos das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (Goldman, 2006) quanto um cruzamento entre teoria e empiria na construção de saberes diretamente inter-relacionados (Peirano, 2014). Entendo, portanto, que esse encontro com o campo da etnografia é permeado por atravessamentos e experiências subjetivas (Geertz, 1989) que acaba mobilizando e produzindo discursos, narrativas e representações. Essas experiências encontradas em campo, como bem afirma Le Breton (2016), são marcadas pelo despovoamento dos sentidos, isto é, construídos a partir de novos sabores, odores, músicas, sons e olhares que ressignificam nossos sentidos ensinando outras formas de relação com os outros e a existência de outros mundos igualmente possíveis.

Assim, a problemática a ser respondida ao longo da pesquisa corresponde a de que maneira as experiências afrorreligiosas e homoafetivas empreendidas por esses sujeitos dentro dos terreiros de Umbanda da cidade de Igarapé-Açu possibilita a construção de suas identidades pensadas enquanto identidades subalternas, ou seja, ligada diretamente à própria (r)existência do corpo homossexual devoto de uma religião de matriz africana. Penso que esses aspectos identitários precisam ser pensados como plurais, especialmente a partir dos apontamentos de Stuart Hall (2006) que define a identidade como sendo algo para além de um conceito, mas uma experiência que nos dias atuais assume um caráter, antes de tudo, voltado para a pluralidade de sentidos.

Dessa forma, uma hipótese a ser levantada acerva dessa investigação direciona-se para o entendimento de que esses corpos homoafetivos carregados com as suas sexualidades,

subjetividades e histórias, potencializam os terreiros como territórios de liberdade, do encontro de diversas identidades e de resistência frente aos preconceitos historicamente destinados a essas populações.

A primeira sessão desse artigo visa descrever as experiências aforreligiosas e homoafetivas de Pai Tadeu o qual constitui-se como a liderança principal do “Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas”, localizado no bairro central de Igarapé-Açu, sendo um dos principais das redondezas. Além de ser o responsável por liderar o terreiro, Pai Tadeu me recebeu de braços abertos a fim de que pudéssemos conversar sobre as minhas intenções no interior de seu espaço sagrado. Mediante a conversa que tivemos, a qual será trabalhada de forma mais detalhada nesse artigo em forma de entrevista, percebi que existiam perspectivas interessantes de serem estudadas a partir da sua própria vivência como um sujeito homossexual e líder religioso de uma religião de matriz africana em uma cidade interiorana.

A segunda sessão da pesquisa corresponde às entrevistas feitas por minha pessoa ao segundo terreiro de Umbanda visitado, também situado no município de Igarapé-Açu, denominado de “Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião”, localizado no bairro da “Samauneira”, periferia da cidade. O zelador de santo da casa chama-se Pai Emerson de Oxóssi e entrei em contato com ele graças a indicação do Pai Tadeu nas conversas que tivemos em seu terreiro. A experiência na casa de Pai Emerson foi totalmente diferente da obtida na casa de Pai Tadeu, a começar pela própria localização de seu barracão, mas que igualmente me auxiliou na compreensão do lugar ocupado pelas homossexualidades nesses diferentes espaços. Pai Emerson, assim como Pai Tadeu, também me recebeu de forma bastante cordial em seu terreiro, o qual por sua vez também é o mesmo lugar onde reside com a sua família.

Desse modo, acabo levantando ainda nessa pesquisa a necessidade de se pensar as homoafetividades e aforreligiosidades nos contextos interioranos, isto é, das localidades mais afastadas dos grandes centros e polos urbanos, sobretudo colocando em evidência a trajetória de dois sacerdotes homossexuais viventes no interior da Amazônia. Fabiano e Gontijo (2015), ao defenderem as reflexões envolvendo pesquisas que foquem as suas reflexões nas interioridades e nas diversidades sexuais e de gênero das populações que vivem nesses territórios, afirmam que é necessário pensar os interiores como agentes e produtores de conhecimento, justamente porque fora das grandes metrópoles a vida também acontece, a história também acontece.

A Cidade de Igarapé-Açu, como mostrarei nas sessões seguintes, possui uma significativa circulação de diversidade sexual, expressões de gênero bem como diversidade racial e os terreiros aforreligiosos de Umbanda são espaços onde esses marcadores sociais se acentuam e convivem entre si, potencializando esses espaços com a presença dos sujeitos mediúnicos e homoafetivos que também constroem o sagrado da religião, dando novos significados e representações a partir de seus corpos carregados com suas subjetividades, memórias e diversidades sexuais e de gênero.

“Eu acho que não tem diferença de me autoidentificar como gay e a questão da mediunidade”²: Pai Tadeu e sua trajetória no Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré nas Matas

Um dos terreiros visitados durante as pesquisas de campo realizadas foi o Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas localizado na Rua Macário Felipe Antônio, bairro do Pau-Cheiroso, parte central da cidade de Igarapé-Açu. A frente da casa religiosa está Weslen Tadeu Alves da Costa ³, homem branco, gay de 33 anos, conhecido pela comunidade de terreiro que atende por “Pai Tadeu”. O contato estabelecido pela sua pessoa se deu a conversas feitas juntamente com Victor Rosário, pesquisador da área da antropologia que realizou sua pesquisa de dissertação de mestrado voltada para o terreiro em questão, observando o modo como às homossexualidades masculinas se comportavam no espaço aforreligioso estudado (Rosário, 2023).

Por meio de alguns e-mails e mensagens trocadas, consegui entrar em contato com Pai Tadeu e tive a permissão de além de visitar o seu barracão, realizar também algumas entrevistas a fim de saber um pouco mais sobre a sua trajetória pessoal enquanto guia espiritual e homossexual. O dia e o horário marcado em que ocorreu a entrevista sucederam-se em 19 de abril de 2023 às 9h da manhã. Pai Tadeu mora no terreiro, que por sua vez também é a casa onde mora com os avós, ficando o espaço religioso localizado na parte de trás da residência, sendo composto por um corredor situado ao lado da casa de sua família

² Frase dita pelo entrevistado no processo de pesquisa de campo.

³ Ao realizar a etapa das entrevistas durante a pesquisa de campo nos terreiros, perguntei ao Pai Tadeu se ele tinha algum problema com a exposição e utilização de seu nome verdadeiro na pesquisa, caso contrário usaria de um nome fictício para manter sigilo sobre a sua identidade. Como o próprio não viu problema, uso na dissertação seu nome original tal qual como registrado em cartório.

que dá acesso a uma ampla parte externa localizada no quintal da casa (onde foi realizada a entrevista), dois banheiros e o local onde ficam o “congá”⁴ e as imagens das entidades.

À entrada de sua residência, segurada por um portão de ferro, localiza-se um corredor que direciona os visitantes diretamente para o seu terreiro onde, especialmente em noites de grandes festejos, é utilizado como ponto de paquera entre o público homossexual frequentador da casa afrorreligiosa (Rosário, 2023). Logo quando entrei no templo religioso de Pai Tadeu, pude perceber que seu terreiro possui uma ampla dimensão espacial, além de possuir várias imagens de entidades postas no cômodo destinado às cerimônias religiosas do afro espaço sagrado.

O terreiro de Pai Tadeu, local esse considerado como um dos principais espaços afro-sagrados do município de Igarapé-Açu, foi fundado no ano 2010, possuindo licença própria para funcionamento mediante a documentação emitida pela federação. Nesse sentido, a primeira pergunta feita para o sacerdote correspondeu a como foi o processo de fundação do terreiro para que através de suas repostas possamos compreender melhor sobre a história do próprio lugar pesquisado, assim como também possíveis conflitos surgidos, principalmente no âmbito da vizinhança local com o surgimento do barracão.

Pesquisador: Pai Tadeu, como se deu o processo de fundação do seu terreiro?

Pai Tadeu: O terreiro foi fundado em 2010, que surgiu mesmo, licenciado pela federação e o nome do terreiro sempre teve né, porque eu sempre idealizei ele. Mas assim, antes eu trabalhava dentro do meu quarto, mas as demandas foram grandes, o quarto se tornou pequeno, nesse tempo não tinha esse compartimento aí (indicando o interior do terreiro onde acontecem as cerimônias). Então, só tinha de lá, da outra cozinha pra lá, onde eu atendia as pessoas, que era muita gente e acabou que a mamãe falou pra comprar um terreno pra fazer o terreiro em um outro canto, porque eles não queriam aqui, só a minha mãe que queria aqui e a mamãe disse que não, que se eu tinha, o terreno era grande e que eu poderia fazer aqui e foi a maior polêmica por conta que é centralizado né (entrevista realizada em 19/04/2023).

De acordo com o relato de Pai Tadeu descrito acima sobre o processo de fundação de sua casa afrorreligiosa, pode-se perceber que o barracão funciona há mais de 10 anos, sendo o início datado bem antes da estruturação do espaço que hoje em dia funciona o terreiro, uma vez que o sacerdote começou sua carreira atendendo os seus clientes em seu próprio quarto, na sua casa e na dos avós, e à medida que houve um significativo aumento de demandas para a utilização do seu trabalho, a necessidade de construir um lugar fixo, com uma maior estrutura, foi tornando-se inevitável.

⁴ Congá é o altar onde ficam as representações de santos e entidades cultuadas nos terreiros.

É interessante pensarmos ainda no fato de que, como o terreiro foi construído exatamente nos fundos da casa onde também o pai de santo mora com a família, sendo a residência localizada na parte central da cidade de Igarapé-Açu, houve uma preocupação desde o início, tanto sua como de sua família, de possíveis conflitos que poderiam imergir mediante a forma como os vizinhos e pessoas residentes próximas ao terreiro reagiriam com a abertura da casa afrorreligiosa de Umbanda. Nesse sentido, perguntei também a Pai Tadeu se ao longo do processo de abertura de sua casa afrorreligiosa houve algum tipo de conflito por parte de seus vizinhos.

Pai Tadeu: Eu, graças a Deus, nunca tive problemas com invasões, de invadirem aqui, quebrarem as minhas imagens, mas tive muito problema com a polícia mesmo e as pessoas, elas denunciaram no momento em que estava tendo som alto, já chegaram a jogar pedras. Chegou a ter denúncias vindas de terceiras ruas, foi uma perseguição total, entendeu? Eu nunca tive invasões no meu terreiro, mas denúncias houve várias, várias e várias. Inclusive, esse terreiro aqui era pra ter quatro janelas, quatro janelões porque é muito quente aí dentro, mas o vizinho mandou tampar, sendo que não empatava em nada, mas ele interferiu e disse que era pra fechar. Então, são coisas que a gente vê que ser umbandista, não é fácil. Ser gay já não é fácil, ser umbandista é mega e os dois juntos é bem difícil! O preconceito existiu e ele ainda existe, então assim não foi fácil não, mas graças a Deus hoje em dia é de boa (entrevista realizada em 19/04/2023).

Nas palavras de Pai Tadeu, as pessoas contrárias à abertura do seu espaço religioso nunca interromperam as cerimônias realizadas, nem nunca chegaram a utilizar-se de violência física, mas houve casos de difamação da imagem de seu terreiro e até mesmo o ato de “apedrejar” a sua casa, além de comentários proferidos pelas pessoas, incluindo tentativas de fechar a sua casa afrorreligiosa. Silva (2015) sustenta a argumentação de que havia uma determinada opinião pública da sociedade belenense da década de 1970, no qual também era divulgada nos próprios jornais do período ⁵, de que os terreiros afrorreligiosos da região constituíam-se enquanto locais de “veados”, “paraíbas”, “saboeiras”, “mulheres safadas” e “viciados”, vistos nesse sentido como focos de “bagunça” frequentados por pessoas da “baixa sociedade” (Silva, 2015:55). A autora, desse modo, também contribui para a compreensão de que havia um duplo estigma posto e criado contra essas pessoas: primeiro aquele destinado a sua vivência, subjetividade e sexualidade (prostitutas, mulheres safadas e veados) e o segundo por conta do local que frequentavam com o intuito de professar a sua fé e religiosidade, os próprios terreiros, para poderem escapar do olhar opressor da sociedade e

⁵Jornal O Liberal, edição de terça-feira, 7 de maio de 1974, título: Briga de Terreiros, 2º caderno. Pág. 1; Jornal O Liberal, edição de 23 de maio de 1974. Título: Macumba, Página Policial, p. 3. As duas manchetes do jornal O Liberal do mês de maio de 1974, utilizados pela autora em sua pesquisa, relatam sobre denúncias de brigas ocorridas em um terreiro afro-brasileiro localizado na periferia de Belém.

construir redes de sociabilidade e provavelmente de resistência em detrimento do poder reacionário local.

O estudo feito pela autora diferencia-se pelo menos em dois momentos da investigação que está sendo feita aqui nessa pesquisa, pois a temporalidade de onde a pesquisadora fala difere da escolhida nessa pesquisa, além das duas localidades serem distintas umas das outras em termos históricos, espaciais e populacionais, posto que uma localiza-se na periferia da capital paraense e a outra situa-se na parte central de uma cidade interiorana do Pará. Contudo, mesmo havendo essas diferenciações em torno das metodologias de cada pesquisa, é notório perceber a persistência dos preconceitos destinados aos dissidentes sexuais e pessoas afrorreligiosas, enxergados através da visão reacionária da sociedade, influenciada diretamente pelo cristianismo, como “sujeitos marginais” e “guiados diretamente pelo demônio”, a exemplo do relato de Pai Tadeu e a experiência de abertura de seu espaço afrorreligioso.

É interessante ainda o reconhecimento de sua parte de que “ser gay já não é fácil, ser umbandista é mega e os dois juntos é bem difícil” como entendimento de que o acúmulo desses dois marcadores sociais da diferença (sexualidade e afrorreligiosidade) torna, por vezes, a sua vivência numa sociedade marcada profundamente pela heterossexualidade compulsória e pelo cristianismo, atravessada por dificuldades. Hall (2016), em sua obra sobre Cultura e Representação, discorre que a estereotipagem também pode ser entendida como uma forma da representação da diferença, reforçando, nesse sentido, o seu caráter desigual e excludente. De acordo com o intelectual, a estereotipagem implanta uma estratégia de cisão que divide o normal do inaceitável para, em seguida, excluir e expelir tudo o que não cabe. O que é diferente, simbolicamente falando, através do processo de estereotipagem, fixa os limites e exclui tudo aquilo que não lhe pertence (Hall, 2016:191).

Perguntei ainda a Pai Tadeu como se iniciou a sua trajetória pessoal enquanto um sujeito mediúnico, quais foram os conflitos surgidos até a tomada de consciência do papel que desempenharia mais a frente e como se deu o processo até a chegada nos dias de hoje com o seu desempenho na tarefa de ser um líder espiritual afrorreligioso para a sua comunidade de terreiro, pois apenas mediante as suas memórias pessoais é que essas respostas poderiam surgir. Pollak (1992) estabelece a memória como constitutiva de pelo menos três critérios para a sua produção: constituída por pessoas e personagens, por lugares e por acontecimentos, empiricamente fundados, portanto, em fatos concretos. É interessante pensarmos ainda que as memórias são definidas também como um fenômeno construído,

tendo esses modos de construção na qualidade de conscientes e inconscientes e o que ela grava, recalca, exclui e relembra é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização (Pollak, 1992:5). Ao se inteirar da pergunta feita, Pai Tadeu me respondeu que a sua iniciação se deu aos 7 anos de idade, quando ele ainda era criança, sendo esse também o período que tivera a sua primeira incorporação.

Após perguntar sobre a fundação de sua casa afrorreligiosa e de sua trajetória pessoal como pai de santo, decidi então perguntar para Pai Tadeu acerca da sua sexualidade e da forma como a sua família reagiu ao saber que ele se entendia como um indivíduo homoafetivo. Tadeu me respondeu então que em relação a sua família nunca teve problemas com a sua sexualidade, pois de acordo com ele todo mundo sabia sobre a sua orientação sexual, tendo inclusive apresentado alguns namorados para a sua família, chegando, inclusive, a morar com um de seus companheiros na casa de seus avós, onde também funciona o seu terreiro.

Pai Tadeu: Não, eu nunca falei abertamente pra mamãe, eu nunca cheguei assim e contei pra ela “ah, eu sou gay”, porque ela sabia o que tinha dentro de casa né, eu sempre cuidei assim, sempre respeitei até um ponto que nunca cheguei a falar. Eu já apresentei meus namorados, já trouxe meus namorados em casa, um já até morou comigo, mas assim eu nunca cheguei com ela e falei que sou gay, nem pro meu pai porque eu moro com meus avós né, foram eles que me criaram desde pequeno e eu sempre fui criado assim, dessa forma. E o papai que sempre foi...porque é daquele velho ditado que “o rosa era de menina e o azul era de menino”, então tipo assim o pai que é mais assim preconceituoso, é mais rígido e a mamãe sempre me abraçou e mesmo meu pai, depois de um tempo, ele já foi muito crítico, hoje em dia não, entendeu?

Pai Tadeu: Mas no começo foi bem difícil. Por exemplo, falar que eu estava “namorando com outro homem”, entendeu? Tipo assim, eu sempre falava que eram amigos, mas relacionado a isso de preconceito eu não tive problema algum dentro de casa em falar que eu era gay, essas coisas assim, não tive problema algum. Às vezes preconceito tive mais relacionado assim a um tio achar que era “má influência”, que eram amizades minhas, mesmo sabendo o que a gente sente (entrevista realizada dia 19/04/2023).

Na assertiva acima, Pai Tadeu revela então que não tivera problemas por parte de seus familiares em relação a sua homoafetividade, visto que nunca chegou o momento de se “assumir” para a sua família, pelo menos nunca houve a necessidade, pois sempre deixou explícito a todos as pessoas de seu convívio a sua sexualidade. Como sempre foi criado pela mãe e pelos avós, igualmente da parte dele não existiu a necessidade de conversar com seu pai acerca de seus namorados, especialmente por segundo ele “o pai ser sempre mais preconceituoso, rígido” ao tomar conhecimento da sexualidade do (a) filho (a) quando esta é uma orientação não heterossexual. Apesar disso, encara a relação com ele como “tranquila”,

reconhecendo ter passado por alguns episódios de preconceito apenas quando seus tios criticaram as suas amigadas, por acharem que elas se constituíam de “má influência” para ele.

Contudo, pode-se perceber nas entrelinhas de seu relato que ao mesmo tempo em que Pai Tadeu se apresente enquanto um líder abertamente homossexual, houve por parte de sua família uma determinada resistência em relação a sua orientação sexual, uma vez que ele nunca teve abertura para conversar com eles a respeito dessa parte de sua vida, sempre tendo cuidado ao abordar o assunto entre eles. Ao fim dessas nossas primeiras conversas, quis saber a forma como Pai Tadeu se enxergava, no intuito de saber como ele compreendia o papel dele enquanto um pai de santo homossexual e como ele enxergava isso para a sua vida.

Pai Tadeu: Eu acho que não tem diferença, né, porque foi uma coisa assim que as duas eu já nasci, mas veio uma de cada vez, né, tipo assim de me autoidentificar “gay” e logo em seguida a questão de eu ter a mediunidade e eu acho que não tem diferença. Eu me sinto muito bem, eu como pessoa, me sinto bem, porque as duas coisas eu nasci né, então assim eu me auto... me sou, me sinto feliz por isso e por ser ainda mega... porque a gente acaba mostrando pra sociedade que não tem diferença, pros preconceituosos, que a gente se sente feliz daquela forma, de fazer o axé, entendeu? De eu ser eu, como gay, como ser humano e ser feliz (entrevista realizada em 19/04/2024).

De acordo com a sua resposta, Pai Tadeu não vê diferença no fato de se apresentar enquanto um guia espiritual afrorreligioso e homossexual, pois “as duas eu já nasci, mas veio uma de cada vez” ao se referir primeiro a sua autoidentificação como homossexual e posteriormente ao seu reconhecimento no que diz respeito a sua mediunidade. Dessa forma, interpreto essa sua fala como duas identidades que Pai Tadeu acaba assumindo para si, aquela voltada para a sua sexualidade e outra para o seu âmbito espiritual, mesmo não havendo diferença perante a sua parte na forma como se apresenta para a sua comunidade de terreiro, Pai Tadeu também confirma que há, portanto, dois aspectos identitários vividos por sua pessoa ao longo de sua trajetória pessoal.

Utilizo para debate o próprio conceito de “identidade cultural” formulado por Stuart Hall (Hall, 2006), que define a identidade como sendo algo para além de um conceito, mas uma experiência que nos dias atuais assume um caráter, antes de tudo, voltado para a pluralidade. Para falar-se de identidade cultural nesse artigo, precisa-se esclarecer que esta é entendida aqui a partir do debate formulado por Hall que das três concepções que se apresentam em sua obra, destaca-se a de sujeito pós-moderno onde as identidades são percebidas como celebrações móveis definidas historicamente e não biologicamente. No mundo contemporâneo, o sujeito pós-moderno encontra-se desprovido de uma identidade permanente, justamente por isso que de acordo com Hall (2006) é impossível pensar em

“identidade” como um conceito fechado em si mesmo, pois dentro de cada indivíduo podem coexistir identidades muitas vezes contraditórias, que nos pressionam em diversas direções ao ponto de nossas identificações estarem constantemente em mudança. A identidade, dessa forma, tornou-se uma “festa móvel”, ela é mutável, cambiante e telefônica (Santos, 2007).

Assim, pude perceber ao longo das entrevistas com Pai Tadeu que a forma como o sacerdote vive a sua sexualidade reflete diretamente na própria maneira como ele guia a sua casa afrorreligiosa, uma vez que ao perguntar se em seu terreiro havia a presença de homossexuais e se ele considerava o seu espaço como acolhedor para os dissidentes sexuais, a sua réplica direcionou-se para o papel fundamental que os terreiros possuem em abordar temas relacionados à homossexualidade, respeito e preconceitos, incluindo o terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

Entretanto, nem todos constituem-se enquanto abertos a abordagem desses assuntos, uma vez que alguns, de acordo com Pai Tadeu “se fecham para o conhecimento”, dificultando a entrada de temas que auxiliem os filhos e filhas de santo no entendimento da sua própria vivência e identidade. É justamente levantando essas considerações que inicio a segunda sessão desse artigo mostrando a experiência homoafetiva e afrorreligiosa de outro líder espiritual de Igarapé-Açu.

“Os homossexuais enfeitam muito o pavão”⁶: Trajetórias de Pai Emerson no Terreiro de Mina Nagô São Sebastião

O segundo terreiro visitado para o desenvolvimento desse artigo denomina-se de terreiro de Mina Nagô São Sebastião, localizado no Bairro da “Samaumeira”, periferia de Igarapé-Açu. A frente da casa religiosa está Pai Emerson de Oxóssi, homem branco, gay, de 23 anos⁷. Entrei em contato com Pai Emerson via aplicativo de mensagem, tendo conseguido seu contato através de Pai Tadeu na última conversa que tivemos, que foi também o dia que o entrevistei no seu terreiro. Cheguei a sua casa um pouco antes das 8h e ele me recebeu com muita cordialidade, me levando para a parte detrás da casa onde funcionava o terreiro e foi lá que, sentados eu nunca cadeira de plástico e ele na cadeira que geralmente sentava ao estar com entidades arriadas em seu corpo, começamos a entrevista. Nesse sentido, ao abrir a porta de seu terreiro para um pesquisador desconhecido, Pai Emerson permitiu a abertura

⁶ Frase dita pelo próprio entrevistado ao longo da realização das entrevistas.

⁷ Assim como Pai Tadeu, Pai Emerson de Oxóssi não identificou problemas com a utilização de seu nome verdadeiro no trabalho, por isso decidi usar seu nome original, tal qual o de batismo, ao se referir a sua pessoa.

para que a historicidade da sua experiência pessoal fosse compartilhada através da oralidade oriunda de suas memórias afetivas.

Ao adentrar seu espaço afrorreligioso tive uma experiência diferente daquela de outrora quando visitei o terreiro de Pai Tadeu e pude perceber que, mesmo os dois terreiros sendo de Mina Nagô, ambos possuíam especificidades diferentes e únicas que construíam aquele lugar como distintos entre si. Se no terreiro de Pai Tadeu as imagens físicas das entidades predominavam, no Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião são as pinturas que se sobressaem ao adentrar-se no espaço afrorreligioso.

Pai Emerson de Oxóssi, assim como Pai Tadeu, também reside no local onde está localizado seu próprio terreiro, vivendo com sua mãe, seu padrasto e sua sobrinha, filha de sua irmã mais velha. O seu terreiro fica localizado na parte externa atrás de sua casa, situado entre a cozinha da residência e o quintal. Nele têm-se algumas pinturas de entidades nas paredes (feitas por uma de suas filhas de santo) representadas pelas imagens 6 de Cabocla Mariana e 7 de Cabocla Herondina, a cadeira onde senta para atender seus clientes quando está com as entidades arriadas ⁸ em seu corpo (representada na imagem 8), algumas imagens de santos e entidades, seu congá e algumas vestimentas usadas nas cerimônias em seu terreiro, esses dois últimos retratados nas imagens 8 e 9 respectivamente.

Figura 1: Pintura de Cabocla Mariana



Fonte: do autor (2023)

⁸ “Arriar”, “descer ou “atuar” de acordo com as comunidades de terreiro correspondem às formas de se referir ao processo de incorporação das entidades nos corpos dos sujeitos mediúnicos. Essas denominações podem se apresentar de maneira diferenciada de acordo com as regiões, mas geralmente possuem o mesmo significado.

Figura 2: Pintura de Cabocla Herondina



Fonte: do autor (2023)

Ao indagar Pai Emerson sobre a sua trajetória enquanto uma pessoa mediúnica ele me informou que a sua iniciação deu-se a partir dos 09 anos de idade, sendo essa a época em que também começou a frequentar a Umbanda, influenciado pela sua mãe, aquela época já participante da religião. Pai Emerson entrou em contato com o sagrado afrorreligioso na casa de “pai Cléberson⁹”, quem o iniciou na sua caminhada no santo, mudando-se para a Mina aos 15 anos de idade, realizando a sua feitura em 2018 com Pai Oxóssi tornando-se, enfim, sacerdote de santo.

⁹ Nome fictício para proteger a identidade da pessoa citada.

Figura 3: Cadeira usada por Pai Emerson



Fonte: do autor (2023)

Figura 4: Congá com imagens de entidades



Fonte: do autor (2023)

Figura 5: Chapéus e guias¹⁰ usados pelas entidades



Fonte: Do autor (2023)

De acordo com o sacerdote, a fundação de seu terreiro deu-se através de sua mãe, uma vez que segundo o seu relato, já trabalhava com o ofício de “rezar” em crianças e de “empinar o maracá”¹¹. Tem-se, nesse sentido, que a existência de sua casa afroreligiosa deu-se, em grande medida, por meio dos trabalhos efetivados pela sua mãe anteriormente na mesma localidade na qual hoje ele atende seus clientes e guia a sua comunidade de terreiro. Segundo Pacheco (2013) no universo das benzeções contra o quebranto e o mau olhado é comum encontrar a procedência de saberes oriundos de gerações familiares passadas, “vem dos avós que transmitem para os filhos e destes para os netos, geralmente escolhendo alguns membros para que essa tradição não se perca” (Pacheco, 2013:483).

Pesquisador: Pai Emerson, como foi o processo de fundação aqui do terreiro?

Pai Emerson: Na verdade, ele sempre teve aqui. Quando eu me meti na Umbanda, já tava, já tinha um local, mas era outra casa aqui no quintal onde tá esse barracão (indicando uma construção, ao que parece uma antiga casa, no quintal) que vai ser terminado esse ano, se Deus quiser. E era uma casinha onde a minha mãe trabalhava empinando maracá, na Umbanda. E foi acho que em 2008 que já existia isso,

¹⁰ “Guia” é o nome usado nas religiões afro-brasileiras para se referir aos colares usados pelos médiuns durante as sessões e giras nos terreiros e templos afro-religiosos, variando de cor de acordo com a linha na qual o espírito atua.

¹¹ A “maraca”, “maracá”, “bapo”, “maracaxá” ou “xuatê” é um idiofone de agitação, constituído por uma bola, que pode ser de cartão, plástico ou cabaça, contendo sementes secas, grãos, arroz ou areia grossa, e uma pega. Dependendo dos materiais usados, podem produzir sons como o de lixar ou o de arranhar, quando tocadas. Esse instrumento é de origem indígena, mas pode ser encontrado também em alguns tempos afro-brasileiros.

quando eu me entendi por gente ela já tinha o canto dela de rezar criança, de empinar o maracá, mas foi em 2008 que ela fez uma casinha pra poder trabalhar, pra poder atender o povo, sabe? (entrevista realizada em 01/05/2023).

Assim, a trajetória de Pai Emerson se iniciou desde cedo, influenciada diretamente pela sua mãe, fazendo com que seu terreiro possua uma carga significativa de memória afetiva construída através do seu crescimento com o sagrado da religião. Ao longo do processo de entrevistas, pude perceber com as repostas dadas a minha pessoa, que o sacerdote carrega consigo muitas heranças de sua criação, tanto por parte de sua mãe biológica, quanto de sua mãe de santo, refletindo na própria maneira como guia a sua casa afrorreligiosa.

De acordo com Silva (2005) a construção da noção de pessoa nas religiões de matriz africana admite um “Eu” ao qual se agregam as demais divindades (Orixás, Erês¹², Caboclos, etc.) em forma de enredo de santo. A pessoa, nesse sentido, é vista como uma agregação mítica que pode englobar variadas modalidades de culto (Silva, 2005:156). Inclui-se ainda, nesse processo, os rituais de iniciação, bem como as obrigações a serem feitas duram entre três a sete anos e visam formar a pessoa dentro da religião. A partir de sete anos de iniciada, a pessoa se torna apta a desenvolver seu papel enquanto sacerdote, mesmo que ainda tenha que continuar realizando obrigações¹³ periodicamente. A construção dessa concepção de pessoa, portanto, é concebida através de uma fragmentação do sujeito onde todos os esforços direcionam-se para fundi-la numa grande unidade que é o Axé (Goldman, 1985:46).

Continuando nossa conversa, perguntei a Emerson se houve algum tipo de conflito com a abertura de seu terreiro, principalmente por parte da vizinhança local, uma vez que como já mostrado nos relatos de Pai Tadeu, a abertura de um terreiro afrorreligioso pode ser permeada por descordos e hostilidades empreendidas por pessoas próximas aos terreiros que enxergam na religião afro-brasileira um lugar onde “o diabo faz morada”.

Esses apontamentos se aproximam do postulado por Flor do Nascimento (2017) o qual enxerga que a violência destinada às religiões de matrizes africanas no Brasil se configuram tanto pela exotização e demonização, quanto pelo racismo, justamente por serem religiões constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas, onde tudo o que é marcado racialmente continua sendo perseguido, inclusive pelo Estado (Pereira, 2018:9). Respondendo a esse questionamento, Emerson me informou que no começo não tivera problemas algum com o levantamento de seu barracão, sendo o único

¹² Erês são espíritos de crianças que se manifestam nos terreiros mediante o processo de incorporação.

¹³ Obrigação é o termo utilizado pela comunidade de santo para se referir à trajetória de crescimento dentro da religião dos filhos e filhas de santo. Como o nome já diz, esse processo é caracterizado por obrigações a serem feitas até o momento onde eles estão aptos a desenvolver seus papéis enquanto mentores religiosos.

conflito surgido quando um de seus vizinhos decidiu realizar uma cerimônia de culto evangélico no mesmo momento em que ele estava batendo o seu tambor.

Pai Emerson: Aqui não teve nenhum conflito. O único problema que teve...porque eu não falo com meus vizinhos né na verdade, eu não tenho nada contra eles é mais porque eu não saio de casa e quando eu saio é pra longe, então ninguém tem nada a ver com a minha vida. Esses tempos agora eu vim tocar na minha casa e eu pedi pra minha mãe avisar a minha vizinha aí da frente que ia ter toque, porque como ela tem criança nova...não precisava eu tá avisando, sabe? Eu tenho licença, sou licenciado com tudo e eu não precisava tá avisando, mas eu quis avisar, pela criança né. Aí ela falou “tá bom”, eu falei o horário direitinho aí quando foi no mesmo horário chegou um monte de gente evangélica pra fazer um culto aí na frente de casa. E eu começando aqui a macumba, ela pra lá... mas foi o auge nesse dia, sabe? Mas foi só esse problema mesmo que aconteceu. O pessoal tem medo de mim, na verdade, nessa rua aqui.

Pai Emerson: Porque assim, a maioria das pessoas tem medo de macumbeiro, tem uns que respeitam, mas tipo o “respeitar” de algumas pessoas é medo e tem macumbeiro, pais de santo, que toma isso e se engrandece e eu na verdade fico preocupado, entendeu? Eu sou muito preocupado porque eles não me conhecem direito e se eles me conhecessem não ia ter o porquê desse medo né, deles abrirem a boca e deles falarem alguma coisa ali e de ficar com medo de eu saber porque eu não faço nada assim pra eles (entrevista realizada em 01/05/2023).

Gostaria, nesse sentido, de refletir sobre essa situação de “medo” por parte da vizinhança do terreiro de Pai Emerson e da sua própria figura enquanto um mentor espiritual afrorreligioso. É interessante analisarmos que Pai Emerson mantém a comunidade de terreiro da qual faz parte isolada das outras casas da rua, não porque essa foi uma atitude tomada através de sua pessoa, mas sim porque aconteceu sem o seu controle e consentimento. Nas palavras do sacerdote “o respeitar de algumas pessoas é medo” ao se referir acerca da relação que mantém com as pessoas da vizinhança que preferem manter uma postura de distância por receio de “alguma coisa acontecer”, pois “a maioria das pessoas tem medo de macumbeiro”, de acordo com o imaginário preconceituoso criado pelo cristianismo dos terreiros como lugares “não confiáveis”, “templos de energia ruim”.

Filho (2015) chama a atenção para o fato de que, em alguns contextos, a própria igreja protestante, como a IURD¹⁴ estudada pelo autor na comunidade onde realizou as suas investigações, contribui, através do discurso proferido nos cultos evangélicos para a sociedade local, para a visão das homossexualidades como “pecado” ou “abominação” que possuem influências diretamente ligadas ao “demoníaco” e a “macumbaria” (Filho, 2015:159).

¹⁴ A sigla “IURD” corresponde à Igreja Universal do Reino de Deus, uma das principais instituições evangélicas do país.

Segundo Fry (1982) existe uma associação entre os dois tipos de exclusão envolvendo os sacerdotes de santo que se identificam como homossexuais e que dirigem uma casa afrorreligiosa: uma exclusão sexual e outra de cunho religioso, razão pela qual seriam os homossexuais colocados na periferia moral da sociedade como categorias desviantes cuja categorização seria a base do poder mágico exercido pelos pais de santo homossexuais (Andrade, 2016). Para o intelectual, o pai de santo “bicha” condensa na sua pessoa dois papéis marginais em relação à sociedade em sentido amplo, ele é por um lado um desviante sexual, possuindo nesse sentido uma sexualidade divergente da estabelecida pelo padrão heteronormativo nas sociedades e por outro lado um desviante marginal dedicando-se a uma religião que historicamente também é considerada como marginal, como é caso das religiões de matrizes africanas (Fry, 1982).

Além disso, de acordo com Bhabha (1998) o estereótipo e a discriminação criados no colonialismo contra o sujeito colonial não representam o estabelecimento de uma falsa imagem que se torna bode expiatório de práticas discriminatórias. Mas sim, algo muito mais ambivalente de projeção e introjeção, estratégias tanto metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade e o mascaramento de cisões de saberes oficiais e fantasmagóricos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista (Bhabha, 1998:125). Nesse sentido, tanto Pai Tadeu como Pai Emerson podem ser compreendidos, como sujeitos subalternos em seus respectivos contextos e vivências, uma vez que como guias espirituais e homossexuais, estabelecem em seus terreiros redes de apoio destinado a sujeitos que igualmente são considerados como “marginais” pelo olhar reacionário da população local.

Contudo, é interessante analisar ainda que por parte de Pai Emerson, essa situação seria outra, uma vez que segundo a sua fala “se eles me conhecessem não teria o porquê desse medo” se referindo ao fato de que se seus vizinhos fossem pessoas mais abertas a conhecer sua pessoa, seu terreiro e o trabalho que desempenha para a sua comunidade, não haveria motivos para esse clima de medo e distanciamento por parte deles. Mesmo assim, ele acaba estabelecendo também uma postura de distanciamento com o intuito de não ter problemas e conflitos que possam prejudicar o seu templo religioso, como já tivera uma vez com uma de suas vizinhas. Assim, também perguntei a ele qual a sua opinião acerca de ser um pai de santo homossexual e como ele enxergava isso em sua vida através do papel que desempenhava em seu terreiro.

Pai Emerson: Não sei nem te explicar sobre isso porque nós fazemos tantos papéis dentro da umbanda, né? De acolher as pessoas, do pobre ao rico, da puta a pessoa da igreja, eu sempre falo isso, eu acho que o pai de santo ele desenvolve vários papéis, nós somos advogados, nós somos delegados, porque o povo vem tudo aqui pra resolver tudo aqui, entendeu? Então eu acho que não tem aquela... só aquilo “ah eu tenho esse papel, eu me enxergo assim”, eu me enxergo como se fosse um advogado do povo, o juiz do povo que dá a última martelada, o médico do povo, é isso (entrevista realizada em 01/05/2023).

Através de seu relato, pode-se perceber que Pai Emerson possui uma imagem de si mesmo enquanto um sujeito que acaba desempenhando vários papéis ao mesmo tempo, de acolhimento dos mais pobres aos mais providos de dinheiro “da puta a pessoa da igreja”, considerando ainda ser o “advogado”, o “delegado” e até mesmo o “médico” do povo, sendo “aquele que dá a última martelada”, não enxergando diferença no fato de ser um pai de santo homossexual para as pessoas que atende e muito menos fazendo distinção das pessoas que por ventura atende em seu templo religioso. Tem-se com isso o entendimento de que dentro do terreiro e na relação com o sagrado, o tratamento de Pai Emerson dado as pessoas são iguais, mesmo que carreguem consigo marcadores de diferenciação social como gênero, raça e classe.

Ao perguntar sobre a sua trajetória homoafetiva e o modo como a sua família recebeu a notícia de sua orientação sexual, Pai Emerson me dissera não ter passado por nenhum tipo de conflito envolvendo discriminação e preconceito contra a sua vivência e identidade sexual, sendo aceito por todo mundo da sua família e encarando o convívio com eles como “tranquila em relação a isso”. Porém, ao conversamos sobre as suas memórias em torno de sua iniciação na religião, perguntei ao guia espiritual se ele achava que os terreiros eram espaços seguros e acolhedores para os homossexuais e se ele, enquanto sujeito mediúnico e homossexual, já sofrera algum tipo de preconceito dentro do terreiro por conta da sua sexualidade e ele relatou que no terreiro de sua mãe de santo presenciou algumas situações envolvendo discriminações com seus amigos de santo.

Pesquisador: Emerson, tu acha que o terreiro ele é um espaço acolhedor pros homossexuais?

Pai Emerson: Alguns, sim. Porque eu já frequentei terreiro que a própria mãe de santo era preconceituosa, entendeu? Então tinha que ser tudo na base dela, como ela falava né “do portão da minha casa pra dentro, do barracão, eu quero vocês homens, de lá pra fora vocês podem fazer o que vocês quiserem, usar saia, usar salto, o que vocês quiserem”, a gente chegava lá e ela falava, né? Então isso, querendo ou não é um...ela era homofóbica, né? Uma pessoa assim, preconceituosa e depois disso vieram acontecendo algumas coisas no barracão dela que foi quando eu saí de lá por conta dessas coisas, porque tinha muita gente assim sapatona, assim lésbica né, que também acabaram deixando ela por conta disso. Então por isso que eu falo que nem todos são, vários terreiros que eu frequento, de amigos meus velhos, eles não

gostam, sabe? Eles não gostam, eles não se sentem bem, eles falam que “os homossexuais enfeitam muito o pavão”, entendeu?

Pai Emerson: Tem um amigo meu, lá de Curuçá¹⁵, um pai de santo lá de Curuçá, que é muito conhecido, o seu Roberto ¹⁶, ele fala que “os bandeira virada enfeitam muito o pavão hoje em dia dentro da religião”. “Ah que entidade faz isso, a entidade faz aquilo e são eles que querem fazer isso e não tem coragem e coloca a entidade na frente”. É isso o que eles falam, é isso o que eles pensam o que muita das vezes também é verdade né? Mas tem gente que tem preconceito, e eles têm preconceito, eu acho que deve ser porque eles são daquele povo antigo e tem todo aquele negócio de ser rígido dentro de algumas coisas, deve ser por isso (entrevista realizada em 01/05/2023).

De acordo com a narrativa do sacerdote é possível perceber que ao longo de sua iniciação afro-religiosa existiram episódios em que ele, de forma indireta, presenciou seus semelhantes, amigos e amigas da religião, sofrerem discriminações sexuais dentro do próprio terreiro onde participavam das cerimônias, rituais e da convivência com o sagrado. É interessante percebemos que as investidas contra os sujeitos homoafetivos em seu relato se deram por parte da mãe de santo da casa, principalmente por não aceitar a utilização por parte dos sujeitos de determinadas vestimentas caracterizadas como “femininas”. Uma vez que, segundo ela, “do portão da minha casa pra dentro, do barracão, eu quero vocês homens, de lá para fora vocês podem fazer o que vocês quiserem, usar saia, usar salto, o que vocês quiserem”. Nesse sentido, pode-se perceber que mesmo os terreiros sendo reconhecidos como lugares mais abertos e receptivos as homossexualidades e demais sexualidades, há por parte de alguns sujeitos de dentro da religião, um determinado tipo de resistência em relação à forma como os homossexuais expressam a sua sexualidade e subjetividades.

Como apontado por Santos (2007) em alguns casos, os líderes afrorreligiosos, homossexuais ou não, impõe certas regras em suas respectivas comunidades religiosas e, dependendo da interpretação, pode parecer paradoxal, pois são medidas que visam “coibir a fexação (gestos, posturas, ou atitudes consideradas femininas) retardando ou até mesmo evitando a filiação de homossexuais nos terreiros” (Santos, 2007:24). Isso fica claro a partir do próprio relato dado por Pai Emerson e especialmente através da atitude de sua mãe de santo que através de sua proibição, acabou afastando não somente o sacerdote, na época ainda filho de santo, mas assim como outras pessoas do terreiro por conta atitudes consideradas como homofóbicas.

Desse modo, cabe a reflexão aqui de que os terreiros não se constituem enquanto lugares apartados do mundo, visto que em alguns casos podemos encontrar também situações onde imperam desigualdades e preconceitos da sociedade, justamente por serem lugares

¹⁵ Curuçá é um município localizado na parte Nordeste do Estado do Pará na microrregião do Salgado.

¹⁶ Nome fictício usado para poder guardar a verdadeira identidade da pessoa citada.

sociais mantidos e frequentados por sujeitos que são constantemente atravessados por essas problemáticas ao longo de suas construções históricas e sociais enquanto indivíduos, as reproduzindo na comunidade de terreiro de qual fazem parte.

O que quero exemplificar com isso é que, mesmo que os terreiros sejam espaços onde exista uma maior aceitação e acolhimento de dissidentes sexuais, ao contrário de outras manifestações religiosas que possuem claramente um discurso violento e preconceituoso contra os LGBT+, é possível encontrar alguns casos envolvendo discriminações sexuais dentro dos próprios templos afrorreligiosos a exemplo de discursos encontrados na fala do guia espiritual entrevistado como “os homossexuais enfeitam muito o pavão” ou “os bandeira virada enfeitam muito o pavão dentro da religião” para se referir a presença de homossexuais e demais dissidentes no dia a dia do sagrado afro-brasileiro. Ou seja, o fato das religiões de matrizes africanas serem reconhecidas por não difundirem uma apologia à homofobia e existência de outras diversidades sexuais e gênero não faz com que esses territórios de devoção afro-sagrada sejam livres de preconceitos de gênero.

Percebe-se, portanto, que as experiências vivenciadas por Pai Emerson ao longo de sua trajetória como sacerdote de santo foram diferentes daquelas relatadas por Pai Tadeu o que mostra uma pluralidade de abordagens e formas de se habitar nos terreiros afrorreligiosos, especialmente levando em consideração o lugar e os sentidos que as homossexualidades e demais identidades sexuais e de gênero ocupam nesses lugares.

Considerações Finais

Ao realizar as minhas pesquisas no terreiro de Pai Tadeu e Pai Emerson de Oxóssi, pude perceber que as casas afrorreligiosas que dirigem compõe-se enquanto um lugar onde a presença de homossexuais constitui-se como frequente. Isso porque, por ambos serem sujeitos abertamente homossexuais, a maneira como escolhem chefiar o seu terreiro contribui para que esse espaço seja construído, para além das devoções religiosas, como um lugar mais seguro e acolhedor para esses indivíduos, não sendo algo unânime entre outros terreiros que outrora frequentaram.

A partir das narrativas compartilhadas mediante os momentos de entrevista em seus barracões, os líderes afrorreligiosos deixam bem claro o papel importante como catalisador de mudança que a religião teve em suas vidas, especialmente na construção da sua noção de pessoa dentro do sagrado afrorreligioso (Goldman, 1985), reconhecendo com isso que as suas experiências afrorreligiosas e as homoafetivas foram as principais forças motrizes para tal

entendimento de si dentro da manifestação religiosa de qual fazem parte. Mesmo que Pai Tadeu e Pai Emerson por vezes, tenham passado por momentos em que tiveram as suas vivências e existências violadas por parte da sociedade de fora, muito por conta dos estigmas em relação as suas sexualidades e seus papéis enquanto líderes religiosos é justamente dentro de sua casa sagrada em que eles ocupam um lugar de destaque, especialmente para a comunidade de terreiro que atendem e de qual também fazem parte.

Em outras palavras, o que quero deixar claro aqui com esse trabalho é que os terreiros afro-brasileiros também podem e devem ser pensados como territórios de liberdade, isto é, lugares onde os sujeitos subalternos possam falar (Spivak, 2010) e expressar as suas identidades e sexualidades sem o receio do olhar repressor de uma parcela conservadora da sociedade. As experiências de Pai Tadeu e de Pai Emerson e o cotidiano em seus templos religiosos nos ajudam a perceber essas questões e do quanto elas são imprescindíveis para a construção de uma historiografia que fale sobre as religiosidades afro-brasileiras e as diversidades sexuais presentes nos interiores da Amazônia.

Desse modo, as experiências construídas por essa população afrorreligiosa e homoafetiva auxilia na própria construção de suas identidades homoafetivas ligadas à resistência de seus corpos e afetividades ao entrarem em contato com a religião, assim como também a tudo o que ela representa. Nos terreiros que visitei pude perceber que o sagrado da religião só existe porque ele é construído juntamente com as identidades homoafetivas representadas pelos corpos, subjetividades, histórias e sexualidades dos sujeitos mediúnicos, apresentados na pesquisa através das trajetórias dos dois líderes religiosos entrevistados. Assim, encaro que esses indivíduos podem ser pensados também, junto com as entidades do panteão umbandista, como as principais formas de personificação do sagrado religioso nos terreiros (Rosário, 2023), pois é através das suas matérias corporais que eles acabam construindo as dinâmicas possíveis de serem encontradas nesses espaços, sempre carregando consigo suas diversidades e identidades sexuais.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Luiz Antônio Teixeira. 2016. A homossexualidade masculina nas religiões de matrizes africanas. Juiz de fora.
- BIRMAN, Patrícia. 1995. Fazer estilo, criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Edições UERJ/Relume Dumará.

- BHABHA, Homi. 1998. O local da cultura. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- DA SILVA, Vagner Gonçalves. 2005. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, n. 67:150-175.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. 2017. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*. Vol (6):51-56.
- FRY, Peter. 1982. Para Inglês Ver. Rio de Janeiro, ZAHAR.
- GEERTZ, Clifford. 1989. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOLDMAN, Márcio. 1985. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, Vol. 1:22-54.
- GOLDMAN, Márcio. 2006. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v.10 (1):161-173.
- GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. 2015. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações. *Aceno*, v.2, n.4:24-40.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 2006. 11. Ed.- Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, Stuart. Cultura e Representação. 2016. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri.
- Jornal O Liberal, edição de terça-feira, 7 de maio de 1974, título: Briga de Terreiros, 2º caderno:1.
- Jornal O Liberal, edição de 23 de maio de 1974. Título: Macumba, Página Policial: 3.
- LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. 1967. In: R. Landes, A Cidade das Mulheres, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- LEACOK, Seth; LEACOCK, Ruth. 1972. *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*. Nova York, Double Day Natural History Press.
- LE BRETON, David. 2016. *Antropologia dos Sentidos*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MORAES, Marlison Souza. 2022. “O amor que ousa dizer o seu nome”: História e Homoerotismo na Amazônia em “Olho de Boto” (1967-1985). Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Campus Universitário de Ananindeua, Universidade Federal do Pará, Ananindeua.
- PACHECO, Agenor Sarraf. 2013. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte*, v. 11, n. 30:476-508, abr./jun. Belo Horizonte.

- PEIRANO, MARIZA. 2014. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impresso), v. 20:377-391.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. 2017. As incorporações e suas poéticas. Debates do NER, ano 18, n.31:137-171.
- POLLAK, Michel. 1992. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10:200-212.
- PORTELLI, Alessandro. 2008. Um trabalho de relação: observações sobre a história oral. Trajetos – Revista de História da UFC, v. 7, n. 12.
- ROSÁRIO, Victor Lean. 2023. “Nesse terreiro tem axé e tem viado: experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de umbanda no Nordeste paraense”. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- SANTOS, Milton Silva dos. 2007. Tradição e Tabu: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. Dissertação (Mestrado). Ciências sociais (Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: PUC-SP.
- SILVA, Anaíza Vergolino e. 1996. O tambor das flores: uma análise da Federação Espirita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975). Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG.