

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RANGEL FERREIRA FIDELIS DO NASCIMENTO

**OLHAR A MOÇA NOS GONGARES: NOTAS PARA COMPREENDER A LUTA
PELA DEFINIÇÃO DA IMAGEM DA POMBA-GIRA EM CANDOMBLÉS E
UMBANDAS EM MACEIÓ – AL**

MACEIÓ
2018

RANGEL FERREIRA FIDELIS DO NASCIMENTO

**OLHAR A MOÇA NO GONGÁRES: NOTAS PARA COMPREENDER A LUTA
PELA DEFINIÇÃO DA IMAGEM DA POMBA-GIRA EM CANDOMBLÉS E
UMBANDAS EM MACEIÓ – AL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em ciências sociais.
Orientador: Prof. Dr. Fernando de Jesus Rodrigues

MACEIÓ
2018

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale – CRB4 - 661

N244o Nascimento, Rangel Ferreira Fideles do.

Olhar a moça nos gongares: notas para compreender a luta pela definição da imagem da pomba-gira em candomblés e umbandas em Maceió – AL / Rangel Ferreira Fideles do Nascimento. – 2019.
50 f. : il.

Orientador: Fernando de Jesus Rodrigues
Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais) –
Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais, Comunicação e Artes.
Maceió, 2019.

Bibliografia: f. 48-50.

1. Religiões afro-brasileiras. 2. Umbanda – Rituais. 3. Cultos. 4. Pomba-Gira.
5. Masculinidade. I. Título.

CDU: 316:299.6



Universidade Federal de Alagoas

FOLHA DE APROVAÇÃO

RANGEL FERREIRA FIDELES DO NASCIMENTO

OLHAR A MOÇA NOS GONGARES: NOTAS PARA COMPREENDER A LUTA PELA
DEFINIÇÃO DA IMAGEM DA POMBA-GIRA EM CANDOMBLÉS E UMBANDAS EM
MACEIÓ/AL

Trabalho de Conclusão de Curso de
Graduação apresentado ao Instituto de
Ciências Sociais da Universidade
Federal de Alagoas como requisito
parcial à obtenção do grau de Bacharel
em Ciências Sociais.

Aprovado em 14 de dezembro 2018.

Banca Examinadora

Prof. Fernando de Jesus Rodrigues (Orientador)

Prof. Elder Patrick Maia Alves (Examinador interno)

Prof. Edson Bezerra (Examinador externo)

AGRADECIMENTOS

À Oludumaré, força suprema denominada em tantas outras culturas como Deus, Alá, etc. E à Òsún, santo que me acolhe, abraça e me lembra que ser humano é costurar, descosturar, romper e reencontrar laços. Mas também, por me ensinar a cada instante que guerra e leveza andam de mãos dadas.

Não retomarei a lembrança de todos que de modo direto ou indireto contribuíram para esse trabalho. Entretanto, agradeço o cuidado e dedicação [exclusivos] de meus familiares, em destaque as jóias: mãe e avó, que com toda paciência ofereceram o apoio e carinho necessários para trilhar essa jornada. Aos amigos que foram se somando durante este trajeto, em especial a figura das *demôneas*, pelo *ombro amigo* no momento de dividir as demandas do amadurecimento e das descobertas. Agradeço ainda a Fernando Fernandes, compreendestes e compartilhastes os dissabores, a impaciência e ansiedade dos momentos de escrita, do ir e vir ao campo, das incertezas da vida. Meu muito obrigado é pouca luz mediante a essa vasta floresta de episódios compartilhados.

Um forte abraço aos amigos e parceiros de pesquisa do Grupo de Pesquisa em Periferia, Afetos e Economia das Simbolizações - GRUPPAES, pelas trocas afetivas em todo o percurso destes últimos 4 anos de minha trajetória. Meu querido orientador/amigo/pai/irmão Fernando Rodrigues pela acolhida, cuidado e amparo nas incertezas da vida acadêmica, minhas ideias e tudo o que mais se somou durante este trajeto.

As figuras de Leonardo Prentse, Alana Barros e Ada Barbosa formaram um pilar a partir do qual passei a entender com mais clareza o que significa trabalhar em grupo. Um tanto deste trabalho, como sempre digo, carrega um pouco de vocês. Adson, Andréa e Letícia agradeço a paciência e abnegação nas leituras atentas dos tantos rascunhos e ideias aqui propostas.

Por fim e não menos importante, as pessoas que tiveram e tem participação direta em minha vida religiosa. À minha família de santo – Ilé Nifé Òmó Níger Ogbá, em especial a Nailza Cosmo ou Mãe Nailza, obrigado por ter me ensinado a força do riso nos momentos que o desejo era correr pelas ruas do Cruzeiro do Sul sem destino certo. Nickson e Camila, meus queridos pai e mãe, agradeço o cuidado. Nickson, qualquer tentativa de agradecimento por minha parte talvez seja ato falho. Agradeço as forças da natureza pelo reencontro. Entre os aprendizados da vida religiosa, a vida como um todo foi sendo facilitada.

Por fim e não menos importante, aos sujeitos que compõem esse texto: pomba-giras e bichas. Às primeiras, meu agradecimento a duas amadas e queridas amigas, Maria Padilha e Maria Kaynana. Às últimas, acuenda bonita olha a gira no gonga!

RESUMO

Como entender que uma única entidade consiga acionar diferentes interpretações sobre sua atuação? E que essas interpretações se cruzem com desconfianças sobre sua incorporação em determinados agentes? Neste texto faço uma imersão a partir das narrativas sobre homossexuais e pomba-giras, buscando entender como essa relação permite pontuar como as batalhas por definição de estilos de masculinidade em candomblés se cruza com disputas na defesa de imagens de tradição entre casas de santo em Maceió/AL. Sigo algumas pistas deixadas pelas histórias de uma personagem sorridente, mas também sisuda, perigosa mas também amiga, cínica mas igualmente sincera, conhecedora dos mistérios do sofrimento do amor e da penúria humana, isto é, uma pomba-gira. A partir de cenas sociais (WEBER, 2009), reconstruo episódios que tive contato durante o acompanhamento de festas entre casas de santo no estado de Alagoas durante o período entre 2014 e 2018. Neste sentido, aposto na ideia de que o surgimento de novas formas de reconhecimento da veracidade da atuação da pomba-gira se interconecta com mudanças também nos lugares a partir dos quais as batalhas por definição do valor social de homens se desenha. Assim, levo em conta como canais de ascensão social de personagens alvo de ojeriza e desconfianças em meio religioso lançam luz sobre novas formas de entendimento sobre a masculinidade.

Palavras-chave: **Masculinidades, cultos de possessão, pomba-gira, inovação ritual**

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: OS PONTOS DE REFERÊNCIA	7
1. CAMPO, SUJEITO OBJETIVANTE E POMBA-GIRAS	9
1.2. Panorama de um culto às esquadras:.....	11
1.2.2. Na morte e na vida me valha uma pomba-gira.....	17
1.3. A posição de uma bicha pesquisadora em meio a candomblés de disputa .	20
2. HISTÓRIAS QUE SE CONTAM SOBRE HOMENS MONTADOS POR POMBA-GIRAS EM CANDOMBLÉS	27
2.2. Faróis da legitimidade: gênero e transe na literatura sobre religiões de matriz afro-brasileira.....	28
2.3. Configurar disputa.....	33
3. ESBOÇO ANALÍTICO SOBRE ESTÉTICA-LIMITE E A FLORESTA DOS HOMENS	37
3.2 Homem, homem mesmo, quase homem: configurações e política na balança dos homens entre casas de santo.....	39
3.3 Estética-limite	43
CONCLUSÃO.....	46
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	47

INTRODUÇÃO: OS PONTOS DE REFERÊNCIA

Participando de festas em casas de santo, por vezes ouvi comentários que determinadas casas de santo sempre apareciam como representantes do povo-de-santo. Entretanto, as narrativas vinham em forma de questionamentos sobre a legitimidade das práticas rituais nestas casas de santo integradas a fatos sobre a trajetória de suas lideranças que eram reconhecidos como moralmente condenáveis. Neste sentido, relatos sobre a incorporação por entidades como falsos, assim como elementos que compunham as festas como extravagantes e que apareciam como invenções por parte de homossexuais. Entre as festas, quase sempre se dirigiam a figura de pomba-giras como momentos que estavam propensos a falsificação. Assim, este texto parte de um problema que tem duas direções que se encontram. Por um lado, busco compreender como as interpretações sobre falsidade e veracidade na incorporação da pomba-gira em homossexuais possibilitam pensar como a delimitação do campo de atuação dessa última parte de uma sistematização ritual.

Por sistematização ritual, entendo aqui as tentativas de circunscrever as expectativas sobre a mensagem da pomba-gira, isto é, o modo como é enunciada e reconhecida como válida. Tornando possível pensar em termos de como a partir deste ponto podemos pensar numa imagem para as práticas rituais de candomblés e umbandas em Maceió. Entretanto, na medida em que estas interpretações versam também sobre a figura do agente tomado pela pomba-gira, busco seguir as pistas para compreender como a partir destas tentativas de compreensão da pomba-gira, se observa um conjunto de concepções sobre a figura de homens em casas de santo. Faço este movimento considerando as recentes problematizações no campo dos estudos sobre religiões de matriz africana que tem pontuado como as disputas por inscrição de sistematizações rituais, onde cabem a figura da pomba-gira como um ente que tem sua ação constrangida, o fazem a partir da defesa de posições de prestígio e desprestígio de modo correlato. Assim, tem constituído um esforço recente nas problematizações teórico-metodológicas sobre o candomblé pontuar a cada vez mais incidência de personagens públicos em meio a terreiros, assim como certa transposição de éticas e hierarquias provenientes do espaço interno dos terreiros à cena pública.

Parto aqui de uma perspectiva que busca iluminar o panorama do plano religioso para circular como as enunciações sobre verdade ou mentira acerca da incorporação e ação de entidades podem ser chaves elucidativas de estratégias operacionalizadas às posições dos sujeitos em meio a um terreno movediço. Dito de outro modo, ao recuperar uma dimensão estratégica das enunciações no terreno das verdades religiosas, enxergo as disputas também

sobre a figura dos agentes. No caso deste texto, recupero as tensões em torno da produção de interpretações sobre a pomba-gira, pontuando-a também em relação a certo descrédito em relação a figura de homossexuais. Penso que tornam possível construir as posições dos agentes em que as enunciações se fundam, mas também acessar o estado atual de como as lutas estão ganhando contornos. Neste sentido, busco inspiração na sociologia de Bourdieu que me auxilia a pontuar como as interpretações sobre a pomba-gira se unem a proposições sobre formas de construção do desprestígio em casas de santo. Entretanto, interpretações que se realizam como tomadas de posição em relação ao jogo de forças presente neste campo. Nas palavras de Bourdieu:

A noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente (...) Mas pode-se recusar a ver a estratégia como o produto de um programa inconsciente, sem fazer dela o produto de um cálculo consciente e racional. Ela é produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido (...) O bom jogador, que é de algum modo o jogo feito homem, faz a todo instante o que deve ser feito, o que o jogo demanda e exige. Isso supõe uma invenção permanente, indispensável para se adaptar às situações indefinidamente variadas, nunca perfeitamente idênticas. O que não garante a obediência mecânica à regra explícita, codificada (quando ela existe). O sentido do jogo não é infalível; ele se distribui de maneira desigual, tanto numa sociedade quanto numa equipe.

(BOURDIEU, 2004, p.81)

O conjunto de capítulos deste texto se iniciam com meu objetivo em descrever um panorama de culto às esquerda buscando inscrever episódios e relatos sobre narrativas de ação da pomba-gira como acionados de múltiplos modos. Neste sentido, retomo as narrativas para descrever como as interpretações sobre a pomba-gira tornam possível visualizar dois planos de intermediação entre casas-de-santo. Interno referente a episódios ocorridos nos bastidores e externo, considerando as pistas lançadas sobre o conjunto de gestos e comportamentos sobre a apresentação do transe de pomba-giras. Estes elementos servem de cimento para os desdobramentos do terceiro capítulo, onde pontuo mais claramente como as concepções sobre masculinidade inscrevem possibilidades de atuação e limite nas margens da sistematização ritual como derivada das posições dos agentes em campo.

Na segunda parte do texto recupero as histórias contadas sobre homens tomados por pomba-giras a partir de dois pontos, um propriamente literário e outro a partir das casas de santo objetivando uma ruptura: a partir de quais pontos as noções de legitimidade ritual emergem. Faróis da legitimidade se dirige a pensar como sombreamentos na obra de Ruth Landes - reputada como um marco nos estudos sobre gênero e candomblés – criam formas de

entendimento sobre a experiência de homossexuais em candomblés, assim como de sentidos atribuídos a masculinidade.

Na terceira parte deste texto me debruço a desenhar alguns dos contornos da balança dos homens, considerando a masculinidade como valor e símbolo. Para essa empreitada, recupero um posto honorífico grifado nativamente como ogã, para circular como essa figura à medida que sintetizaria o ápice de uma postura para um homem entre casas de santo, oportuniza ver o surgimento de novas batalhas por conquista de posições em casas de santo. Para tal, recupero a aparição de novos personagens à cena, a exemplo de ogãs que são reconhecidamente travestis. Em estética-limite objetivo apontar como a balança dos homens se liga a novos gestos, o que sintetizo a partir da ideia de tecnologias de produção e controle dos corpos (FOUCAULT, 1987; HARAWAY, 1995; BUTLER, 2003).

1. CAMPO, SUJEITO OBJETIVANTE E POMBA-GIRAS

Neste capítulo apresento alguns episódios onde a personagem da pomba-gira aparece ligada a diversos feitos. A partir deste ponto, centralizo minha descrição sobre dimensões do espaço interno e externo de casas de santo enquanto instâncias singulares por onde seria possível visualizar diferentes posições dos agentes, considerando como terreno a disputa por construção de legitimidade ritual de uma casa de santo. Retomo, assim, uma série de interpretações que permitem entender como reunião de um conjunto de elementos mobilizados no ato da possessão, perfazem exigências de uma postura corporal adequada às dinâmicas do jogo em público.

Ao recuperar a dimensão do transe espiritual, algo que por vezes ouvi ser mencionado como *pegar espírito* [ou ser pego pelo espírito], a enxergo como um lugar por onde é possível observar como a chegada da pomba-gira é acompanhada por mecanismos de validação e reconhecimento de sua veracidade, grande medida através de uma análise minuciosa sobre o tipo de conselho ou as conversas onde a pomba-gira acaba por estar incluída. Todavia, considero também como a posição ocupada pela figura responsável por induzir o transe ou constrangê-lo, oferece uma chave para a compreensão de como a mobilização do conhecimento ritual se encontra perpassada por debates em relação à sua validade, assim como do ponto de vista de como se integra a composição do jogo das posições em campo. Neste sentido, é útil retomar algumas ideias de Bourdieu, do ponto de vista de que a validade do discurso ou, de outro modo, as proposições sobre o que deve ser feito ou certa expectativa de um “script”, em verdade dialogam com as regras do jogo. Nas palavras do autor:

O bom jogador, que é de algum modo o jogo feito homem, faz a todo instante o que deve ser feito, o que o jogo demanda e exige. Isso supõe uma invenção permanente,

indispensável para se adaptar às situações indefinidamente variadas, nunca perfeitamente idênticas. O como sentido do jogo é jogo social-incorporado, transforma *habitus* em natureza. Nada é simultaneamente mais livre e mais coagido do que a ação do bom jogador. Ele fica naturalmente no lugar em que a bola vai cair, como se a bola o comandasse, mas, desse modo, ele comanda a bola. O como social inscrito no corpo, no indivíduo *habitus* biológico, permite produzir a infinidade de atos de jogo que estão inscritos no jogo em estado de possibilidades de exigências objetivas; as coações e as exigências do jogo, ainda que não estejam reunidas num código de regras, impõem-se àqueles e somente àqueles que, por terem o sentido do jogo, isto é, o senso da necessidade imanente do jogo, estão preparados para percebê-las e realizá-las.

(BOURDIEU, 2004, pp. 81-82)

Compreendo que, para o ato de insinuar em público, ter conhecimento não é garantia de um reconhecimento público como do pai de santo como ilustre e sábio. Neste sentido, a apresentação de um leque de conhecimento ritual deriva também de um reconhecimento das regras do jogo e a partir delas, tensionar limites a partir de uma posição em campo. Como diria o ditado popular: “andorinha só não faz verão” ou numa gramática elisiana:

Desde que permaneçamos dentro do âmbito da experiência, contudo, somos obrigados a reconhecer que o ser humano singular é gerado e partejado por outros seres humanos (...) Todo indivíduo nasce num grupo de pessoas que já existiam antes dele. E não é só: todo indivíduo constitui-se de tal maneira, por natureza, que precisa de outras pessoas que existam antes dele para poder crescer. Uma das condições fundamentais da existência humana é a presença simultânea de diversas pessoas inter-relacionadas. E se, para simbolizar a própria autoimagem precisamos de um mito de origem, parece ser chegada a hora de revermos o mito tradicional: no começo, diríamos, havia, não uma única pessoa, mas diversas pessoas que viviam juntas, causavam-se prazer e dor, assim como fazemos hoje, vinham à luz umas através das outras e legavam umas às outras, como nós, uma unidade social, grande ou pequena.

(ELIAS, 1994, pp 26-27)

Neste sentido, qualifico o espaço onde observei a atuação de pais de santo permeada por tentativas de interpretação de sua legitimidade, o que por sua vez é sintomático de consensos e disputas no meio religioso em relação à atuação da pomba-gira. Qualificar o espaço pode ser visualizado como uma tentativa de pontuar como a apresentação desta última é permeada por lutas, assim como o conteúdo dos debates.

Empreendo este exercício considerando a pomba-gira enquanto um elemento ritual sistematizado, isto é, de uma posição ocupada em relação a outro elemento ritual, o que, ao considerar a apresentação do transe e as lutas por delimitação de um plano legítimo para pomba-giras, oferece pistas para se visualizar os sentidos múltiplos e abertos a disputas sobre os limites e possibilidades de sua atuação.

Retomo eventos de minha trajetória propondo uma ponte entre meu interesse no entendimento das pomba-giras e como esta proposição dialoga com a posição que ocupei em

relação às tensões em meio ao espaço das casas de santo. Para isso, reconstruo episódios onde minha posição como um jovem pesquisador aparecia ligada a dinâmicas relativas ao intercruzamento entre gênero e sexualidade. Neste sentido, ao realizar este movimento tenho em mente pontuar como as reflexões deste texto derivam de uma posição específica em campo que me permitiu atentar para alguns fenômenos.

Para configurar o aspecto ligado ao gênero e sexualidade apresento uma reflexão que intercala como concepções acerca das posições aguardadas para um homem se relacionam com noções acerca de masculinidade na sociabilidade entre casas de santo. E neste caso, como o fato de ser assumidamente homossexual e ter traços reconhecidos como afeminados¹ ocasionaram tensões do ponto de vista de circulação em meio as casas de santo.

Essa chave de compreensão permite construir/ visualizar como a balança entre homens em casas de santo está disposta. Ao configurar essa balança, torna-se possível pontuar como o gênero se integra a construção das posições no campo religioso, isto é, como é possível pensar que as palavras dos indivíduos não tenham o mesmo valor considerando concepções morais sobre experiências sexuais. Entretanto, não tenho por desejo em definitivo esgotar a reflexão, antes lançar os pontos que a balizam para desdobrá-la no capítulo que me atenho propriamente à posição dos agentes no campo.

1.2. Panorama de um culto às esquerdas:

A primeira vez que travei contato com uma pomba-gira² deveria ter por volta de 6 anos de idade. No quintal da casa de avós maternos, uma familiar entrava em transe: tremores nos

¹ As batalhas por definição de legitimidade acerca dos sentidos atribuídos a experiência de homens tem constituído um fulcro onde uma série de debates tem convergido. Neste sentido, a revisão de entendimentos sobre masculinidade e por conseguinte, sobre a figura de homens quer identificados como heterossexuais ou homossexuais. Deste ponto, disputas nos sentidos de formas de organização de experiências eróticas-sexuais, onde cabem a heterossexualidade, se somam a questões de prestígio em diferentes sociabilidades. De mesmo modo, o termo “afeminado” enquanto forma de estigma social para homossexuais tem sido alvo de reavaliações por parte de movimentos sociais onde se assentam afinidades com homens que se definem como heterossexuais mas não se identificam com determinados estereótipos ligados a uma concepção heterossexual a partir da figura do homem como provedor, protetor ou ainda mais propenso a uma dinâmica externa ao espaço domiciliar. Entre alguns homossexuais, afeminado é um termo usado para definir alguém como frágil, disposto a ser penetrado, pouco aguerrido e principalmente, para referir-se a um tipo de trajetória mediada por inúmeros constrangimentos, desde de violências físicas e sanções morais ministradas para uma adequação a uma masculinidade hegemônica (CONNEL, 2013). Aprofundo estas questões no decurso do texto.

² Ao me referir a uma “pomba-gira” não estou excluindo a diversidade de sentidos, significados atribuídos a uma miríade de entidades que são identificadas como pomba-giras, cada uma possuindo um comportamento e feição próprios (BIRMAN, 2005). Todavia, ao me referir a pomba-gira enquanto termo singular, evidencio-o a partir de traços comuns o que torna possível pensar pomba-gira muito mais como um elemento dentro de um sistema relacional que engloba a capacidade de agência dos médiuns, isto é, de propor estilizações para caracterizar suas entidades, assim como apresentar o transe como real, atuando em conformidade com elementos disponíveis ante à sua chegada e remodelados a partir dela, do que necessariamente um conjunto de entidades múltiplamente caracterizadas. Neste sentido ver Boyer (1999); acerca de mudanças na estrutura ritual e entendimento da ação de entidades.

ombros, os olhos mirando num distante além daquele momento, as mãos em uma atitude delicada ao segurar o cigarro, enquanto a outra mão era ocupada por uma taça com cerveja. Uma de minhas tias era tomada por sua pomba-gira, conforme diziam meus parentes num misto de temor e uma insinuação de distância, como quem afirma: “te aceitamos, mas não te queremos conosco”.

Entre goles de cerveja e cigarros, a pomba-gira falava da vida amorosa de meus familiares, assim como também relatando experiências afetivas dos presentes. Neste sentido, o diálogo travado entre a pomba-gira e um parente foi assim desdobrado:

- *Perna de carça*³, tu sabia que lá onde tu anda, no *teu casebrio*, tem um perna de carça que tem uma coisa assim – esfregando o dorso da mão sobre o seio esquerdo, por tu né? Aquela coisa que vocês chama na terra de vocês de gostador. Lembro do rosto rubro de meu parente ao concordar com o que a pomba-gira acabava de afirmar em meio a toda a família reunida. Rubro também em razão de até aquele episódio não ter havido nenhuma verbalização ampla sobre uma possível homossexualidade.

Após esse episódio, algum tempo se passa até que então me filio a uma casa que denominava-se como pertencente a uma umbanda mista, isto é, que considerava em seu leque de práticas elementos de um cosmo umbandista integrado a práticas aproximadas de um viés kardecista, a exemplo de sessões de mesa-branca e elementos provenientes de um tradição de culto local reconhecida como “nagô”⁴. Entretanto, em meio a este conjunto de práticas rituais, a ausência de sacrifício animal despertava desconfianças e murmúrios entre os visitantes e filhos-de-santo que compunham a casa.

³ Termos e expressões nativos estão grifados em itálico. Recupero termos e expressões também do ponto de vista de minha participação no campo religioso enquanto integrante de uma casa de santo. Neste sentido, apresento na sessão “a posição de uma bicha pesquisadora em meio a candomblés de disputa” um panorama de como a mudança na filiação a duas casas de santo diferentes tornou possível desenhar os planos de análise aqui dispostos.

⁴ Não é meu foco prioritário aqui realizar uma descrição apurada de um panorama das divisões locais acerca de umbandas e candomblés. Entretanto, para pontuar este aspecto tenhamos em mente que a figura de pomba-giras em determinados circuitos, a exemplo do nagô, como figuras maliciosas e perigosas que devem estar sempre sendo admoestadas moralmente. Para uma visão, mesmo que reduzida destas narrativas, recomendo a leitura do trabalho de Adriano Gomes (2013). Considero ainda que um balanço ainda está a ser feito em relação como se processam divisões locais considerando múltiplos trânsitos simbólicos, assim como de mudança dos jogos de ascensão social dos agentes no mercado religioso. Interpreto este trabalho como uma possibilidade mesmo que reduzida, de apontar parte das lutas simbólicas em torno dos sentidos de masculinidade e posição dos homens em meio a movimentos de demarcação de fronteiras fugidias.

A crença partilhada entre a comunidade de santo local, de que através do sacrifício animal se fortalecia o poder mágico atribuído a entidades⁵, neste caso, de entidades responsáveis pela segurança das casas de santo, gerava desconfianças e situações em que convidados sentiam-se instados a testar a força mágica da casa. Testes apontados como a capacidade de administrar situações embaraçosas que poderiam ocorrer. O relato de uma situação vivenciada neste terreiro auxilia a compreender a crença desempenhada pelo sangue como fonte de energia vital para o fortalecimento das entidades e as tensões advindas de disputas no sentido atribuído sobre inovações rituais.

Trago um trecho de meu diário de campo que auxilia a compreender as tensões em torno dessa prática em relação não só ao plano externo, mas também em relação à mediação com os próprios filiados a essa casa de santo. Nesse sentido, a figura de uma pomba-gira centraliza o debate a partir do instante que atua como um divisor a partir dos quais as posições internas dos filhos-de-santo ganham maior relevo.

Uma roda de pomba-giras se forma ao redor de alguns filhos de santo da casa de Maria. Surpreso, observo que focavam sobre a saída de seu pai pequeno do terreiro. A pomba-gira do pai pequeno⁶ é quem pormenorizava os motivos, explicando que o filho estaria levando uma surra de seu santo, através dos problemas de saúde que vinham aparecendo. Em um dado instante, duas das pessoas que compunham a cena se ausentaram, o que criou a oportunidade de conversar mais detidamente com a pomba-gira do pai pequeno sobre os pormenores da saída de seu filho. Sua justificativa era que havia chegado o tempo de corrigir os anos passados e seguidos incorretamente. “Meu filho foi feito no Jejê [estilo de candomblé]. Agora ele vai sair na praça e eu também”. Sair na praça era o mesmo que ser apresentado para o público, algo como uma afirmação e constituição das credenciais de reconhecimento de alguém como iniciado. O pai pequeno, havia passado cerca de 15 anos na umbanda de Maria., mesmo que sua trajetória envolvesse sua participação em um candomblé de nação Jejê. A pomba-gira argumentava sobre a iniciação de Maria, “como você vai dar uma coisa que você não tem?”. Todavia, a pomba-gira apontava que talvez o santo de Maria tivesse sido trocado, por isso Maria não era iniciada. Em verdade, a pomba-gira parecia vomitar tudo aquilo que já estava entalado na garganta. O jogo de búzios que não se sabe quem responde, uma vez que Maria não recebendo autorização para ser mãe-de-santo, não tem direito a cunha e portanto, *mão de jogo*. Termo para designar a permissão espiritual para manusear o jogo de búzios. Quando perguntei se quem responderia no jogo era espírito

⁵ Sobre este aspecto, ver por exemplo, o trabalho de Janicléia Rogério: “Se não há sacrifício, não há religião. Se não há sangue, não há Xangô: Um estudo do sacrifício no Palácio de Iemanjá. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE, 2008.

⁶ Todos os nomes aqui utilizados são fictícios. Eventos, nomes de entidades e outros elementos relatados são qualificados de modo a garantir o sigilo de meus interlocutores. Ao proceder dessa forma não tenho em mente alguma tentativa de ocultar as assimetrias sociais que se desenham na produção deste texto. De mesmo não desconsidero o conjunto de conflitos, tensões que informam minha posição em campo. Todavia, tenho em mente que uma dimensão do “ajuste de contas” em relação a publicações acadêmicas deve envolver um desdobramento para além de uma posição de ocultar nomes e situações. Significa, acredito eu, partir de uma perspectiva que oportuniza uma lente que aproxime pesquisador e interlocutor do ponto de vista de suas posições em campo, assim como os anseios e as disputas que informam o conjunto de nossas produções enquanto cientistas. Neste sentido, significa romper com certa visão homogênea de um pesquisador sem gênero ou neutro enquanto sujeito que participa das lutas em campo quase sempre como pesquisador e isento de um aspecto subjetivo que o aproxime de pessoas reais. Estes elementos são aprofundados ao final deste capítulo.

desencarnado da mãe de Maria - proprietária original do jogo, a pomba-gira soltou uma estridente gargalhada, me perguntando: “respondi sua pergunta?”

(Diário de campo, 29 de agosto de 2017)

Sentado na cozinha do terreiro, aguardava a mãe de santo terminar de rezar seu terço. Nesse ínterim, seu sobrinho se aproximou, comentando da tristeza em ter de lavar e embalar o santo do pai-pequeno. “Rangel, você via no olhar dele que ele não tava feliz”. A pomba-gira do pai-pequeno, após uma sessão de mesa branca⁷, uma das atividades que compõe as práticas rituais deste terreiro, havia convocado todos os filhos-de-santo que ainda estavam presentes no terreiro para dar um recado, assim me contava outra filha-de-santo. O recado resumia-se num pedido para que se *cortasse* algum bicho para ela, que estava cuidando de uma série de *demandas* enviadas pelo ex-namorado do pai-pequeno. Por sinal, uma semana após eu ter saído com o pai pequeno e outro filho-de-santo, o pai-pequeno se envolvia em um acidente, seu carro teria capotado, ficando inutilizável, enquanto ele não teria sofrido um arranhão.

(Diário de campo, 10 de outubro de 2017)

Vejamos que no caso dessa pomba-gira ao fazer exigências de um meio de tornar-se mais forte considerando a quantidade de trabalho que estava enfrentando, uma série de discursos e tensões passam a ganhar forma. A figura do sobrinho da mãe-de-santo que grifa uma suposta tristeza na feição do pai-pequeno parece emblemática de como a atuação da pomba-gira estaria circunscrita a uma admoestação. A pomba-gira deveria se submeter ao jogo moral de onde sua posição deriva, isto é, que enquanto inferior deveria se contentar com o que lhe era ofertado. Todavia, ao realizar exigências de maiores ofertas, a pomba-gira deixa entrever sua sina, enquanto protetora de ataques mágicos mas que também se propõe a questionar os ditames morais sobre sua posição.

Como diz uma cantiga para pomba-giras: “*eu bebo uma, bebo duas, bebo três seu moço me dê uma bicada, eu bebo pra cumprir minha sina e você bebe porque está apaixonado*”. Ora, se afirma que a pomba-gira bebe a quantidade que desejar pois tem uma cabeça para tomar-lhe o corpo e a partir dele ingerir bebida, mas também ela afirma que tem uma função a cumprir, sua sina. Entretanto, seu campo de atuação varia desde uma protetora contra os ataques mágicos de rivais interpretados como infortúnios, como a cena descrita, assim como a atuação direta de espíritos e entes através de sua incorporação no corpo do médium.

⁷ Parto de uma perspectiva que considera a definição de práticas rituais como elementos que devem ser pensados como a defesa de posições e posicionamentos em relação a um conjunto de outros agentes que acabam por desempenhar a função também de rivais. Neste sentido, não conseguiria apontar uma definição rígida de uma sessão de mesa branca sem pensar as posições que se apresentam no formato de determinadas práticas, o discurso dos cânticos entoados, etc. Entretanto, uma descrição breve poderia ser visualizada da seguinte maneira: as sessões que participei duravam entre 3 e 4 horas, onde havia a invocação de entidades ligadas ao cosmo umbandista, quase sempre acontecia de se “virar o ponto”, isto é, cantar para entidades de esquerda como exús e pomba-giras, geralmente o momento em que a bebida alcoólica era liberada.

Numa das cenas que pude observar, uma consulente deste terreiro foi arremessada para trás da cadeira onde estava sentada, tombando com a cabeça no chão. Levantou-se gargalhando, expondo o seio que gerava horror nos presentes frente à vulgarização da mulher, o que ia contra a norma instituída para aquele instante, isto é, um controle expresso sobre a sexualidade e o erotismo. Porém, a ideia de uma interpretação homogeneizada, se soma que a atuação deste espírito poderia ser equacionada ora como uma tentativa de desmoralização da casa de santo e sua força mágica comprometida, assim como sua capacidade de gerir interferências espirituais não aguardadas, de mesmo modo quanto à figura da liderança da casa de santo que teria sua capacidade mágica constrangida – na necessidade de impor-se a situação, assim como se gerar questionamentos sobre a veracidade do conjunto de espíritos cultuados naquela casa de santo e neste caso, da pomba-gira. Ora, se de fato se cultuava entidades consideradas como responsáveis pelo cuidado e zelo do bem-estar da casa de santo [entendida como a condução de práticas rituais sem intrusão de entidades não convocadas], quais razões sustentavam este episódio? De outro modo, a atuação do espírito poderia também ser relacionada à ação direta sobre a médium, a cena descrita era significativa de um ataque mágico parte de rivais ou ainda uma cobrança para que realizasse novos sacrifícios para uma determinada entidade. E ainda assim, como forma de constrangimento moral e adequação de conduta. Lembro-me de que a mãe-pequena desse terreiro creditava a queda da mulher da cadeira, assim como toda a cena, ao fato de que a mesma havia lhe tratado de modo desrespeitoso horas antes do início da atividade. Em outros termos, sua justificativa asseverava uma posição hierárquica.

No caso assistido, a pomba-gira da mãe de santo intervém à cena exortando o espírito a retirar-se, para isso brada aos gritos: “você vai comigo agora”, agarrando a moça pelo pescoço enquanto se debatia em meio aos olhares dos curiosos. Ambas caem desacordadas, alguns minutos se passam até que a pomba-gira da mãe de santo retorna. Vejo esta mesma cena repetir-se 3 a 4 vezes até que enfim, dada por vitoriosa, o espírito sem doutrina que parecia se assemelhar a uma pomba-gira considerando as gargalhadas e seu desejo de sambar, beber e fumar, teve permissão para ficar. Todavia, deveria se comportar como determinava a ordem da casa: sem bagunça, sem embriagar-se.

Deste ponto, esse conjunto de situações aponta para como a figura da pomba-gira tem uma atuação múltipla e difusa. Múltipla por ser tanto protetora, como também amiga e confiante: “passe sua mão em meu sofrimento, confio em ti, você minha pomba-gira, não viverei esse tormento”, diz parte de uma cantiga para pomba-gira. Assim, desenho como percebo o aspecto difuso da atuação das pomba-giras.

Parto de um entendimento que considera os domínios através dos quais uma entidade circula como um terreno de disputa e embate, uma vez que o conjunto de interpretações dos agentes envolvidos na sistematização das práticas teria participação preponderante na medida em que determinam ou “jogam” com os limites em que essas práticas se inscrevem.

Em linhas gerais, a interpretação singular acerca de um fenômeno é tomada como sintomática de uma posição específica que tem sua ação constrangida pelo conjunto de agentes que dotam de sentido sua inscrição. Ou seja, se um determinado pai de santo, diz que a incorporação de uma pomba-gira é falsa, ele o faz considerando sua interpretação daquele fenômeno. Todavia, essa interpretação deriva de uma posição específica em relação ao conjunto de agentes com os quais ele se encontra ligado. Nesse sentido, Bourdieu, ao se dirigir ao campo linguístico, apresenta uma discussão onde às estilizações linguísticas dos agentes se soma uma descrição também de suas opções considerando sua posição em relação ao conjunto dos outros agentes concorrentes que se constituem como concorrentes na medida em que também defendem interpretações singulares. Entretanto, a teoria de Bourdieu considera também que a apreensão de fenômenos da vida social está mediada por formas de percepção e reconhecimento que são determinantes para a distinção dos agentes. Neste sentido:

Na maior parte das condutas cotidianas, somos guiados por esquemas práticos, isto é, "princípios que impõem a ordem na ação" (princípium importans ordinem ad actum, como dizia a escolástica), por esquemas informacionais. Trata-se de princípios de classificação, de hierarquização, de divisão que são também princípios de visão, em suma, tudo o que permite a cada um de nós distinguir coisas que outros confundem, operar uma diacrisis, um julgamento que separa. A percepção é essencialmente diacrítica; ela distingue a forma do fundo, o que é importante do que não é, o que é central do que é secundário, o que é atual do que é inatual. Esses princípios de julgamento, de análise, de percepção, de compreensão, estão quase sempre implícitos, e, ao mesmo tempo, as classificações que operam são coerentes, mas até certo ponto.

(BOURDIEU, 2004, p.99)

Dito de outro modo, Bourdieu se refere ao que denomina como *capital*: um conjunto de saberes adquiridos que importam integralmente, mas pontuam formas diferentes em que são mobilizados e mobilizam os agentes. Neste sentido, não basta somente ao pai de santo deter conhecimento, é necessário que conheça o jogo onde sua posição se inscreve, apresentando sua narrativa a partir de validações já presentificadas.

Toda forma de apresentação inovadora não se realiza a par ou distante do jogo, mas a partir do jogo na medida em que não só determina regras, mas se impõe aos agentes como forma e arbítrio. O pai-de-santo, ao constituir-se como agente num mercado religioso, o faz a

partir de uma longa cadeia de pequenas iniciações que incluem o conhecimento de mercadores, assim como de outros agentes e de como agem, algo que se assemelha a um mimetismo. Mimético, porém, não menos original. Neste sentido, vale aqui um trecho de Bourdieu comentando acerca das razões pelas quais uma estilização decorre tanto de estruturas de percepção compartilhadas, como também de uma dimensão estruturante das práticas que aparentemente, perpassa como consenso e dominação que os agentes ao não possuírem dos aparatos simbólicos necessários a sua objetivação, acabam por conformar-se. Nas palavras do autor:

Há também o fato de que o produto lingüístico só se realiza completamente como mensagem se for tratado como tal, isto é, decifrado; além do fato de que os esquemas de interpretação que os receptores põem em ação em sua apropriação criativa do produto proposto podem ser mais ou menos distanciados daqueles que orientaram a produção. Por meio desses efeitos, inevitáveis, o mercado contribui para formar, não só o valor simbólico, mas também o sentido do discurso (...) Poderíamos retomar nessa perspectiva a questão do estilo: esse "desvio individual em relação à norma lingüística", essa elaboração especial que tende a conferir ao discurso propriedades distintivas, é um ser-percebido que existe apenas em relação com sujeitos perceptores, dotados dessas disposições diacríticas que permitem estabelecer distinções entre maneiras de dizer diferentes, artes de falar distintivas. Disso decorre que o estilo só existe em relação com agentes dotados dos esquemas de percepção e de apreciação que permitem constituir-lo como conjunto de diferenças sistemáticas, sincreticamente apreendidas. Pode-se estender a todo discurso o que dissemos sobre o discurso poético apenas, porque ele conduz à máxima intensidade- quando se sai bem- o efeito que consiste em despertar experiências variáveis segundo os indivíduos: se, diferentemente da denotação, que representa "a parte estável e comum a todos os locutores", a conotação remete singularidade das experiências individuais, é porque ela se constitui numa relação socialmente caracterizada na qual os receptores empregam a diversidade de seus instrumentos de apropriação simbólica.

(BOURDIEU, 2008, pp. 24-25, grifo meu)

1.2.2. Na morte e na vida me valha uma pomba-gira

Sentado numa das cadeiras que antes compunham a mesa branca, observo quando a pomba-gira do pai pequeno se lançou frente à corte de atabaques dando saltos como se "cortasse" o ar, tamanha a impetuosidade de seus atos. Maria, a mãe de santo deste terreiro grita, numa tentativa de chamar sua atenção e pedir que parasse de comportar-se daquele modo. Além de chamar a atenção dos presentes, a cena gerava certo temor. A eminência de a situação desdobrar-se de modo inesperado era tão densa quanto uma parede de concreto.

A pomba-gira do *pai-pequeno* vira para os presentes, ao que gira o cigarro que trazia dentro da boca, insinuando que o engoliria. "Ela tá na esquerda", diz uma das presentes. Soube que esta mesma pomba-gira semanas atrás havia embriagado o pai-pequeno. Segundo as

narrativas que surgiram após estes episódios, ela o teria deixado em estado de embriaguez⁸ como uma resposta às suas dúvidas sobre sua existência. Numa das situações o mesmo teria ficado em estado de embriaguez após adentrar a porta do terreiro, enquanto os presentes mesmo sem estarem consumindo bebidas alcoólicas percebiam um forte cheiro de cachaça no ambiente. Neste sentido, nas linhas acima fiz referência ao caráter dúbio da atuação da personagem pomba-gira. Esse caráter dúbio se relacionaria a uma capacidade de gerar infortúnios que não se reduzem ao domínio do amoroso-sexual, aspecto reiterado em suas cantigas. A exemplo disso: “tomei um banho com rosa de pomba-gira, fiz um pedido e meu amor não veio, não veio não, não veio não, a pomba-gira se meteu no meio”. Todavia, como pensar o paralelo com a mesma figura que passa de protetora, fiel e companheira a um perigo eminente? Ou melhor, quais funções afetivas tornam-se claras quando consideramos o laço entre pomba-giras e seus médiuns a partir de sua função como a responsável por cobranças espirituais que podem ocasionar morte?

Somando o repertório das narrativas expostas, passei a perceber como a atuação da pomba-gira apresenta um caráter dúbio. Por um lado, sua atuação como protetora em razão de guerras mágicas entre rivais, se somava a diversas outras formas assumidas principalmente na emissão de sua mensagem, o que parecia sintomático de uma forma específica de sensibilização para a posição ocupada por uma pomba-gira enquanto um ente com domínio específico. Como então considerar que a interpretação da mensagem poderia suscitar diferentes embates sobre veracidade e questionamentos também sobre o médium a partir do qual a pomba-gira usava para transmitir o recado?⁹ Acompanhemos a história de um pai de santo que teria sido *passado*¹⁰ por sua pomba-gira para configurar o que estou percebendo aqui como um caráter dubio da ação da pomba-gira:

Certa feita, após o falecimento de um jovem pai-de-santo, a história por trás de sua morte era comentada em meio a prosa cotidiana no terreiro em que semanas antes, vi sua pomba-gira festejar após uma sessão de mesa branca. O nomearei aqui de Pirassunga.

⁸ Um dos principais aspectos grifados para qualificar a embriaguez era o fato do pai pequeno arrastar-se entre as paredes para conseguir sustentar-se em pé.

⁹ Desdobro estes dois aspectos nas sessões posteriores. Todavia, ao considerar a emissão da mensagem como um elemento que mobiliza debates apresento dois planos de análise que consideram as lutas por definição da pomba-gira como uma ponte por onde é possível visualizar dois planos de análise, um que considera a integração entre casas de santo enquanto o espaço onde a disputa ganha um formato ligado a uma estética do transe. E outro onde é possível desenhar o terreno onde as tentativas de delimitação da pomba-gira se configuram como defesas de uma posição em relação a determinado campo de disputa.

¹⁰ Termo nativo que se refere a morte de uma pessoa em razão da ação de entidades espirituais quer sejam suas ou de outrem.

Numa das versões da história de sua morte que tive acesso, Pirassunga faleceu vítima de uma aneurisma cerebral que em menos de 24 lhe tirou a vida. Todavia, tomado repentinamente por uma forte dor na cabeça, encaminhou-se para o Hospital Geral do Estado (HGE), tendo seguido de uma internação e cirurgia imediata.

Pirassunga, mesmo jovem, era conhecido por grande parte da cidade, uma vez que sua pomba-gira havia ganhado fama através de consultas e trabalhos mágicos. Todavia, também se nutria a crença de que se tratava de um espírito já conhecido, estaria ligada a morte de outros quatro médiuns, Pirassunga configurava o 5°. Ouvi comentários que de segunda a sexta a pomba-gira tomava a cabeça de Pirassunga, incorporando-se e dando consultas, mesmo contra sua vontade. E na oportunidade destas consultas, fazia uso de grandes quantidades de bebida alcoólica, falando-se muitas vezes em engradados de cerveja que se avolumavam.

Numa destas oportunidades, a pomba-gira já atuava em seu corpo durante 24 horas, o largando somente em razão da insistência de filhos da casa de santo que Pirassunga administrava. Pirassunga seguiu para o hospital e de lá para o cemitério. Pirassunga morria 48 horas após esse episódio. A história de Pirassunga se conecta com outros episódios que presenciei em festas para pomba-gira ou em conversas informais com filhos de santo. Frente a esses relatos, questiono: Quais os poderes de uma pomba-gira e como estes se conectam a uma forma de sensibilização decorrente de posições no campo religioso?

Ao enquadrar o problema desta forma, algumas possibilidades interpretativas podem ser visualizadas. Neste sentido, ao se ter uma interpretação da pomba-gira como protetora numa guerra mágica, se propõe uma forma de sistematização para essa personagem, que ela possua um campo próprio de atuação que não se confunda com o de outros personagens e uma forma de ação específica que não se confundiria, ou seja, personagem pomba-gira como específico e singular através de um plano de ação e possibilidades. Ou seja, a definição da pomba-gira a partir de seus atos e limitações.

Mas, ao se questionar sobre uma delimitação da pomba-gira a partir de um limite de ação, talvez seria interessante inquirir também sobre a importância dada aos limites e por quais razões devem se apresentar como estáticos e naturalmente arbitrários. Ao que me parece, ao propor uma codificação para a personagem, tem-se uma forma de sistematização ritual que estabelece limites partindo de pontos de baliza.

Entre concordâncias e discordâncias, um terreno movediço de defesa de posições de legitimidade e constrangimento é desenhado. Esse quadro se complexifica quando os limites que aparentemente estariam fechados são alvo de estilizações e reconstruções por parte de

religiosos. Retomemos o caso da pomba-gira que exige sacrifícios animais e como a liderança deste terreiro responde as suas provocações.

Maria provinha de uma linhagem religiosa que o trato com entidades de esquerda como pomba-giras era privilegiado, isto é, quase sempre haviam práticas rituais dedicadas a essas entidades. Todavia, ao romper com seu pai de santo, Maria buscou uma forma de construir uma independência no plano de práticas que não prescindissem da ação direta de seu pai de santo, como é o caso de adaptações em relação a sacrifício animal. Maria se vê confrontada em sua decisão quando a pomba-gira de seu pai-pequeno questiona sua autoridade, ora em tom de riso e deboche ao ir contra suas ordens, como exigir uma conduta mais *centrada* e distanciada de um caráter festivo. A pomba-gira respondia ao inverso do que se esperava, não só ria e debochava de Maria ao sambar em frente à corte de atabaques, como também se negava a ir embora quando solicitada. Maria respondia às provocações da pomba-gira questionando seu lugar numa hierarquia, não do reino dos espíritos, mas do ponto de vista de uma inscrição de um regime da experiência de entidades e entes humanos. Codificação significando uma delimitação de um campo de atuação. Nas palavras de uma gramática bourdiana:

A codificação está intimamente ligada à disciplina e à normalização das práticas. Quine diz em algum lugar que os sistemas simbólicos "arregimentam" o que codificam. A codificação é uma operação de ordenação simbólica, ou de manutenção da ordem simbólica, que em geral compete às grandes burocracias estatais.

(BOURDIEU, 2004, p. 101)

No tópico seguinte me detenho a desenhar o conjunto de relações a partir das quais algumas conexões deste texto passaram a ganhar sentido. Meu foco é pensar como minha posição enquanto candomblecista e homossexual se cruzam no campo escolhido, assim como esclarecer as razões pelas escolhas teórico-metodológicas aqui empregadas.

1.3. A posição de uma bicha pesquisadora em meio a candomblés de disputa 11

Certa feita participei de uma reunião movida por um pai de santo que buscava integrar casas de santo conforme regiões da cidade. Sua fala versava sobre a necessidade de uma

¹¹ Talvez o leitor se questione se existem candomblés que não são de disputa. Quais outros candomblés existiriam então? Por candomblé de disputa deve-se entender uma forma de focalizar a configuração das interdependências entre os indivíduos. Em resumo, entender disputa como uma forma específica assumida pelas redes sócio-afetivas entre os indivíduos. Não excluo a possibilidade de que coexistam outras configurações nas relações entre os indivíduos, entretanto, parto de uma perspectiva que considera que ao focalizarmos o modo como os indivíduos constroem-se mutuamente, pode-se perceber como práticas sociais são formatadas. Sobre interdependência, ver: Elias (1994).

maior integração da “parte baixa” da cidade¹², apontava como tom de revanche que somente algumas casas de santo participavam da organização dos eventos públicos da cidade. Um forte desconforto me tomava na situação, percebia como a alternativa a aquele jogo de poder era um “mais do mesmo”, o anseio era o de defender uma posição privilegiada para si. Nada novo sob o Sol que aquecia minha cabeça.

Ao realizar a defesa de uma integração mais ampla, ao que me parecia, o pai de santo defendia uma forma de ascensão a partir dos jogos de poder, mas o fazia considerando uma *autoimagem* menor, “por que nós que somos da beira da lagoa não estamos na orla da praia?”,¹³ dizia ele. Aparentemente, percebia em sua fala um discurso que reiterava a necessidade de ocupar uma posição frente às casas de santo que ocupavam a posição de *estabelecidos*, para pensarmos numa gramática eliasiana. Entretanto, via como curiosa sua tentativa de criar uma *autoimagem* a partir de um discurso de pauperismo, de afirmar quem são os poderosos (ELIAS, 1994). O pai de santo oferecia assim um quadro de como o poder estava disposto, ou melhor, poder como um elemento pensado a partir do modo como as imagens dos agentes para si e para os outros são intercaladas. Experimentei o paradoxo ao ver que não os *estabelecidos*, mas os *outsiders*, faziam tentativas de recortar uma identidade para si delimitando os limites específicos de sua *imagem grupal* (HALL, 2000). A respeito das operações por partes dos grupos mais poderosos:

Os grupos mais poderosos, na totalidade desses casos, vêm-se como pessoas “melhores”, dotadas de uma espécie de carisma grupal, de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros. Mais ainda, em todos esses casos, os indivíduos “superiores” podem fazer com que os próprios indivíduos inferiores se sintam, eles mesmos, carentes de virtudes — julgando-se humanamente inferiores. Como se processa isso? De que modo os membros de um grupo mantêm entre si a crença em que são não apenas mais poderosos, mas também seres humanos melhores do que os de outro? Que meios utilizam eles para impor a crença em sua superioridade humana aos que são menos poderosos? (ELIAS, 2000, p. 20)

Uma amiga que me acompanhava na situação, ao notar meu desconforto, dizia que entendia a ação do pai de santo e a achava benéfica, talvez democratizar a participação de

¹² Os itinerários urbanos através dos quais diferentes formas de integração e por conseguinte, de peso sobre a formação de imagens sobre as religiões de matriz africana em Alagoas não é meu foco neste texto. Entretanto, para situar minimamente o debate, importa grifar que algumas narrativas tem grifado a parte baixa da cidade compreendida como margeada por um canal lagunar, assim como do Centro da cidade, enquanto locais privilegiados para pensar os trânsitos simbólicos a partir dos quais alguns narradores emergem. Neste sentido, o debate sobre turbas violentas de perseguição e a construção de estratégias de conservação de tradições apontados a partir desta região da cidade imaginada como local da feitiçaria, da magia e de práticas religiosas moralmente condenas. Carecem neste sentido, de maiores aprofundamentos teóricos. Ver Rafael (2012), Santos (2015).

¹³ Respetivamente duas regiões da cidade de Maceió. Pajuçara compõe o quadro turístico da cidade, enquanto a beira da Lagoa localiza-se numa parte da cidade assolada pela pauperização de serviços públicos, como saneamento básico. Todavia, ao referir-se a uma “beira da lagoa”, o pai de santo parece estrategicamente operar a partir de uma imagem comum aos presentes, quase quem diz: “nós aqui que viemos e somos pobres temos direito de participar desse espaço onde estão os poderosos”.

mais casas de santo fosse algo benéfico. E eu permanecia encucado, sabendo que somente a abertura de canais de participação não garantem efetividade alguma na participação de mais pessoas num determinado veículo. Mas também me dizia ela: “mas vocês são religiosos, né? A coisa é diferente”.

Lembro de ter passado dias com um duplo desconforto: a dor no estômago pelo soco “inocente”. Sentia que minha figura como pesquisador caía por terra a partir do instante em que me aproximava de determinada perspectiva que leva em conta como tradições rituais são constantemente renovadas e invocadas (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004; VAN DEL PORT, 2012). Sentia por um instante que uma imagem fantasmagórica assenhorava-se de minhas reflexões apontando ser algum tipo de revanchismo.

Essas preocupações, aparentemente pareciam ser desdobramentos de uma outra principal: como pensar o fato de que, enquanto candomblecista interessado em estudar questões ligadas a ortodoxia de práticas rituais, isso pareça constituir-se como um elemento diacrítico que instaura a posição de desconfianças sobre a legitimidade de minha posição como objetivamente válida?

Objetivar o sujeito objetivante, objetivar o ponto de vista objetivante, é uma coisa que se pratica correntemente, mas isso é feito de um modo aparentemente muito radical, mas na verdade muito superficial. Quando se diz "O sociólogo está inserido na história", pensa-se de imediato em "sociólogo burguês". Em outros termos, pensa-se que se objetivou o sociólogo, ou em geral um produtor de bens culturais, ao objetivar sua "posição de classe". Esquece-se de que é preciso ainda objetivar sua posição neste subuniverso, onde estão envolvidos interesses específicos, que é o universo da produção cultural (...) Diz-se: isso é a expressão de uma burguesia ascendente, etc. É o erro do curto-circuito, erro que consiste em relacionar dois termos muito distantes escotomizando uma mediação muito importante - o espaço no interior do qual as pessoas produzem, isto é, o que eu chamo de campo de produção cultural. Esse subespaço continua sendo um espaço social, no interior do qual está em jogo um tipo particular de alvos sociais, interesses que podem ser absolutamente desinteressantes do ponto de vista do que está em jogo no mundo exterior (...) Além dos determinantes associados a uma posição particular, há determinações inerentes à postura intelectual, à posição de cientista, que são muito mais fundamentais e que passam despercebidas. A partir do momento em que observamos o mundo social, introduzimos em nossa percepção um viés que se deve ao fato de que, para falar do mundo social, para estudá-lo a fim de falar sobre ele, etc., é preciso se retirar dele. O que se pode chamar de viés teoricista ou intelectualista consiste em esquecer de inscrever, na teoria que se faz do mundo social, o fato de ela ser produto de um olhar teórico. Para fazer uma ciência adequada do mundo social, é preciso, ao mesmo tempo, produzir uma teoria (construir modelos, etc.) e introduzir na teoria final uma teoria da distância entre a teoria e a prática.

(BOURDIEU, 2004, pp 114-115, grifo meu)

Considerando das proposições de Bourdieu, enquanto sua preocupação em esclarecer a necessidade da exposição de como as escolhas objetivas realizam-se considerando posicionamentos em relação ao conjunto de antipatias, simpatias em relação a discussões,

teorias. Todavia, busco inspiração de mesmo modo numa literatura (BIONDI, 2017; MORENO, 2017; FLEISCHER, 2007a, 2010b; HARAWAY, 1995) que tem sublinhado como questões relacionadas a prática etnográfica encontram-se permeadas por questões relacionadas ao gênero e sexualidade do pesquisador.

Somada à questão de pertencer a uma casa de santo, outro elemento que compunha minha figura era o fato de abertamente ser homossexual e integrar-me às dinâmicas de paquera, de divertimento que atravessavam o espaço das festas. Minha preocupação inicial centrava-se em entender a ascensão de determinadas casas de santo à mediação pública. Assim, colhia informações em arquivos, assim como de registros etnográficos cercado-me das redes de contatos que mantinha. Rede essa composta por um conjunto de lideranças religiosas provenientes de regiões periféricas da cidade, em sua maioria homossexuais na faixa de seus 40 anos a 50 anos. Interpretava seus relatos sobre quem estaria na “mídia”¹⁴ como indícios que permitiam estabelecer pontos de virada para construir um quadro das transformações ocorridas, ou melhor dizendo, dos quais que apareciam abertos a fim de considerar não só posições de legitimidade, mas também como derivavam tanto de um contexto quanto de uma capacidade de instrumentalizar conhecimentos por parte de determinadas lideranças. Em meio às conversas, certa feita ouvi comentários sobre uma liderança pernambucana que seria muito “espalhafatosa”, enquanto que o narrador da questão teria feito a escolha de seguir um percurso recatado e discreto. Estava frente a uma narrativa que datava de ao menos 50 anos de duração. Ao lado desta, relatos de 2 gerações posteriores, apontavam como a experiência da homossexualidade estava inscrita em regimes de silêncio e segredo principalmente dentro do culto. Ora, até mesmo a apresentação de entidades femininas se apresentava com extremas regulações, talvez melhor visualizado pelo fato de que homens mesmo quando tomados por deusas femininas não poderia apresentar-se em público com saias, mas sim, com calças.

Mas estes sujeitos pertencentes a uma terceira geração também ocupavam o mesmo espaço das festas onde circulei e não participavam somente como convidados, como também árbitros lançando julgamentos sobre a conduta de gerações mais jovens, quase sempre apontando como desnecessária a exuberância das roupas ou todas as tensões que a aproximação do transe ocasionava.

¹⁴ Ouvi esta expressão nativa para denominar as casas, assim como os personagens que possuíam algum vínculo com o governo do estado e subterraneamente, com o meio acadêmico. Neste sentido, em tom de reprovação e crítica sobre serem apontados como sinônimos de uma tradição dos cultos. O questionamento sobre a legitimidade dessa representação, assim como de sua construção, o que ocasionava a releitura da trajetórias destes personagens a partir de narrativas escanteadas ou nos termos de Hall (2000), escamoteadas.

Numa oportunidade, de longe observei uma pomba-gira dando gargalhadas com um tom de escárnio usando de uma sensualidade performada na exposição dos ombros de seu médium, rebolando os quadris numa atitude de chamar a atenção dos homens presentes, por vezes tocando em seu peito com o dorso de sua mão posteriormente segurando um suposto seio enquanto dançava [atuava em um corpo masculino], insinuando que este homem lhe pertencia enquanto cantava: “este macho é meu ninguém toma, quem quiser macho gostoso vá buscar na zona”. A este quadro se somavam outras cantigas que mencionavam seu corpo como alvo de desejo priorizando regiões específicas, como as nádegas, quadril ou a vagina. Em termos nativos, balaio – quadril, tabaco – vagina. Porém, ao exhibir certa sensualidade a pomba-gira também se aproximava dos presentes que se divertiam com a performance em contraposição a outros presentes que com olhares desconfiados e sobrancelhas arqueadas, questionavam-se o que de fato viam. Aparentemente, a performance da pomba-gira apareceria somente como *culete*, *ekê*, farsa, mentira, enganação ou quando não, embriaguez. As posições pareciam se dividir entre os que reconheciam aquela apresentação do transe como legítima e outros que se mantinham desconfiados e menosprezando aquela performance.

Ao quadro se soma o fato conhecido por todos que o cavalo da pomba-gira era uma *bicha*, naqueles termos, um homem que poderia ou não apresentar certa antipatia em sua apresentação pública, mas que a crença coletiva era de que aquele sujeito seria um eleito para servir de *cavalo* a figura da pomba-gira.

Cabelos pintados em tons de vermelho, repicado e alisado, sobrancelhas desenhadas, calça marcando as curvas do corpo, camisa igualmente apertada. Ao lado da *bicha*, algo entre 3 ou 5 a acompanhavam igualmente trajados. Conheciam a maior parte dos presentes de outras festas, assim como os presentes as conheciam e se referiam a elas, quando perguntados sobre de que casa de santo eram: “eu sei não, dizem ser da casa de fulano”. Em meio ao andamento da festa, duas *bichas* entram em transe: a pomba-gira lhes toma o corpo. Relutam encostando-se nas paredes, agarrando-se aos presentes como numa tentativa agonística de libertar-se do ente que lhes deseja tomar o corpo. Mas ao tentar correr para fora da festa, dois passos a frente a pomba-gira lhes toma, lançando seus corpos para trás e para frente, enquanto os ombros tremem e os olhos sibilam fechados. Alguém corre e retira-lhe os sapatos, a crença entre o povo-de-santo diz que o contato com o mundo espiritual dos exús é feito através dos pés. “Ôh tire o pé do caminho, deixe eu passar”, diz uma das cantigas popularmente entoadas nas celebrações dedicadas aos exús. E a pomba-gira *passa*, isto é, incorpora. Alguém da casa lhe auxilia, ela deseja um tecido para amarrar sua cabeça ou seus seios.

Os presentes observam a cena, cutucando-se e encetando certa descrição, riem da situação. Algum tempo se passa até que a pomba-gira volte ao meio do salão agora devidamente aparántada, com um cigarro e taça cheia de cerveja nas mãos. Parece bêbada, caminha até a porta do terreiro, curva-se para trás, gargalhada. Diz-se que saudou as forças que vivem na porta, isto é, exú. Cambaleia mais um pouco, dirige-se a um ponto onde existem 3 tambores onde homens foram contratados para tocá-los. As *bichas* já se encontraram com parte destes homens em outra macumba na semana passada, beberam, riram e uma das *bichas fez linha* pra um deles – mediou sua aproximação com uma menina que ele havia ficado interessado.

A pomba-gira repete o mesmo ato da porta, agora canta: “Tomei um banho com rosa de pomba-gira, fiz meu pedido mas meu amor não veio, não veio não, não veio não, Maria Padilha se meteu no meio”. Alguns presentes riem da cena, outros dão de ombros – a *bicha* estaria encenando. Alguns presentes respondem enquanto a pomba-gira dança, mostra os ombros, põe a mão no peito e se aproxima de alguma amiga da *bicha*, isto é, o corpo onde agora atua. A pomba-gira então conversa, aconselha, ri, mas também se compadece das histórias escutadas. Oferece sua taça a um dos presentes, diz que tome 3 goles e faça um desejo, até o fim daquela noite ele se realizaria. O sujeito em questão devolve a taça, desconfiado da veracidade do que está a sua frente.

A festa prossegue e a pomba-gira se despede: “cambone, camboninho meu, meus cambone, essa lebará vai ao ló; vai, vai, vai meus cambone, vai numa gira só”. A pomba-gira prossegue pelo salão, chama duas pessoas que seguram os ombros e a mão de seu cavalo. Ela repete sua cantiga, fecha os olhos, entrega a taça que estava em sua mão. Com a despedida, os ombros da *bicha* tremem, lançando o corpo para trás com tremenda força que é necessário o amparo de mais pessoas para sustentá-la. Então pomba-gira vai embora, lança a *bicha* para trás que agora parece ser empurrada para cima, é amparada por uma cadeira e alguém que chama seu nome para que torne a lucidez. Mais uma vez, os olhares sobre sua figura desdenham sua presença. A *bicha* se esvai do espaço, procura um espaço para tomar um ar. Nos encontramos agora, enquanto eu fumava um cigarro na parte externa observava toda a cena.

- Você tá bem menino?, enceto uma conversa.

- Tô, essa Padilha que tenho é um sataná. Pomba-gira da peste, óia (mostrando os dedos) me queimou toda. Responde meio desatenta a minha figura.

- É chão. Respondo em tom de riso.

- Leva ela pra tu. Retruca meio provocante.
- Vou nada, mulher, já tenho a minha pra cuidar.

As desconfianças sobre o transe da pomba-gira se cruzam com uma desconfiança no modo como o transe é apresentado. Certa plasticidade na modelagem do transe se expressa no modo como se juntam as vestimentas, palavras, assim como a emissão das mensagens proferidas pela pomba-gira através de conselhos. Não bastaria somente a apresentação tácita do transe para a configuração da legitimidade da pomba-gira, mas a beleza do ponto de vista de sua apresentação estética também configuraria o prestígio. Neste sentido, se somaria a esse quadro a figura pública considerada para construção do artifício da verdade, o que se expressa numa mediação entre “sensos” de respeitabilidade em relação aos personagens.

Por um lado ao ser religioso quase sempre tinha que dialogar com exigências do ponto de vista de regulações relacionadas a uma etiqueta religiosa, por outro, o entendimento de minha figura enquanto alguém interessado em enveredar-se por um terreno movediço e lamacento onde cabiam a fofoca depreciativa, assim como o mexerico e uma longa cadeia de interdependências onde a circulação de informações tinha papel preponderante uma vez que a partir do movimento de circular informações planos de embate, desprestígio e disputa sobre a sistematização ritual ganhavam sentido à medida que apontavam para uma forma de integração considerando o modo como as lutas simbólicas estavam desenhadas.

Talvez, o leitor se questione como este subtópico se interligue a discussão mais ampla desse texto. Neste sentido, é importante pontuar dois aspectos principais por onde penso as mediações deste subtópico.

Entendo que a construção de meu campo de pesquisa, assim como as interpretações lançadas partem de uma posição específica no meio acadêmico (BOURDIEU, 2004), assim como da produção de narrativas sobre masculinidade (SEDGWICK, 2015), afinal mesmo que grife minha posição enquanto homossexual, não parto de um região abstrata, mas de uma conexão de sentido a partir de estilos de ser homem.

Em outra direção, como as categorias de acusação no plano religioso podem ser pensadas como chaves que permitem desdobrar reflexões? Em campo, ouvi termos como “viado macumbeiro”, dirigidas não só a minha figura, como também a de interlocutores. A partir destas afirmações, um plano de análise que passa a ganhar contornos mais nítidos é de o espaço entre casas de santo mediadas por figuras que popularmente são grifadas como alvo de ojeriza, emergem batalhas na defesa de estilos de ser homem à medida que a construção de uma legitimidade ritual se encontra mediada também por uma legitimidade por parte do

agente. Neste sentido, ao grifar minha posição em campo a levei em conta como uma chave que tornou possível acessar as diferentes batalhas assumidas por homens e figuras trans na defesa de um “lugar ao Sol”. Focalizo este aspecto no último capítulo desta monografia, entretanto, é interessante reconstruir o caminho através do qual ganhou sentido.

2. HISTÓRIAS QUE SE CONTAM SOBRE HOMENS MONTADOS POR POMBA-GIRAS EM CANDOMBLÉS

Neste capítulo apresento as chaves interpretativas que irão ser mobilizadas para construir meu quadro analítico no capítulo seguinte. Neste sentido, faço uma imersão nos estudos sobre religiões de possessão e gênero, considerando como o interesse por questões relacionadas a uma busca por imagens de uma tradição de culto aparentemente escamoteou a dinâmica relacional onde a posição destes sujeitos enquanto figuras que geram temor, medo e ojeriza não estava sendo considerada. Levo em conta que a figura dos agentes que realizam interpretações sobre os domínios da pomba-gira também estão inter cruzados.

Em “Faróis da legitimidade: gênero e transe na literatura sobre religiões de matriz afro-brasileira” focalizo minha discussão na tríade entre Ruth Landes (2002), Peter Fry (1982) e Patrícia Birman (1995). Ao focalizar Landes tenho em mente que em sua obra “a cidade das mulheres”, pioneiramente um campo de discussão começa a ganhar contornos: um esforço sistemático de pensar como dinâmicas relacionais considerando gênero e candomblés estão dispostas ou ainda o inverso, poderia se compreender o candomblé focalizando as tecnologias que estão no cerne da construção da experiência de homens e mulheres quer como religiosos, quer como indivíduos comuns. Todavia, faço uma aposta que Landes ao esquadrinhar a relação entre dinâmicas de gênero e pureza ritual a partir de uma rivalidade entre homossexuais e mulheres, sombreou uma economia de gênero ligada a expectativas e regulações entre a figura de homens.

Ao tomar a feminilidade como um valor em disputa, Landes não esclarece as razões pelas quais homossexuais afeminados que antes eram alvo de ojeriza por parte de uma grande parcela dos homens ligados a uma sociabilidade das casas de santo, se tornam alvo de desejo e admiração por estes mesmos homens. Talvez seja o caso de não só pensar quais os canais de ascensão social que se abrem a homens, como também questionar o quadro de forças que atuam na cena tornando capaz a enunciação de uma posição de prestígio no intercruzamento entre religioso e gênero.

Pensar em termos de como estava disposta a balança dos homens em meio a comunidade de santo, assim como qual a intermediação se expressa nesta passagem de um terreno puro a uma impureza que não se atém somente às práticas, mas realiza-se a partir do

descrédito e desvalorização humana destas figuras e seus parceiros. Objetivo neste sentido apontar como a partir da interpretação de Landes tem-se a constituição de um campo de estudos, assim como um objeto específico – gênero e diversas formas de constituição da experiência sexual, todavia partindo de um lugar-comum, os gays estão no candomblé. Ora, mas como o candomblé está para os gays?

Como pensar o caso de homens-sexuais (RIOS, 2012) que são lidos pela ótica religiosa como homens mas que todavia, flertam com estilizações femininas? Neste sentido reconstruo cenas onde aproximo a lente para como a validação das interpretações sobre práticas rituais acompanham-se de desconfianças e insurgências quanto a uma economia de gênero, desdobrando aspectos referentes a figura da *bicha* e da *pomba-giras* sublinhando transversalmente como uma aparente zona de permissões e proibições se desenha conforme uma economia de gênero. Mas principalmente para apontar certa lacuna nos estudos sobre gênero e candomblés à medida que estes elementos aparecem sombreados.

2.2. Faróis da legitimidade: gênero e transe na literatura sobre religiões de matriz afro-brasileira

- *Menina quanta bicha, socorro!* Disse eu observando tantos homossexuais¹⁵ enfileirados numa parte do terreiro enquanto me virava para meu irmão de santo ao meu lado.

Chegávamos há pouco.

- *Vamo fazer uma aposta?* Diz ele enquanto me distraio com a decoração da festa. Olho de soslaio.

- *Que que tu queres peste?* Os dentes alvos se abrem frente meu jeito de responder a sua provocação.

- *Não vai ficar uma acordada quando começar a cantar pra pomba-gira!* Ríamos incansavelmente, enquanto observávamos que as bichas pareciam acompanhar um pai de santo conhecido por ter fama de participar de confusões no meio religioso.

A conversa acima entabulada entre eu e um irmão de santo, enquanto aguardávamos o início de uma festa, oferece alguns aspectos em que observei atravessamentos entre consensos e disputas sobre as fronteiras na apresentação do ato de entrar em transe, por um lado condizente com o espaço religioso e por outro como algo meramente mundano, o que

¹⁵ Já nos conhecíamos de outras festas, inclusive de cenas de paquera e flerte em meio a candomblés. Entretanto, tinha conhecimento de que uma maior parte do grupo era homossexual por conhecer as estilizações, como roupas usualmente marcadas como “femininas”, assim como os cabelos em tons de vermelho ou amarelo para chamar atenção dos passantes quer possíveis rivais, como possíveis parceiros. Ao enunciar “bicha”, entendo um conjunto de estilizações no modo como o corpo é apresentado, isto é, se aparenta ter sido alvo de hormonizações para a aproximação com certa feminilidade, assim como o conjunto de adereços que no todo compõem uma forma de apresentação e estilo. Neste sentido, bicha como estilização.

presumiria a ausência da ação de entidades em detrimento puramente das vontades do “cavalo”, isto é, o médium.

Ao travar diálogo com fiéis, quase sempre ouvi queixas de que, ao serem tomados por pomba-giras, homossexuais costumam fazer gestos excessivos. “Excessidade” essa que pode ser visualizada da seguinte maneira: no ato de aproximação da pomba-gira, o sujeito tomba pelos cantos do terreiro, lançando-se aos convidados que ou partem em seu auxílio para sublimar seu sofrimento, fustigando a pomba-gira a tomar-lhe o corpo, ou “dão de ombros”, sob olhares de escárnio e reprovação pela cena construída. Mas nem tudo se exime nesse jogo de posições de fustigar ou manter-se desconfiado e alerta.

Ora, se alguns sujeitos partem para seu auxílio, talvez concordem com a veracidade da incorporação da pomba-gira. Mas o que se oculta por trás dos olhares de escárnio? Quais consensos estão presentificados na atitude de menosprezo sobre a forma de apresentação de entidades, que se encontram desenhados na consolidação destas posições de escárnio?

Aposto na ideia de que a dinâmica da legitimidade ritual é perpassada pela apresentação do transe, isto é, o modo como a incorporação das entidades se desenha entre disputas sobre sua validade. Tomo a incorporação e o ato do transe enquanto dotados de um aspecto plástico ligado a participação de homossexuais e grupos transexuais. Neste sentido, Patrícia Birman (1995, p.5) ao estudar sobre homossexualidade e a sociabilidade das festas religiosas, traz uma definição elucidativa para compreendermos o peso sobre a incorporação:

A “Exua” pomba-gira Maria Angélica é uma “ex”-pessoa. Tem biografia, teve vida na terra. O seu passado condiciona a forma que possui no presente, quando incorpora no pai-de-santo. Essa mulher, esse espírito, incorpora num homem e transforma esse homem num ser de outra natureza. Os que viam o seu corpo sabiam interpretar os signos de sua presença e, portanto podiam “ver Maria Angélica, formosa mulher, mulher da vida, decaída, rica, sensual, vaidosa, coberta de jóias e de tecidos preciosos. A presença deste outro “mundo” na terra obedece a uma ordenação cultural que condiciona a experiência: entre a pessoa e a entidade desenha-se ritualmente um conjunto de pequenas marcas que os faz diferentes entre si, apesar de profundamente imbricados um no outro. Sob o comando do espírito acontecem as transformações no plano corpóreo, nos gestos, no estilo, nas preferências que determinam a forma de relação que as pessoas podem ter com ele.

É importante situar que essa suposta ligação entre religiões de possessão e homossexuais constituiu um farol através do qual tensões assistidas na formatação de uma tradição religiosa em candomblés ganhou parte de seu desenho. Ruth Landes aparece como um dos marcos nesta direção ao pôr em revelo as disputas no modo como a hierarquia religiosa é contraposta em diferentes tradições.

No plano analítico proposto por Landes, homossexuais passivos destoam de um consenso sobre a posição aguardada para homens em candomblés. Landes realiza essa

operação considerando os embates assistidos entre as formas de regulação de gênero a partir de duas tradições religiosas: candomblés de nação ¹⁶ e candomblés de caboclo. Nos primeiros, o foco das práticas recairia sobre deuses e o conjunto dos valores positivados estariam ligados a uma maior proximidade com a África. Nesta proximidade se supõe uma ausência de deturpação de práticas e empréstimos rituais, assim como a possibilidade de um retorno a um passado imaculado. Por outro lado, nos candomblés de caboclo, o culto estaria centrado em práticas escusas como o uso de feitiçaria, a invocação de forças malignas, assim como o receituário de despachos onde circulam uma variedade de elementos oriundos de diferentes tradições religiosas. Neste sentido:

A feitiçaria aparece, assim, ambigualmente, ora como estágio anterior à religião, ora como degenerescência da verdadeira religião (...) Religião e magia, categorias de análise de uso consagradas na Antropologia, serão retomadas e trabalhadas "cientificamente" nos anos 30 pelos seguidores de Nina Rodrigues, na tentativa de recortar, sobre as práticas de religiosidade popular, a verdadeira e pura religião dos nagôs e as práticas degeneradas de feitiçaria e magia dos demais componentes das camadas populares (...) os centros não ortodoxos à tradição africana apareciam como redutos do Mal e da feitiçaria que não se admitia existir nos terreiros mais africanizados, pois fazia parte do código das mães nagôs não praticarem a magia negra. Esta era apresentada como uma atividade externa aos terreiros de tradição ioruba, embora paralela e, às vezes, vinculada a eles, mas vista como coisa do passado.

(DANTAS, 1988, p.169-183, grifo meu)

Landes esquadrinha as tensões entre estas tradições, considerando a participação de homossexuais em ambas. Todavia, levando em conta um terceiro elemento de sua análise, as disputas sobre as posições de homossexuais em candomblés se desenhavam como um paralelo em relação ao posto de poder que mães de santo ocupavam. Algo como uma obra menos acabada. Poder expresso no conjunto de relações acionadas a partir do espaço do terreiro que, ao reunir um conjunto amplo de sujeitos, atuava como uma forma de integração e ordenamento a conduta dos sujeitos.

A autora salienta que homens respeitados não eram tomados pelo transe publicamente, mesmo que por ventura dançassem em meio às mulheres. Ainda assim, sua performance estaria dada dentro dos contornos aceitáveis aos candomblés de nação. Todavia, em meio aos candomblés de caboclo que não constituíram um foco de seu interesse, limitando-o a uma profusão de práticas, homossexuais ocupavam postos de reconhecimento pessoal: eram

¹⁶ No modelo grifado não só por Landes, ao falar em candomblés de nação teria-se a imagem de uma organização ritual centrada na figura de mulheres como centrais na distribuição do poder de mando da comunidade religiosa, mas também uma ortodoxia nas práticas rituais. Exemplo disso, em candomblés de nação o transe em público seria uma posição reservada para mulheres. Homens ao entrarem em transe despertariam desconfianças sobre uma suposta masculinidade que tem como elemento central uma defesa da virilidade. Localmente, essa discussão tem sido alvo de problematizações recentes considerando os variados desenhos dos cultos. A figura da pomba-gira neste sentido é emblemática por transitar por diversas denominações religiosas. Sobre candomblés de nação e tensões em sua definição ver Capone (2004), Dantas (1988). Sobre homossexualidade e ascensão social localmente, ver Nascimento e Rodrigues (2017).

afamados e procurados por mulheres e também homens que longe daquele espaço, gozavam desses personagens.

- Alguns não são tão maus assim - disse ele, pensativamente. - Pai Bernardino, que tem um templo de Angola, é respeitado até por Menininha, que o chama de "irmão" quando ele a visita. Você precisa vê-lo dançar. Rivaliza com as mulheres que melhor dançam, embora seja um grandalhão. Dança no estilo das mulheres, sensual e distante, e é tão competente no seu trabalho que as mães quase se esqueceram do sexo dele. Mas que temperamento tem! É o que sobra do seu complexo de inferioridade e ele o evidencia nos gritos que dá onde quer que se encontre.

- Por que complexo de inferioridade?

- Por quê? É um homem, d. Ruth, num mundo dominado por mulheres. Um verdadeiro sacerdote do culto deve ser mulher e eu acho que Bernardino é bastante honesto nas práticas do culto para desejar que fosse mesmo mulher, em vez de homem que se comporta como mulher.

(LANDES, 2002, p. 264)

Landes chama atenção para como os riscos iminentes do transe em homens, que gerava constrangimentos do ponto de vista das posições ocupadas por estes. Esse aspecto é exemplificado em sua descrição de dois episódios. Felipe, seu interlocutor, ao sentir a presença de seu santo, se evade do espaço do templo, temendo o transe e, principalmente, temendo gerar dúvidas sobre sua virilidade. Todavia, outro sujeito [não identificado] caiu em transe:

Ele havia sentido tão fortemente o impulso divino que receava ceder. Mas as mulheres riam, com admiração, porque seu Felipe tinha provado a sua virilidade, pois se livrara de dançar. Ele não voltaria naquela noite e a sua jovem esposa também saiu, para acalmá-lo.

E então o inesperado aconteceu e incendiou as almas no Engenho Velho. Os atabaques elaboravam um padrão fantástico de sutil sincopado, os homens se inclinavam sobre eles, equilibrando-se nos calcanhares, de modo orgiástico. De repente um branco, moço e magro, cambaleou para a dupla fileira das dançarinas. A fila escura moveu-se maciçamente, ignorando-o. Via-se que estava possuído porque fazia as rígidas contorções de um cavalo do deus Omolu e as desenvolvia dramaticamente na horrenda representação de alguém atacado de coréia. O moço tentou correr para a porta, mas foi contido por duas equedes. Elas queriam retirá-lo do círculo da dança, mas, sem lhes dar atenção, ele voltava, cambelando muito, apertando as palmas das mãos contra as orelhas manifestação habitual do transe. Todo mundo esticava o pescoço para ver. Os ogãs zombavam dele, pasmados: - Nunca vi uma coisa destas! Que descaramento!

Eugênia dava muxoxos de reprovação no círculo sagrado e grito para Édison: - Eu sei quem é! É do candomblé de Procópio.

Depois de sete longas danças, o número prescrito para um cavalo, as mulheres o levaram para um quarto dos fundos para fazê-lo voltar ao estado normal, por meio de técnicas engenhosas supostamente secretas, e vesti-lo. Não se arreceavam de modo algum da sua divindade.

(IBIDEM, pp. 91-94, grifo meu)

Em Landes o transe assistido em corpos masculinos oferece não só riscos à sua virilidade, mas também suspeitas sobre sua figura como sujeitos respeitáveis. Em homens que curiosamente parecem estar submetidos a um maior rigor ritual, o que parece se insinuar nesse

rigor é a preconcepção concebida a masculinidade enquanto uma posição não aberta à submissão do transe, que ao ser entendido como o ato de “montagem” por um deus sobre seu cavalo somente poderia ser realizado por mulheres.

A mulher é possuída por um santo ou deus, que é o seu patrono e guardião; diz-se que ele, ou ela, desce na sua cabeça e a cavalga e, depois, usando o seu corpo, dança e fala. Às vezes diz-se que a sacerdotiza é a esposa de um deus e às vezes que é o seu cavalo. O deus aconselha e faz exigências, mas, em geral, apenas cavalga e se diverte.

(IBIDEM, 2002, p. 76)

Na análise de Landes, se observa que de um ponto do debate se concentram as grandes mães-de-santo como portadoras legítimas [e defensoras] de uma imagem de tradição religiosa centrada na disposição da figura de homens como provedores e responsáveis pela intermediação entre o plano interno dos candomblés e o mundo externo ocupado necessariamente por personagens como médicos e policiais. Nomeados nesse sentido como ogãs¹⁷, esses homens eram alçados a condição de pais como responsáveis pelo auxílio nas despesas de suas filhas, isto é, mulheres iniciadas para o mesmo ente que eles. Entretanto, como defensores e mediadores com forças externas, numa história das perseguições vivenciadas por candomblés pela polícia, constituem uma figura basilar a partir do qual não só se entrevêem possibilidades de interlocução na entrada de figuras públicas em meio a casas de santo, como também certa concepção e desenho de masculinidade estaria sendo projetada neste título. Angela Luhning ao reunir recortes de jornais e outras fontes para compreender a fama de Pedrito – um delegado de polícia temido entre alguns candomblecistas, grifa a respeito das intermediações da polícia e terreiros como o posto de ogã teve papel fundamental numa aproximação entre certa elite e classes populares que estavam mais proficuamente ligadas a dinâmicas do terreiro. Nas palavras da autora:

Fora dessas reações do candomblé depois de ter sofrido alguma agressão por parte da polícia, aparecem outros aspectos, nos artigos consultados, que indicam uma certa ajuda recebida antes de ocorrer qualquer incidente. É difícil dizer se se trata de alguma forma intencional de defesa por parte dos candomblés, ou se são ligações que se estabeleceram naturalmente, por interesse e simpatia dos dois lados envolvidos: falamos de um dos “aliados” mais fortes do candomblé, a própria polícia, ou melhor, membros dela. Os policiais estavam entre os freqüentadores (público), alguns tinham cargo de ogã, ou algum outro cargo de confiança, se não eram “feitos”, ou talvez fossem maridos, irmãos ou, enfim, parentes de filhas-de-santo. Há o caso do inspetor de um quarteirão que, ao mesmo tempo, era “ogan”, e, na hora da batida no candomblé, tentou frustrar a ação da polícia (T.43 - 24/4/1922). Há também o caso de um capitão da Força Pública que se responsabilizava pela

¹⁷ No terceiro capítulo apresento a partir da figura de ogãs um quadro onde esta posição se soma a figura de outros postos na hierarquia religiosa do candomblé, enquanto um entremeio por onde podemos visualizar balanços no modo como a masculinidade enquanto valor, é destendida em posições no corpo religioso. Por hora, a descrição apontada acima auxilia a compreender o argumento de Landes. Sobre uma discussão sobre a figura de ogãs, ver Lima (1966). Sobre seu papel político em meio as turbas políticas em contexto baiano, ver Santos (2009).

atitude não perturbadora dos candomblés, pelo fato de ele mesmo pertencer a uma casa - o que foi descoberto numa batida, justamente em sua casa (T.46 - 5/12/1930). Numa outra matéria relata-se como o 1º suplente de um comissário sempre avisava aos candomblés, com antecedência, quando ia haver uma batida num certo distrito - até que foi descoberta essa atitude desmoralizadora para a imagem da polícia (T.47 - 13/2/1936). Existiam também investigadores que eram filhos-de-santo e que, graças à sua posição, conseguiam proteger suas casas (T.48 - 19/2/1941). Na verdade, não é de admirar a quantidade de policiais envolvidos com o candomblé, porque, afinal de contas, a grande maioria deles provém da mesma classe social que os adeptos do candomblé, morando nos mesmos bairros e, em grande parte, sendo negros também (10). Os policiais no cume da hierarquia, os delegados, subdelegados, etc. - oriundos, inclusive, de uma outra classe social -, por sua vez, já encaravam o candomblé como uma possibilidade de se promoverem e ganharem publicidade entre a elite. Parece que, periodicamente, cada novo delegado, assumindo o cargo, começava novamente uma onda de perseguição (T.50 - 13/8/1931) (LUHNING, 1995, pp.200-201, grifo meu)

Todavia, nesse modelo alguns pontos ficam obscurecidos. Por exemplo, Landes escreve em meio a um período turbulento onde terreiros eram invadidos sob suspeitas de acolherem adversários ao regime ditatorial imposto. Ora, conceder status de legitimidade enquanto religião ao candomblé constituía uma das forças do jogo, posição estratégica que exigia uma adequação aos modelos da época. Status de religião significava apresentar um conjunto de práticas homogêneas e invariáveis. Ao passo que os candomblés de caboclo pareciam insinuar uma maior diversidade de práticas no plano religioso, o que denunciava uma operação de sistematização de um modelo lógico por partes de intelectuais e militantes, o que pressupõe a exclusão de ritos enxergados como negativos. Landes de modo muito rarefeito leva em conta as disputas em torno da apresentação do transe, isto é, sua composição estética, quer levemos em conta gritos, como também a forma como a chegada do ser divino no plano imediato.

2.3. Configurar disputa

“Eu abalei o Sol e a jurema já deu semente, mas o que pesa na balança é a língua dessa gente”, ouvi esta cantiga certa feita em uma celebração para pomba-giras. Aparentemente, ao se referir a língua dessa gente, a cantiga parece denunciar o peso atribuído às fofocas e mexericos sobre normas acerca de práticas rituais que tive contato circulando por festas de candomblé. Nas rodas de conversa em meio às festas, observei que um grupo estava no centro das acusações de descrédito e desconfiança, sob as alcunhas de *bicha deixe de ekê*, *viado culeteiro*, termos para fazer referência a mentira, farsa da incorporação. Para qualificar o que estou denominando aqui desconfiança, é útil atentar para uma configuração possível onde a desconfiança sobre a mediunidade se apresenta. Observemos então a seguinte situação: um jovem começa a *tremar os ombrinhos*, o público composto grande medida por *bichas*, observa

a cena. Algumas pessoas parecem cochichar sobre a cena, em meio a risos descabidos. Os tremores do rapaz se acentuam, fazendo o corpo juvenil franzino tombar em meio as paredes buscando algum tipo de amparo perante alguma força que tenta lhe tomar o corpo. O jovem, ainda seguido por olhares se esvai da cena. Conto que conseguiu dar cerca de 5 a 10 passos, até que é lançado ao chão. A guerra parece vencida, o corpo juvenil agora se curva para trás, chegando a tocar a nuca no chão, enquanto estronda uma gargalhada que rompe o movimento sintético da festa. Uma moça com tecidos que aparentemente são especiais, visto que somente algumas mulheres e alguns outros homens fazem uso, se aproxima daquele ser inquietante. Não se sabe se o jovem permanece ali para além de seu corpo físico. A moça se esvai dirigindo-se aos fundos do terreiro, voltando com uma taça e uma lata de cerveja numa das mãos, enquanto saca um cigarro e o acende, entregando àquela presença. A presença então se vira para o conjunto de três tambores que são a essa altura manejados por alguns homens que antes da chegada cutucavam-se em tom de riso frente a cena observada, encara um destes homens e corta a normalidade do instante recitando: *voltei pra o mundo outra vez, sofrendo e sem merecer, ela foi morta, morta dada, 7 palmo encarregado, 2 na frente, 2 trás, numa carreira sem parar, cheguei no cemitério benefício eu não achei, não me quiseram no inferno, no inferno não fiquei. Ela pegou um pombo preto levou pra Omolu, Omolu disse: “eu não quero”, levou para São Pedro, São Pedro expulsou, levou para Satanás, Satanás aceitou, voltou pro mundo outra vez sofrendo e sem merecer.* Ainda seguindo a euforia despertada nos presentes, a presença distribui olhares pela audiência voltando a cantar: *“rapariga pobre despeitada com a rica, trabalha, mulher trabalha não inveja a minha vida”*. Um grupo de homossexuais num dos cantos do salão, observa a cena e grita em certo tom de escárnio: *“axé minha velha”*. A aparente identidade da presença se descortina: estamos frente a uma pomba-gira. Algum tempo se passa até que a pomba-gira atuando no corpo franzino chama ao canto a moça dos tecidos especiais. A moça era mais uma das tantas conhecidas como mãe equedé, tipo de cargo religioso ocupado por mulheres responsáveis por cuidar dos entes espirituais, assim como da indução e sublimação do transe.

A pomba-gira segura as mãos da equedé, todavia, aparenta estar embriagada, por vezes quase derrubando a equedé. Tomba mais um pouco, até que novamente seus ombros tremem, dando um salto para cima e lançando o corpo franzino no chão. Os presentes parecem tomados por um misto de riso e desgraça, aos cantos riem da cena seguindo por comentários acerca da identidade do jovem, *“esse viado culeteiro é da casa do Francisco da baixa da água”*. Entretanto, outras pessoas estavam em transe possuídos por suas pomba-giras. Neste

momento, essas pomba-giras olham o jovem de soslaio, comentando uma suposta farsa por deste último.

Somado a essa cena, no diálogo que abre esta sessão o que se sobressai é como grupos dentro de um complexo cultural mais amplo, neste caso homossexuais afeminados beirando algum tipo de “travestismo”, expressam afetos e criam estruturas próprias de plausibilidade, ou seja, assim como outros grupos dentro do candomblé, realizam operações que o tornam “útil” a sua vivência em comunidade. Contudo, o que chamo de operações aqui deve ser entendido como mudanças estéticas, sonoras, em linhas gerais, a inserção ou mudança de elementos rituais, no que se inclui as entidades e sua assimilação no plano mais amplo dos candomblés, além dos espaços restritos das festas.

Um caso emblemático que pude ter contato foi de uma liderança religiosa que nas festas anuais em homenagem a sua pomba-gira, sugeria temas ou personagens famosos para a festa. Assim, Carmem Miranda e ainda bruxas ou jovens de 15 anos (a ideia era de debutantes) vinham a se tornar elementos a compor a indumentária da entidade, e, por conseguinte, todo o ambiente da festa que numa das narrativas que tive contato integrava uma longa cadeia de parcerias com filhos de outras casas de santo, passando então por maquiadores, decoradores, organizadores de eventos, costureiros. Evidente que esta liderança – tomarei como nome Francisco - era um dos temas preferidos nas rodas de fofoca, as acusações sobre ilegitimidade ritual de suas festas que eram reputadas como extravagantes ou ainda que pareciam pender para um aspecto mundano, eram levantadas. Recupero trechos de meu diário de campo para pontuar onde uma outra dimensão das tensões assistidas por Francisco em relação a mudanças na apresentação da pomba-gira são visualizadas. Assim, se antes Francisco era alvo de fofocas, agora vemos como Francisco é alvo de tensões dentro do terreiro que fazia parte, assim como também nos bastidores das festas.

Francisco ocupava o cargo de pai pequeno na casa de José, o que significa que além da proximidade, havia um vínculo bem estruturado entre eles. Só que assim como é repetido num ponto de pomba-gira: “fiquei feliz, mas meu amor não veio, não veio não, a pomba-gira se meteu no meio”. Josefa, a irmã de Francisco, relatava-me que tensões entre José e a pomba-gira de Francisco começaram a surgir a partir do instante de seus pedidos frequentes de que ao apresentar em público, desejava estar de tamancos e vestido. José temia pelos comentários maldosos das pessoas. “Viado, preto, pobre e com uma pomba-gira que mais parecia uma travesti”, reproduzia Josefa a fala de José. (Diário de campo, 8 de julho de 2017)

Voltando para casa, no caminho até o ponto de ônibus, encontrei com o rapaz (Louro) que conduzira uma moça em transe horas antes. Conversamos amenidades, ao passo que entramos no ônibus, ele havia mencionado o nome da falecida liderança da casa que era motivo de chacota entre outras lideranças, despertando antipatias e inveja em outros pais de santo, uma vez que as festas em sua casa

costumavam durar 3 dias, regadas a cerveja e muita comida. Além disso, possuíam toda uma preparação que se avultava em uma semana de trabalho. Ainda assim, era apontado também em razão da mistura de tradições de sua casa, “parecia o araketo”, ou seja, semelhante a uma banda de axé. O rapaz me dizia ainda que vinha gente até mesmo do interior do estado a fim de prestigiar a festa, apesar dos pesares.

(Diário de campo, 01 de outubro de 2017)

Foi através do contato com a história desta liderança, contada uma parte por sua irmã biológica e outra por parte de outros contatos travados além do seu entorno, que passei a observar, ainda, que a fofoca e os comentários depreciativos se davam em redes específicas, mesmo que houvesse comunicações. Achava curioso que quase sempre alguns personagens aparecessem repetidas vezes e ainda assim, conforme a rede, os signos aos quais aparecia ligado modificavam-se.

Pude perceber, ainda, um jogo de “cortêsias” entre lideranças religiosas. Ao travar contato por duas vezes seguidas com Malaquias – um pai de santo - comentei que já o tinha visto em outra festa. Ao passo que ao nos dirigirmos até o ponto de ônibus, comentava que gostava de fazer “amizades” com os pais de santo, ir dançar e festejar junto. Vi este mesmo pai-de-santo envolver-se em uma contenda com uma jovem liderança que, na ocasião, reabria seu terreiro em um novo bairro. Entretanto, o jovem pai-de-santo em meio a celebração, enquanto saudava os convidados, dirigiu seu olhar para Malaquias enquanto esbravejava: “se eu tô aqui é pelo meu trabalho, né por dinheiro de filho de santo não, que eu não vivo disso. Agora você, pai de santo que está falando de mim, a casa é alugada sim. Agora e você tem o que para falar de mim? Miserável”. Horas depois, em meio ao tempo em que estava sendo servida a janta, observei ambas as figuras sentadas num tom amistoso numa conversa de velhos amigos.

Norbert Elias (2010, p. 110) salienta que da comparação das fofocas encetadas por dois grupos diferentes, percebeu a ligação da fofoca ao status dos membros da comunidade difundida, isto é, o modo como estavam ligados. Na teoria de Elias, os indivíduos seriam compreendidos como entes que ganham sentido e autonomia partindo as cadeias de interdependência mútuas em que estão dispostos. Neste sentido, o autor enxerga que a definição clara dos dois grupos, aquele alvo das fofocas e o que as faz circular, permite apreender formas de integração entre os sujeitos e perceber a natureza das fofocas. Partindo deste ponto, sempre interpretei Francisco e a rede que acionava como uma oportunidade de ter acesso às redes mais amplas e interligá-las, como foi a oportunidade de que marcando uma entrevista com a vizinha de uma amiga, numa coincidência, ela acionar um parente religioso

próximo mesmo sem ter conhecimento de minha filiação. Até então me dirigi a apresentar cenas onde visualizamos tensões no sentido de apresentação da pomba-gira, assim como da apresentação de homossexuais. Entretanto, como pensar o polo oposto, isto é, como se constrói uma boa reputação sobre um candomblé? Quais vias são privilegiadas no rol da construção da legitimidade? Ou dito de outro modo, isto significa passar de um ponto que consideramos as acusações para nos dirigirmos aos pontos a partir dos quais as críticas, discordâncias e malícias são acionadas. Passo então para o terceiro capítulo, onde apresento como as acusações e críticas sobre a figura destes personagens, assim como da apresentação pública da pomba-gira podem ser pensadas a partir de remodelagens no modo como a balança entre homens em classes populares parece estar se alterando.

3. ESBOÇO ANALÍTICO SOBRE ESTÉTICA-LIMITE E A FLORESTA DOS HOMENS

No capítulo anterior pontuei como interpretações acerca da veracidade da incorporação da entidade da pomba-gira é mobilizada também a partir de uma concepção acerca de expectativas no comportamento de homens. Me ative a etnografia de Ruth Landes (2002) denominada como “A cidade das mulheres” para circular como as buscas por sentido de uma imagem de tradição no contexto baiano entre duas formas de culto aparentemente contrárias, sobreou a possibilidade de se levantar questionamentos sobre as balanças de poder onde a imagem homossexual poderia ser retomada e pensada relacionalmente. Neste sentido, Landes parece ceder a um encanto na figura de um poder manipulado estritamente por mulheres, sem que no entanto, o conjunto de outros jogos de força que estruturavam essa condição fossem aventados. De mesmo modo, ao me reter em Landes, grifei como os estudos sobre religiões de matriz africana e dinâmicas de gênero aparentemente se confirmaram a partir de um ponto comum: o espaço dos terreiros aparecia como aberto a entrada de homossexuais. Porém, ao levar em conta somente a abertura, mudanças na estrutura do campo religioso não são aventadas. Analogamente, um conjunto de autores tem salientado a partir de termos como “inovação” (DANTAS, 1988), “continuum” (CAPONE, 2004), “disputa ritual” (MAGGIE,), como esse campo de estudos parece ter como missão primeira um retorno as origens, a uma pureza ancestral, a um ensimesmamento de como as dinâmicas internas e externas entre casas de santo se cruzam.

Enunciei minha chave de interpretação para o jogo de desconfianças e acusações sobre a incorporação da pomba-gira por homossexuais, aparentemente, uma relação naturalizada na medida em que homossexualidade masculina aparece ligada a uma propensão a incorporação

de entidades femininas (FRY, 1982). Neste sentido, até então tomei como ponto apresentar um conjunto de situações a partir dos quais é possível reconhecer gestos e falas que apontam para um terreno movediço de antipatias. Assim, me inspiro na ideia de que a recuperação dos jogos de desconfiança e descrédito, concepções sobre masculinidade conseguem ser melhor desenhadas. Consequentemente, oferecendo pistas para o entendimento acerca de múltiplas formas de no modo como homens são posicionados a partir da ideia de se afinarem com um “script” masculino.

Com base em meus relatos de campo pontuei que diferentes interpretações sobre a legitimidade ritual recaem muito mais sobre o agente em decorrência de expectativas de gênero, do que necessariamente de um aspecto puramente ritualístico. Neste sentido, busquei inspiração em Bourdieu (2004) para pensar a partir da ideia de que as opções realizadas em campo constituem posições e posicionamentos em relação a um determinada posição desejada. Assim pensar a posição destes agentes dentro de uma economia de gênero permite pensar sobre como concepções e sentidos atribuídos a masculinidade são esquematizados em gestos e falas que grifam a desconfiança da veracidade. Neste capítulo focalizo a balança dos homens, a fim de pontuar como mesmo flertando com estilizações corporais visando uma aproximação com um sujeito feminino, a figura de bichas é pontuada a partir de um esquema de representação onde valem expectativas e constrangimentos do ponto de vista da masculinidade. Assim, na sessão denominada: “Homem, homem mesmo, quase homem: configurações da balança dos homens nas casas de santo”, pontuo as diferentes posições aguardadas para um homem tendo como fio condutor como se relacionam com sentidos de ser homem. Ao pontuar isso, apresento um conjunto de narrativas onde podemos visualizar a presença de novos personagens emergindo na balança de homens. Minha hipótese é que diferente da literatura específica sobre o tema (LANDES, 2002; FRY, 1982; BIRMAN, 1995; RIOS, 2012) concepções de gênero são significativas de mudanças na estrutura entre as casas de santo, o que aponta para novas formas de controle e tecnologia sobre os corpos. O caso da incorporação da pomba-gira é então um local a partir do qual podemos ver uma forma específica de tecnologia empregada.

Meu segundo movimento será apontar para um terreno não só de acusações, como também de permissões. Neste sentido, me dirijo ao que denomino como uma estética-limite, isto é, o conjunto de operações realizadas por uma liderança religiosa ao buscar reconhecimento social (FRY, 1982) que realizam-se a partir de uma margem que oferece perigo, mas também a possibilidade de glória em razão de ser um “domínio cego” da sistematização.

3.2 Homem, homem mesmo, quase homem: configurações e política na balança dos homens entre casas de santo

Ao circular entre casas de santo, observei que algumas posições entre homens pareciam ganhar ares de prestígio. Entre elas, uma delas chamava minha atenção, na medida em que podia observar como eram mobilizados elementos para diferenciar um homem numa casa de santo em oposição a figura de bichas. Neste sentido é útil retomar uma passagem do texto de Felipe Rios e sua descrição os sentidos atribuídos a masculinidade em um subúrbio carioca:

No candomblé, o termo “homem”, usado por Júlio, condensa vários sentidos relacionados ao entendimento da vida sexual: “ter ocâni”, “comer” (ser ativo na interação sexual), (...) explicitamente se apresentar como desejando mulheres. Essa configuração é nomeada okó (marido). Se, por acaso, nas fofocas, práticas homossexuais vierem a público, logo motivos extra(-desejos)-sexuais (por dinheiro, excesso de álcool, etc.) ou, como fez Flávia, a posição de penetrador, são utilizados para restituir o lugar de macho àquele que “foi para cama” com outro homem (...) Quando se trata dos ogãs, os signos da homossexualidade, passividade e feminilidade assumem, de modo mais explícito, valor negativo, parecendo degenerar a imagem daqueles, destituindo-os das qualidades necessárias para o exercício de suas funções na divisão do trabalho religioso (RIOS, 2012, p.63-64)

Alguns destes homens eram conhecidos como ogãs, ocupando o alto de uma longa cadeia de posições. Talvez o fato de que sua posição não estava informada somente por iniciações rituais, o que poderia significar limitar suas ações a lógica de uma hierarquia. Ogãs não eram tomados por entidades, o que lhe permitia transitar sem constrangimentos entre casas de santo. Conhecidos como pais ou padrinhos, tinham como função primeira zelar por atribuições relacionadas a atividades que exigissem força muscular, como carregar objetos pesados, assim como sacrificar animais e realizar o corte e condimento das partes destroçadas. Entretanto, ogãs eram homens que não entravam em transe, mas podiam de modo igual, induzir o transe de outros homens e mulheres dispostos numa casa de santo.

Ao serem reconhecidos como padrinhos ou pais, ogãs gozavam de certo prestígio entre as casas de santo, principalmente em razão de circularem em meio as festas e que sua chegada, uma vez reconhecida, era festejada e ocasionava uma forma singular de cumprimentos. Quase sempre vi que a chegada de um ogã era seguida por uma suspensão no som dos tambores, enquanto o indivíduo em questão se dirigia a realizar breves cumprimentos aos presentes. Como então era reconhecido um ogã? Volto ao texto de Rios para apontar este aspecto.

Um ogã, além de não poder incorporar um santo, pois precisa se manter em vigília para exercer suas funções, deve se portar de modo o mais formal possível, como prescrito para um homem quanto à postura, com contenção dos “gestos largos”, com

atenção para o local certo onde “pousar a mão”. Deve ter atenção também às formas de rir e de olhar. Lembro de alguém falando até das roupas que um ogã deve vestir: “Calça de linho e camisa de botão, sapato engraxado [...]”.

(RIOS, 2012, p. 64)

Essa descrição se cruza com alguns relatos que tomei nota em campo. Num destes, a título de exemplo, um jovem ogã casado e pai de uma menina, numa das narrativas que tive contato, teria comido um viado em troca de um sanduíche. De mesmo modo, ouvi relatos de outro ogã que mantinha um relacionamento homoafetivo, mas na baixa, isto é, oculto as pessoas que não pertencem ao círculo íntimo. Peter Fry analisando as divisões entre dadores e comedores assim define essa balança:

Essa divisão do mundo masculino em "comedores" e "doadores" e a classificação das relações sexuais onde esses dois papéis não estão claramente definidos como desviantes expressam a ideologia heterossexual dominante da sociedade mais ampla, no sentido de que a essência da relação sexual macho/fêmea é de "comedor" e "doador". De fato, os mesmos termos são usados em relação ao ato heterossexual (...) A palavra "comer" é também usada para se referir ao ato de "tomar" uma peça em xadrez ou no jogo de damas, e ao ato de vencer agressivamente: por exemplo, um time de futebol vencedor "comeu" os seus adversários. A palavra "dar", por outro lado, expressa fraqueza. Assim como se supõe que um homem domina e "vence" uma mulher num relacionamento heterossexual, da mesma maneira o "comedor" domina o homossexual.

(FRY, 1982, p. 68)

Diante do já exposto, poderia questionar sobre como estes atributos ligados a masculinidade aparecem mediados em meio as aproximações e distanciamentos entre homens. Ou em outros termos, a fofoca conforme grita Elias (1994) aponta para uma forma de integração entre os indivíduos. Partindo desse perspectiva, quais os regimes morais são acionados na configuração de termos como homem ou bicha considerando que estas posições não são estanques, mas acionam também múltiplos sentidos? Ou ainda, quais as conseqüentes destes regimes morais onde incluem estilos de ser homem para a estrutura religiosa? Estes elementos se cruzam com eventos de minha trajetória pessoal que apontam para como a relação entre estilos de ser homem e possessão, de onde podemos ver uma economia dos homens conforme a propensão a lida com os espíritos.

Após uma consulta de jogos de búzios – espécie de oráculo que utiliza dos desenhos formados pelas caídas de conchas marinhas numa peneira para predizer o futuro, passei a frequentar determinada casa de santo. Em meio as celebrações rituais, onde entidades eram invocadas, o fato de não ser reconhecida nenhuma forma de propensão ao transe gerava questionamentos. Aparentemente, o fato de ter vindo de outra casa de santo, assim como o fato de me reconhecer abertamente como uma bicha, gerava questionamentos sobre quais as possibilidades abertas para minha participação na estrutura dos homens. Felipe Rios (2012)

descreve um jovem homossexual que sendo um homem feminino tem sua participação como ogã vetada, minha figura gerava pequenos curtos-circuitos a exemplo do jovem.

Em meio a coleção deste conjunto de configurações e elementos, passei a perceber como diferentes figuras do universo masculino apareciam recapituladas na medida em que eram sintomáticas de como representar a masculinidade enquanto um valor aparecia tendo suas estruturas reavaliadas. Em linhas gerais, a possibilidade de afirmação e reconhecimento do valor masculino em casas de santo através de uma defesa da hombridade, virilidade ou ainda a capacidade de induzir o transe pareciam ser abaladas à medida que a aparição de novos personagens, ou ainda, novos homens na cena da masculinidade se apresentava. A exemplo disso, trago enxertos de cenas observadas em casas de santo.

Chego a festa no candomblé de Márcio, na fronteira da cidade. Observo os presentes e uma figura chama minha atenção. Alta para a média, deveria ter por volta de 1 metro e 90 ou talvez 2 metros. Cabelo longo na altura dos ombros, repicado e descolorido. Sobrancelhas feitas à mão e retocadas com maquiagem, seios fartos. A travesti, depois vim a saber, meses antes havia sido nomeada como mãe-de-santo mesmo com as fofocas alardeadas dos mais ortodoxos, que afirmavam: “nunca vi isso, no meu tempo homem era homem, mulher era mulher” ou ainda: “eu acho que cada um tem o direito de fazer o que quiser da sua vida, mas na religião a gente tem que respeitar os lugares de homem e mulher”. Passemos a próxima cena.

Em meio ao fim de uma celebração ritual numa sala improvisada para esse fim, observei a chegada de 7 jovens. Os penteados retocados a cada 5 minutos, shorts apertados marcando as curvas da cintura, assim como camisetas que acentuavam seios que aparentavam derivarem de um tratamento hormonal em seguimento, me faziam reconhecer como serem homossexuais. Em meio a todos eles, havia um menino que não devia ter nem 11 anos. Reconheci outro jovem no meio dos 7, era o rapaz que havia desmaiado em um candomblé que assistira a semanas. Observei que havia um mais vistoso, sapatos de couro, torço na cabeça, presença ativa. Acabei lhe confundindo com um irmão de santo, muito mais por serem as mesmas roupas que o vi trajando outro dia. Depois de muito observar, me dei conta que confundi as pessoas. Este jovem já me fuzilava com os olhos inquisidores, como perguntando: “que foi viado?”. Em meio as amenidades, os observei enquanto tragava um cigarro. Francisca, quem até então me guiava nessa situação, me contava que numa situação anterior, “as meninas” haviam cada uma dado um jeito de comprar cerveja. Uma havia feito programa.

Encontrei com Lola numa celebração de pomba-gira. Em meio a um instante de riso, puxei conversa sobre seu cargo em sua casa de santo. Notei, em meio a festa da pomba-gira, várias pessoas a lhe beijar a mão ou ainda lhe chamar de “meu pai”. Segundo ela, ocupava o cargo o ogã sendo responsável pela organização e manutenção do espaço onde ficam as representações materiais das entidades, isto é, pratos de louça, pedrarias, etc. Questionei sobre como processavam o fato de ser uma travesti e ocupar um cargo na hierarquia. Era respeitada, havia sido levantada, eleita e iniciada no santo. Tinham que lhe aturar em razão disso.

Lola, aparentemente, deixa entrever a partir da ideia de que os homens e mulheres de sua casa deveriam suportar sua presença, não só como uma travesti, como também a partir de uma posição de mando, um terreno conflituoso. Neste sentido, sua figura pode ser somada as cenas anteriormente descritas a partir do instante que nos questionamos sobre as batalhas na assunção de novas posições por estilos de ser homem em candomblés, como no caso das meninas que não abdicam de um corpo produzido e reiterado como masculino, mas sim partem dele como suporte para a construção de uma posição singular em meio aos terreiros.

Judith Butler (2003) assinala como uma matriz heterossexista pensada numa binaridade dividida entre homens e mulheres apresenta-se muito mais como uma narrativa arbitrária que necessariamente é recontada como realista e não como imposição. Ora, podemos questionar de modo correlato se as posições ocupadas por essas figuras como de gênero trocado ou não conformados a norma, não seriam sinais de um processo onde mudanças na estrutura de poder ocasionam novas formas de tecnologia de poder, para pensarmos nos termos de produção do ciborgue de Haraway:

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. A ficção científica contemporânea está cheia de ciborgues – criaturas que são simultaneamente animal e máquina, que habitam mundos que são, de forma ambígua, tanto naturais quanto fabricados (...) A medicina moderna também está cheia de ciborgues, de junções entre organismo e máquina, cada qual concebido como um dispositivo codificado, em uma intimidade e com um poder que nunca, antes, existiu na história da sexualidade. O sexo-ciborgue restabelece, em alguma medida, a admirável complexidade replicativa das samambaias e dos invertebrados – esses magníficos seres orgânicos que podem ser vistos como uma profilaxia contra o heterossexismo. O processo de replicação dos ciborgues está desvinculado do processo de reprodução orgânica.
(HARAWAY, 1995, pp-33-35)

À medida em que interpreta a presença de homossexuais a partir de uma economia da crença mágica considerando sua participação num terreno imoral e marginalizado, Fry considera a figura da bicha como uma intermediação entre dois planos de ação. Entretanto,

não sabemos quais planos atuam como determinantes e nem tão pouco, como no caso descrito por Rios (2012), como essas capacidades são operacionalizadas dentro do terreno dos terreiros a partir de produções discursivas que proponham revisões ou apontamentos de novas posições a serem ocupadas, isto é, interpretações que as sedimentem.

O autor prossegue apontando que à somatória dos conhecimentos acessados a partir desta disposição (LAHIRE, 2005, p.17-19) se intercala a presença destes sujeitos em terrenos não conhecidos, como este de um homem não inteligível por um viés masculinista, uma alquimia dos sexos, torna possível que circule por domínios ilegítimos, travando contato outro mundo também desconhecido, isto é, dos espíritos.

O pai-de-santo "bicha" tem outras vantagens materiais sobre os pais e mães-de-santo "normais", pois seu papel de "bicha" lhe confere uma combinação de talentos geralmente distribuídos entre os sexos com base na divisão sexual de trabalho. Cozinhar e bordar, por exemplo, são habilidades importantes para a vida diária do terreiro. Atribuídas às mulheres e ao papel de "bicha", constituem tabu para os homens. Enquanto as "bichas" compartilham com as mulheres essas vantagens que são negadas aos homens, também compartilham com os homens outras vantagens que por sua vez são negadas às mulheres. O pai-de-santo, sendo "bicha" ou não, tem melhores condições que a mãe-de-santo para lidar com instituições como, por exemplo, a polícia e a justiça. Com sua rede social predominantemente masculina, ele pode contar mais com a ajuda de figuras influentes como médicos, advogados, políticos etc. cujos serviços ele pode usar ou indicar para seus clientes. O pai-de-santo que assume o papel de "bicha" não é, como Ruth Landes declarou sobre a situação baiana, meramente uma imitação pálida de mulher. Nele se juntam certos aspectos-chave dos papéis masculinos e femininos, que são manipulados em seu próprio benefício.

(FRY, 1982, p. 76)

Assim, é o caso de não retomar a presença de novas figuras como um elemento auto-explicativo ou que poderia ser sublinhado a partir de suas posições como autodeterminantes, lançando questões ligadas a estrutura a partir da qual suas posições derivam ao escanteio. Neste sentido, meu argumento é que mudanças assistidas no curso do campo religioso possibilitam formas de controle por variadas vias, poder que não se vê mas se perpetua nas práticas a partir do instante que as posições são desdobradas em relação a um conjunto de valores. Passo a descrição de uma estética-limite numa tentativa de circular como as tecnologias de controle de posições se reatualizam em práticas rituais, em regimes sobre a apresentação do transe.

3.3 Estética-limite¹⁸

Durante o intercurso deste texto chamei atenção para como as interpretações sobre como a incorporação da pomba-gira oferece uma mediação para pensarmos em termos de

¹⁸ Denomino aqui como estética-limite a constituição de um plano incerto derivado de tentativas de interpretação e sistematização ritual. Neste sentido, considero que as tentativas de composição dos agentes dialogam tanto com o que já está instituído, como com domínios muito parcamente explorados.

como a integração das casas de santo aponta uma forma de sistematização para esse personagem. Neste modelo, somadas as acusações sobre mentira e falsidade sobre a figura de bichas passei a visualizar que este movimento também parece revelar como a estética das festas pode ser pensada como uma apresentação, onde o conjunto de gestos e o controle do corpo apontam para uma tessitura. Neste sentido, se linhas acima chamei atenção para o surgimento de novas figuras na floresta dos homens, entendo que os movimentos de contenção e delimitação de um campo de atuação para estes sujeitos dialoga também com um conjunto incerto de elementos onde posso visualizar uma zona de permissões. Neste sentido, constituem uma chave para acessar mudanças panorâmicas em relação como o gênero pode ser pensado muito mais como consequências de remodelagens na estrutura religiosa, do que necessariamente como um elemento autocentrado. Voltarei para um conjunto de cenas onde observei um conjunto de gestos e composições estéticas que auxiliam a compreender minha proposição.

Cena 1: O pai de santo aparece incorporado com a pomba-gira, dirigindo-se para o meio de uma sala que havia sido improvisada para a ocasião da celebração. A pomba-gira usava um vestido alaranjado, com apliques de flores e lantejoulas. Enquanto cumprimentava os presentes, algumas pessoas se dirigiam para os fundos da casa para trocarem de roupa. Entre goles de cerveja, cigarros e sambas, o ambiente tornou-se uma festa, ocasionando cenas de paquera entre homossexuais presentes e os rapazes que circulavam por ali. Impressionado, observei a quantidade de “marginais” nos arredores, permaneci encucado sobre a atuação das pessoas da casa na dinâmica do varejo de drogas. A festa seguia, quando a pomba-gira apareceu com uma cesta de urtigas e cansação, ervas daninhas, que em contato com a pele humana, causam coceiras e inchaços. Comeu algumas folhas, esfregando na pele, passando as outras pomba-giras. Cada uma a seu modo degustou as ervas daninhas, algumas simplesmente comiam e colocavam em suas taças as folhas.

Cena 2: Apaixonada e com olhos marejados de lágrimas, Padilha falava do amor ao irmão que seria maravilhoso. Em um instante da conversa, comentou sobre a pomba-gira do irmão. Em sua fala apaixonada, comentou que a pomba-gira realizava festas homenageando anualmente grandes ícones como Carmem Miranda. “Todo ano ela elogiava alguma mulher. Ela já saiu de Carmem Miranda, Clara Nunes, meninas de 15 anos”. Antes de me despedir, Padilha me mostrou uma foto de uma dessas homenagens. A foto não chamou minha atenção, a exceção da diversidade de detalhes incorporados a roupa da pomba-gira, além do brilho e lantejoulas da mesma.

Pomba-giras que comem ervas daninhas, pomba-giras que em suas festas anuais homenageavam artistas reconhecidos nacionalmente, somado a figura de homossexuais que ocupam uma posição de desprestígio em relação ao conjunto de outros homens a partir dos quais sua posição é referida, este conjunto de elementos apontam, como chamei atenção anteriormente para como gênero pode ser entendido a partir da ideia de uma estética-limite, isto é, pontuar não só transformações, como a figura de pomba-giras ao mesmo tempo que é alvo de diferentes interpretações abre-se como um fio condutor através do qual a estrutura do espaço religioso é interpretado de múltiplas formas, mas também que nestas interpretações caibam os anseios dos agentes em buscas por definição de suas imagens como indivíduos moralmente positivados. Neste sentido, o que vemos é uma plasticidade ritual emergente de diferentes combinatórias de elementos, onde cabe a mobilização de diferentes patrimônios de disposições (LAHIRE, 2005) apreendidos em diferentes posições em meio ao campo religioso.

Ao retomar a figura de bichas e suas pomba-giras, mediante o conjunto de narrativas expostas permitem inferir que ser bicha e ter o corpo dividido com um espírito feminino, dialogam com suas pressuposições mais amplas sobre a figura de homossexuais. Bichas desejam ser mulheres, como grifava Ruth Landes em meio a década de 40. Entretanto, creio que somente questionar sobre o desejo de ser mulher [se é que ele existe], não responde a perguntas sobre como a atuação de diferentes simbólicos que informam a posição destes sujeitos, dialoga com os canais abertos pelo plano religioso, isto é, que ao serem tomados por pomba-giras se componha um quadro a partir de elementos estéticos que propõe uma aproximação com figuras femininas. Talvez, pensar em termos do que se espera e o que se entende por feminilidade (RIOS, 2010), lance pistas sobre como esta composição feminina dialoga com comparações, assim como da posição do corpo que serve a composição. Por outro lado, estas composições a medida que se relacionam com o plano religioso, como uma remodelagem, significam levar em conta como as batalhas por definição de legitimidade ritual acompanham sentidos e constrangimentos em relação a balança dos homens, o que presume uma alteração do ponto de vista de reconhecimento da veracidade das entidades não só através de concepções religiosas, mas também de como concepções sobre gênero se imbricam em defesas por tradicionalidade ou, imagens de tradição.

CONCLUSÃO

Maré, maré
 Quem tem pomba joga
 Maré, maré
 Todas as pomba-giras vão embora¹⁹

Do que aqui já é exposto, gostaria de retomar alguns elementos. No primeiro capítulo uma realizei um duplo exercício centrado numa descrição do panorama acerca da figura da pomba-gira, pontuando a partir de cenas etnográficas (WEBER, 2009) como pude perceber que este elemento estava mediado por diversas interpretações dos agentes envolvidos. Entretanto, retomar somente as tensões em torno da definição da pomba-gira não tornava claro como as interpretações sobre a entidade se relacionam também com jogos de descrédito e desconfianças sobre os agentes, isto é, os homens que eram tomados por pomba-gira. Ao grifar estes aspectos, por vezes me dei conta – muito mais relendo e transcrevendo notas de campo, de que a figura de homossexuais parecia falar muito mais de um movimento sinuoso em meio a casas de santo em que esses personagens estavam ocupando o centro da cena. Dito de outro modo, desperta minha curiosidade como determinado grupo reputado como duvidoso e hostil, estaria ocupando o centro da cena.

No caso aqui considerado, objetivei apontar a partir de cenas sociais como as interpretações sobre a veracidade da incorporação da pomba-gira se encontra mediada por diferentes batalhas no entendimento de estilos de ser homem em casas de santo. Assim, pontuei este aspecto considerando também minha presença em campo, apontando as relações a partir das quais alguns conectores foram modulados (FONSECA, 2017).

Entretanto, ao centralizar a figura de homossexuais em festas não oferece explicações sobre o panorama objetivo de como frases, a exemplo de: “o candomblé dele encheu 4 rodas, uma dentro da outra”, “não tinha nem lugar pra sentar de tanta gente que tinha no candomblé”, “o jejum estava delicioso, tudo tão bonito, a dança dos orixás tava belíssima”, constituem formas de elogio de uma determinada casa de santo. Interpreto como pistas que permite lançar mais questões sobre, por exemplo, como ao considerarmos a cada vez mais frequente participação do candomblé e seus integrantes da cena pública novas formas de capilarização se apresentem a partir da promulgação de diferentes imagens sobre a tradição de candomblés e umbandas em Maceió. Chaves para pensarmos formas de acesso a transformações simbólicas entre extratos sociais. Assim, o que se adventa é pensar como a composição e orquestração de símbolos e imagens de grupos, quer elitizados, quer subalternos se encontra perpassada por várias instâncias que vis à vis, engendram dinâmicas diferentes de

¹⁹ Cantiga entoada em festas de pomba-gira. Nativamente utilizada para encerrar as atividades rituais.

apresentação dos símbolos. Até aqui abri uma pequena parte da margem das reavaliações que a sociedade alagoana parece estar enfrentando, não só na categoria da figura de homens, mas também como os sentidos de ser homem se ligam a outras esferas da vida social. Enclausurar a discussão em termos propriamente do terreno das experiências sexuais, não me parece o caso. De mesmo modo, quando questionamos a bibliografia sobre gênero e candomblés, aparentemente algumas discussões ficam sombreadas. Homossexuais buscam o candomblé como uma forma de ascender socialmente ou ainda, para pensarmos nos termos do argumento de alguns autores (BIRMAN, 1995; LANDES, 2002; RIOS, 2012) candomblé como sinônimo de terreno de ordem e moral descoladas da sociedade mais abrangente. Vale um questionamento sobre como o candomblé brilha aos olhos de uns, oferecendo formas de ascendência – como tornar-se pai-de-santo, ter um amplo leque de amizades [e inimizades], mas que dialogam como posições de disputa em meio a um terreno movediço, nunca se sabe em qual esquina aparecera algum sujeito gritando aos quatro ventos que determinado pai-de-santo bem quisto na cena não passa de um “culeteiro” ou charlatão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.

BIONDI, Karina. Pesquisar no crime: a transformação das dificuldades pragmáticas em prazer analítico. **Cad. de campo**, n. 26, v.1, 2017.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros**. Rio de Janeiro, EduERJ, 1995.
 _____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Economias das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 2008.
 _____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2006.
 _____. **Esboço de uma auto-análise**. São Paulo, Companhia das Letras, 2005
 _____. **Coisas ditas**. São Paulo, Brasiliense, 2004.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n.1, p.29-56, 1999.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

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

CARRARA, Sérgio; SIMOES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 28, p. 65-99, 2007.

CONNEL, Robert. e MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n.1, 2013.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô negro e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FONTENELLE, Aluizio. **Exu**. Rio de Janeiro, Gráfica Editôra Autora Ltda, 1954.

FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade 1**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis, Vozes, 1987.

FONSECA, Cláudia. O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. **Teoria e Cultura**, n. 2, v.1, pp. 39-53, 2008.

_____. Lá onde, cara pálida? Pensando as glórias e os limites do campo etnográfico. **Revista Mundaú**, n. 2, p. 96-118, 2017.

FLEISCHER, S. R. Hematomas, terçados e riscos. **Teoria & Pesquisa**, v. 19, n. 1, p. 91–110, 2010.

_____. FLEISCHER, S. R.; BONETTI, A. Etnografia Arriscada: Dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo. **Teoria & Pesquisa**, v. 19, n. 1, p. 7–17, 2007.

FERNANDES, Gonçalves. **O Sincretismo Religioso no Brasil**. São Paulo, Gauíra, 1941.

_____. **Xangôs do nordeste**: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

FRANCA, Isadora Lins. "Frango com frango é coisa de paulista": erotismo, deslocamentos e homossexualidade entre Recife e São Paulo. **Sex., salud., soc.**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 13-39, 2013.

FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

HARAWAY, Dona. “Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia, e feminismo-socialista no final do século XX”. In: **Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte, Autêntica Editora. 2009, pp. 33-118.

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cad. Pagu**, v. 5, pp. 07-41, 1995.

GOMES, Adriano Oliveira Trajano. **Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas como o diabo cristão, Viçosa/AL (1960-2013)**. Dissertação de Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, 2006, f. 195.

LAHIRE, Bernard. Patrimônios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual. **Sociologia, problemas e práticas**, n. 49, pp. 11-42, 2005.

_____. **Homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis, Vozes, 2000.

LANDES, Ruth. (1967). **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

LÜHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista da USP**, n. 28, 1996, pp. 194-220.

MATORY, J. Lorand. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: João José Reis (org.), **Escravidão e Invenção da Liberdade**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, pp. 215-231.

MOLINA, Antônio de Alva. **Saravá pomba-gira**. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, 1972.

_____. **Trabalhos práticos de magia negra**. Rio de Janeiro, Fernandes Editor, 1984.

MORENO, E. Estupro em campo: reflexões de uma sobrevivente. **Cadernos de campo**, v. 26, n. 1, p. 236–266, 2017.

MOORE, Henrietta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cad. Pagu**, v.14, pp.13-44, 2000.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião: área academicamente impura. In: Micelli, Sérgio (Org.) **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo, 1999.

QUEIROZ, Marcos. **Em casa do catiço: etnografia dos exus na jurema**. Natal, EDUFRN, 2013.

RAFAEL, Ulisses. **Xangô rezado baixo: religião e política na primeira república**. Maceió, EDUFAL, 2012.

_____. Mulheres de vida livre e “feiticeiras” na imprensa alagoana: representações acerca da participação feminina na vida social no começo do século XX. **Revista Crítica Histórica**, ano III, nº 6, 2012.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2006.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. **Se não há sacrifício, não há religião. Se não há sangue, não há xangô: um estudo do sacrifício no palácio de Iemanjá**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Pernambuco, 2008, f. 147.

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

_____. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Polis e Psique**, v.1, 2011.

_____. O feitiço de Exu: parcerias homossexuais entre homens jovens candomblecistas e ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v, 7, n. 1, 2010.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador, EDUFBA, 2009.

SANTOS, Irineia. De quilombos e de xangôs: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911). **Mneme**, Caicó, v. 15, n. 34, p. 83-121, 2014.

SEDGWICK, Eve. A epistemologia do armário. **Cad. Pagu**, n. 28, p.19-54, 2007.

VAN DE PORT, M. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afrobrasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n.22. p. 123-164, 2012.

WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo?. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, 2009.