

“Arreda homem, que aí vem mulher”: reflexões sobre sexualidade e transe a partir de terreiros de umbanda do interior de São Paulo¹

Bryan Henrique Pinto (PPGS/UFSCar/SP)

Palavras-chave: Umbanda; sexualidade; religiões afro-brasileiras

INTRODUÇÃO

Era gira de esquerda, auxiliava meu pai de santo nas preparações do terreiro antes dos trabalhos começarem. Conversávamos sobre nossas expectativas, a relação de amizade sempre nos permitiu compartilhar anseios que, normalmente, se escondem nas relações hierarquizadas entre pais e filhos. “*Acho que hoje vai ser babado, viado!*” - afirmou ele, enquanto pegava 3 velas pretas e 1 vermelha, se dirigindo para a tronqueira². Perguntei o motivo com uma leve preocupação, mas seguimos nossa caminhada. “*A Padilha³ falou algumas coisas, vamos ver se vai acontecer mesmo... tô achando que o Tranca⁴ nem vem hoje*” – disse ele. Fiquei surpreso e apreensivo, não era costume, tampouco rotineiro, pombagira vir antes de exu. Menos rotina ainda era trabalharmos apenas pombagira. Em giras de esquerda, os exus eram incorporados, prestavam atendimento e só depois as pombagiras eram incorporadas pelos médiuns, ao que cantávamos: “*Arreda homem, que aí vem mulher!*”.

As preparações no terreiro seguiram, acendemos as velas na tronqueira e, enquanto voltávamos para firmar o altar⁵, encontramos com a mãe pequena do terreiro, segunda na hierarquia. Ele a pegou pelo braço e correu para contar o que a pombagira lhe havia confidenciado. Ela, assim como eu, ficou incrédula e preocupada. Havia algo de errado acontecendo e não entendíamos o motivo.

Enquanto fechávamos a porta do quarto onde ficava o altar, meu pai nos contou: “*O Carlos⁶ vem fazer uma visita hoje!*”. Apesar de estar se preparando para abrir seu terreiro, Carlos era ogã em outra casa de umbanda e possuía um vasto conhecimento de pontos. Como não tínhamos um ogã em nosso terreiro, em algumas giras, Carlos realizava essa função e acabava incorporando suas entidades, ajudando também no atendimento.

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² Pequeno cômodo no terreiro, destinado aos assentamentos e rituais para exu e pombagira.

³ Nome da pombagira do pai de santo, Maria Padilha.

⁴ Nome do exu do pai de santo, Tranca-Ruas.

⁵ Ato de acender velas e rezar.

⁶ Todos os nomes utilizados neste artigo são fictícios, visando manter o anonimato dos interlocutores.

Na umbanda, é comum que ogãs incorporem entidades e orixás, algo diferente do candomblé, onde os iniciados como ogãs não entram em transe⁷.

Ainda preocupado com o que aconteceria na gira e confuso, perguntei: “*O Carlos incorpora pombagira?*”. O leve levantar de sobrancelha e o olhar de desdém de meu pai foi o suficiente para eu entender o que meu pai estava sugerindo. Carlos havia acabado de se casar com Alice. Ela conhecia tantos pontos quanto seu marido, mas ele, diferente de nós, não incorporava pombagira. Alice e Carlos frequentavam uma casa de umbanda sagrada muito conhecida em São Carlos-SP.

O relato etnográfico acima demonstra as primeiras inquietações e reflexões que levaram ao desenvolvimento da presente pesquisa. Carlos era casado, o único heterossexual presente no terreiro e não incorporava pombagira, aquilo deixou-me intrigado.

A pesquisa em desenvolvimento é fruto de cinco anos de interação com o universo afrorreligioso, especificamente com a umbanda. Esta interação ocorreu em duas dimensões, a primeira caracterizada por interações cotidianas e mais próximas, durante o período em que fui filho de santo de um terreiro de umbanda cruzada, que tenta se aproximar das práticas do candomblé. O que me permitiu acesso a outras redes, segredos e dinâmicas internas do terreiro. O segundo, caracterizado pela observação participante em um terreiro de umbanda tradicional e outro de umbanda omoloco, durante minha pesquisa de campo de mestrado, após um período de afastamento da religião. Por um lado, tal afastamento não permite algumas observações mais intimistas no terreiro, por outro, proporciona a possibilidade de estranhar o familiar. O desenvolvimento da pesquisa se estrutura em torno das questões relacionadas à sexualidade, contudo, em campo, outros temas surgiram, como a presença e recusa do sincretismo.

Em relação à sexualidade e o transe, certa vez, Bruno, pai de santo de umbanda cruzada, me respondeu que: “*é mais fácil uma mulher⁸ se adaptar a uma energia masculina, que um homem se adaptar a uma energia feminina*”, a resposta indicou que havia um caminho para ser explorado, entender como são as relações entre transe,

⁷ A incorporação de entidades ou de orixás por médiuns é descrita de diversas formas na literatura sobre as religiões afro-brasileiras. “Possessão” é uma delas, contudo, em uma posição empírica-política, opto pelo termo “transe”. Política porque, nos últimos anos, “possessão” se tornou um termo do léxico pentecostal e neopentecostal, em uma tentativa de demonizar as religiões afro-brasileiras e não pretendo contribuir para esta circulação de discursos. Empírica porque em minha trajetória enquanto umbandista jamais ouvi ninguém se referir à incorporação como “possessão”, mas sim “transe”.

⁸ Não foram entrevistas pessoas trans neste trabalho, tampouco durante a pesquisa de campo foram encontradas pessoas trans nos terreiros. Portanto, quando utilizo a categoria “homem” ou “mulher”, estou me referindo a pessoas cisgêneros.

sexualidade e gênero, assunto vastamente estudado na literatura antropológica. No entanto, me parecia que havia a necessidade de compreender os elementos desta recusa do transe de homens heterossexuais com entidades femininas. Considerando a umbanda é permeada por diversos dispositivos que conjuram uma verdade sobre sexo, gênero e desejo, tais dispositivos teriam influência nos rituais e práticas umbandistas, sobretudo no transe.

Tendo em vista a extensa literatura antropológica sobre sexualidade e candomblé, uma das hipóteses iniciais deste trabalho era que em terreiros próximos ao polo da cruz, ou seja, com maior influência do candomblé, haveria menos presença da heteronormatividade operando como recusa do transe de homens com entidades femininas, enquanto em terreiros próximos do polo da cruz, com maior influência católica e espírita, haveria maior presença da heteronormatividade e, conseqüentemente, recusa do transe com entidades femininas. A seguir, abordo melhor a relação da umbanda como uma religião “entre a cruz e a encruzilhada”.

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

As religiões afro-brasileiras compõem um vasto universo de religiosidades, desde o candomblé da Bahia, como o xangô de Pernambuco, o batuque do Rio Grande do Sul, a umbanda, entre outras. Na literatura das ciências sociais, tais cultos foram estudados em diversas perspectivas. Dentro destes vastos estudos, a preocupação em compreender a umbanda em um escopo de transformações da sociedade brasileira está presente desde os primeiros estudos de Roger Bastide.

No quinto capítulo do segundo volume de *"As religiões africanas no Brasil"*, Bastide (1971) argumenta que o candomblé rural e a *macumba* urbana, do Rio de Janeiro, representam degradações, tanto socialmente como culturalmente, das antigas religiões negras praticadas na Bahia, do rito nagô puro. A *macumba*, em especial, seria uma religião de pobres e marginalizados, em oposição aos cultos baianos, onde se preserva a tradição africana. A respeito deste argumento de Bastide, Prandi (2020[1991], p. 63) comenta: “como se ali [Bahia] também não fosse praticada por adeptos menos pobres e marginalizados do que os do Rio, como mostra a história dos negros e das classes sociais no Brasil”. O espiritismo kardecista e a *macumba* carioca deram origem à umbanda⁹.

⁹ Sobre as influências da *macumba* carioca na fundação da umbanda por homens brancos, kardecistas, de classe média no Rio de Janeiro, ver Diana Brown (1985), Emerson Giumbelli (2010) e Stefania Capone (2004).

Algumas interpretações sociológicas que buscaram compreender a umbanda tiveram o espiritismo como eixo central para a análise, é o caso de Candido Procópio Ferreira de Camargo (1961). Diferentemente de Bastide, Procópio desenvolveu sua pesquisa a partir do conceito de um *continuum* religioso. Deslocando-se entre dois polos, o espiritismo kardecista e a umbanda, Camargo empregou uma categoria utilizada até os dias atuais para se referir à umbanda e ao espiritismo, qual seja, *religiões mediúnicas*. Este argumento que agrupa a umbanda e o kardecismo num mesmo conceito foi bastante criticado por Bastide (1967).

Outro crítico ao conceito de *continuum* foi o orientando de Bastide, Renato Ortiz, em sua tese de doutorado, posteriormente publicada como livro, *A morte branca do feiticeiro negro* (1999[1978]). O sociólogo argumenta que a umbanda era uma “exigência” da moderna sociedade brasileira que emergia. Nesse sentido, a umbanda seria um produto nacional, uma religião que deseja ser brasileira, nascida num movimento global de transformações na sociedade. Para Ortiz (1999[1978]), a umbanda realizou um duplo movimento, por um lado, “*embranqueceu*” as religiões afro-brasileiras, por outro, “*empreteceu*” certas práticas espíritas e kardecistas, um movimento dialético de “*embranquecimento e empretecimento*”.

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

Capone (2004) propõe pensar a umbanda como um *continuum*, que além das práticas kardecistas, compreende também o polo menos ocidental da umbanda, as formas mais africanizadas, como omoloco, até o candomblé. Desse modo, o *continuum* religioso iria do kardecismo ao candomblé africanizado, passando pela umbanda.

No contexto social, a umbanda surge no momento em que o Brasil buscava definir sua identidade como país, intensa urbanização e industrialização e com o aumento do declínio da Igreja Católica (Lépine, 2009; Negrão, 1996).

Este caráter da umbanda de estar dividida entre dois polos, que Lísias Negrão chamou de “*Entre a Cruz e a Encruzilhada*” (1996), apesar de concordar com o escopo analítico de Camargo (1961), Negrão aponta como limitação desta perspectiva a forte

preocupação com o kardecismo enquanto paradigma do espiritismo, algo que impediu a melhor compreensão da umbanda. Estou compreendendo a umbanda como um campo religioso em disputas, um *continuum* religioso “entre a cruz e a encruzilhada”, entre o catolicismo e kardecismo de um lado, e do outro, influências mais africanizadas.

A PESQUISA DE CAMPO NO INTERIOR PAULISTA

Os terreiros de umbanda são categorizados pelos próprios praticantes da religião em diversas *linhas*, o termo utilizado para se referir às diferentes vertentes do culto na umbanda. Enquanto o candomblé é dividido em nações: queto, jejê, angola; a umbanda é dividida em linhas: tradicional, omoloco, sagrada, cruzada/traçada. Cada linha possui especificidades de culto, regras próprias de moralidade, códigos de vestimentas, posicionamentos em relação ao sacrifício, interpretações diferentes dos espíritos.

A construção do campo de pesquisa durante o mestrado gira em torno de terreiros de linhas diferentes, especificamente da *linha tradicional* e da *linha omoloco*, na cidade de São Carlos, no interior de São Paulo.

O terreiro da *linha tradicional* pesquisado carrega o nome das entidades *de frente*¹⁰ do pai de santo, preto velho e baiano. Gil, o pai de santo da *Casa*¹¹, quando morava em São Paulo, frequentava a Federação Umbandista do ABC, fundada em 1972. Gil realizou um curso de formação para sacerdotes da umbanda oferecido pela Federação, antes de abrir seu terreiro em São Carlos.

A Federação Umbandista do ABC possui como templo-sede *A Casa de Pai Benedito de Aruanda*, fundada em 1960 por Ronaldo Linares¹², radialista, ex-filho de santo de Joãozinho da Goméia, que ao se encontrar com Zélio de Moraes converteu-se para a umbanda, fundando seu terreiro em São Caetano do Sul. Apesar de ter se convertido para a umbanda, Ronaldo é chamado de *Babalaô* Ronaldo Linares, “título que herdou por ser filho de Joãozinho da Goméia”, segundo sua biografia disponível no site da Federação Umbandista, demonstrando o caráter sincrético da umbanda em ressemantizar termos de outras práticas religiosas.

A *Casa* foi fundada em 2010, após Gil terminar seu curso de babalaô na Federação. Teresa, sua esposa, estava realizando um curso num terreiro de *umbanda*

¹⁰ Termo utilizado para se referir à entidade com maior influência no médium. A entidade de frente é responsável por comandar toda a vida espiritual do médium.

¹¹ Nome fictício utilizado para manter o anonimato do terreiro pesquisado.

¹² Pessoas consideradas figuras públicas não tiveram seus nomes ocultados.

*sagrada*¹³, em São Carlos. Ambos mantinham um pequeno altar em sua casa, onde realizavam rituais da *linha tradicional*. Um grupo de amigos começou a se interessar pelos trabalhos de Gil, começaram a frequentar sua casa e receber atendimentos espirituais das entidades de Gil e Teresa. Nesse processo, o casal decidiu alugar um espaço, fundando o terreiro.

O terreiro está localizado em uma região conhecida como o “velho centro” de São Carlos. Comecei a frequentar a *Casa* como *assistência*¹⁴, realizando observação participante durante os rituais de incorporação e as festas públicas. A *Casa* conta com cerca de 20 médiuns, a maioria mulheres. As *giras*¹⁵ acontecem nas terças-feiras, exceto pela última gira do mês, realizada nas sextas-feiras, na qual são incorporados os exus e pombagiras.

Na umbanda, as entidades são divididas em dois polos, o polo “da direita”, composto pelos caboclos, pretos velhos e erês, cuja característica é atender apenas a pedidos que não conflitem com a ordem moral e nem causem danos a outros. Enquanto o polo “da esquerda” é povoado pelos exus, pombagiras e exu mirim, que demonstram menos preocupação com a ordem moral (Negrão, 1996; Capone, 2004). Os dirigentes da *Casa* explicam o polo da direita e da esquerda a partir de uma visão espiritista, relacionada a “*densidade de energias*”, enquanto as entidades de direita oferecem energia, as de esquerda retiram, por isso, exu dá descarrego e caboclo, passe.

O *corpo mediúnico*¹⁶ da *Casa* é composto por pessoas que cursaram o ensino superior, inclusive contando com alguns doutores, as formações são diversas: filosofia, veterinária, biologia, marketing, desenho industrial, psicologia, sistemas de informação, os mais jovens estão cursando o ensino médio ou graduação. A maioria trabalha na área de vendas ou serviços relacionados à espiritualidade, como terapias espirituais. A assistência costuma ser composta por uma maioria de idosos, mulheres e amigos próximos dos médiuns.

Em relação à tenda de umbanda *omolokô* pesquisada, ela é dirigida por Mãe Dalva, aqui referenciada apenas como *Terreiro* - uma das preocupações das dirigentes do

¹³ Linha de umbanda fundada por Rubens Saraceni nos anos 90, dissidente da Federação do ABC. A umbanda sagrada tem se popularizado desde os anos 90, sobretudo pela vasta produção teológica de Rubens. Em São Carlos, o terreiro de umbanda sagrada é um dos mais antigos da cidade.

¹⁴ Termo utilizado para se referir às pessoas que buscam os atendimentos das entidades espirituais, mas não são filhos de santo da casa.

¹⁵ Forma pela qual são chamados os rituais de incorporação.

¹⁶ Termo utilizado para se referir aos filhos de santo, sacerdotes e ogãs. Em resumo, todas as pessoas que trabalham no terreiro.

Terreiro foi em relação ao anonimato, preocupadas com casos de intolerância religiosa. Lembro-me da mãe pequena me dizendo preferirem manter o terreiro quase no anonimato, trabalhando com poucos filhos de santo. Localizado na periferia de São Carlos, as giras ocorrem às sextas-feiras, exceto pelas festas litúrgicas que costumam acontecer aos sábados. Mãe Dalva é filha de Zubaranda, inquite sincretizada com a orixá Nanã.

O *Terreiro* foi fundado em 2016, após Mãe Dalva concluir suas obrigações de iniciação, seu pai de santo acabou fechando o terreiro de umbanda *omolokô* que ela frequentava. Ao lado de sua irmã de santo, Maria, chamada de tia Maria pelos filhos e filhas de santo do *Terreiro*, Mãe Dalva fundou um novo *Abassá*¹⁷ que segue sendo o único de umbanda omoloco, ou apenas *Omolokô*, como ela prefere, em São Carlos. Certa vez, após uma festa para *Nkosi*, inquite sincretizado com Ogum, tia Maria me disse que ela e Mãe Dalva estão na *omolokô* há vinte anos, apesar do terreiro não ter completado uma década ainda.

A umbanda *omolokô* ou *omoloco*, em alguns casos também chamada *Nação Omolokô*, é uma vertente focada na reafricanização da umbanda com forte influência dos *bantos*, grupo étnico da região do atual Congo, Angola e Moçambique escravizados no Brasil (Verger, 2019[1957]). Fundada pelo sambista e compositor Tancredo da Silva Pinto (1904-1979) ou apenas Tatá¹⁸ Tancredo, no Rio de Janeiro, por volta dos anos 50. O sacerdote foi idealizador da Federação Umbandista de Cultos Afro-brasileiros e divulgou a *linha omolokô* através de livros. Tatá Tancredo defendia uma origem afro-indígena da umbanda, se colocando contra o *branqueamento* do culto. Nessa perspectiva, a umbanda *omolokô* formou-se no Brasil a partir dos povos do sul de Angola, em especial aos grupos Lunda e Kioko (Capone, 2004). Atualmente, a umbanda omoloco está presente inclusive em Portugal, como demonstra Clara Saraiva (2023).

O *Terreiro* possui poucos médiuns, apenas 12 comparecem às giras e apenas Mãe Dalva, tia Maria, Mãe Bárbara, filha carnal de Dalva e mãe pequena do terreiro, Nilson e sua esposa Silvana, incorporam entidades, é um terreiro pequeno e familiar.

A pesquisa em desenvolvimento é composta por dois eixos, observação participante e realização de entrevistas semiestruturadas, no entanto, devido alguns rituais litúrgicos, encontrei certa resistência de Mãe Dalva e Mãe Bárbara para realizar

¹⁷ Termo de origem banto, utilizado no Brasil para se referir a terreiros com influência da nação Angola, do candomblé.

¹⁸ Termo de origem banto que pode ser traduzido como “pai” ou “mais velho”.

entrevistas, apesar de aceitarem compartilhar alguns conhecimentos, elas optaram por não serem entrevistadas até o presente momento.

Ao analisar e tentar definir especificamente a umbanda, nos deparamos com diversos desafios, devido às múltiplas capacidades dos umbandistas de combinar, modificar e absorver práticas religiosas tanto dentro quanto fora, do campo fluido denominado de “afro-brasileiro” (Birman, 1983). Contudo, existem elementos fundamentais para compreensão das entidades e, conseqüentemente, do transe para nossa pesquisa.

Na umbanda, uma entidade é sempre um espírito que, em sua maioria, representa tipos sociais característicos da sociedade brasileira. Eles descem nas *giras* para trabalhar, oferecendo desde atendimentos e conselhos, até a realização de magias e encantamentos. Os mais comuns são os caboclos (representando os indígenas), os pretos-velhos (representando os escravizados no Brasil), os baianos, os boiadeiros e marinheiros, os erês (crianças) e mais recentemente os ciganos. Bem como os exus, pombagiras (mulheres representadas como exu feminino ou companheiras dos exus) e exu-mirim. Tais espíritos podem ser classificados em uma ordenação binária pelo seu caráter moral, que os divide entre espíritos de direita e de esquerda. Caboclos, pretos-velhos e erês são inequivocamente de direita, atendendo apenas a pedidos que não conflitem com a ordem moral e nem causem danos a outros. Já exus, pombagiras e exu-mirim são de esquerda, demonstrando menos preocupação com a ordem moral (Negrão, 1996).

GÊNERO, SEXUALIDADE E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Do ponto de vista analítico, é importante compreender a realidade das entidades e espíritos presentes nas religiões afro-brasileiras em um estatuto de realidade. Isso implica compreender o transe como um momento que entrelaça seres humanos, deuses e espíritos em tramas que envolvem afetos, desejos sexuais e papéis de gênero, permeados por relações de poder que atravessam todas essas interações. Os médiuns reconhecem uma agência atribuída aos espíritos, muitas vezes negligenciada ou desconsiderada pelos pesquisadores (Birman, 2005). A mediunidade e o transe são tratados como papéis sociais nos quais a credibilidade é definida pelos seus próprios atores, cabe, menos, questionar a confiabilidade do transe, e, mais, compreender seus desdobramentos (Fry, 1982).

Sem dúvida, a afinidade entre as sexualidades dissidentes e as religiões afro-brasileiras não é recente. Há registros nos jornais baianos do século XIX que relatam a presença de homens homossexuais em “casas de curandeiros”, termo comum à época para

se referir aos terreiros, uma vez que os pais e mães de santos eram qualificados como “curandeiros” (Santos, 1997). Ruth Landes é uma das pioneiras nos estudos sobre gênero e sexualidade no candomblé, entre 1938 e 1939, a antropóloga francesa realizou pesquisa etnográfica nos candomblés da Bahia, destacando que as mulheres predominavam nos cultos, sendo as sacerdotisas (iyalorixás) e as únicas a entrarem em transe, criando um matriarcado, onde todos os papéis religiosos eram das mulheres. O transe afetaria supostamente a sexualidade dos homens que nele se aventurassem, proporcionando um espaço onde os homossexuais encontrariam meios de exprimir sua feminilidade (Landes, 2002).

Apesar de Landes destacar o candomblé baiano como um matriarcado, uma “*cidade das mulheres*”, onde a maioria das dirigentes religiosas eram mulheres, a introdução do candomblé caboclo alterou significativamente o cenário entre os pais e mães de santo, pois, diferente do candomblé nagô, no candomblé de caboclo os homens se tornaram chefes de culto, Edison Carneiro, (1978, p. 104) constata que, na época, “dos 67 terreiros candomblés matriculados na União [De Cultos Afro-Brasileiros, Bahia], 37 eram dirigidos por pais e 30 por mães”.

Os pais de santo dos candomblés de caboclo eram, em sua maioria, homossexuais. Partindo da lógica preconceituosa do período que distinguia o “homossexual passivo” do “homossexual ativo”, atribuindo aos “passivos” uma feminilidade e, conseqüentemente, estigmas sociais, enquanto os outros que com eles se relacionavam eram vistos como “normais”, Landes (2002[1967], p. 326) afirma, refletindo sobre a expansão dos pais de santo que “o fato de que as barreiras tenham caído para os homens, não derrubam, porém, o princípio fundamental que somente a feminilidade pode servir aos deuses. Todos os homens considerados *normais* na Bahia continuam, pois, excluídos” (grifos meus). Ainda refletindo sobre a presença de tais pais de santo, a antropóloga vê no candomblé um espaço propício onde os homossexuais podem realizar seu mais profundo desejo: “desejam ser mulheres”.

Com efeito, segundo a antropóloga, a presença dos homossexuais no candomblé seria explicada pelo desejo deles na feminilidade, o culto aos orixás, deste modo, permitiria que eles realizassem seu desejo, através do transe com os orixás, onde poderiam dançar com as mulheres, vestindo roupas femininas.

As conclusões de Landes sobre a homossexualidade no candomblé estão carregadas de preconceitos. Ela observa que a maioria dos pais de santo homossexuais são filhos de Iansã, orixá guerreira, descrita como esposa do rei Xangô, comparando o

papel das mães de santo com os pais de santo, “a mãe é, acima de tudo, a chefe sagrada do culto africano, e só secundariamente uma mulher a acariciar”, escreve Landes (2002[1967], p. 328), “mas, para si mesmo e para os demais, o pai [de santo] é, antes de tudo, uma anomalia sexual, e só secundariamente o chefe da casa de culto”.

Apesar dos preconceitos contidos nas análises, podemos observar alguns fatos interessantes, como o candomblé de caboclo sendo um espaço onde os homens homoafetivos da época poderiam encontrar *status sociais*, que lhes eram renegados na sociedade brasileira. As religiões afro-brasileiras, desde seu nascimento e expansão, são espaços onde os homossexuais encontram possibilidades religiosas.

As observações de Landes foram fortemente criticadas, internacional e nacionalmente. Arthur Ramos discordou da antropóloga de que o candomblé seria um ofício estritamente feminino, bem como da homossexualidade masculina nos cultos. Para ele, a homossexualidade nos cultos se tratava de casos patológicos e coincidência. Contestando o material de Landes, Ramos escreveu (1942, p. 191): “meia dúzia de indivíduos homossexuais, que ela afirma o serem, nos candomblés baianos, e cujos nomes publica no seu artigo”. A reação de Arthur Ramos está inserida em um contexto histórico onde os cultos afro-brasileiros ainda lutavam para se legitimar enquanto religiões, “Podemos imaginar o desgosto de Arthur Ramos ao ver a religião pela qual tanto lutou para preservar das variadas formas de preconceito, além de ter que suportar vê-la conhecida pejorativamente como ‘religião de negros’, passar também a ser referida como ‘religião de homossexuais’” (Birman, 1995, p. 68).

Nos anos 80, Peter Fry, antropólogo inglês radicado no Brasil, estudou a relação da homossexualidade masculina nos cultos afro-brasileiros, se afastando dos preconceitos e erros metodológicos de seus antecessores, buscando interpretações alternativas às anteriores, que interpretavam as religiões afro-brasileiras como ciclos que eram, em sua maioria, dominados por mulheres, espaços onde os homossexuais expressavam, através do transe/dança, sua feminilidade.

O argumento de Peter Fry está fundamentado na interpretação da figura do pai de santo como um conselheiro que oferece explicações e soluções mágicas para o problema de seus clientes. Quanto maior for o grau de reconhecimento do sucesso do pai de santo, mais ele consegue atrair clientes. O pai de santo “é o centro de uma rede de redistribuição onde serviços mágicos são trocados por dinheiros com os clientes ricos, festas são trocadas por reconhecimento da parte do público geral e dos filhos de santo” (Fry, 1982, p. 75). O sucesso de um pai de santo, nesse sentido, é refletido materialmente em seu

terreiro, que deve ser grande e decorado, com grande número de filhos. Desse modo, cria-se um circuito onde a evidência do sucesso está no terreiro, um terreiro de sucesso consegue atrair clientes mais ricos, clientes mais ricos proporcionam mais dinheiro para investir no terreiro e em festas públicas.

Os cultos são espaços onde as “*bichas*” podem obter *status social* que lhes foi renegado, pela sociedade e pela própria família, pois algumas “*bichas*” possuem relação conturbada com sua família. Desse modo, argumenta Fry (1982), enquanto pais e mães de santo heterossexuais precisam desviar parte do dinheiro obtido através dos serviços mágicos para o sustento de sua família e filhos, os pais de santo “*bichas*” não possuem tal empecilho, podem investir cada vez mais dinheiro em seus terreiros.

Patrícia Birman (1995), orientada por Peter Fry, nos anos 80, realiza pesquisa em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro, visando compreender quais razões para vincular de modo tão frequente o transe por parte de homens com a homossexualidade. Pensando uma inter-relação entre os terreiros, Birman (1995, p. 13) argumenta: “terreiros de umbanda dificilmente são acusados de terem filhos de santo ‘homossexuais’, enquanto os terreiros de candomblé sofrem constantemente essa acusação. Será que devemos pensar essa diferença como uma especificidade de cada um dos cultos, sem considerar a inter-relação entre eles?”. A antropóloga investiga os cultos afro-brasileiros, especificamente a umbanda e o candomblé, como detentores de poderes complementares, visão partilhada pelos frequentadores dos cultos.

Segundo a autora, o transe possui um caráter feminino no candomblé, ao se manifestar em pessoas do gênero masculino, representa uma dimensão transgressora, que foi contestada e condenada tanto pelos religiosos quanto pelos intelectuais que pesquisaram o candomblé (Birman, 1995). Para a sociedade brasileira da época, assim como para os intelectuais, há um pressuposto que os terreiros de candomblé são espaços onde há presença significativa de homossexuais, “nem mesmo a mais intransigente mãe de santo negaria na defesa do candomblé a presença significativa desses personagens ‘desviantes’” (Birman, 1995, p. 58).

A antropóloga busca em Edison Carneiro um quadro explicativo para as funções masculinas e femininas no candomblé, algo que Landes não pôde dar conta, tendo em vista que focou nas relações do “matriarcado feminino”. Para Carneiro (1978), o candomblé legítimo era um ofício feminino, interno, aqueles cultos que fugissem a essa norma eram degradações. O transe seria algo intrinsecamente feminino, o lugar do masculino seria secundário, caberiam apenas as funções honorárias de ogãs, tocadores de

atabaque e a realização de sacrifício. Os ogãs seriam protetores do candomblé, realizando uma função exterior à religião, buscando prestígio e oferecendo dinheiro para as cerimônias sagradas.

Nesse sentido, as funções masculinas e femininas são opostas, mas complementares: mulher/homem, transe/não-transe, interior/exterior à religião, magia/trabalho. O transe com orixás está em oposição ao polo masculino, desse modo, os indivíduos que praticam o transe são excluídos de uma masculinidade plena. No entanto, Birman (1995) difere dos anteriores, destacando que o polo feminino não é necessariamente ocupado por mulheres, ele pode ser ocupado pelas “*bichas*”, filhos de santos e outras categorias.

Partindo destes estudos, busquei, inicialmente, operacionalizar a heteronormatividade enquanto elemento do dispositivo da sexualidade, que naturaliza e a torna compulsória a heterossexualidade, ou seja, um conjunto de discursos, valores e práticas por meio das quais a heterossexualidade é instituída como a única possibilidade legítima e natural (Warner, 1993). Regulando não apenas a sexualidade, mas o gênero, a heteronormatividade impõe, sanciona e legitima uma única sequência de sexo/gênero/sexualidade centrada na heterossexualidade e regulada por normas de gênero nas quais as estruturas das relações sociais e subjetividades são produzidas (Butler, 2003). Nesse sentido, busco compreender quais motivos alguns homens heterossexuais não entram em transe, ou recusam o transe, com entidades femininas, ao passo que o transe de mulheres heterossexuais com entidades masculinas é normalizado.

Durante minhas observações participantes em um terreiro de umbanda tradicional, próximo ao catolicismo, minha hipótese inicial era que encontraria maior heteronormatividade e, conseqüentemente, recusa do transe com entidades femininas. Em partes, minhas observações validaram minha hipótese. No começo da pesquisa, apenas um filho de santo incorporava pombagira durante os rituais públicos do terreiro. A maioria das filhas de santo são mulheres, cinco homens recebem entidades e orixás durante os trabalhos espirituais: Gil, o pai de santo do terreiro, Julião, o pai pequeno e os filhos de santo, Higor, Eduardo e Eros.

Eros, inicialmente, era o único filho de santo a incorporar pombagira, os outros não costumam incorporar e nem mesmo o pai de santo incorpora, inclusive, em giras onde

a Pombagira Dama da Noite¹⁹ dirige o trabalho espiritual, o pai de santo costuma se ausentar.

Em uma gira de esquerda, mãe Teresa dirigiu os trabalhos espirituais, pois pai Gil estava se recuperando de uma cirurgia que fizera. Antes de iniciar a gira, Eros e Teresa discutiam, ele aparentava apresentar certa resistência em incorporar sua pombagira. Teresa chamou todos os médiuns do terreiro ao centro do terreiro para participarem da discussão: *“Pessoal, vamos prestar atenção aqui na dúvida do Eros que pode ser a dúvida de outras pessoas. Esqueçam esse negócio de “homem ou mulher”, Teresa ou Gil. Pensem na entidade, é a entidade que abre a gira e não Teresa ou Gil. Então, como é uma pombagira que vai abrir hoje, todo mundo vai incorporar pombagira primeiro. Você, - apontando para o Eros - como tem pombagira, é ela quem vem primeiro. Então, você vai incorporar pombagira e não exu. Depois, quem for trabalhar com Exu... os homens incorporam, ou seja, as mulheres vão incorporar pombagira, e como o Eros tem pombagira, ele vai incorporar ela, depois vêm os exus. Se fosse o Tiriri (exu de Teresa) abrindo, os exus viriam primeiro e depois as pombagiras”*.

Teresa explicava para os filhos de santo que a entidade que abre os trabalhos, ou seja, a entidade incorporada pelos dirigentes e que risca o ponto²⁰, é a entidade que os filhos de santo devem incorporar. O trecho *“esquecem esse negócio de homem ou mulher, Teresa ou Gil”* é revelador, não é porque uma mulher estava dirigindo o trabalho que seriam incorporadas entidades femininas, mas sim porque uma entidade feminina estava dirigindo o trabalho. A resistência de Eros em incorporar sua pombagira diminuiu. Lembro-me que a gargalhada mais alta que ouvi naquela noite foi de Maria Padilha, pombagira de Eros, ao chegar em terra. Os outros filhos de santo que incorporam, Julião, Higor e Eduardo, aguardaram todas as pombagiras estarem em terra para incorporarem seus exus. No decorrer da gira, as mulheres que inicialmente incorporaram pombagira “trocaram” o transe para exu, inclusive Eros, no entanto, Eduardo, Higor e Julião apenas incorporaram seus exus.

Capone (2004) demonstra que, em geral, os médiuns que entram em transe com pombagiras são mulheres ou homossexuais. Durante o transe, estes adotam comportamento sexual provocativo, mercado por gargalhadas, movimentos, olhares e a

¹⁹ Pombagira de Mãe Teresa.

²⁰ Na *Casa*, a gira só começa magicamente após a entidade do pai ou da mãe de santo riscar seu ponto, isto é, desenha com a pomba um símbolo energético mágico que é ativado a partir das velas que são acesas sobre ele.

linguagem obscena. Eros é um homem branco e heterossexual, quando perguntei para Maria Padilha o porquê de apenas ele estar incorporado com pombagira, ela me disse: “meu cavalo me deixa vir, venho porque preciso cuidar da autoestima dele. Outros, aqui, também possuem pombagira, mas têm vergonha de incorporar”.

Nessa altura do trabalho de campo, pensava ter minha hipótese confirmada, de fato havia o impedimento do transe de homens com entidades femininas, fosse como parte heteronormatividade. Contudo, Julião, Eduardo e Higor, ainda que não incorporam pombagira durante as giras de direita, entram em transe com orixás femininos, como Iemanjá, Iansã, Nanã e Oxum. Vale destacar que no terreiro de umbanda tradicional pesquisado, os orixás são incorporados através dos *falangeiros*, seres intermediários, espíritos de caboclos que buscam a energia dos orixás e as entregam para os médiuns durante a incorporação. Um falangeiro não fala, apenas dança, assim como os orixás/inquices/voduns do candomblé. No entanto, os falangeiros não são paramentados, não vestem roupas coloridas como nos rituais de candomblé, onde são incorporados os orixás/inquices/voduns.

Nesse sentido, me deparei com a reflexão de que, talvez, não estava diante da heteronormatividade, mas, sim, de performances de gênero (Butler, 2017). Realizando entrevistas com os membros do terreiro, algumas dinâmicas das performances de masculino e feminino ficaram mais claras. Vejamos alguns exemplos dos médiuns da linha tradicional.

Mãe Teresa possui 42 anos, branca, graduada em Desenho Industrial e atualmente cursando pós-graduação em psicanálise. Em entrevista, quando a questioneei sobre a relação entre um homem incorporar uma entidade feminina ou uma mulher incorporar uma entidade masculina, ela gargalhou. Um riso de constrangimento e, ao mesmo tempo, tensão expressa em seu olhar.

Isso, vamos falar muito mais sobre tabu social do que religioso... De onde nós viemos, [a Federação] existia muito tabu do homem incorporar a entidade feminina, principalmente os pais da casa não admitirem, não aceitarem. Então, o homem incorpora a entidade masculina e firma²¹ a feminina, sabe que ele tem, o guia fala quem é, ele faz uma firmeza.

Aqui na nossa casa é o seguinte: homem e mulher, os dois, o que quiser. O que não pode é você se sentir desconfortável e **também o homem e a mulher que não utilizam isso para autorrealização da sexualidade**. Então, não vamos misturar as coisas, espiritualidade e sexualidade, cada um tem seu campo de realização. Eu percebo muitos homens que não tiveram facilidade de resolver essas questões na sociedade e familiarmente, usando a religião para essa realização. E eu acho que isso não é saudável para a própria pessoa.

²¹ Acender velas para a entidade.

Teresa reconhece a existência de um tabu em relação à incorporação de entidades femininas por homens, no entanto, afirma que no terreiro é permitido, desde que a pessoa se sinta confortável e destaca que o médium não pode usar a religiosidade e o transe para realizar seus desejos sexuais. Um argumento muito próximo das explicações para a presença de homens gays no candomblé baiano descrito por Ruth Landes (2002[1967]). A mãe de santo continua:

A Babá Dirce [dirigente da Federação] fala que na Federação os homens são proibidos de incorporar mulheres. Ela é uma senhora e fala uma coisa assim: **“A gente tá num bairro, tem família, tem idoso, aí alguém vê fulano com trejeitos de mulher. No terreiro, nós vemos um médium e uma entidade, quem está fora vê uma pessoa”**. Ocorreu, algumas vezes, de difamação, ocorreu até de problemas em casamento. Então ela falou que umbanda não é para isso. O ponto de vista dela é esse.

Na semana seguinte, quando visitei o terreiro, estava sentado esperando a gira começar. Teresa, quando chegou, começou a conversar com Dora, cambone do terreiro, ao meu lado: “essa nova geração, qualquer coisinha, quer nos chamar preconceituosos, de *fóbio* isso, *fóbico* aquilo, de ‘homofóbicos’”. Senti um certo desconforto, parecia ser, de alguma forma, uma resposta a mim após nossa entrevista e a evidente tensão que causou, principalmente quando a perguntei sobre incorporação de entidades femininas por homens.

A *Casa* é dirigida por Gil, 45 anos, branco, graduado em Marketing, o pai de santo trabalha como representante comercial. É casado com Teresa, com quem possui dois filhos. Vejamos o seu relato a respeito da incorporação de entidades femininas por homens.

O que eu não libero, **que a gente não aceita aqui na casa, é que venha fazer firulas e realizar desejos de querer ser uma mulher e fazer isso na gira**. Cara, se você se veste como uma mulher, se você é uma mulher, ok. Agora, **você é homem e quer usar dessa energia para satisfazer os seus desejos... você está no lugar errado. Vai sair do armário**, vai procurar o que você quer ser, e aí nós vamos respeitar.

O relato de Gil se aproxima da fala de Teresa, e das explicações de Ruth Landes, a preocupação com o “desejo de ser mulher”. Gil relata também que teve que “evoluir” para aceitar homens incorporarem entidades femininas, pois na Federação isso era proibido. Segundo ele, a relação entre entidade e médium não está relacionada com o gênero e sexualidade, mas sim com questões sentimentais.

Eu, por vir dessa linha... eu já senti esse papo de: “você nunca incorporou uma pombagira?” Já... já senti minha Pombagira. Já senti a linha de pombagira. Mas eu não atuo trabalhando com elas, porque esse foi meu aprendizado desde lá de trás.

Então, **eu nunca me senti à vontade para incorporar uma pombagira e elas também nunca aceitaram trabalhar comigo. Por quê? Porque muitas**

vezes elas querem usar trejeitos femininos e eu não tenho trejeitos femininos. Então, não dá, cara. Não vai dar liga, entendeu? Você tem que ter uma afinidade com aquela vibração. **Então, por exemplo, um cara que é mais sentimental, é mais fácil dele incorporar.**

Imagina só, eu, Gil, tenho meus amigos. Cara, eu tenho 45 anos. Hoje, o mundo de vocês, ele é um mundo mais aceitável e menos preconceituoso daquilo que eu já vivi. Então, você imagina, eu, Gil, no meio de todos os meus amigos, incorporando uma pombagira no meio do terreiro. Cara, **eu ia ser motivo de chacota.** E era uma forma preconceituosa que existia antigamente. Então, cara, como que eu posso me soltar para essa energia?

O desejo pelos “trejeitos femininos” vem das próprias entidades espirituais, nessa perspectiva, as pombagiras são agentes. Algo que, para Gil, impede ele de incorporar pombagira, além dos bloqueios relacionados à preocupação de ser *motivo de chacota*, caso demonstrasse feminilidade.

Higor, 20 anos, negro, está cursando bacharelado em Educação Física, heterossexual, é médium da *Casa* há três anos, sobre homens incorporarem entidades femininas ele comenta:

Então...Tem muita gente que fala que se o homem incorporar a entidade feminina, às vezes pode acontecer do homem ficar afeminado, mas acho que nada a ver. Eu já incorporei Pombagira, **só não incorporo mais porque ela não vem mais, ela escolheu assim e eu respeitei.**

eu acho que o homem incorporar a entidade feminina não tem problema nenhum, porque eu incorporo falangeiro de orixá feminina e já incorporei pombagira.

Segundo seu relato, apesar de não existir “problema nenhum” com incorporar entidades femininas, Higor não incorpora pombagira por uma escolha dela própria. Julião²², pai pequeno do terreiro, relata algo semelhante para justificar a ausência do transe com pombagira.

O que geralmente acontece é **a pombagira vir num corpo masculino e, às vezes, ela vai reclamar, vai fazer uma piada:** “Cadê meu cabelo?” - ou qualquer coisa. Essas piadas e brincadeiras, às vezes acontecem, o Eros, tem a pombagira e ela sempre faz alguns comentários, algumas piadinhas dessas. **Eu nunca incorporei** e é bem comum em outros terreiros todos os homens incorporarem os exus e alguns incorporarem pombagira também. Mas já tiveram umas duas giras de pombagira. Eu ficava sempre ali do lado da mãe pequeno e tinha uma pombagira que eu tenho muita afinidade, que eu conversava sempre. **Eu tive que me segurar para não incorporar porque eu não estava preparado** e eu não tinha nada para oferecer para ela ali também, por mais que isso também não seja um grande problema. Mas eu nunca incorporei, nunca trabalhei.

Outros relatos são semelhantes, relacionados a códigos de vestimenta e conduta das entidades incorporadas por homens.

O que a maioria evita é pela impressão das pessoas. Ver um homem como pombagira... muita gente já vai... “Ah lá. Tá sendo...” porque, infelizmente,

²² Branco, heterossexual, 28 anos, formado em sistemas de informação, casado com Alice, médium da *Casa*.

acontece muito. **A gente já teve problema com isso, da pessoa falar: “a minha pombagira tem uma bota com salto. Ela usa um espartilho maravilhoso.” - Por que sua pombagira usa isso? Pra quê?** Porque nós permitimos o material de trabalho (Dora²³, cambone chefe).

Você não está aqui para se realizar como pessoa, como uma pessoa que sofreu algum tipo de preconceito lá fora **e aqui você vai se revelar como uma pombagira... não!** A casa é aberta ao homem incorporar pombagira, incorporar exu, incorporar entidade feminina, incorporar entidade masculina, porque aqui a gente está para evolução. **Lógico que você vai incorporar, mas você não vai se aprumar**, mas você vai ter a sua incorporação, você tem todo direito (Natália²⁴, mãe pequena).

Com efeito, podemos notar que o personagem principal das questões em relação ao transe são as pombagiras, entidades cultuadas no panteão “da esquerda” na umbanda, associadas ao desejo, sexualidade, espíritos de mulheres que em vida teriam sido prostitutas ou cortesãs (Prandi, 1996). A pombagira carrega não apenas o estereótipo de prostituta, mas também de mulheres que não aceitam a dominação masculina, se rebelando contra esta (Capone, 2004). Em geral, as pombagiras são consultadas nos trabalhos de umbanda para prestarem atendimento a questões amorosas, sexuais e de desejo. Alguns de meus interlocutores também caracterizavam seu trabalho voltado para a autoestima e amor-próprio, como demonstrado na fala de Maria Padilha.

Os relatos dos médiuns demonstram que o transe de homens com pombagiras é permitido, desde que não sejam utilizadas roupas muito femininas como espartilho, botas, ou que o médium se “aprume”. Eduardo²⁵, em uma gira recente, pela primeira vez incorporou sua pombagira. Em entrevista, disse-me ter um certo preconceito e preocupação durante a incorporação, ainda brincou “*como pode uma bicha com preconceito*”. Quando o perguntei, ele me explicou de forma mais.

Eu fiquei com medo porque tem muito estereótipo **de virar a doida, a louca e não é isso**. A energia da pombagira é uma força que eu ainda estou aprendendo a desvendar o que é. Então quebra todo aquele estereótipo de grito, de sei lá o que, “precisa de uma saia”. Nada disso. A dimensão do feminino é uma outra força que aparece. Eu estou aprendendo que trabalhar também o feminino que há em mim, dessa autoestima, desse amor próprio, dessa capacidade de lidar com os afetos, os sentimentos. Essa é uma energia que eu estou aprendendo. O estereótipo que constrói o simbólico social é outra história.

Por outro lado, o terreiro de umbanda tradicional compartilha da visão do terreiro de umbanda cruzada, no sentido de compreender o transe de mulheres com entidades masculinas, algo mais fácil. Gil afirma que:

²³ Branca, heterossexual, 50 anos, possui doutorado em veterinária, casada com José, ogã da *Casa*.

²⁴ Branca, heterossexual, 33 anos, formada em administração e biologia, casada.

²⁵ Branco, homossexual, 50 anos, possui doutorado em filosofia, trabalha como psicanalista.

Mas por que as mulheres são mais fáceis? **Porque a mulher já nasce com os dois sexos.** Primeiro nasce a vagina, quando você está sendo formado no útero. Da vagina é que vai nascer o seu pênis. **Então, energeticamente, a mulher, ela tem os dois sexos.** Diferentemente do homem. Ela é geradora. Quando ela está gestando, ela pode gerar uma energia masculina e uma energia feminina.

Nesse sentido, a resposta de Gil aciona elementos biológicos, como a gestação e da biomedicina, como o desenvolvimento dos órgãos genitais, para justificar elementos mágico-religiosos, uma relação entre ciência e magia, biologia e energia. A umbanda, desde sua origem, buscou mesclar seu discurso religioso com outras áreas como a biologia e a medicina (Brown, 1985; Negrão, 1996).

Realizando observação participante no *Abassá*, em uma gira de esquerda, pude observar uma filha de santo, vestida com uma luxuosa saia preta com detalhes rendados dourados, retirar esta saia e colocar uma calça preta, após incorporar seu exu, também, um Tranca-Ruas. Em outra gira, após uma mulher que estava na assistência ser tomada por um *kiumba*²⁶, Mãe Dalva, em transe com sua pombagira, pegou o *kiumba* pelo braço e o levou para o centro do terreiro. Percebendo que a situação mágica estava descontrolada, a pombagira de Mãe Dalva retirou o colar e os brincos de ouro que portava, pediu para que a cambone prendesse seu cabelo e incorporou o Exu Tiriri para retirar o *kiumba* da mulher possuída.

Estes dois relatos demonstram que, durante o transe com entidades masculinas, as mulheres precisam retirar roupas e joias associadas à feminilidade. O mesmo relatado por mãe Natalia, do terreiro de umbanda tradicional, quando me relatou não utilizar sutiã de bojo ou calças “que marcam”, durante incorporações de marinheiros, boiadeiros e exu, entidades masculinas. A preocupação com as vestimentas é uma preocupação com a performance de gênero dos espíritos a partir das roupas que os médiuns, seus intermediários em terra, vestem. Um exu não pode usar saia, brincos, colares, tampouco um marinheiro e boiadeiro, conforme lembra a mãe pequena da *Casa*, utilizam sutiã com bojo.

Por outro lado, durante minhas observações, em nenhuma gira Nilson incorporou uma entidade feminina. Ele é casado com Silvana, ambos possuem uma filha, Nicole. Os três são filhos de santo de Mãe Dalva. Nilson trabalha como motorista de aplicativo e Silvana é vendedora em uma loja no centro da cidade. Ela é a médium que recebeu Tranca-Ruas durante uma gira.

²⁶ Termo de origem banto utilizado na umbanda para designar espíritos obsessores.

Tia Maria e Mãe Bárbara só incorporam entidades femininas, enquanto Mãe Dalva incorpora boiadeiro, sua entidade de frente, sempre vestindo roupas em tons marrons e com estampas de onças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com efeito, o transe de mulheres com entidades masculinas é normalizado e mais aceito nos terreiros, enquanto o transe de homens com entidades femininas, principalmente pombagiras, são envoltos em estigmas que envolvem códigos de vestimentas e conduta. Sendo permitido desde que estes homens não expressem feminilidade e, em alguns casos, até mesmo sendo recusado, em um movimento duplo, é o médium que recusa o transe e a própria entidade se recusa a incorporar em um homem. Desse modo, as relações entre transe e sexualidade parecem estar menos ligadas à vertente religiosa do terreiro, menos relacionada ao “polo da cruz e polo da encruzilhada”, enquanto marcadores sociais da diferença, e mais relacionada com as performances de masculinidade e feminilidade durante o transe, um momento que amarram espíritos, pessoas, desejos e estruturas sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. V. 2.

BASTIDE, Roger. Le spiritisme au Brésil. **Archives de sociologie des religions**, n. 24, p. 3-16, 1967.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961[1958].

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo, criando gêneros: posseção e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Edições UERJ/Relume Dumará, 1995.

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: BROWN, Diana *et al.* **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985, p. 9-42.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

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

- CAPONE, Stefania. A religião dos orixás em uma perspectiva transnacional. *In*: ORO, Ari Pedro (org.). **Fluxos Religiões Transnacionais**. Brasília: ABA Publicações, 2024, p. 74-93.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1978.
- FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Revista Esboços**, [s. l.], v. 17, n. 3, p. 107-117, 2010.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002[1967].
- LÉPINE, Claude. O candomblé “africanizado” no campo religioso de São Paulo: um balanço. *In*: NEGRÃO, Lísias Nogueira (org.). **Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2009. p. 261-382.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999[1978].
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. 2. ed. São Paulo: Arché, [1991] 2020.
- PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. *In*: PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 139-164.
- RAMOS, Arthur. Pesquisas estrangeiras sobre o Negro brasileiro. *In*: RAMOS, Arthur. **A aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. p. 183-195.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. “Incorrigíveis, afeminados, desenfreitados”: indumentária e travestismo na Bahia do século XIX. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 40, n. 2, p. 145-182, 1997.
- SARAIVA, Clara. Umbanda e espíritos em Portugal. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da, *et al.* **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: FEUSP, 2023. p. 443-466.
- VERGER, Pierre. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns: na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019[1957].
- WARNER, Michael. **Fear of a Queer Planet: queer politics and social theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.