

# Experimentações e circuitos dos sentidos de corpos-territórios, gênero e sexualidades a partir de um terreiro de candomblé na cidade de Dourados – MS<sup>1</sup>

Yuri Tomaz dos Santos (UFMG/Brasil)

**Palavras-chave:** Corpos-territórios, Gênero e sexualidades, Candomblé

## A experiência de uma epígrafe

*Numa experiência da sexualidade como a nossa, onde uma cesura fundamental opõe o masculino e o feminino, a feminidade do homem é percebida na transgressão efetiva ou virtual de seu papel sexual. Ninguém será tentado a dizer de um homem, cujo amor às mulheres o leva ao excesso, que ele seja efeminado — a não ser operando sobre o seu desejo todo um trabalho de decifração e desentocando "a homossexualidade latente" que habita em segredo sua relação instável e multiplicada com as mulheres. (Michel Foucault)*

**Yuri:** Já presenciou transfobia ou homofobia dentro de seu ou de algum outro espaço religioso?

**Bàbá Jack:** Sim. Em minha Casa (*se refere à Casa de asè*), anos atrás, tinha um rapaz que queria ser ogã. Começou a vir uns conhecidos que eu conheci para visitar. Eram trans, homossexuais. Ele não gostou muito e disse (*simulando um diálogo*):

– “Você fica trazendo esse tipo de gente para casa (*se refere à casa pessoal*), os héteros irão sair. As mulheres empoderadas, que não gostam desse tipo de coisa, irão sair do terreiro”.

Eu falei:

– “Meu filho, tudo bem! São meus amigos, nem meus filhos de santo eles são. Mas amanhã ou depois, terão homossexuais ou trans em minha Casa e você terá que aceitar”.

Ele disse:

– “Você é um gay diferente. O senhor se comporta, o senhor é bem moderado”.

Eu disse:

– “Esse sou eu. É meu jeito de ser. Mas vai encontrar pessoas do jeito delas”. E realmente, quando entrou um rapaz aqui em casa que era homossexual, ele e o marido dele...e aí foi o ogã, a esposa e os filhos embora. Não ficaram no terreiro porque não aceitaram. Hoje, estão em outras casas. Eu também não ligo. Para mim, tem que aceitar as pessoas do jeito que elas são.

---

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

## **Àgò: por uma introdução implicada**

Pensar experimentações de gênero e sexualidades de sujeitas/es/os como manifesto performático, político e insurgente nos solos sagrados, é pensar, ao meu juízo, nas corporalidades como ferramenta de usos e abusos da radical máxima de constantes e intermináveis produções e modulações de corpo(s), pessoa(s), personas, humanos e mais-que-humanos. Agudizando esse debate como tentativa de justapor e contestar as categorias auto evidentes, esse ensaio-experimento tem como objetivo apresentar e escarrar pó de pomba nas e das dinâmicas do que se entende por territórios, em concomitância com abordagens da “fazeção de macumba” como prática pedagógica e política, e que subjetiva e ordena o que estarei a reivindicar como *corpos-territórios* a partir de acordos sociais e cosmologia local. “Fazer macumba” é uma reivindicação pela ideia e prática política a partir do que venho investindo em meus trabalhos como “corpo-sujeito-agente”, isto é, do uso do corpo como dispositivo e tecnologia de mediação do sagrado, em interface com o localismo, marcadores sociais e experiências vividas. Em outras palavras, macumba-actante.

Ao intitular a seção com pedido de *àgò*, que longe de ser traduzível em seus sentidos nativo, isto é, dos usos sígnicos em contextos yorubanos, e nos terreiros de candomblé (ketu), como é aqui é o caso, sua aplicabilidade faz alusão aos usos da ferramenta-conceito como “licença” nos solos sagrados, estando além e aquém de uma torção estilística e estética, mas, sobretudo, tentando desenhar rotas para uma escrita que deveras se faça envolvida e auto reflexiva no e com campo. Há, contudo, outros entornos no qual o uso de uma categoria êmica não é capaz de acenar para a implicação. Aqui, a implicação se apresenta na escolha sensível de dirigir o texto a partir de um excerto de entrevista feita com o sacerdote do Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré, *bàbá* Jackson d’Ogúm, ao modo como me implico na descrição.

Permitam-me! O nome do terreiro não é uma mera alegoria ou um neologismo traduzido para “Casa de Axé dos Filhos da Coroa de Ogúm Oniré”, como me informou o *bàbá* Jackson D’Ogúm. Não é uma representação reduzida ao “como se fosse”; Ilé Asè Alaketu Omó Akóró Ogúm Oniré é o ‘pedaço’ em que os filhos são protegidos pela Coroa de Ogúm Oniré, a qualidade/característica do Òrísá Ogúm, que rege o *òrí* (cabeça) do *bàbá*. Ilé de candomblé, nação ketu, registrado em 14 de dezembro de 2014, aberto desde os anos 2000, dirigido pelo *bàbá* *lòrìsà* Jackson D’Ogúm, 55, negro, baiano, “viado”, cis,

baixo, gordo, pai adotivo, casado, Doutor Honoris pela Febraica e Ordem dos Capelães do Brasil (2022).

É importante considerar que os marcadores raça, religião, classe, gênero, sexualidade e geração que compõe a descrição acima não é a esmo. Em um ensaio-experimento que se preze pelo lugar da experimentação corporificada, enunciar o lugar do corpo como central e marcado por inteseções é fundamental. A inscrição do corpo não só enuncia um lugar político-identitário, como também fornece subsídios, a partir dos marcadores, para além do lugar do positivismo e cartesianismo, mas no próprio processo de como esse corpo e, por conseguinte, suas marcas, compõem, em concomitância, a inscrição de todo o enredo que será descrito.

Reconheço a importância de localizar também o corpo do pesquisador e a posicionalidade de quem escreve (Ribeiro; D'Ávila; Costa, 2021), que por pressuposto tem o privilégio de vos falar a partir de uma filiação institucional do cariz sudeste de grupos localizados no centro-oeste, ou seja, reconheço o meu lugar de benesse seja enquanto intelectual posicionado no sudeste, seja a partir de pessoa do campo religioso negra e pessoa não-binária, que sem dúvida proporcionou uma facilidade de adesão à pesquisa e o acesso ao campo, o que nos diz de uma escrita situada.

Ainda sobre posicionalidade, penso ser importante não perder não perder de vista que estou dizendo de um recorte temporal marcado por um neoconservadorismo e neofascismo que se assenta no país desde 2003 com a fundação da Frente Parlamentar Evangélica e que se agudiza em 2017 com os discursos e movimentos de opressão, hostilização e tentativas de frear a possibilidade de existência de negros/as, homossexuais, mulheres, pobres, favelados/as e todo o escárnio que não está dentro dos pré-requisitos neoliberalista, conversador, cristão, branco e cisheteronormativo, sobretudo com a ascensão do genocida Jair Messias Bolsonaro.

Quero dizer, a etnografia é também um registro histórico daqueles/as que (ainda) conseguiram SOBREVIVER frente às vigilâncias e ao que se tornou as trincheiras da vida em terra *brasilis*. Considerando que estou a dizer de Dourados, cidade localizada ao sul de Mato Grosso do Sul e com uma força política e econômica do agronegócio e de um saudosismo vexatório de um governo que legitimou (e legitima!) abates de sujeitos, como se fossem gados – muito embora em território douradense um gado vale mais que a vida humana, porque algumas, sobretudo as dissidentes, não são passíveis de serem vivíveis (Butler, 1990) –, esse agudo é ainda mais elevado, a uma escala em que estar vivo/a é um ato de (re)existência e resistência diário.

Fundamentado em partes de uma dissertação de mestrado, procurarei fundamentar-me em parte da pesquisa realizada com o coletivo, destacando as observações participantes e o caderno de campo. Permitam-me acenar que a dissertação de mestrado intitulada “Nas encruzilhadas corporificadas das heterotopias: (entre)lugares de agenciamentos e negociações em um terreiro de umbanda na cidade de Dourados - MS” não comportou o terreiro de candomblé também pesquisado à época, que é o que ganha a cena nesse ensaio-experimento, devido à necessidade de delimitar o escopo da etnografia, inicialmente tendida a ser multissituada. Os dados de campo, logrado entre 2022 e 2023, foram preservados, sendo este trabalho um modo de colocar em evidência os achados.

Ao evocar Dourados como lugar em que o debate de “território(s)” sempre está envolto pelo agronegócio e disputas territoriais, me atendo a outras matizes sobre territórios e disputas, compreendendo o terreiro – como um território que não está isento das reiterações de algumas disputas, embora não as mesmas – e os corpos que o ocupam como territórios polissêmico, remontando a cosmo-ontologia e o modo de existir a partir de ancestrais, que circulam e produzem fluxos e circuitos que enxergo como duais, ou seja, humanos, mais-que-humanos e suas possibilidades extensivas. Assim, estarei a explorar mais os sentidos de território no campo das subjetividades e construção de corpo e experimentação de gênero e sexualidades do que aspectos geofísicos. Não que eu ignore a importância dessas outras disputas, mas porque guio-me para outros caminhos.

Ademais, ao tratar das narrativas, não me preocupo com uma análise exegética ou enunciados orais. Não farei, não por desconhecer a importância dessas possibilidades, mas porque interessa todo o complexo que envolve a experiência de campo, já que vejo como perigosos os enunciados isolados ou sem desdobramentos hermenêuticos quando deslocados e ressignificados para uma tentativa escrita de dar novos contornos à oralidade. Tal oralidade também não se reduz à dimensão da língua, mas também na performance e outras linguagens expressadas pelo corpo, o qual ocupa “lugar” de centralidade nas religiões de matriz africana, isto é, nos caminhos da oralitura (Martins, 1997) tomo o corpo como narrativo e memória.

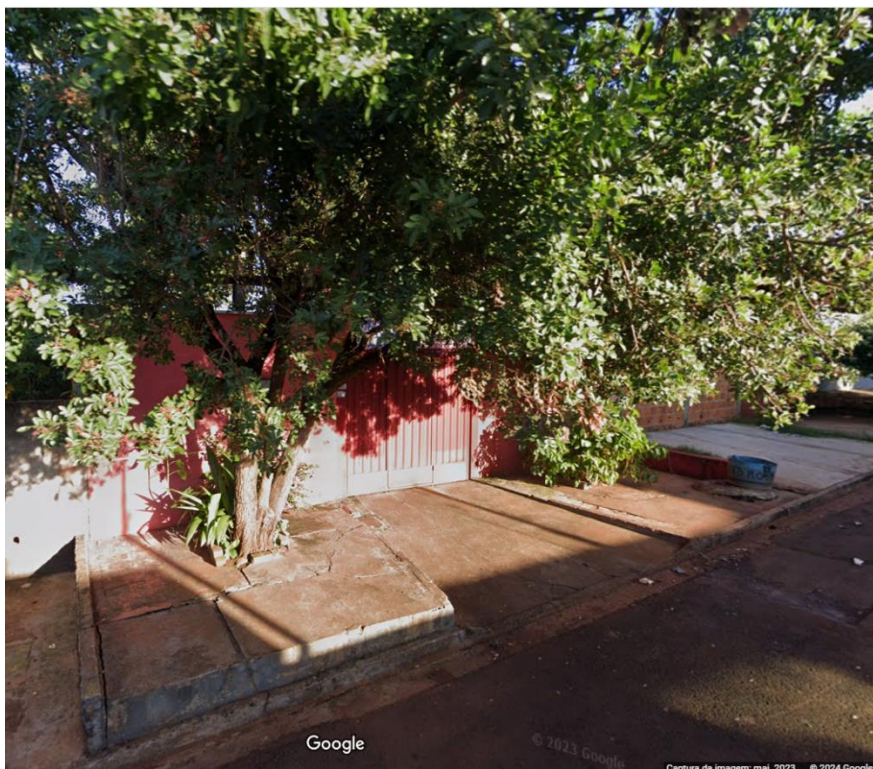
Aqui tendes que as distintas experimentações de gênero e sexualidades, e circuitos do que estarei a chamar de corpos-territórios, eram variabilidades amplas e estavam o tempo todo sendo agenciadas e negociadas no solo sagrado. Lembro-me que durante as minhas visitas ao que chamam localmente de “toque”, me vinham distintas questões sobre os sentidos de *território*, para além do senso comum, e possíveis influências na

intersubjetividade, cuja ação coletiva se volta(va) para uma matricentricidade africana. É também na negociação do corpo do pesquisador em campo, e que influíram na forma como buscarei abordar as questões suscitadas nas observações participantes com e entre interlocutores/as, que outras noções de *territórios* se cromatizaram em concomitância com um outro dispositivo ulterior, que é o corpo. Daí, o cômputo *corpo-território*.

### O ‘pedaço’

‘Pedaço’ foi um conceito usado na dissertação supracitada, tomado de empréstimo de José Guilherme Cantor Magnani (1996), para fazer alusão não ao espaço urbano, físico, mas aos movimentos e ferramentas de sociabilidades/socialidades. O pedaço Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré é um espaço de reconhecimento e sociabilidade, entre humanos e mais-que-humanos. Penso o ‘pedaço’ como um recorte real estratificado muito além de sinônimo de parte, porque camadas subjacentes e multi espacial (Santos, 2023) expande-se para além dos muros, ou seja, se experimenta gênero, sexualidades, corpos, cosmologias, cosmogonias fora do que limita terreiro e não terreiro – distinção feita pelos próprios membros do coletivo em determinados momentos.

**Imagem 1** – Fachada de acesso ao Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré

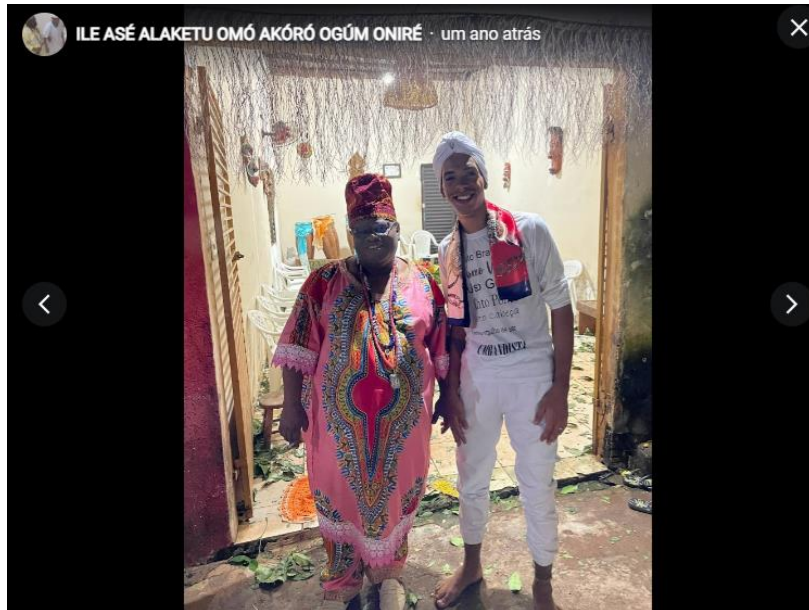


Fonte: Google Maps (2024)

Fisicamente, a cartografia do ‘pedaço’ é desenhada a partir de um enorme portão de entrada e em um muro, ambos em vermelho, e uma placa escrito “Casa Espírita Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré”. Ao entrar, à esquerda estará um enorme assentamento de Èsù, com uma “quartinha” de água ao lado, seguido de diversos outros assentamentos e portas dos quartos denominados “roncó” (quarto de recolhimento). À direita, fica localizada a casa de Wilson – filho adotivo do *bàbá* e um dos ogãs da Casa – , sua esposa Maria – responsável por diversas atividades diretamente relacionadas à entrega de padês no assentamento, despacho de ebós, dentre outras – e os dois filhos do casal. Mais assentamentos compõem este lado. Todo o espaço é cercado por árvores enormes ou ainda em crescimento, sendo que a visão de quem continua seguindo em frente é a porta da sala da casa do *bàbá* e seu esposo Andres, pareada com a porta do barracão.

Sob a porta do barracão temos o mariwô, palmeira que protege aquele espaço contra forças que não devem acessar e que identifica o espaço como sendo protegido pelo Òrísà Ogúm, que rege o sacerdote local. Do lado esquerdo, ficava localizado um banheiro de área externa e uma cozinha improvisada com a finalidade de fazer apenas as comidas de santo. Em todas as minhas visitas ao espaço, a cozinha estava em funcionamento, sob direção de Wilson, outro ogã. É bem verdade que o espaço físico só se torna um terreiro de candomblé a partir dos significados e sentidos dados àquele espaço e a forma como acessamos. Sobre acesso, cabe dizer que o meu era permitido também no interior da casa pessoal do *bàbá*, onde prosas formais e informais eram realizadas, de cunho científico ou não. Destaco ainda que igual acesso à casa pessoal era feito pelos/as Òrísás e ao que chamam de “catiço”. Pombagiras e Èsùs se produziam com suas indumentárias na sala da casa ou em ambientes reservados, fora do barracão.

**Imagem 2** – Registro após a realização de um toque para Odé e Ogúm



Fonte: Extraída de buscador Google (2024). À esquerda, o *bàbàlòrísá* Jack d’Ogúm. À direita, Yuri Tomaz.

A ocupação de mais-que-humanos, desses Corpos sem Órgãos (Santos, 2023), a outros ‘pedaços’ que não o do barracão, estendia a noção do que se considerava “sagrado”, cujas barreiras eram transponíveis e constituía outro sentido ao território, não como limitado, mas como ‘ocupável’, porque ocupados estavam também estes corpos humanos possuídos pelos mais-que-humanos pelo Atlântico e África, e depois pela América. No ‘pedaço’, havia gentes, animais, árvores, quartos, sorrisos, itãs, ebós, responsabilidades...circulações, energias, *pessoas* constituídas pela cosmologia e experimentação do/com o mundo, corpos-territórios, gênero e sexualidades...vivos e mortos ocupando o mesmo ‘pedaço’.

### **Coalizão entre corpo e território**

Ao propor o conceito de *corpo-território*, Eduardo Oliveira Miranda (2014) alude para a afluência de *corpo* e *território*, sendo o primeiro constituinte de uma noção anterior de território, ou seja, tensiona a lógica de um pensamento de corpo ocidental, em que o corpo é apenas este “lugar” das interdições, do positivo, do orgânico e quase nunca do campos das experimentações, com vistas à “cosmovisão afro-brasileira” (Miranda, 2014, p. 71). Em sua dissertação de mestrado, o mesmo autor descreve que as inteligibilidades sobre *território* quase sempre estiveram relacionadas à dimensão de um lugar físico, como multiplicidade, ao passo que outras perspectivas dadas à noção de território mais

recentes se matizam em como corpo é “fonte” de experiências espaciais no território. Em síntese, o corpo é circunscrito pelo território e vice-versa.

O conceito é explorado em outros trabalhos de Eduardo Miranda, cuja aproximação da categoria com os debates de uma afro-brasileiridade é evidente. É nos bordos da Geografia Cultural que Miranda (2017) elucida que o território não é fixo, pois há diversas formas de ser habitado, estratificado. Mais que isso, quando aborda sobre o conceito de território pensado como noção física e atribuído de valores culturais e semiológicos, o autor nos acena que “abordar o território das populações negras é a oportunidade de demonstrar a existência de um território orgânico, constituído por corpos vivos [...]” (Miranda, 2017, p. 119-120).

Para além deste significado, *corpo-território* aparece na etnologia indígena com outro enunciado. A antropóloga Braulina Aurora explora o conceito com outros sentidos em sua dissertação de mestrado (2022) em diálogo com a ativista indígena e deputada federal Célia Xakriabá, por exemplo, cuja significação acena para um sentido dado a território como espaço de vínculo simbólico e real, cujo valor está centralizado na construção subjetiva da *pessoa* indígena. Este corpo-território pensado a partir da indígena mulher é dínamo e está em circulação, nos caminhos de Aurora, a partir dos movimentos políticos feitos por elas, dos conhecimentos ancestrais carregados e ocupados no espaço, a partir da oralidade e da relação com a espiritualidade e muito mais. Os sentidos não se esgotam na tentativa de síntese ou na própria dissertação, mas na experimentação e relação com o mundo.

A tentativa aqui é menos de esgotar os sentidos dados à expressão, ou de cair no fatalismo de reduzi-lo a uma mera descrição ensaística. Penso que ambos os sentidos, tanto o de Miranda (2017) quanto o de Aurora (2022), possibilitam articulações próximas com o que pretendo fazer saber. Assim como se produz *pessoa* e *corpo* na experiência com os mundos indígenas, se produz *pessoa* e *corpo* no contexto de candomblé. É a partir da experimentação, incluindo de gênero e sexualidades em lugares possíveis, como nos terreiros, por exemplo, e com os modos de ocupar e estar no mundo, que observo aproximações com as duas perspectivas.

Faz-se mister salientar que o Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré é um corpo-território composto por corpos vivos majoritariamente não-brancos, no qual o modo de organização social e cultural remonta a perspectiva africana e toda a agência é voltada para ou tem influência diretamente do cosmos. Isso me permite esgarçar o conceito e entender o território nos caminhos de Miranda, cuja apropriação pode ser de contestação



do imaginário social do que é um território, de *contraespacialidade* (Foucault, 2013), pois “nem sempre reforçam as configurações impostas pelo Estado [...]” (Miranda, 2017, p. 120). Penso que talvez seja isso que um terreiro de candomblé localizado em uma periferia considerada perigosa faz: possibilita uma análise que foge do modelo da geografia hegemônica. Os modos de ocupação e negociação com moradores locais sem dúvidas são outros.

Nesse sentido, a coalização existente entre corpo-território se assenta na compreensão do corpo, este com órgãos, veias, suor, sangue, com marcador social (Santos, 2023), como indissociável à noção de sujeito (Merleau-Ponty, 1996), ou seja, essa construção experimental de si a partir da coletividade, da relação de vínculo com o cosmos e de sentidos dados a esse além-corpo não objeto. *Corpo* expressa aqui, então, mais do que corpo anatômico-fisiológico, pois subentende a ideia de sujeito imbricada a ele – embora alguns serão elevados a mais sujeitos e outros menos, isto é, a objetos-abjetos. Já o território não é metáfora para corpo, mas é o próprio corpo em suas limitações, habitações, experimentações, agudizações de sentidos.

Os corpos no Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré são, igualmente, territórios porque as limitações, descamadas em interdições, impedimentos de tocar em elementos considerados sagrados no período de menstruação, por exemplo, são mediadas a partir dele. As antinomias sagrado/profano, puro/impuro como formas de organização social (Douglas, 1976; Santos, 2023) é habitada pelo corpo, cujo reconhecimento é dele enquanto tecnologia de mediação de sagrado, gênero e sexualidade e dos significados implicados no habitar interiorano de Òrísà, como nos acena a cosmologia local.

Ao fazer parte daquele território, como coletivo que intersubjetiva, o corpo será habitado, deslocado, rearranjado a partir das vivências coletivas e individuais, humanas e mais-que-humanas. Poderíamos nos questionar, então, de quem é o corpo. O público e o privado são negociados e estão em constante oscilação, haja vista que o reconhecimento de ser ou não ser interdito é agenciamento, ou seja, discurso (e recurso!) sígnico. Os corpos, sejam com Órgãos (Santos, 2023) ou sem Órgãos (Deleuze; Guattari, 1995a), que circulam pelo Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré são cheios de relevos e memórias, pois partem de algum lugar. Ali, subjetivam gênero e sexualidades e os colocam em circuitos por entre os corpos-territórios a todo momento, pois há variabilidade de cosmopersonificação.

O conceito de cosmopersonificação foi elaborado por mim na dissertação quando notei que durante o que interlocutores do terreiro de umbanda etnografado chamavam de

“incorporação” havia a emergência de uma outra persona e que isso era mediado pela cosmologia, ou seja, como resultado da relação vincular com o cosmos. A variabilidade era produzida pelos “guias” em quem estava em transe, em que a alteração de voz, modos de andar e expressão em geral eram modificadas, e também por quem não estava – pelo menos não nesse transe. No Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré o mesmo ocorria durante o que chamam de “possessão”, em que sob a lente de gênero e sexualidades permitiam não só uma leitura de contestação, performance e dispositivo, mas de gênero e sexualidades como mediação do sagrado, pois estes estão circunscritos nos corpos. Advirto quem me lê para que guarde esta informação, que será explorada na sessão abaixo.

O terreiro é território. Este território é um corpo generificado e sexualizado, pois à frente está um *bàbàlòrísà* homossexual e com posicionamentos muito bem definidos. Quer dizer, aquela não foi uma aposta de dramatizar gênero e sexualidades a esmo, mas o que pululava em campo enquanto ferramenta norteadora da própria relação grupal, e também de uma adaptação do que o *lòcus* apresentava face à literatura.

### **Circunscrição de gênero e sexualidades no(s) corpo(s)-território(s)**

Abordarei com mais afinco os enlaces que transformam a produção subjetiva em resultado da relação vincular com o cosmos, com o coletivo e com o próprio local. Pretendo fazer saber como se imbricam as noções de corpo(s)-território(s), supradescritas na sessão anterior, e como é possível pensar em seus sentidos – estes polissêmicos – a partir da experimentação, agudizada, porquanto, durante os “toques” e das “possessões”, em que os múltiplos sentidos de território são influenciados e influem nas relações de gênero e sexualidades.

O início dos toques era marcado para às 20h00, mas sempre começavam por volta das 20h30-21h00. A maioria dos que acompanhei eram de “catiço”, como caracterizam os Èsù encantados para diferenciarem de Èsù Òrísá, além das Pombagiras, com término entre 3h00-4h30. Permitam-me discorrer os toques como momento em que gênero e sexualidades eram performados como manifesto político e insurgente naquele corpo-território-terreiro e como os corpos-territórios-sujeitos se enunciavam. Com as luzes baixas, quase totalmente escuro, a circulação de Èsù e Pombagiras se dava a partir da possessão, mas quase que inteiramente das Pombagiras – entidade que nas religiões de matriz africana enuncia a liberdade, a sofisticação sociopolítica e a mobilidade de lugares (in)comuns do “feminino”.

No início dos toques, a presença era marcada por filhos/as do *bàbàlòrisá*, quase sempre mulheres sendo possuídas pelas Pombagiras. Raramente elas manifestavam Èsùs ou estes se apresentavam, ainda que em corpos lidos como masculinos. Contou-me o *bàbá* que até o ano de 2023 estavam sob sua responsabilidade cerca de dez filhos/as, sendo que nem todos/as são do estado de Mato Grosso do Sul ou mesmo residentes no Brasil. A maioria, pelo que pude observar, eram mulheres cis e se identificavam desse modo. Talvez isso fazia com que o panorama geral se apresentasse com mais mulheres do que homens na possessão, o que não significaria uma leitura induzida a afirmar, como tanto fez alguns trabalhos seminais na antropologia, sobretudo o da antropóloga Ruth Landes (1967), que os terreiros de candomblé operam a partir de lugares muito auto evidentes do do feminino e da homossexualidade como sendo de ordem da possessão, e de homens héteros, ou masculinos, ligados à função de ogã.

Embora parecesse isso, a leitura que eu fazia era de uma radical possibilidade de reiterar ou contestar gênero e sexualidades, isto é, em que medida as performances conflitavam com operações hegemônicas do contexto religioso a partir de circulações negociadas. O valor inenarrável dessas experiências produzia corpos, personas, humanos e mais-que-humanos a todo instante, no qual o convite era de uma imersão na fazeção e desfazeção de gênero e sexualidades (Santos; Oliveira, 2024). *Bàbá* Jack quando possuído pela Cigana, era não só personificado como pessoa feminina, ou seja, a forma como o tratamento lhe era dado em termos de pronomes, o uso dos apanágios que chamavam atenção de que ali não era mais o *bàbá* e sim a Cigana etc., como também refazia gênero e sexualidades.

Vejamos, a ideia de que as Pombagiras são figuras delicadas e finas, ou ao revés, promíscuas e libertinas são antinomias que permeiam o imaginário social. Tal leitura é sempre a afirmação de um lado pela negação do outro. Utilizando o corpo-território de *bàbá* Jack, a Cigana o deslocava de um lugar que era e não era seu, pois na linha tênue de uma leitura fragilizada, poder-se-ia afirmar que a forma como ela se enunciava era uma vaidade do *bàbá* em despertar publicamente o seu “lado feminino”. Por outro lado, esse lugar que não era o do Jack, isto é, de uma expressividade tal qual era a da Cigana, muito peculiar dela e do ato da possessão, o abarrotava e fazia estar no circuito e na modulação de experimentação.

“Nervosa, impaciente, fina e delicada” era a forma como eu caracterizava a Cigana, o oposto do *bàbá*. Os enfurecimentos coléricos dela publicamente quando decidia chamar atenção dos/as filhos/as da Casa não poupavam xingamentos. Os ensinamentos

do que ela chamava de “feitiço” sempre eram acompanhados de uma linguagem popular para se referir aos órgãos genitais, e que mobilizavam diversas gargalhadas como resposta de um contrato estabelecido na linguagem. “Você precisa enfiar o nome no pinto de um defunto, bem velho. O pinto dele não sobe mais”. Descompostura? Não. O que a Cigana fazia era a apresentação de outros modos de finesse feminina, outra forma de gênero circular.

O corpo-território-terreiro permitia com que essa contestação do feminino se aproximasse do masculino, no qual a passabilidade, quer dizer, o reconhecimento como membro de uma identidade outra, era negociada e agenciada cuja proporção enunciava a saída do senso comum e à quebra de expectativas. Assim, a ideia fixa do que seria lugar ou “representação” e as auto evidências do masculino e feminino, ruía. Ao escarrar pó de pomba a partir da fazeção de macumba, isto é, ao tensionar a égide hegemônica a partir de uma religião racializada e com outras organizações políticas decoloniais, o terreiro como lugar de marcação subjetiva possibilitava que os lugares que filhos/as ocupavam também fossem reposicionados.

Desde às interdições de Maria quando estava “de bajé” (menstruada), à ocupação do ogã Dofono de Ayrá na cozinha de santo, não só temos rearranjos a partir de posições de gênero ou relação próxima/íntima sobre o lugar convencionado no ocidente de quem se ocupa de quê em termos de gênero, como também uma pedagogia local decolonial de como gênero e sexualidades operavam e operam no solo sagrado, cuja política de reconhecimento vislumbra ora corpo-território com gênero e sexualidades, ora sem, em circuitos dados conforme momentos. Este “ora sem” não significa que o gênero e a sexualidade não estejam lá, mas diz da intensidade em que são reivindicados.

Outro momento muito emblemático era quando entre 23h30 e 1h00 chegavam uma mulher trans acompanhada de seus/suas filhos/as nos toques. Nesse cruzo de terreiros, e, por conseguinte de corpos-territórios, as pessoas que a acompanhavam sempre carregavam as indumentárias da Pombagira ou Òrísàs que a possuía. Eram candomblecistas de um terreiro dirigido por essa sacerdotisa trans, a qual era amiga do *bàbá*, contou-me ele, e que sempre iam para o toque após os rituais de sua Casa de Axé. Às vezes chegavam ainda com os costumes brancos, ojá e os fios de conta para não perder o hábito de marcarem presença. A sacerdotisa era muito autêntica e imponente, de poucas palavras, tal a Pombagira que a possuía. É falso, no entanto, a expectativa de uma certa feminilidade sendo agudizada com a presença da Pombagira. Ao revés, a performance de gênero dramatizava características muito atreladas à masculinidade. Isso fazia com que,

mais uma vez, a ideia fixa de uma suposta posição fosse desfeita, bem como a ideia de fixação de personalidade.

Ao ter essas expectativas pessoais quebradas em campo, percebi que o corpos-territórios e a noção de gênero e sexualidades eram resultados de um contínuo processo coletivo, pois havia tanto a construção de identidades a partir do território sagrado, quanto liquefação de outras (Santos, 2023). A liquefação de identidades não significa, a rigor, na pulverização, mas na reconstituição a partir de novas artesanias que se colam ao processo. Em regra, não havia toque sem gênero ou sexualidades, pois bastava olhar para a presença maior de Pombagira em comparação a Èsùs que ficava marcada a desfazção de gênero por meio de corpos-territórios possuídos. Mais que isso, a própria configuração de consulentes marcada majoritariamente por mulheres lidas como cis, a frequência de trans e travestis e a sexualidade do *bàbá* ajudam a colocar gênero como categoria analítica no xirê, para fazer alusão às problemáticas tão bem desenvolvidas por Almerçon Passos (2020).

Lembro-me que no primeiro encontro que tive com o *bàbálòrísà* conversamos sobre diversos assuntos, fazendo com gênero e sexualidade circulasse no solo sagrado de diversas formas. Ainda que estivéssemos dizendo sobre o assunto fora do ambiente do barracão, o que pode ser lido com então fora do espaço religioso, podemos nos perguntar em que medida a área comum que dividia barracão, espaço de socialização e a casa do *bàbá* estavam aquém de fazer parte de um recorte, haja vista que estavam dentro do território sagrado a partir das limitações que as paredes e o portão permitia. Sentindo-se à vontade para falar até da iniciação de sua vida sexual, o *bàbá* colocava o gênero para circular de modo que, entre uma pausa e outra para instruir o Dofono de Ayrá que fazia alguns ebós de Òrísàs na cozinha de santo ao lado, a partir das palavras levasse o gênero, os tabus, as denúncias tragas pelo Jackson para o interior daquelas panelas a cada intervenção direcionada ao Dofono, no axé circulante da comida que mais tarde seria oferecida ao òrí (cabeça) e ara (corpo) de um iniciado da Casa.

Em uma de nossas conversas, o *bàbá* me disse que não obrigava ninguém a frequentar o seu espaço e que as pessoas iam “com suas próprias pernas”, fazendo alusão ao contrato social pré-estabelecido do (re)conhecimento de sua sexualidade e das dinâmicas de frequência de trans e travestis no solo sagrado de onde era sacerdote por parte de visitantes, adeptos/as ou interessados/as. Em suma, era no corpo-território-terreiro que gênero e sexualidades ganhavam outros contornos, reiterando ou contestando,

a partir da cosmo-corpo-política, sobretudo durante os toques, porque pela cosmopersonificação e, por conseguinte, agenciamentos.

Essa verbalização de gênero e sexualidades a partir dos corpos, e das heterotopias produzidas pelas corporificações (Santos, 2023), dizem de uma permissibilidade do *bàbá* porque sustentados em suas ideias pessoais, haja vista que não é possível dizer que o candomblé enquanto instituição permite, por si só, esses agenciamentos. Os terreiros são dirigidos por pessoas com distintos pensamentos, os quais não estão isentos de operarem com corretividades e prescrições. Era possível perceber, em suma, práticas e vivências alternativas ao binarismo e ao determinismo biológico. O determinismo biológico parecia estar sempre justificado no operador cultural, em que natureza e cultura rimavam como sinônimo, verossímeis, encontrando ora na natureza autoridade para interdições, ora na cultura, trocadilha com “tradição”, pontos de oscilações, o que revela uma circulação pendular entre as posições.

Uma das máximas que se ouve no contexto de candomblé é que a religião é binária, como se essa excelência fosse naturalmente palpável. Essa afirmação me soa como perigosa, pois na experimentação de gênero me parece que a intencionalidade é sempre um pelo outro, necessariamente articulados, pois, em complementariedade. Parece-me, contudo, que uma perspectiva dual, como propõe a antropóloga Rita Laura Segato (2021) em um empreendimento analítico a partir do debate acerca de gênero nos mundos-aldeias indígenas e colonialismo moderno, face à binária, é oportuna. Em síntese, o binarismo sempre elenca uma parte do “um” elevando à apoteose universal face à outra parte complementar desse um, assumindo inclusive um controle radicalmente fixo. O dualismo, por sua vez, como múltiplo, não é a somatória dos “outros”, mas o reconhecimento (político!) do que é variante.

Penso que ao tomar o Ilé e as relações de gênero e sexualidades que ali se apresentam como duais, temos que essas vivências alternativas extrapolam o binarismo na medida em que extirpa o regime de “um” e coloca em cena as múltiplas partes de inserção de mais de dois e operam como *e*, no qual o *ou* é bem-vindo, e não no *ou* sumariamente único.

Dentre outros tantos que poderiam ser elencados aqui, lembro-me de um relato muito emblemático, no qual o *bàbá* me contava ter sido desprezado pela família, com exceção da mãe, já falecida, por não três motivos, quais sejam, ser “viado”, não ter logrado estudos como demais irmãos e se dedicar ao candomblé – cuja exclusividade da vida, e não se cansava de repetir, teria sido à religião. Encontro elementos pertinentes

para sustentar que essa coalizão entre corpos-territórios, seja o terreiro, seja o corpo produzido no contexto mágico-religioso, são constituidoras da *pessoa bàbá*, não no processo de individualização, mas a partir de novas possibilidades de confrontar o indivíduo moderno ocidental, que no caso do sacerdote é esse construído a partir de intensos cruzamentos de princípios corporificados de existência e experiência.

A subjetividade daquilo que *bàbá* Jack assumira para sua condição e possibilidade de experimentação não foi homologada por aqueles/as com quem tinha uma relação de parentesco consanguínea, mas que na sua condição de Pai de uma prole religiosa, em uma relação de parentesco que não é apenas de família simbólica, mas que se efetiva de modo factual entre aqueles/as com quem tece as relações cotidianas, foi possível refazer a noção de família e os laços, outrora cindidos. Essa família deixa de ser simbólica a partir do momento em que não é mais metáfora, mas metonímia, pois a caracteriza como família as mesmas relações e os graus de parentesco instituídos no que de modo grotesco e generalista entende-se pelo conceito.

Não obstante, não sejamos ingênuos de visualizar que as relações no Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré eram somente harmônicas, isentas de conflitos, ou que as negociações entre gênero e sexualidades não envolvessem contraditos. Alguns discursos aludiam, pareciam-me, para uma rede de suportabilidade dentro do solo sagrado, mas não como violência de gênero, afirmo. Aos fatos, temos que certa vez escutei de um adepto ogã cisheterossexual do espaço, fora do espaço religioso em uma conversa despretensiosa, que não concordava por completo com os contratos sociais da Casa quando se tratava de determinadas posições de gênero. “Lá fora você é Maria, mas aqui o João, porque você não tem útero e não é mulher. Você é mulher lá fora. Aqui não!”, disse.

“Lá fora” fazia alusão a qualquer espaço fora dos limites do Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ogúm Oniré, ou seja, a fala alude para uma negociação que existe entre o “fora” e “dentro” do campo religioso e a possibilidade de circulação por lugares quase que distintos e separáveis entre si, cuja extensão de um modo de estar no mundo fosse circulante a ponto de que a coalização entre os territórios, isto é, entre terreiro e a vida “lá fora” fosse radicalmente possível. A fala, que exemplificava a insatisfação com os trajés utilizados pelas mulheres trans e não problematizados pelo sacerdote, exprime uma forma de significar e visualizar os corpos no ocidente, como nos acena a socióloga oxunista Oyèrónké Oyewùmí (2002).

À vista de um corpo que a princípio será demarcado pelo dimorfismo sexual endossa uma cosmovisão ocidental, ao passo que exorta a cosmopercepção, ou seja, o modo de estar no mundo a partir de experimentações outras que não é demarcada exclusivamente pela visão, como se vistas de útero definisse “mulher” ou “não mulher”. Contrária à cosmopercepção, à forma de experimentar corpo(-território) no mundo sai da coalização, da aliança vincular com o cosmos e os acordos locais, e se inscreve na zona de colisão frontal com discursos patriarcais e ocidentais. Se é preciso “compreender que as liminaridades que sancionam essas lógicas que invadem o templo são construtos de uma relação erigida no plano social e que os terreiros não estão isentos” (Santos, 2023, p. 136), é preciso ainda assumir que uma política de reconhecimento descolonizada de corpos-territórios dentro do corpo-território-terreiro se faz emergente.

A rigor, essas políticas dizem menos sobre alterações das bases organizacionais religiosa (Santos; Oliveira, 2024), ao passo que convidam para um reconhecimento dos corpos-territórios como produzidos inerentemente pelos acordos tácitos e pelos agenciamentos também com a esfera religiosa.

A rede de suportabilidade criada a partir das trans que frequentam o terreiro e usam elementos ou ocupam posições instituídas para “não mulheres” é um exemplo clássico de como negociações e agenciamentos nas encruzilhadas desses acordos tácitos não precisam significar e nem sempre se matiza em negação/exclusão. A suportabilidade, ao meu juízo, se instaura como uma agência que põe em circuito, a partir de gênero e sexualidades, a noção de corpo-território a partir da experimentação desses dispositivos, seja o de corpo-território como o terreiro, sejam os corpos-territórios enquanto construção polissêmica de sujeito. Se as trincheiras sul-mato-grossenses (Becker; Gelhera, 2021), mais especificamente Dourados, pulsa sangue no território-cidade, outras vidas vivíveis, sociabilidades possíveis, se fazem possíveis no território-terreiro. É na experimentação do corpo-território enquanto espaço coletivo de experimentação de heterotopia a partir dos corpos-territórios que gênero e sexualidades se fazem possíveis de serem agenciados e coalizados.

### **Considerações finais**

Em primeiro lugar, é preciso dizer que essa é a primeira experimentação de uma etnografia desde a minha realização do campo no terreiro descrito, e que, portanto, não está acabada. A partir disso, penso que consigo avançar nas considerações ao tentar não esgotar a análise.



O território está além de local físico e visível, ou seja, mobilizado e dotado de sentido de acordo com seus usos. Se assim o é, os circuitos e sentidos dado ao que se produz no território enquanto corpo, porque extensão e sistema de relações complexas e indissociáveis da multiplicação, ele é igualmente cruzado por marcadores sociais da diferença e extrinsecamente influenciado pelo mundo mágico-religioso. Se foco mais no *bàbàlòrísá* é porque é ele que media, na condição de sacerdote, que este território influa, por exemplo, nas intersubjetivações, sejam elas com o universo dos Òrísás ou com os/as demais filhos/as, e na construção modular de gênero e sexualidades, que têm um lugar evocador de agenciamento nas experiências corporificadas encarnadas.

Os sentidos dados a esses corpos-territórios, conluo, são ulteriores à relação com os vivos. Articulado, pois, entre gênero, sexualidades, noção de território em bricolagem com o corpo, temos que o espaço estudado tende a recusar aspectos dramatizáveis tão conhecidos por candomblecistas, no que diz respeito à reiteração de violências calcadas no tradicionalismo, ao mesmo tempo que foi possível observar por parte de interlocutores, em conversas informais, a regurgitação dos pensamentos que se ocultam na seara pública das figuras de dissidências e como as negociações são limitadas a partir do parentesco.

Se ouço, por exemplo, contradições entre o dito em conversas informais (trans é homem dentro do terreiro porque não tem útero) e as relações tácitas estabelecidas nas observações participantes, não é porque se sustentam meramente na contradição, mas na ideia de negociação e mitigação de conflito. Nota-se que corpo, gênero e sexualidades estão em disputas e são modulares, isto é, os sentidos e circulação estão operando em zonas intermediárias do sagrado e servindo-se de tecnologias de mediação, cujas categorias do entendimento *pessoa, corpo, indivíduo, território e corpo-território* estão em intermináveis jogos de cosmo-corpo-produção ética e político-religiosa.

A aceitação da experiência da epígrafe alude para uma matriz de intelegibilidade em que a suportabilidade se assenta na diferença e autovigilância corretiva (também) cosmo-corpo-política (“*Você é um gay diferente. O senhor se comporta, o senhor é bem moderado*”).

## Referências

AURORA, Braulina. “**Indígenas Mulheres**: corpo território em movimento”. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

BECKER, Simone; GALHERA, Katuscia Moreno. Apresentação do Dossiê – Memórias e Práticas {Sociais} de Resistências. Dourados, **Ñanduty**, v. 10, n. 16, pp.1-10, 2022.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge. 1990.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Tradução de Sauma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições. 2013.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

SEGATO, Rita Laura. **Crítica à colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Tradução de Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SANTOS, Yuri Tomaz dos Santos. **Nas encruzilhadas corporificadas das heterotopias: (entre)lugares de agenciamento e negociação em um terreiro de umbanda na cidade de Dourados - MS**. 2023. 189f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2023.

SANTOS, Yuri Tomaz dos Santos; OLIVEIRA, Esmael Alves de. “A religião precisa se adequar ao novo mundo, sabe?” Negociações sobre corpo, pessoa, gênero e sexualidades em contextos de Umbanda(s) e Candomblé(s). Cuiabá, **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 7, n. 22, pp. 1-33, 2024.

MAGNANI, José Guilherme. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lillian de Lucca (Orgs.). **Na metrópole: textos de Antropologia Urbana**. São Paulo: EdUSP, 1996. p. 12-53.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural. Éliseé, **Rev. Geo. UEG – Porangatu**, v. 6, n. 2, pp. 116-128, jul./dez., 2017.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território e Educação Decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Salvador: EUDFBA, 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições. 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PASSOS, Almerison. Quando uma categoria analítica entra no xirê: pensando gênero a partir do Candomblé. Salvador, **Revista Periódicus**, v. 1, n. 14, 2020.

RIBEIRO, Luiz Paulo; D’Ávila Isabella Campos; COSTA, Mariana Eseves da. Ética, pesquisa e sujeitos LGBTIA+: reflexões sobre o lugar e o posicionamento de quem

escreve. Cuiabá, **Aceno** – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v. 8, n. 16. Jan./abr., 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.