



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**



**NAS ENCRUZILHADAS CORPORIFICADAS DAS HETEROTOPIAS:  
(ENTRE)LUGARES DE AGENCIAMENTOS E NEGOCIAÇÕES EM UM  
TERREIRO DE UMBANDA NA CIDADE DE DOURADOS – MS**



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**



**YURI TOMAZ DOS SANTOS**

**NAS ENCRUZILHADAS CORPORIFICADAS DAS HETEROTOPIAS:  
(ENTRE)LUGARES DE AGENCIAMENTOS E NEGOCIAÇÕES EM UM  
TERREIRO DE UMBANDA NA CIDADE DE DOURADOS - MS**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia.

**Orientador:** Prof. Dr. Esmael Alves de Oliveira

**DOURADOS – MS**

**2023**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S237n Santos, Yuri Tomaz Dos

NAS ENCRUZILHADAS CORPORIFICADAS DAS HETEROTOPIAS: (ENTRE)LUGARES DE AGENCIAMENTOS E NEGOCIAÇÕES EM UM TERREIRO DE UMBANDA NA CIDADE DE DOURADOS - MS [recurso eletrônico] / Yuri Tomaz Dos Santos. -- 2023.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Esmael Alves de Oliveira.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2023.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Heterotopias. 2. Umbanda. 3. Cosmopersonificação. 4. Cosmo-corpo-produção. I. Oliveira, Esmael Alves De. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA POR YURI TOMAZ DOS SANTOS, ALUNO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "ANTROPOLOGIA SOCIOCULTURAL".

Aos doze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e três, às oito horas, em sessão pública, realizou-se na Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de 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**", apresentada pelo mestrando Yuri Tomaz dos Santos, do Programa de Pós-graduação em Antropologia, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr. Esmael Alves de Oliveira/UFGD (presidente/orientador), Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts/UFG (membro titular externo), Prof.ª Dr.ª Alexandra Eliza Vieira Alencar/UFSC (membro titular externo). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer ao candidato e aos integrantes da banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após o candidato ter apresentado a sua Dissertação, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido o candidato considerado APROVADO. Considerando a importância da temática e a contribuição ao campo antropológico, os avaliadores, de modo unânime, recomendam a publicação da dissertação. A Presidente da Banca atesta a participação dos membros que estiveram presentes de forma remota, conforme declarações anexas. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados/MS, 12 de dezembro de 2023.

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** ESMael ALVES DE OLIVEIRA  
Data: 12/12/2023 11:39:18-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Esmael Alves de  
Oliveira Presidente/orientador  
(Participação Remota)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio  
Ratts Membro Titular  
Externo (Participação  
Remota)

\_\_\_\_\_  
Prof.ª Dr.ª Alexandra Eliza Vieira  
Alencar Membro Titular Externo  
(Participação Remota)

(PARA USO EXCLUSIVO DA PROPP)

ATA HOMOLOGADA EM: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_, PELA PROPP/ UFGD.

**ATA HOMOLOGADA PELA PROPP/ UFGD**



Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Área de Concentração:  
Antropologia Sociocultural  
Linha de Pesquisa: ETNICIDADE, DIVERSIDADE E FRONTEIRAS

**DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO À DISTÂNCIA - SÍNCRONA - EM BANCA DE DEFESA DE MESTRADO  
/ UFGD**

Às 08h00 do dia 12/12/2023, participei de forma síncrona com os demais membros que assinam a ata física deste ato público, da banca de Defesa da Dissertação de Mestrado do candidato Yuri Tomaz dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Considerando o trabalho avaliado, as arguições de todos os membros da banca e as respostas dadas pelo candidato, formalizo para fins de registro, por meio deste, minha decisão de que o candidato pode ser considerado APROVADO.

Atenciosamente,



Documento assinado digitalmente  
**ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA**  
Data: 12/12/2023 11:43:43-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Esmael Alves de Oliveira  
Fundação Universidade Federal da Grande Dourados





Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Área de Concentração: Antropologia Sociocultural  
Linha de Pesquisa: ETNICIDADE, DIVERSIDADE E FRONTEIRAS

**DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO À DISTÂNCIA - SÍNCRONA - EM BANCA DE DEFESA DE MESTRADO /  
UFGD**

Às 08h00 do dia 12/12/2023, participei de forma síncrona com os demais membros que assinam a ata física deste ato público, da banca de Defesa da Dissertação de Mestrado do candidato Yuri Tomaz dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Considerando o trabalho avaliado, as arguições de todos os membros da banca e as respostas dadas pelo candidato, formalizo para fins de registro, por meio deste, minha decisão de que o candidato pode ser considerado APROVADO.

Atenciosamente,



Documento assinado digitalmente

**Alexandra Eliza Vieira Alencar**

Data: 12/12/2023 11:00:00-0300

CPF: \*\*\*.867.339-\*\*

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

---

Alexandra Eliza Vieira Alencar  
Universidade Federal de Santa Catarina



Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Área de Concentração: Antropologia Sociocultural  
Linha de Pesquisa: ETNICIDADE, DIVERSIDADE E FRONTEIRAS

**DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO À DISTÂNCIA - SÍNCRONA - EM BANCA DE DEFESA DE MESTRADO /  
UFGD**

Às 08h00 do dia 12/12/2023, participei de forma síncrona com os demais membros que assinam a ata física deste ato público, da banca de Defesa da Dissertação de Mestrado do candidato Yuri Tomaz dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Considerando o trabalho avaliado, as arguições de todos os membros da banca e as respostas dadas pelo candidato, formalizo para fins de registro, por meio deste, minha decisão de que o candidato pode ser considerado aprovado..

Atenciosamente,

---

Alecsandro José Prudêncio Ratts  
Universidade Federal de Goiás

## AGRADECIMENTOS

À/ao minha/meu *òrì*, primeiro/a Orixá que cultuo e que me permitiu/permite articular os possíveis e as tessituras, procedido de agradecimento a Exu, Orixá da comunicação, da articulação, do dinamismo, das encruzilhadas e por seu domínio dínamo. Saúdo meu/minha *òrì* e grito *Laròyé, Exu!*

A Oxóssi e Iemanjá, regentes de meu/minha *òrì*, por não terem me deixado cair e serem alicerces em todos os constantes de minha *igbesi aye* (vida). Gratidão, Pai! Gratidão, Mãe. *Okê, Arô! Òdò Ìyà!*

A toda ancestralidade que vieram antes de mim, abriram os caminhos e as alas para que eu pudesse passar e estar a cá em terras *brasilis*...nas bandas da América Ladina.

Ao Ilê Aiyê de Oxóssi e, em especial, à Sra. Zeladora Jaqueline de Oxóssi, por ser a cuidadora de meu/minha *òrì* e pelo espaço ser minha casa, meu ninho de recolhimento, bem como a todos/as Orixás e entidades cultuadas no espaço e a cada irmã/irmão, com quem muito aprendo os sentidos de família para além das relações parentais consanguíneas. À Sra. Zeladora, deixo meus gratos agradecimentos pelas confidências, pelos ensinamentos de tudo que sei e por todo o legado a mim (re)passado em nossas costuras de irmandade, pelas trocas, pela paciência, pelos xingos, por ser figura de referência.

A Exu Caveira, guia chefe de nosso espaço, que me autorizou a circular por outros territórios sagrados para essa pesquisa. *Laròyé, Caveira!*

A minha mãe consanguínea, Rosilene, por sempre acreditar em mim e dar o tônus de um desejo de sempre estudar mais e mais.

A minha irmã, Nayure, que sempre me apoiou em todas as decisões e quem muito admiro.

Ao meu padrasto, Denival, com quem posso contar sempre e que me instiga a permanecer nos caminhos escolhidos.

Ao meu avô, Milton, com quem aprendo que as histórias orais devem ser imortalizadas sempre.

À *ekedji* Fabiana d'Ogun por todos os ensinamentos partilhados e por ter me sustentado nesse caminho, nos auxiliando na dororidade do que tanto é as árduas encruzilhadas da academia. Mas gingamos, driblamos os desafios e dançamos bons sambas, mostrando que não viemos de colônia de férias na América Ladina. Agradeço pelas chamadas de vídeo, pelos diversos áudios, pela paciência, por ser minha irmã.

A Luciana De Assiz por nossas incansáveis trocas e à agudização de nossa posicionalidade e reflexividade durante nossas costuras.

A Priscila Gonçalves, companheira querida com quem (com)partilhei diversas angústias, conquistas, risos, choros e também muitos áudios. Agradeço pelo cruzo que temos desde interesses similares, vivência no Ilê Aiyê de Oxóssi e por todos os momentos vividos e que ainda haveremos de viver, minha irmã.

Ao Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos e ao Ilé Asè Aláketu Omo Okóró Ogun Oniré por terem aberto as portas para que eu pudesse desenvolver essa pesquisa. A cada òrì, a cada corpo, a cada médium, meu òrì saúda em tons de gratidão pelos flancos aqui gestados e gerados. Espaços outros em que aprendi muito e fiz diversas alianças, sorri, chorei, fui feliz. Agradeço ao Pai Sérgio e todos/as filhos/as do Templo, pelas disposições, por serem tão prestativos/as e carinhosos/as comigo durante e após a pesquisa. Agradeço a Bàbá Jackson d'Ògún e todos/as filhos/as pela paciência, confidencialidade, risos, “rolês” e por me fazerem me sentir em minha casa de culto.

Agradeço a cada Orixá/Òrìsà cultuado nesses espaços e mais-que-humanos que ali se fazem presentes, com saudações e reverência à dona do TESV e ao dono do Ilé Asè. *Hèpà Hèy, Oyà! Ògún Yè!*

A Prof. Esmael Alves, companheirx/parceirx na orientação desse trabalho e em minha formação. Agradeço as trocas, os almoços, jantares, estágio, áudios, reuniões, oportunidades e por ter feito de tudo isso uma leveza sem tamanho, com uma amizade sólida que se construiu na afetividade horizontal e carinhosa, levada à cabo, sem dúvidas, nos devires.

A Profx. Simone Becker, com quem tanto teci na editoração da revista do Programa e quem muito me ensinou/ensina em cada troca, a cada abraço, a cada audição de vozes, a cada “abreijo!”, a cada confidência.

A Profa. Aline Crespe, quem muito admiro e respeito enquanto pessoa, profissional e confidente. A ela, que com quem teci também na editoração da revista, deixo meus sinceros agradecimentos por tudo e por, assim como Esmael, Becker e Fabiana, ter tornado minha formação leve e saudável.

A minha (psic)analista, Maria Clara, que me acompanhou desde o início dessa trajetória e que muito me é cara enquanto profissional da escuta para que as angústias e as conquistas encontrem algum lugar (geralmente no divã).

A Thais Monteiro, companheira de “gole”, escutas sensíveis e por ter tornado Dourados menos ácida e árida em nossa exploração da cidade.

Ao coletivo *¿ DiVerso ?*, e todxs que por ele circula, pelos aprendizados e trocas (com)partilhadas, com agradecimento especial à Dani Tega, Gisely Alencar e Simone Becker pela(s) acolhida(s).

A *Ñanduty*, revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, que muito me ensinou e me mostrou outros caminhos possíveis, o qual eu super curti tecer e ser um dos caminhos extensivos do Programa.

A Dourados e moradores/as, que me acolheram, me receberam e me possibilitou alianças novas com alguns dos nomes que me foram caros.

A Reserva Indígena Jaguapiru, localizada no município de Dourados, que me acolheu no início da pesquisa quando havia eu flanava para outros intentos. Imensa gratidão ao mediador, kaiowá guarani, Gladson Aguilera.

Aos amigos/as/xs da graduação, que me deram muita força na transição de campo disciplinar e que são irmãos/irmãs de longa data e com uma sólida amizade. Em especial, cito André, Arícia, Melina e Marcelo.

Agradecimentos imensuráveis à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo financiamento da pesquisa, sem a qual os resultados do que tanto será apresentado, sem dúvidas, seria comprometido, bem como do investimento em publicações realizadas nos cruzos desse trabalho e aquisições de obras para o presente.

## RESUMO

Ao flunar pelas des-re-tessituras sobre as heterotopias que assentam em contexto da Umbanda Sagrada, a partir das amálgamas de gênero e sexualidades, para além de outros marcadores, e as experiências corporais a partir do cosmos religioso, como tema de des-re-pensação para essa dissertação, ensejei refletir desde uma perspectiva etnográfica – ancorada na cosmovisão tanto ocidental quanto africana acerca da seara em tela, considerando que opero as reflexões a partir de uma cosmopercepção ontológica, de sentir e experimentar as relações com o mundo, a partir de um terreiro de umbanda na cidade de Dourados - MS – , como adeptos/as reiteiram, produzem, reproduzem e tensionam posições de sujeito, noções de corpo-pessoa partir das religiões mágico-religiosas e como as relações incumbidas nesses espaços heterotópicos – que tomo de empréstimo de Michel Foucault - , nuançado pelas cosmologias e cosmogonias das respectivas religiões, emergem e desenham essas corporeidades, as agências. Adjacente aos marcadores sociais da diferença gênero, sexualidade e religião, não pude perder de vista raça, geração, escolaridade, deficiência e classe, uma vez que foram primordiais na análise, considerando que os limiares, compreendidas como fronteiras simbólicas que distanciam as realidades sociais do Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos também se assenta nas intersubjetividades e na forma que se dá as próprias fronteiras das heterotopias de modo geral, sobretudo sobre a égide de gênero, sexualidades e personalidades, haja vista fundamentos e modos de cosmoperceber o mundo que desloca sujeitos e os colocam em transição entre os flancos ocidental e africano. Evidencio e encruzilho questões pouco abordadas nas produções várias acerca de um debate já consolidado, ao perceber a existência de categorias autorais que chamo de cosmopersonificação e cosmo-corpo-produção (ou cosmo-corpo-agenciamento), a partir do cruzamento feito entre corporeidade, cosmologia/cosmogonias, agenciamentos, personalidades e as fronteiras desses construtos nas negociações polissêmicas do corpo a partir de um microcosmo que faz, desfaz, refaz e agudiza as heterotopias que se lançam como pujantes nesses espaços.

**Palavras-chave:** Heterotopias. Umbanda. Cosmopersonificação. Cosmo-corpo-produção.

**EN LAS ENCRUCIJADAS ENCARNADAS DE LAS HETEROTOPÍAS:  
(ENTRE)LUGARES DE AGENCIAMIENTOS Y NEGOCIACIONES EN UN  
TERREIRO UMBANDA EN LA CIUDAD DE DOURADOS - MS**

**RESUMEN**

Al revolotear por las de-re-tesituras sobre las heterotopías que se asientan en el contexto de la Umbanda Sagrada, desde las amalgamas de género y sexualidades, así como otros marcadores, y las experiencias corporales a partir del cosmos religioso, como tema de de-re-pensamiento para esta disertación, quise reflexionar desde una perspectiva etnográfica – anclade tanto en la cosmovisión occidental como en la africana sobre el área en cuestión, considerando que opero las reflexiones a partir de una cosmopercepción ontológica, de sentir y vivenciar las relaciones con el mundo, desde un terreiro umbanda en la ciudad de Dourados - MS –, cómo los adeptos/as reiteran, producen, reproducen y tensionan las posiciones de sujeto, las nociones del cuerpo-persona a partir de las religiones mágico-religiosas y cómo las relaciones encargadas en estos espacios heterotópicos – que tomo prestado de Michel Foucault –, matizadas por las cosmologías y cosmogonías de las respectivas religiones, surgen y se diseñan estas corporalidades, las agencias. Adyacente a los marcadores sociales de diferencia de género, sexualidad y religión, no podía perder de vista la raza, la generación, la escolaridad, la discapacidad y la clase, ya que fueron primordiales en el análisis, considerando que los umbrales, entendidos como fronteras simbólicas que distancian las realidades sociales del Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos también se basan en intersubjetividades y en la forma en que se realizan las propias fronteras de las heterotopías en general, sobre todo bajo la égida del género, las sexualidades y las personalidades, debido a los fundamentos y modos de cosmopercepción del mundo que desplaza a los sujetos y los sitúa en transición entre los flancos occidental y africano. Enfatizo y entrecruzo cuestiones poco abordadas en producciones diversas acerca de un debate ya consolidado, al percibir la existencia de categorías autorales que llamo cosmopersonificación y cosmo-cuerpo-producción (o cosmo-cuerpo-agenciamiento), a partir de la intersección hecha entre corporalidad, cosmología/cosmogonías, agenciamientos, personalidades y las fronteras de esos constructos en las negociaciones polisémicas del cuerpo a partir de un microcosmos que hace, deshace, rehace y agudiza las heterotopías que se lanzan como pujantes en esos espacios.

**Palabras clave:** Heterotopías. Umbanda. Cosmopersonificación. Cosmo-cuerpo-producción.

## LISTA DE ABREVIATURAS

**CIMI** – Conselho Indigenista Missionário

**CsO** – Corpo sem Órgão

**DID** – Divisão de Inclusão e Diversidade

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**LGBTQIAP+** – Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais/travestis/transgêneros, *queers*, intersexo, assexuado/a, pansexual, polisssexual,

**NEDGS** – Núcleo de Estudos de Diversidade de Gênero e Sexual

**PPGAnt** – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

**TEA** – Transtorno de Espectro Autista

**TESV** – Templo Escola de Umbanda Iansã – Senhora dos Ventos

**TCLE** – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

**UFGD** – Universidade Federal da Grande Dourados

**UEMS** – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

## LISTA DE IMAGENS

<b>Imagem 1 – Banner informativo/aconselhamento aos/às consulentes .....</b>	<b>48</b>
<b>Imagem 2 – Orixás cultuados na “tradição” local a partir da ideia de Tronos .....</b>	<b>50</b>
<b>Imagem 3 – Sede do Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos (TESV) .....</b>	<b>54</b>
<b>Imagem 4 – Croqui ilustrativo que separa médiuns de consulentes .....</b>	<b>69</b>
<b>Imagem 5 – Ordem dos rituais litúrgicos no TESV .....</b>	<b>72</b>
<b>Imagem 6 – Disposição das cadeiras da consulência de frente para o gongar .....</b>	<b>73</b>
<b>Imagem 7 – Gongar e rizoma como aditivos na estetização do TESV .....</b>	<b>84</b>
<b>Imagem 8 – Desvendando os mistérios ‘ocultos’ do rizoma (I) .....</b>	<b>89</b>
<b>Imagem 9 – Desvendando os mistérios ‘ocultos’ do rizoma (II) .....</b>	<b>90</b>
<b>Imagem 10 – Desvendando os mistérios ‘ocultos’ do rizoma (III) .....</b>	<b>90</b>
<b>Imagem 11 – Rizoma com tons de Exus e Pombagiras (I) .....</b>	<b>92</b>
<b>Imagem 12 – Rizoma com tons de Exus e Pombagiras (II) .....</b>	<b>92</b>
<b>Imagem 13 – Rizoma com tons de Exus e Pombagiras (III) .....</b>	<b>93</b>
<b>Imagem 14 - Médiuns e consulentes em direção ao exterior da sede para saudar Exu e Pombagira .....</b>	<b>125</b>
<b>Imagem 15 - Protótipo arquetípico-corporal de Pombagira e Exu .....</b>	<b>149</b>
<b>Imagem 16 – Protótipo arquetípico-corporal de Preta Velha e Caboclo .....</b>	<b>150</b>
<b>Imagem 17 – Protótipo arquetípico-corporal de Ere e Marinheiro .....</b>	<b>151</b>
<b>Imagem 18 – Protótipo arquetípico-corporal de Exu e Cigano .....</b>	<b>152</b>
<b>Imagem 19 – Da superlotação à fronteira .....</b>	<b>155</b>
<b>Imagem 20 – Registro dos atabaques, à direita do gongar, na pré-gira .....</b>	<b>157</b>
<b>Imagem 21 – Nas encruzilhadas corporificadas das heterotopias .....</b>	<b>181</b>

## SUMÁRIO

Pró(logos)

*Ebó, padê e dendê - bato paó e peço àgó*

Abertura ( <i>de gira</i> ).....	1
Momento I – Cartografias do ‘pedaço’.....	12
1. Encruzilhadas pessoais e metodológicas - o ato de <i>bater cabeça</i> como um contínuo .....	12
2. Breve histórico dos (des)usos de umbanda(s) - sobre cosmologias, cosmogonias e heterogeneidades.....	29
2.1 <i>Por entre corpo(s) e corporeidade(s)</i> .....	39
2.2 <i>Umbanda(s) – um (re)corte para Umbanda Sagrada</i> .....	44
3. Cartografando o TESH, compreendendo cosmos: construções de (inter)subjetivações a partir da(s) experiência(s) religiosa(s) .....	53
3.1 <i>Sede, tradicionalismo e heterotopias</i> .....	53
3.2 <i>Gongar e rizoma</i> .....	82
3.3 <i>Escarrando pó de pemba sobre gênero e sexualidades: conflitos, corretividades e subjetividades</i> .....	98
3.4 <i>A ficção da personalidade</i> .....	110
Momento II – Pilando um outro padê: desfazendo a mironga de corpos e corporeidades e visualizando as heterotopias.....	118
4.1 <i>Lugar de corpo, lugar de produção e negociação</i> .....	119
4.2 <i>O Corpo entre o corpo</i> .....	160
4.3 <i>Sobre caos e violência</i> .....	165
4.4 <i>Corpo e experimento</i> .....	167
Encerramento ( <i>de gira</i> ) .....	171
Referências .....	183
Glossário.....	189

## (Pró)logos

Meio-dia e meia! 10 de março de 2023. Após fazer uma firmeza aos Eres com bolinhos, acender uma vela branca, bater *paó* e conversar com Oxóssi e Exu, pedindo autorização para que eu pudesse iniciar esse trabalho possível, me curvei diante de minha quartinha e de meus fios de conta, alocados em um canto de meu quarto – cujo espaço se tornou meu grande escritório desde o último ano (2022). A reboque, adianto que se eu tentasse maturar esse possível em outro cômodo que não ao lado de minha quartinha de *òrí*, nada fluía. Saudei *òrí*, pedi *àgô*, cognoscência e expertise para conseguir transmitir as minhas expectativas e *ofós* (encantamentos por palavras). Eu assumia esse *ebó* de responsabilidade que decorre. Ao som de de um *rum* para *Odé*, trêmulo<sup>1</sup> com a sensação dessa uma nova tarefa – mas sabendo eu que o fato de estar trêmulo e com a respiração ofegante era a ‘povaria’ ao meu lado, na irradiação para que a escrita conseguisse ser potência e agência –, puxo um trago de meu cigarro de palha para que eu pudesse me acalmar. Afinal, esse seria um *xirê* que eu precisava estar preparado para me permitir girar e despir-me.

O processo de escrita etnográfica era bricolado com cigarros e bebidas (alcoólicas). Ainda com as mãos trêmulas, enquanto meus dedos corriam pelas teclas, e ainda ao som dos pontos que seguiam no modo aleatório pelo meu aparelho celular, perguntas martelavam a minha mente sobre o que tanto ouvi durante os meus atravessamentos e transição, quais sejam, “O que você escreve?”; “Você quer ganhar muito, não é? Você quer *status!*”; “Mas a antropologia é um campo que não produz ciência. É tipo a sociologia?”; “Onde isso vai te levar? Você não se formou em jornalismo? Por que não trabalha na área?” [...].

O que aqui tanto busquei produzir são deslocamentos e rupturas de questões amalgamadas ao longo de minha trajetória como bicha preta macumbeira enunciadora dessa escrita e de trincheiras que se locomovem, se reafirmam, produzem e reproduzem não apenas

---

<sup>1</sup> Aqui o uso do ‘x’, busca tencionar a ideia de uma marcação generificada. Lido muitas vezes como desvio na gramática portuguesa, como nos acena Grada Kilomba em sua carta para a edição brasileira de *Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano* (2019), nos acena, entre as páginas 15 e 17, como a compreensão de erro dessas escritas reiteram a inexistência de outras identidades, que não a masculina e feminina, sobretudo com fortes realces para o que chamarei de masculinismo no uso das palavras, sempre seguidas de ‘o’, em que as variações de gênero são reiteradas pela violência e poder no uso e purismo da própria língua. A identidade não-binária é a que mais me aproximo nos modos de perceber o mundo, em que não conseguir me encaixar em categorias binárias e ocidentais dizem menos de mim e talvez mais de um ‘outro’, porque tendo a considerar que somos mais que aquilo que deveras dissemos ser. Consigo avançar quando penso que a linguagem neutra fratura e desloca o binarismo ocidental-patriarcal. Contudo, considero que leitores/as com Transtorno de Espectro Autista (TEA), visão reduzida ou quaisquer outras condições que impossibilitam a compreensão o uso do ‘x’. Feita essa marcação, padronizo o uso do ‘o’ para democratizar a leitura.

gênero e sexualidades no contexto do solo sagrado, mas de possíveis des-re-pensações<sup>2</sup> que me anima(ra)m, quando percebi que fazer antropologia no centro-oeste seria um exercício de permitir-se desnudar e fraturar o cariz sul-sudeste das fazeções científico-acadêmico sobre o debate em tela. Dourados, como terra árida e ácida, como *lócus* mais amplo e esgarçado de onde se assenta os ‘pedaços’ religiosos em que permeei/permeio etnograficamente, e que descreverei melhor abaixo, exige do/a pesquisador/a de Ciências Humanas (e parece-me que não só!) lidar com as experiências catárticas do que é possível ‘ser’, estar e sentir (n)o mundo. Isso me dava ainda mais oxigenação, pulsão e tesão para continuar sendo um *ara* (corpo) que produzia/produz a subversão e escatologia em terras douradenses.

O que tanto aqui estou a chamar de (pró)logos busca também subverter as lógicas positivistas da escrita do que se concebe como “Prólogo”. O *pró* se inscreve como prefixo de continuidades, ao passo que também uma anterioridade. Anterioridade esta que me colocava em posição de leitor de etnografias, de um quase antropólogo e que agora redige e enuncia grafias de gênero e sexualidades em terreiros, em perspectiva multissituada, e que me levou para as encruzilhadas onde a titulação de mestre se concretiza com vagar.

Quanto ao *logos*, aciono o conceito como inteligibilidade, pensamentos e palavras – os quais estão, ao meu juízo, engendrados de novas matizes e que podem ser compreendido como o *ofó*, os encantamentos pelas palavras e escritas que o/a leitor/a terão acesso. A partir disso, quero dizer, desde então, que a cá os deslocamentos não se pretende abortar conceitos e teóricos/as com quem bebo, e como, assentados na égide ocidental. A propósito, penso que consigo avançar quando crítico volto os olhares para tais teorias em vez de abandoná-las, *modus* colonizadores e extrativistas ainda que utilizemos toda uma literatura do Sul Global. *Logos* e *ofó* (e *ebó!*) se unem como possibilidade de encantamento daqueles/as que se permitem se sentir afetados/as.

As pessoas leitoras terão acesso a conteúdos muito íntimos sobre quem escreve, de agentes da pesquisa e conseguirão perceber que a heterotopia e a corporificação é encruzilhado por cosmologia, cosmogonia, sensações, relações e experimentações com, do e por entre o

---

<sup>2</sup> Tomo de empréstimo a expressão “des-re-pensar” dx pesquisadorx e educadorx, como se auto identifica, Simone Becker, que se dá nas rumações orais dx mesma. Agudizo ainda mais isso a partir da escolha do prefixo ‘des’ e ‘re’ ou de inserir os prefixos “des” e “re” em algumas expressões, des-re-pensando no ato das ações imperativas e pretéritas como resultados de um constante movimento de retorno àquilo que nos parece uma auto evidência esgotado em si mesmo e intransponível. A ideia de elevar o conceito em sua mais oxítônica tônica, ao meu juízo, fratura as aparências e nos coloca em contato com o *devoir deleuze-guattariano*, cuja acenação nos convida à construção do conhecimento de modo crítico, em que a certezas dos conceitos e das coisas podem ser fatalistas.

corpo, interações sobre-humanas e que há uma *cosmopersonificação* e *cosmo-corpo-produção* no processo de agenciamento e produção de gênero e sexualidades nesta seara.

Escrever é uma fístula, muitas vezes solitária. Não me sinto na solidão, considerando que há um panteão na toada de conseguir embriagar quem se permitir entrar no *xirê*.

Minha expectativa é que eu e essa ‘povaria’ consigamos satisfazer a fome de quem a tem pelo que gênero e sexualidades em experimentação religiosa nos permite acessar. Saciemo-nos!

### ***Ebó, padê e dendê - bato paó e peço àgó***

Ao (re)ler *Fazer estilo criando gêneros - Possessão e diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*, livro que ganhei de presente de meu orientador, algumas de minhas inquirições ficaram ainda mais escurecidas – para tomar de empréstimo a expressão sociopolítica de Neusa de Souza Santos (1983).

Ao perceber que questões que suscitaram a pesquisa realizada por Birman, em 1988, e com o livro da tese lançado em 1995, como uma sinergia que me atravessava em 2022, pude perceber que muito embora se tratassem de *lôcus* distintos, os incômodos eram os mesmos, quais sejam: Como o espaço de umbanda pode ser lido a partir do conceito de heterotopia? Quais as características podem ser observadas neste espaço que demonstram um pedaço recortado heterotópico e como os corpos que ocupam este lugar são tomados por essa heterotopia, são afetados por ela, a reproduzem a refazem? Como os marcadores sociais da diferença, a partir de posições e códigos bem definidos no espaço, se entrecruzam e produzem essas corporeidades heterotópicas e cosmológicas?

Essas e outras perguntas sempre me colocavam em uma crise comigo mesmo na condição de umbandista. Mas foi a partir dos ensinamentos dos/as mais velhos/as, dos/as mais novos/as, imergindo pelas literaturas e enfrentando o campo como esse movimento de se permitir ser afetado e desnudar-se, mesmo não sabendo eu o que iria encontrar ‘lá’, pois como nos acena Marilyn Strathern (2014: 253) “não saber o que se vai descobrir é, evidentemente, uma verdadeira descoberta”, que consegui dar novas nuances ao meu eterno processo (encruzilhadamente) pedagógico de aprendizado, para tentar responder essas e outras perguntas. Eu me despi, me desnudei e tive que consultar muitas vezes companheiras e ex-companheiras como a *ekedji* Fabiana Marques (com quem tenho, como dissemos, um

relacionamento afetivo intelectual, que causam orgasmos cerebrais), com quem eu socializava e des-re-tecia antes mesmo da entrada no mestrado, aprendi muito. É aí que me posiciono entendendo que interlocutores/as e colaboradores/as das fazeções etnográficas não são, ao meu conceito, apenas aqueles/as que aceitam prostrar conosco e fazer-se presente nominalmente nos longos excertos de citações de entrevistas – se é que esses excertos são necessários; mas para mim eles são nuançados propositalmente para levar à exaustão os conceitos e refletir com e sobre os enunciados.

Torno isso mais agudo quando não tenho dúvidas de que a habilidade para conseguir acessar o *candomblé* como esse terreno que eu só conhecia por visitas esporádicas e que ainda me perdia em minhas faculdades (ou dificuldades?) de (não) conseguir compreender as diferenças cosmoestéticas e do processo ritual com a umbanda que pratico – experiências que me deixavam tonteante e insipiente – é oriunda dessa produção de efeitos (e afetos nas trocas *maussianas* das intimidades dos ritos e rituais) que tive nas bricolagens com essas figuras.

Essas trocas anteriores e posteriores à entrada no mestrado, numa encruzilhada em que eu me perdia e não sabia para quais dos caminhos possíveis ir, aprimoraram o meu olhar e foi o me permitiu acessar o Ilé Asè Alaketu Omó Akóró Ogúm Oniré, espaço este que, inicialmente, faria parte da dissertação, mas que, pela necessidade de mais tempo para investimento analítico e empírico (algo que escaparia ao tempo regulamentar do mestrado), optei por manter a centralidade da análise na experiência de campo junto à Umbanda/Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos (TESV).

Ao meu juízo, a tríade entre *padê*, *ebó* e *dendê* pode ser compreendida como um triângulo alegórico de ocidentalismo, africanismo e eu. O *padê* seria as autorias que me auxiliam a des-re-pensar as noções de gênero e sexualidade, bem como a implantação desse debate no contexto brasileiro a partir do ápice de produções de uma teórica norte-americana (falo de Joan Scott), em que bebo (e, novamente, como!) de Foucault, Butler e demais autores/as; o *ebó* seria me embebedar com o marafó oferecido por Oyèronké Oyèwúmi, etc.; e o *dendê* sou, que tenho a tarefa de produzir ligação, *axé*, fogo dinâmico e harmonia para conseguir as **amarrações** desse **feitiço epistemológico**. Esse sangue vegetal pulsante (*dendê*), que sou eu, teve a catártica responsabilidade de conectar as perspectivas ocidentais e africanas de gênero e sexualidades para que a etnografia em tela produzisse força vital e não caísse no fatalismo de extrativizar o *loci* diaspórico apenas sobre a égide ocidental, reforçando ainda mais o quão colonizado sou e desconsiderar que nesse mesmo *loci* reside uma cosmopercepção e

cosmosensação (Oyèwùmí, 2002; 2021)<sup>3</sup> nas experiências do corpo, sujeito, gênero e sexualidades. Se cosmovisão tende a conceber um olhar da diferença visto do ocidente para o *alter* não-ocidental, assim como Oyèwùmí (2021) acredito, então, que estaremos falando de algo para além de uma visão, mas de concepções ontológicas distintas de perceber o mundo a partir dos sentidos – que é o que acontece nas religiões afro-brasileiras. Assim, afasto-me de “cosmovisão”, porque ela é quase sempre uma para alguns/mas; afônica para outros/as.

Tento, ainda, me afastar dos binarismos “homem” e “mulher” no contexto da Umbanda Sagrada porque acredito que as *pessoas* somos (somos, porque nos encaixamos nisso) mais que simples categorias analíticas de gênero e sexualidades – muito embora em perspectiva afroteológica esses aspectos carreguem outras nuances cosmológicas, cosmogônicas e de cosmopercepção a partir da operacionalização de algumas religiões afro-mágicas e que não se reduzem ao dimorfismo sexual biológico, cuja concepção de algumas dessas religiões assente significado quanto à dualidade (e não binarismo!) desse cosmos.

Em minha conjectura, nas estratégias de mitigar as ontologizações, as essencializações e chamar à reflexão de que essas categorias, ou marcadores sociais da diferença, se calham como códigos que inscrevem o corpo em posições de ‘um outro’ do ‘eu’, usarei aspas quando for me referir a esses termos, convidando o/a leitor/a uma criticidade dos usos e desusos indiscriminados que fagocitam o sujeito e evidenciam a anatomia. Fatal! Todavia, em alguns momentos eu não usarei aspas ao me referir a essas expressões, haja vista que é a forma como os/as interlocutores/as, fagocitados/as pelo ocidentalismo que (quase) nos permite nos encaixar (quase, de novo) exclusivamente nessas duas categorias, se identificam. A mim não caberá questionar as osmoses ocidentais com as quais eles/as se identificam.

Me colocando enquanto bicha preta macumbeira, não-binário por ser prolixo por demais para me caber nos binarismos de gênero, gesta de uma graduação (Comunicação Social/Jornalismo) que me fagocitou nas lógicas positivistas da escrita, preconizando

---

<sup>3</sup> A partir da ideia de cosmopercepções propostas nos termos de Oyèwùmí (2021), interessa à teórica fazer uma torção no sentido da “cosmovisão”, como sendo algo quase sempre monolítico de uma visão que é do Ocidente para o alter que não é ocidental. Nesse ínterim, cosmopercepção “é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (OYÈWÚMÍ, 2021). Muito embora em *A invenção das mulheres* (2021), tese de doutorado da socióloga oxunista nigeriana, esse termo apareça para que ela diga apenas da descrição dos povos iorubás ou de outros grupos culturais que privilegiam outras combinações de sentidos para além do visual, tomo a liberdade para também fazer uma torção no sentido cosmológico e cosmogônico da(s) umbanda(s) e do(s) candomblé(s) em que vários sentidos são combinados, como o ouvir, sentir, tocar, experienciar, irradiar-se, projetar-se ao astral como possibilidades que se esgarçam para além do visual. Portanto, adjacente a isso concebo as cosmosensações como essa condição ontológica de sentir, experimentar e perceber o mundo na(s) umbanda(s) e candomblé(s) como algo que extrapola o mundo físico e material, mas a partir de um cosmos que institui signos e valores em que a experiência corpórea encontra na dimensão metafísica outras formas de perceber e sentir os mundos (o espiritual e o físico).

neutralidade e isenção em meus posicionamentos, a cá tento (e tendo!) não cair nos mesmos fatalismos no cenário antropológico. O que me é caro é ilustrar relações de transversalidades e deslocamentos, des-re-fações entre/de gênero, sexualidade e corpo, como polissemia na cosmologia e cosmogonia umbandista. Espero ter conseguido fazê-lo com êxito, como antropólogo iniciante que sou, nas fronteiras do eu e do *alter*. Sujeitos-territórios. Gongar aberto...desfaçamos a demanda.

## **Abertura (*de gira*)**

*A ancestralidade tanto pode ser concebida como um princípio filosófico do pensamento civilizador africano quanto pode ser vislumbrada como um canal, um meio pelo qual se esparge, por todo o cosmos, a força vital, dínamo e repositório da energia movente, a cinesia originária sagrada, constantemente em processo de expansão e de catalisação.*  
(Leda Maria Martins)

Essa dissertação de mestrado é fruto de longos deslocamentos, circulações, percas e encontros nas encruzilhadas pessoais e científico-acadêmicas. Desdobrada a partir de interesses que delinearam as nuances daquilo que atualmente tem me interessado como discussões a serem conjecturadas, delineio uma parte desse conjunto de artesanias que me fazem, pulsantemente, gozar naquilo que tenho me embrigado nas produções acerca de experimentações e modulações entre corpo, corporeidades, gênero, sexualidades e religião. Por pressuposto, sobre gênero e sexualidades, permitam-me!

Os estudos acerca de gênero e sexualidades em contexto de umbanda(s) [e candomblé(s)] no cenário brasileiro são muito expressivos no cariz sul-sudeste do país, carecendo, ao meu juízo, de maiores investigações em outras regiões, com uma gama potente de agendas possíveis para tais estudos e seus respectivos transbordos. Interessado em compreender e analisar não só esses três marcadores (religião, gênero e sexualidades), mas que auxiliam a nortear essa pesquisa, adjacente à raça como um marcador social da diferença que espero que já deva ser acionado evidentemente no título ao ler a palavra “umbanda”, considerando que é uma religião racializada e historicamente marcada pelo afrodiásporismo e multiculturalismo, intento-me (mas não contento-me!) em uma análise que evoque o corpo, ou os corpos, como essa(s) esfera(s) que encruzilha(m) os marcadores sociais da diferença e, portanto, as corporeidades, tanto do ponto de vista das negociações e agenciamentos, quanto da produção/fabricação cosmológica e cosmogônica desses corpos em no contexto da umbanda sagrada em Dourados. Permitam-me alguns parágrafos<sup>4</sup> para localizar a cidade!

---

<sup>4</sup> As informações postas nos seis parágrafos que seguem foram oriundos de trocas coletivas des-re-tecidas com a etnóloga Prof<sup>a</sup>. Dra. Aline Crespe, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt/UFGD) e de Ana Carolina Santana Moreira, antiga chefe do NEDGS e atualmente atuante como advogada militante pelos direitos das pessoas LGBTQIAP+ na OSC Divaço – Associação Diversidade em Aço.

A cidade de Dourados está localizada ao sul do estado de Mato Grosso do Sul, com população estimada, de acordo com o censo de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 243.367 pessoas, sendo que em todo o estado, de acordo com um informativo publicado à imprensa de dados relativos ao ano de 2022 sobre o Censo Demográfico, somam-se 116.346 indígenas. Com área territorial de 4.062,236 km<sup>2</sup>, de acordo com o censo de 2022, a cidade, assim como o estado de MS, tem uma forte presença política e econômica do agronegócio e em termos comparativos entre a mancha urbana e a área territorial, a cidade é exponencialmente matizada por áreas verdes descampadas para a produção de milho e soja para exportação.

As sociabilidades se assentavam, dentre tantas possíveis, nas rodas de conversas acompanhadas de tereré (erva mate tomada gelada) e forte influência da gastronomia paraguaia. É indispensável acenar que a cidade tem um dos maiores contingenciais indígenas (Kaiowás, Guaranis e Terenas) do estado, somando uma totalidade de em torno de 13.473 de acordo com o censo de 2022 do IBGE – publicação esta a ser contestada quando ao descréscimo da população em comparação ao censo de 2010 e com divergências por parte do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em publicação realizada em 2021, que atestava ser em torno de 20 mil, contabilizando apenas os/as aldeados/as em confinamento nas Reservas (Jaguapiru e Bororó).

Os altos índices de violência contra as etnias indígenas em Dourados, sejam aldeados na aldeia Jaguapiru ou Bororó, localizadas ao norte da cidade, ou alocados/as em contexto urbano, eram e são extremamente fortes, sendo que muitos viviam e vivem em situação de vulnerabilidade socioeconômica e, não raro, é comum ver esses corpos (abjetáveis e dejetáveis pelo Estado) em situação de rua e em completo abandono, para além das truculências policiais/estatais quando da retomada de terras por fazendeiros-grileiros que se apossavam e apossam de seus territórios.

Outrossim, era e é a violência (sobre a qual aqui denuncio porque não compactuo em silenciamento) contra a população LGBIQIAP+ na cidade, em função do neoconservadorismo que se assenta em todo o estado. Com relação a esse aspecto, uma interlocutora sinalizou que a Câmara Municipal teria sido um ambiente totalmente hostil à população supracitada e também com relação às mulheres, já havendo, inclusive, caso de assédio sexual com uma vereadora da Casa. Em Dourados não existia, até o fim dessa pesquisa, um Conselho Municipal LGBTQIAP+. O que se tem é um Núcleo de Políticas LGBTQIAP+ que se cruza dentro da Coordenação de Políticas para Mulheres. Quem atuava, até o encerramento dessa pesquisa no ano de 2023, na

Coordenação era uma pessoa trans, que tanto atendia quanto acolhia os casos e acumulava tanto os casos relacionados às Políticas para Mulheres, quanto os casos de Políticas para a População LGBTQIAP+.

Faz-se mister salientar que dentre as quatro delegacias que o município possui, uma delas é a Delegacia da Mulher, em que a delegada que atuava até o ano de 2022, informaram-me, tinha participação atuante no Núcleo de Estudos de Diversidade de Gênero e Sexual (NEDGS) que acolhia os casos relacionados à LGBTQIAP+fobia – para além de sua potência enquanto articulação em extensão. Ainda assim, homens trans quando iam reportar casos de violência de gênero não tinham o tratamento humanizado e adequado, por se tratar de homens trans e a delegacia ser para casos relacionadas às mulheres. Após a entrada da nova delegada, foi vetada qualquer tipo de registro contra violência de gênero nessa delegacia, os quais não fossem relacionados às violências domésticas, exclusivamente. Eis quem tanto discursa e define o que é violência de gênero e quem o tem.

Mas em termos de emergências, a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) promoviam e promovem eventos e encontros de pesquisa e extensão. De alguma forma, parece-me, nesses lugares os corpos se encontram, mesmo com toda abjeção e excreção da cidade e do estado contra as dissidências. Após demandas a partir de discussões sobre constantes violências de gênero no município, o Núcleo foi recentemente reativado à partida da Prof<sup>a</sup>. Dra. Lauriene Seraguza (PPGAnt/UFGD e FAIND/UFGD).

Apresentada a cidade (e seus bordos amargos), retomo à *Abertura!*

A pesquisa procurou contribuir com a emergência do saber-fazer antropológico que já vem sendo desenvolvido no centro-oeste do país. Com suas pesquisas expressivamente voltadas para a etnologia indígena em termos antropológicos, o estado sul-mato-grossense vem desenhando outros cenários possíveis na agenda antropológica a partir da presença de outros sujeitos, outrora marcados como invisibilizados e, portanto, ausentes.

Um dos aspectos indispensáveis e que se, por negligência, fosse omitido, é a lembrança de que estou a tratar de uma religião racializada, uma vez que há uma história na travessia do Atlântico até a chegada dos negros escravizados para o Brasil e que, atravessados por muitos percalços, conseguem se organizar socialmente e consolidar o culto aos Orixás, a partir da confluência de diversas nações, em que cada Orixá era cultuado/a em

territórios africanos individualmente. Nesse sentido, a ‘macumba’<sup>5</sup> é autóctone porque originalmente brasileira. Ocultar o marcador *raça* é promover (mais) uma violência e o apagamento dos ascendentes outrora destituídos do direito de culto e perseguidos por suas orientações religiosas transgressoras ao judaico-cristianismo. O que quero dizer é que ao ler a palavra *umbanda* no título da dissertação, espero que o/a leitor/a já tenham conseguido acionar o marcador *raça* imediatamente.

Nesse caso, a *raça* é primordial para esse debate, para além do que foi supramencionado. Carece, ainda, resgatar a compreensão de que ela é pulsional (Mbembe, 2018) e fratura o sujeito a partir das marcas corporais esteticamente externas e visíveis, ao passo que fagocita algo que é está para além do corpo: o sujeito. Essa é uma das críticas ao debate daqueles/as que se propõem a uma chave de leitura interseccional de modo acrítico, que para além de muitas vezes ser confundida ou reduzida aos aforismos (Akotirene, 2019), desconsidera a subjetividade e tende, ao meu saber, não cindir sujeito e corpo, isto é, as reflexões pós-estruturalistas, em que o sujeito ganha contorno enquanto produção aliada às marcas corporais e construto social, acabam sendo desprezadas em função do fatalismo de deslocamento/descolamento de corpo e sujeito.

Como religiões racializadas, em que na expectativa do imaginário social os/as adeptos/as precisam corresponder a um determinado *script* pré-estabelecido, há um certo deslocamentos desses ideários quando se cruzam os marcadores sociais; não são apenas pretos e pretas que conduzem um *xirê*, mas, é bem verdade, que Orixás são pretos/as e não há discussão – mesmo que as imagens simbólicas tenham tentando clareá-los e coloca-los próximo da branquitude dos santos católicos. Estamos a tratar de panteão *yòrúbá*.

Esse mesmo debate de *raça* volta nessa etnografia não apenas como um dos marcadores que me são caros, mas que, relembremo-nos, fundamenta a antropologia em sua constituição a partir das críticas da escola culturalista aos pressupostos evolucionistas e do determinismo biológico. O marcador *raça* nesta etnografia não está relacionado a uma dimensão gênica e biológica, na qual se assentou os discursos da eugenia a partir da estética das diferenças. Como religião afrodiáspórica, racializada, que cultua Orixás e que se desenrolam de um continente que é negro e trazendo o culto na rota Atlântica para o Brasil (Gilroy, 2001), a cá *raça* é delineada e compreendida como conceito sociológico, como nos acena o antropólogo Kabengele Munanga (2004), a fim de tensionar as fraturas que edificam as diferenças e

---

<sup>5</sup> Uso a expressão aqui como mobilização sarcástica e política. Sugiro imersões em Lapassade & Luz (1972) para compreensões sobre a macumba enquanto movimento religioso de sociabilidade, não como instituição religiosa *per si*.

desigualdades sociais no país a partir da cor da pele como determinante para manufatura das sociabilidades, tais como elas são nas trincheiras brasileiras entre grupos racializados e étnicos que destoam da hegemonia, que prefiro chamar de branquitude e seus pactos, termo que tomo emprestado da teórica Aparecida Bento (2002), adjacente à manutenção de suas desumanizações frente às diferenças na chave de leitura constituída a partir da meritocracia, dominação e narcisismo assentado no auto culto (da branquitude) e autovigilância. Afinal, o diferente, que é o negro, é ojeriza, como já nos aludia Frantz Fanon (2008) em suas reflexões sobre raça e racismo.

Em algumas sociedades a noção de gênero é a primeira forma de significar as relações de poder (Beltrame, 2018). Essa leitura feita a partir da historiadora Joan Scott (1989 *apud* Beltrame, 2018) nos auxilia a repensar que mais que uma categoria, “gênero” baliza o agrupamento ou separação a partir do sexo com vistas à normatização da vida social relacionadas às expectativas de gênero. No entanto, a entrada do termo “gênero” nas Ciências Sociais (e não apenas) dependeria, na perspectiva da historiadora, das próprias experiências das mulheres na disciplina e na própria história, uma vez que para Scott (1989 *apud* Beltrame, 2018) o termo “gênero” designaria o sentido para “mulheres”, a partir de uma busca, sobretudo das feministas americanas, em legitimar os estudos desenvolvidos por mulheres. Para ela, gênero não apenas é a primeira forma de significar, historicamente, as relações de poder, como é uma categoria que estrutura a diferença entre sexos.

Com efeito, ao concebermos o gênero como uma categoria auto evidente, acabamos por ignorar a contextualidade dos marcadores sociais de diferença. Berenice Bento (2022), no artigo *Gênero: uma categoria útil de análise?* nos acena que para alguns corpos esse não seria o primeiro marcador no que diz respeito à dominação e poder, como os corpos escravizados, por exemplo, em que o marcador raça foi acionado antes mesmo de gênero. Para exemplificar essa relação, a socióloga retoma o potente discurso de Sojourner Truth na Convenção dos Direitos das Mulheres, realizada em 1851, em Ohio, em que o que ficaria nítido, a partir do discurso e da realidade posta, era que “[...] o dismorfismo sexual não era a condição suficiente para definir o gênero” (Bento, 2022: 18), uma vez que outros marcadores eram mais acionados (a raça), no estabelecimento de relações de poder, independente do sexo. Na perspectiva de Bento (2022), a partir de um diálogo com Foucault e Mbembe, morte e vida para o Estado se valem de ontologias sociais que são inscritas a partir das marcas nos corpos. Mas como ressignificar e “desontologizar” os gêneros e as sexualidades e, portanto, o corpo a partir de outras cosmologias?

Sob o mesmo ponto de vista da interpelação, afinal como podemos observar uma heterotopia a partir das experimentações corporificadas no solo sagrado? Como tais emergências se enunciam a partir da experiência em campo de interlocutores/as e do próprio corpo do corpo do pesquisador(e) nesse cenário estético? Quais as amarrações entre essas esferas, adjacentes ao debate bricolado com os marcadores sociais da diferença, cosmologia e cosmogonia? Se é no corpo que se cruza os marcadores e são pontos focais/centrais no contexto afroreligioso a partir das experimentações que se lançam *contraespacial* de uma heterotopia que se produz e se fabrica na inter-relação, parece-me ser no corpo e por entre o corpo que tais aspectos são evocados, os quais estão além e aquém de uma redução ocidentalizada, ou mesmo cartesiana, de corpo. Nesse sentido, conceber-se-á o corpo no contexto estudado como polissêmico e um produto artesanal da cosmologia, sistema simbólico e socialidades local.

É preciso confessar que realizar uma antropologia crítica é um desafio. Como nos acena Strathern (2014), a disciplina e seus desenvolvedores devem realizar um exercício de reflexividade, que, presumo, deveras consiga suturar as fissuras abertas a partir das (inter)ações entre interlocutores/as e àquilo que a antropóloga chama de autores/escritores/autoras/escritoras. Os/As autores/as, no plural, são todos/as aqueles/as que, em minha perspectiva, possibilitam que a etnografia seja feita (com efeito!). E este efeito etnográfico se dá na produção da escrita e na matriz de inteligibilidade que se assenta na pulsão ou sentimento possível que emerge na leitura da etnografia, pois se dá no alargamento da experiência do/a leitor/a, bem como a partir do requerimento de “estratégias literárias específicas” (Strathern, 2013: 44).

Com efeito, a mim coube des-re-pensar essa *mironga* (segredo, magia) a partir do que busquei, enfim, compreender e analisar, como um território sagrado de matriz africana, mais especificamente um terreiro de umbanda sagrada em Dourados – MS, se institui como espaço heterotópico a partir das amálgamas das corporeidades, tendo em vista as noções de cosmopersonificação e cosmo-corpo-produção como operadoras na produção e negociação de diferentes noções de corpo-pessoa, bem como estratégias de reconhecimento, visibilidade e a produção de sujeito.

Sobre este aspecto, essas subjetividades encontram espaço em um território heterotópico, que possibilita subversões, que as cosmopersonificações emergem e torna liberto aquilo que outrora fora recalcado em outros contextos religiosos, ou não. Se “em geral, a heterotopia tem como regra justapor em um lugar real vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis” (Foucault, 2013: 24), é exatamente isso que o Templo de

Umbanda Escola Senhora dos Ventos – TESV, acrônimo que ficou popular pela forma como os próprios consulentes chamam o espaço, faz, ou melhor, desfaz, em termos de gênero e sexualidades, não apenas quanto àquilo que parece auto evidente da forma como interlocutores se identificam e se subjetivam, mas nas cosmopersonificações, em que médium-entidade realizam juntos a produção e agenciamentos de gênero e sexualidade durante o transe.

A heterotopia para Foucault (2013) não é compreendida apenas como uma abstração daquilo que esse esperava ser uma ciência que estude as utopias e os espaços míticos e reais, aquilo que o teórico chamou de heterotopologia. É a esperança de um *devoir* que ele já produzia naquele momento ao pensar os cinco princípios das heterotopias, de acordo com sociedades e tempo-espaço singulares.

Falar de heterotopia, é falar de utopia, o que para Foucault (2013) podem ser situadas em lugares reais. O exemplo tratado pelo filósofo ao dizer de como o que ele chama de *contraespaço* a partir das experiências que as crianças têm ao descobrir na cama dos pais prazeres e ressignificação dessa cama como uma floresta fantasmagórica ao utilizar os lençóis como fantasmas, ou nadar por eles como se fosse oceanos ou ainda saltar da cama a partir das molas, nos evoca como a criação dos lugares utópicos, esses inventados em planos reais, nos acometem desde a infância. Ao falar dessas utopias situadas, também nos oferece pistas para que vejamos como a criação do espaço e, portanto, das subjetividades, é uma produção que tem lugar, pois como nos exemplifica, não morremos, vivemos e amamos em uma folha de papel, mas em espaços que materialmente existem.

O que quero dizer é que a utopia para Foucault é elemento chave para a compreensão da heterotopologia, mas esta não seria da ordem do fazer científico, no sentido de centrar-se nos estudos das utopias, “pois é preciso reservar esse nome para o que verdadeiramente não teria lugar algum” (Foucault, 2013: 21), mas no que ele chamou de “*hetero-topias*”. Vejamos, então, que para Foucault a utopia não é apenas de ordem da imaginação-abstração, mas a produção do que fazemos dos espaços reais e sua projeção, quando temos corpos utópicos, por exemplo, visto a partir das múmias, em cidades utópicas das civilizações egípcias (Foucault, 2013).

Ao tratar do primeiro princípio da heterotopologia, Foucault (2013) faz uma leitura das formas de como se organizavam as relações de sociabilidades nas chamadas sociedades primitivas e utiliza a expressão “crise biológica” para designar espaços que funcionariam como lugares, conjeturo, “ideais”, para adolescentes que estariam passando pelo processo de puberdade e que, em nossa sociedade, se diluem, por exemplo, no que tanto é, por exemplo, os

colégios militares e a manifestação de uma sexualidade viril em outro lugar, um outro ‘pedaço’, um outro ‘território’, que não dentro de suas próprias casas.

Mas essas heterotopias biológicas, essas heterotopias se desaparecem cada vez mais e são substituídas por heterotopias de desvio: isto significa que os lugares que a sociedade em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida (Foucault, 2013: 22).

A partir deste pensamento das crises e dos “desvios”, tendo a conceber e observar que as subjetividades no TESHV são (des)construídas e totalmente atravessada, ao avesso, por uma égide de “desvio”, em alguns casos da sexualidade, como veremos adiante. Ali, as pessoas poderiam “ser” (para não ontologizar gênero e sexo por uma dimensão essencialista, uso o “ser” aspeado como possibilidade de algum estatuto possível de existência), produzir, desfazer, refazer e fazer gênero e sexualidades, bem como produzir, negociar e agenciar subjetividades, corporeidades e tudo o que transborda nos/dos/pelos corpos ocupantes do TESHV o tempo todo, uma vez que esse espaço opera de modo que aquilo que possivelmente não seria permitido – ou matizado por uma relação com o cosmos – em outros espaços, atravessados sobretudo pelo discurso de pecaminosidade e desvios, encontrava a tônica para que a subjetividade e personas, mormente daquele/as que experienciam uma dissidência de sexualidade, fosse ainda mais reiteradas e justapostas à organização da umbanda e os transbordos que a religião permite fazer emergir. Mas para além de gênero e sexualidade, raça também será um marcador em que também aqueles/as que me leem perceberão como utopia ao espaço racializado a partir de constantes recalques do que me foi possível (de)captar.

Quero dizer, esses três marcadores, aliançados à categoria norteadora {heterotopia, entre chaves propositalmente}, levarão à compreensão de como esse cosmos operacionaliza o que chamarei de cosmo-corpo-produção e cosmopersonificação, desde que entendemos que estamos dizendo de uma religião racializada, afrodiáspórica e que há interação entre mais-que-humanos e humanos, fratura entre sagrado e profano, e negociações muito bem postas. Solicito a quem me lê que guarde essa informação para a compreensão de toda a etnografia e o não comprometimento da enunciação que se imbrica entre corpo/corporeidades, religião/cosmologia, raça, gênero, sexualidades/marcadores sociais da diferença.

Ainda sobre a heteropologia, cinco são os princípios dela, quais sejam: 1º) as organizações de sociedades, sejam lá quais forem ela, enunciam em menor ou maior grau a heterotopia, esses espaços *absolutamente* (ênfase em itálico dada por Foucault) outros; 2º) assim como as heterotopias aparecem em todas as sociedades, elas podem desaparecer, diluir

ou organizar outra ainda não existente, como veremos que será o caso do TESV, por exemplo; 3º) a heterotopia justapõe em um lugar real vários outros espaços em concomitância, também como veremos em exemplificações ao longo dessa etnografia; 4º) as heterotopias podem ser perenes ou temporárias, ou seja, têm a ver com as marcas do tempo e como são operacionalizadas pelo grupo; 5º) as heterotopias podem se manifestar em espaços abertos ou fechados e são a contestação de outros espaços, embora não seja regra.

Quem me lê, verá com nitidez os princípios 2, 3 e 5 nas articulações com entre heterotopia e as observações participantes no TESV. Para este fim, tomo o corpo em seus diversos transbordos e desdobramentos, pensando a heterotopia sobretudo a partir de gênero, sexualidades e raça, para além de outros marcadores sociais da diferença que se inscrevem e escrevem a história nos/dos corpos. A ideia que se lança, portanto, é da compreensão do terreiro de umbanda recortado para esta pesquisa como mobilizador de *contraespaços*, que produz a heterotopia a partir de um *locus* que foge desse hetero (desigualdade que fomenta a fuga da hegemonia judaico-cristã) e que justapõe modos de sentir e estar no mundo muito peculiar. O espaço do TESV seria, assim, um ‘pedaço’ dentro de um espaço mais amplo, quiçá de violência e escarros da cisheteronormatividade e marcadores sociais da diferença que inscrevem esse corpo no mundo, em uma cidade marcadamente atravessada pelo agroextrativismo tão presentes em territórios sul-matogrossenses.

Contudo, se produz como espaço dentro de outro, em que subjetividades múltiplas são acionadas. Um mundo de libertações e possibilidades em que se autoriza “estar” novo (Eres), velhos (Pretos/as Velhos/as), fraturar as normas e expectativas performáticas de gênero (Pombagira e Exu), fratura a dominação masculina (Pombagira) e reiterar/fazer emergir o binarismo (não chega a ser dualismo, mas binarismo) “masculino” e “feminino” a partir da cosmo-corpo-produção e cosmopersonificação e que ‘bagunça’ esse corpo-território como uno, pois ele será, então, corpos múltiplos, que são encruzilhados com outros anatômico-fisiológicos e outros mais-que-humanos. Esses corpos se fazem mapas (Ratts, 2006), nos quais se riscam fronteiras, curvas, relevos...agências, negociações, disputas.

Honestamente, dante (e diante!) ao exposto, espero que essa dissertação não seja mais do mesmo do que tanto já tem sido produzido e reproduzido sobre as pesquisas acerca de gênero, sexualidades, raça/racismo e produção de sujeitos em contexto afro-religioso. Julgo que a “originalidade” se inscreve quando tendo e tento des-re-pensar a pesquisa fora do cariz metropolitano sul-sudeste, como supradescrito, cujas concentrações se deram e ainda se dão por esses meandros territoriais. O centro-oeste tem suas singularidades e as afetações das

trincheiras das mortes e violências que pairam sobre as dissidências e que tornam abjetáveis, dejetáveis e execráveis os corpos dissonantes da hegemonia (entenda-se heterocispatricarcal-branca-judaico-cristã) (Oliveira; Araújo, 2020) – e se é que podemos falar em sociedade hegemônicas que vivem em constantes conflitos – e a contribuição para a antropologia, como esse campo cumulativo (e isso é legítimo!), não terá, suponho, as mesmas observações de relações e construtos dessas outras pesquisas já desenhadas, porque dizemos sempre de um recorte de um ‘pedaço’ situado e singular.

O que quero dizer é que essa é uma pesquisa de circulação, cruzamento, cumulação e que não se atém apenas a determinados marcadores, mas quais as relações desses marcadores que se riscam nos corpos com o *locus* e com quem o experiencia. Pretendi eu (tentei!) fugir do fatalismo de não conseguir promover uma perspectiva reflexiva *stratherniana* (Strathern, 2013; 2014), que em vez de destrinchar os/as autores/as supradescritos em momentos apartados e de modo abstrato, optei por uma inter-ação com tais no decorrer das tessituras, a fim de que não se percam numa mera estilização ensaística que em nada contribuiriam, se seus conceitos e balizas fossem tragos de modo segregado em uma mera seção intitulada “referencial teórico” – algo, aliás, muito positivista de modo de produção científica que os conceitos precisam ser mobilizados antes e com o risco de falta de articulação deles com a reflexão. Se a antropologia permite subversões, assim penso que o saber-*ebó* epistemológico (Santos; Garcia, 2023) ficaria mais interessante ao tentar articular saberes acadêmicos, com outras epistemologias: a epistemologia dos corpos-sujeitos, de suas vidas vividas, adjacentes às observações participantes e as epistemologias científico-acadêmicas.

Os conhecimentos esgarçacados a cá são resultados de uma construção intersubjetiva. Intersubjetiva sim porque os sujeitos são resultados de uma construção individual e coletiva e são nas cosmosensações percebidas e sentidas como produções e produtos ontológicos de uma subjetividade fabricada por suas crenças, ideais, expectativas e cosmos, que neste caso promove torção no debate sobre corpo, sujeito e pessoa entre adeptos/as umbandistas, vistos de modos distintos por eles/as, matizando outros saberes, outras epistemologias, encontrando espaço para ser encruzilhado nas produções do conhecimento acadêmico, podendo produzir fraturas nas auto evidências do saber-poder-fazer científico com ensinamentos outros.

Digo isso porque enquanto nativo, não espero que o/a leitor/a tenha uma interpretação trivial, muito embora é exatamente a minha condição êmica que me permitiu acessar os espaços com muita facilidade. Ademais, não há como abandonar minha condição de umbandista, que antecede a minha constituição de cientista. Desse modo, há, ao meu juízo, uma

matriz de inteligibilidade que deva ser fraturada, como se o “nativo”, “o outro” não fosse produzido e fabricado, assim como o que chamamos de campo. Considerar isso, é considerar que “cultura é a ferramenta essencial para fazer o outro” (Abu-Lughod, 2018: 200) e que esse “outro” só existe porque existe um “eu” que lhe confere este estatuto.

Ao destacar a intersecção dos marcadores sociais da diferença, embebido e defumado pelo debate dos marcadores sociais da diferença, elenco ainda os sistemas de opressão que os baliza, cuja sustentação se dá a partir do capitalismo, colonialismo e patriarcalismo na construção<sup>6</sup> do outro racializado, sexualizado, generificado, com determinadas posições e possibilidades de ocupações do espaço público e formas de violências epistêmicas e simbólicas atravessadas/implicados pelo/no sujeito e pelo seu corpo em campo (Nascimento, 2019).

Para além dos marcadores gênero, sexualidades, religião e raça, me foram primordiais o acionamento e não perda de vista de classe, escolaridade, deficiência e geração. Adianto-me que a escrita não pôde ser diferente daquilo que tanto é Yuri, que sempre se posiciona como sujeite-pessoa ácida, árida, amarga e azeda. A escrita segue nesse sentido. Não há mel, quando se é de Oxóssi. Há fel, com tons de denúncias. O grupo que me dê *àgó*, mas em alguns

---

<sup>6</sup> Utilizo a expressão “construção” porque não estou a dizer do racismo, colonialismo e patriarcalismo do ponto de vista sistêmico e diminuto à estrutura. A partir do debate pós-estruturalista, sobretudo no conceito norteador dessa pesquisa {heterotopia}, evoco uma perspectiva construcionista desses conceitos, des-re-pensando que a perspectiva sistêmica muitas vezes compreende a estrutura como soma de opressões, como se fosse estático e inalterado, ao passo que a perspectiva construcionista nos auxilia a visualizar a reverberação desses pilares como sendo (re)produtores de agência e resistência do/ao próprio lugar em que os sujeitos são alocados. Em síntese, a perspectiva sistêmica aqui é deixada recalcada por mim porque compreendo que não somos apenas sujeitos/as sem agência – que é essa resistência (política) e que pode coadunar com as violências. Ao acionar esses eixos e essas expressões, espero que leitores e leitoras consigam acionar criticidade de que as vítimas dessas violências não estão isentas de reiterá-las, pois agenciam a própria violência na resignificação, repetição e possíveis (re)produção desses eixos, ou seja, resistem aos atos de conduta, sejam eles na reprodução, seja na resistência ou subversão, o que nos alude para uma força motriz ativa. Ao mesmo tempo, gostaria de fazer um outro adendo ao cuidado que tomo ao utilizar a expressão ‘patriarcalismo’. Me lembro das chamadas de atenção dx pesquisadorx Profx. Drx. Danielle Tega (UFDG), em 20 de julho de 2023, no Grupo de Estudos/Pesquisas *¿Diverso? Pesquis(a)ções sob(re) resistências sociais*, do qual fui/sou membre, mediado via *Google Meet*. Na ocasião, discutíamos um dos capítulos do livro *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda* (2021), da antropóloga Rita Laura Segato, que, adianto-me, deixo como sugestão de leitura a quem me lê. A investida de Tega nos alertava para a “armadilha” do uso da expressão ‘patriarcado’, que nesta etnografia acresço o sufixo (ismo), ao passo que nos acenava quanto à necessidade de situar o debate no rol das discussões, uma vez que “patriarcado” é uma expressão presente em muitas correntes feministas, sobretudo em contexto ocidental eurocêntrico, nas quais ganha relevo a discussão de equidade ou igualdade – considerando que a expressão varia de acordo com as correntes e de como se pensa feminismo (singular proposital) enquanto pensamento e movimento político. Para Tega, vertentes que poderiam ser identificadas como “feminismo liberal” colocam em pauta a necessidade de enfrentar o “patriarcado” ao reivindicar a ascensão, minoritária, de determinadas mulheres (que, sabemos, são brancas, cis, heterossexuais e com marcadores próximos à hegemonia) na busca por igualdade/equidade, já que o combate ao patriarcado estaria desvinculado, nessa perspectiva, do combate ao racismo e ao capitalismo. O que Tega estava a (d)enunciar, era que a depender de como utilizamos, indiscriminadamente, essa expressão, sem localizar de que feminismo estamos partindo, não só endossamos a descaracterização de outros modos de “ser mulher” (aspeio porque não estou a ontologizar), mas reiteramos e homologamos opressões, objetificações e precarizações de ‘pares’ que dissidem desses marcadores hegemônicos, quiçá mulheres negras, pobres, trans, indígenas, migrantes etc.

momentos foi preciso agudizar alguns destaques, para além das potências do TESV. E que essa tessitura não seja um ‘fechar de portas’, mas aberturas para contrastes e críticas comparativas ao registro dessa etnografia, tão localizada em termos de temporalidade e espacialidade.

Para este fim, os des-re-pensamentos aqui dispostos estarão, para além dessa *Abertura (de gira)*, cujo uso enunciativo/expressivo se dá como uma preconização para que a etnografia tenha os ritos de passagem de uma transição de capítulo para outro como alegoria litúrgica, posteriormente, abrir-se-á dois Momentos, subdivididos em capítulos que, alegoricamente, devem ser entendidos como desenvolvimentos dos trabalhos, como melhor desejar o/a leitor/a, quais sejam, Momento I: *Encruzilhadas pessoais e metodológicas - o ato de bater cabeça como um contínuo*; *Breve histórico dos (des)usos de umbanda(s) - sobre cosmologias, cosmogonias e heterogeneidades*; *Cartografando o TESV, compreendendo cosmos: construções de (inter)subjetivações a partir da(s) experiência(s) religiosa(s)*. Nesse primeiro momento, aspectos sobre a história do Tempo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos, vistas sobre gênero, sexualidades e personalidade, o debate sobre o *devir* e heterotopia, se destacam em subseções, bem como os/as interlocutores/as em suas enunciações. Esse momento está mais concentrado nas inter-ações minhas com participantes da pesquisa.

E, Momento II: *Pilando um outro padê: desfazendo a mironga de corpo e corporeidade e visualizando heterotopias*, dedico a minha análise mais aos transbordos sobre corpos e corporeidades e minhas observações participantes, tentando fazer uma descrição que seja ilustrativa e que consiga transpor quem me lê ao espaço real e físico do TESV. Para além disso, é nesse momento que tendo a demonstrar como esses corpos se produzem a partir do cosmos religioso (cosmo-corpo-produção), como o espaço possibilita a emergência da heterotopia e a formação de um *contraespaço*, como os corpos se articulam em toda a trama litúrgica dando lugar à evocação de outros corpos e personas, e raça e racismo. Fazem parte desse momento as subseções que se lê o corpo como macumba, como possibilidade de sobrepor ao outro e as grafias políticas e intersubjetivas cruzadas no/a partir do espaço e do cosmos.

## **Momento I - Cartografias do ‘pedaço’<sup>7</sup>**

### **1. Encruzilhadas pessoais e metodológicas - o ato de *bater cabeça* como um contínuo**

*A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O*

---

<sup>7</sup> Tomo de empréstimo o conceito de pedaço, tal como proposto pelo antropólogo José Guilherme Cantor Magnani (1996) a partir de seus trabalhos no campo da antropologia urbana. Pedaço são espaços constituintes da sociabilidade urbana e que são constituídos por noções de reconhecimento, identidade e pertencimento.

*saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.*  
(Tierno Bokar)

A *priori*, meu interesse, ao entrar no Programa, era trabalhar com a relação entre maternidades indígenas kaiowá e guarani e a ocupação de envolvidos/as no processo de parição, desde rezadores e rezadoras à figura paterna, do espaço público para a reivindicação de partos ancestrais, quer dizer, sem a biomedicalização dos corpos e das técnicas, bem como vistas pela redução de dispositivos pedagógico-instrutivos preconizados por profissionais das áreas médicas/biológicas, fossem resguardados.

A modificação da propositura inicial se deu por alguns motivos, cujos me colocavam em algumas encruzilhadas que eu não conseguiria, ao meu juízo, ter habilidade o suficiente para maturar, quais sejam: a) o tempo seria muito curto para a realização de tudo o que eu gostaria de des-re-pensar; b) como *karai* (não-indígena, como dizem os kaiowá e guarani de Dourados) e não falante do guarani, o acesso às *ñandesys* (rezador) e *ñanderús* (rezadora) seria dificultado, por não conseguir fazer o diálogo e ter tempo hábil, considerando o temporalidade do mestrado, para realizar traduções com interlocutores/as que pudessem me acompanhar na guinada; e c) acreditamos, eu e meu orientador, que a seria um campo difícil de ser acessado no sentido de que o debate acerca da maternidade para com uma pessoa não-indígena e lido como homem cis seria dificultado, em que as parteiras e gestantes não se sentiriam à vontade para discutir algo que permeia uma cosmologia e ontologia própria, para além da polaridade de gênero que pudesse haver nos campos de disputa.

Se o acesso ao PPGAnt se dá em março de 2022 com essa proposta, em abril eu já havia alterado, pensando novos entornos e matizes a partir do campo religioso. Compreender as dificuldades que a realização de uma pesquisa densa e profunda pode trazer, bem como os desafios postos pela antropologia como esse movimento líquido e de deslocamento, exige muita maturidade. Há que se considerar também o lugar dos imponderáveis que constituem o exercício etnográfico. Nesse sentido, a mudança do projeto me permitiu que eu, à semelhança da experiência de Geertz (2008), também “corresse” nas minhas próprias “brigas de galo” (no meu caso, explicitado esforço de reelaboração de minha proposta de pesquisa, bem como na problematização de meu lugar de pesquisador-nativo/nativo-pesquisador).

Nas aulas de metodologia, tive ainda mais certeza de que o campo religioso – e aqui chamo atenção para campo religioso não como uma espécie de relação homogênea, mas como esfera em que política, ideologias, marcadores sociais da diferença e disputas se aglutinam como multiculturalidade, constituído por múltiplas identidades e subjetividades, considerando que não concebo haver um separatismo entre religião de outras instâncias – me seria mais acessível.

Talvez valha ressaltar que o meu estranhamento cultural se deu de modo muito contínuo na cidade e estado. Sair do interior de Viçosa, cidade da Zona da Mata mineira, onde eu tinha minha rede de afetos estabelecidas nas várias relações do que seja lá essa coisa de rede de parentesco, me abdicar de estar junto dos meus, foi um intenso e tenso processo de descobertas de um mundo que minha já dizia ser “outro lá fora”. É como se dentro disso que nós chamamos genericamente de mundo, houvesse outras camadas de submundos. E este estava lá fora, a ser explorado, a 1.629 quilômetros. Talvez caiba ressaltar ainda que esse choque não é nada ao léu. Estou a tratar das trincheiras sul-mato-grossense.

Em minhas encruzilhadas, confesso que verifiquei mais medo no que tange à dimensão pessoal do que metodológicas, com exceção do contínuo processo de evitação em dados momentos nos contatos iniciais, como discorrer-se-á mais à frente, e outros modos de produzir técnicas de proximidades e confiança. Os percalços pessoais, manifestados no sentimento de medo e angústia se dava na medida em que eu fui percebendo o quanto ‘estar douradense’ é um processo de intensos conflitos internos e cuidados tutelados.

Por outro lado, em termos metodológicos e dos resultados que superaram minha expectativa nisso que chamarei de saber-ebó (Santos; Garcia; 2023) a partir de uma produção de conhecimento que se deu na etnografia, acredito que na condição de umbandista, o modo de saber chegar e sair do campo, o uso dos termos e noções, a forma como eu já me identificava como umbandista-pesquisador, me trouxeram a salvaguarda de conseguir acessar o *locus*, que sem dúvidas são espaços de disputas e desconfiança com relação àquilo que será produzido e registrado sobre o espaço..

Pessoalmente, as encruzilhadas aglutinaram angústias, solidão e medo, sobretudo no processo de escrita e nas flanações mais contumazes entre o *lóci*. Não estou a dizer sobre abandono ou conflitos de orientação ou com as partes colaboradoras. Tanto a parte orientadora quanto os/as interlocutoras/as me receberam com uma política afetuosa, e talvez tenha isso que tenha me trago mais tranquilidade. Obviamente que todas essas angústias foram parar no divã da minha psicanalista, porque o campo que envolve ancestralidade era solitário, cansativo e me

fazia retornar simbolicamente ao Ilê Aiyê de Oxóssi, com meus irmãos e irmãs de santo. Aí se assentava a angústia: na distância limítrofe que me separava de rede consanguínea e de santo, aliado à incapacidade de desfazer a presente *demanda*.

Imbricando antropologias (do Corpo, da Religião e das relações de Gênero e Sexualidades), três esferas que requerem muito cuidado para que a dissertação não virasse um *Frankenstein*, como chamava atenção o Prof. Dr. Mário de Sá em aula, tive que me enveredar para conseguir fazer a *amarração* nessa tríade. Primeiro, porque percebi que as publicações sobre gênero e sexualidades em contexto de umbandas (e candomblés) não discutiam a relação do (*ara*) corpo como aspecto central nessas religiões no sentido de uma polissemia, que se inscreve no corpo biológico, corpo em transe, cuidados com o corpo (banhos de amaci, maionga, bôrí, recolhimentos, restrições alimentares por kizilas etc.)<sup>8</sup>, corpo em cosmologia e cosmogonia afroteológica.

Segundo, porque ao tratar de gênero e sexualidade nessa perspectiva, me parece fatalista quanto à possibilidade de destituição de subjetividade ao não cindir a relação entre corpo, gênero e sexualidades, religião, e demais marcadores já mencionados aos padrões e acordos morais e mentais coletivos, que se agenciam entre cosmosensações e cosmopercepções. quase que essencialmente constituídos pelas dissidências.

O que eu quero dizer é que a comunhão dos humanos e mais-que-humanos dão outros tons para esse debate quando os corpos são acionados como construtos que nos dizem mais que de uma performance anímica, ou que as dicotomias existentes no binarismo “homem” e “mulher” estão em zona de experimentação a todo instante, bem como na construção de uma lógica cosmológica. Ou mesmo que há uma identidade religiosa fixa e que as “bichas” ocupam esses lugares, mais precisamente o(s) candomblé(s), porque conseguem ter mais liberdade para performar a feminilidade e que são espaços mais matrilineares, como percebeu a antropóloga Ruth Landes (1967).

Ler e compreender todo o debate bricolado e posto até então, foi um ato contínuo de *bater cabeça* porque na minha condição de umbandista, entendo que as relações de constituição de corpo, sujeito e *pessoa* foi, e continuará sendo, um grande contínuo e cíclico processo. Muito embora eu beba e coma das literaturas, elas são muito pluriversas e que só o recorte delimitado do ‘pedaço’ permite uma reflexão isolada, sem generalizações e universalismos.

“Precisamos ter muito cuidado com a representação e a autoridade incutida em nossos textos”, diziam Profa. Aline Crespe e Prof. Dr. Diógenes Cariaga nos dois cursos de Teoria

---

<sup>8</sup> Aqui, não estou a me referir dos rituais realizados no TESV.

Antropológica. Eu sempre maturava sobre isso, com um certo incômodo. Após contato com as reflexões do antropólogo Tim Ingold (2017, 2014) e reler *O efeito etnográfico*, da antropóloga Marilyn Strathern, isso, por um lado, ludibriou-me ainda mais e, por outro, poliu meu olhar, até então acrítico, para a compreensão da representatividade e autoridade no(s) texto(s) etnográfico(s). Ludibriou-me porque estou, ainda, a tentar tutelar o meu próprio olhar e possíveis vícios triviais enquanto etnógrafo “nativo” do campo de estudos no qual tenho (ou tendo/tento!) flunar.

Aspeio “nativo” entre porque esse “nativo” não existe no *locus* de modo auto evidente ou não é uma condição natural de ser “de dentro”. Esse “nativo”, esse “*alter*”, é produzido por quem o pretende explorar, conhecer, fazer um saber acerca dele, de seus modos de sociabilidades, assim como também é produzido pela parte interlocutora. Ou nem considerado nativo pelos pares a depender da relação estabelecida. O “nativo” é, então, uma criação abstrata sobre o qual designamos diferença, estranheza e damos o estatuto de um “não eu” distante e que também é observado/a pelos/as interlocutores/as. De abstração, ele passa a existir no real, tem carne e osso porque fabricado a partir de uma ideia existencial de um outro que o esculpiu como legítimo de “ser”. Os meus percalços metodológicos e analíticos estão e serão totalmente atravessados por um olhar quase inteiramente “de casa” (Strathern, 2014), no que tange a um campo já intimamente conhecido pelo/a etnógrafo/a. Não sou inteiramente “de casa” porque cada terreiro funcionará de modo muito particular. Em relação ao TESV, eu não me considerava nativo.

Outras coisas me perturbavam.

Parece-nos evidente que as longas citações de excertos de entrevistas promovem uma vigilância da pesquisa, a fim de dar maior sustentação, representatividade e legitimação de que o campo de modo geral, ocorreu. Há a busca por uma autoridade por parte do/a etnógrafo/a quanto ao levantamento e disposição de dados. Contudo, o risco que se corre é extrativizar as partes interlocutoras, torná-las objetos e mitigar a reflexividade. Com efeito, carece-nos compreender que as escritas, como nos acena Strathern (2013), podem ser ficções persuasivas, uma vez que é no cerne dos arranjos estilísticos das ideias que leitores/as conseguem ser introduzidos e confrontar tais ideias.

Por esse motivo, cabe a nós antropólogos/as questionar como ressignificar esse *ethos* do saber-fazer antropológico quando lidamos com grupos outrora ausentes, nos esquivando da possibilidade fatalista de extrativização para a produção do saber científico. Se antes eles (ou nós, já que me encaixo na comunidade LGBTQIAP+, de vivência umbandista) foram

produzidos como ausentes, agora podem tornar-se sujeitos presentes e autores/as de suas próprias narrativas, territórios, vivências. É a própria Strathern (2014), ainda, que nos instrui como nos precaver desse fatalismo ao termos consciência de que os interlocutores também é autora na medida em que fazem parte do tear dos dados etnográficos, haja vista suas implicações como agentes ativos nessas interações e tessituras. Enquanto sujeitos cognoscentes, eles filtram e têm consciência do que compartilham e como partilham (Strathern, 2014). Portanto, essa razão sensível nos convida a ter um olhar humanizado para os/as interlocutores/as, para que não haja destituição de agências e subjetividades.

Com efeito, a lapidação do olhar para a realização de uma antropologia reflexiva exige o exercício da desconfiança com as auto evidências. É essa mesma desconfiança que nos permite a grafia de um outro *ethos* na disciplina, a compreensão de que teoria e método são simbióticas no que se chama de etnografia e de que os conceitos precisam não apenas ser polidos, a fim de evitar estratégias triviais ou engendramentos persuasivos, mas flexionar esses conceitos, sejam éticos ou êmicos. Em leitura afroteológica ou africana, gênero e sexualidades constituem um outro enredo que não são os mesmos do contexto ocidental, sobretudo a constituição de gênero, sobre as quais nas pedagogias feministas eurocêntricas são insustentáveis nas epistemologias africanas (Oyèwùmí, 2004). Nesse ínterim, lidar com a perspectiva cosmológica e cosmogônica de gênero e sexualidades em umbanda(s) e candomblé(s) exige um duplo deslocamento, ao meu juízo, uma vez que é necessária uma leitura crítica de como esse debate se dá em perspectiva afroteológica/africana, bem como quais são seus contornos no Ocidente, considerando que são religiões de mat(r)iz(es) africana(s) em contexto brasileiro, isto é, constituídas nas bricolagens continentais amefricantlatizadas.

Por esse motivo, tendo a sustentar que a antropologia é um campo de saber cumulativo. A cumulação é benquista, pois tira da antropologia e a etnografia de uma suposta posição de estagnação ou maleabilidade acrítica, destituída de ferramentas teórico-metodológicas. Isso nos convida à reflexão ao compreender que o objeto último da antropologia não se esgota na etnografia e que a etnografia é uma artesanaria teórico-metodológica em constante processo de fazimento e desfazimento.

As teorias se ampliam e novos sujeitos compõem o cenário das discussões. No campo afro-religioso, a antropóloga brasileira Yvonne Maggie já desenvolvia, antes mesmo das discussões sobre reflexividade e autoridade na antropologia, que invade o campo sobretudo a partir de 1980, uma etnografia que se deslocaria do usual à época. Isso é afirmado não apenas no Prefácio de *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito* (Maggie, 2001), revisto 26 anos

após a primeira edição, como na própria estruturação e composição estilística do enredo etnográfico da obra.

A locomotiva que aplica força motriz à pesquisa se dá em uma perspectiva localizada, de um único terreiro, e em marcadores que me permitiram aproximação com interlocutores/as de modo mais acessível e menos adverso, considerando minha vivência e cognoscência de como se pode produzir as relações de gênero e sexualidades nesses contextos. Assim, ao experienciar uma condição dissidente de sexualidade e religião – me refiro em comparação à heteronormatividade e o distanciamento da orientação/mat(r)iz judaico-cristã –, é imprescindível dizer que a minha entrada (e permanência!) em campo é sustentada por códigos de pertencimento de grupo e familiaridade. Com efeito, a matriz de inteligibilidade que se assenta nos interesses da pesquisa parte da ideia de que as relações entre humanos e não-humanos substancializa o efeito da agência entre ambas as esferas, a partir do acionamento dos marcadores sociais da diferença, bem como da premissa de que esses agenciamentos se dão de modo multiformes, o que produz, reproduz, faz, desfaz e refaz gênero e sexualidades em umbanda(s) e candomblé(s) de modo plural e performático<sup>9</sup>, além de tensionar a compreensão ocidental ontológico-biológica perpetrado nessas/es categorias/conceitos.

Destarte, é possível traçar um outro *ethos* a partir do que substancializa e permite torções entre as partes interlocutoras: a (est)ética da diferença, calcada nos marcadores sociais, e as múltiplas formas de ‘ser’ sujeito-actante. Indubitavelmente, a escrita da cultura (Clifford, 2016) e o efeito etnográfico (Strathern, 2014), já na expectativa de fraturar essas torções, são nuançados de formas distintas por aqueles/as presentes no desenvolvimento da etnografia e que escreve sobre a sua própria condição de abjeção/ausência enquanto sujeito, nas autoetnografias ou de seus pares. Assim, se considero que a etnografia é método e teoria ao mesmo tempo, como sempre proferido pelo Prof. Dr. Diógenes Cariaga em sala, e com quem tendo a comungar em termos de afirmação, a intenção é que as reflexões e des-re-pensações consigam nos aludir para aspectos que apontem também para a corroboração para com a lupa teórico-metodológica acionada, na qual a reflexividade e a criticidade são lentes fundamentais.

---

<sup>9</sup> Aqui, me refiro à performance como drama, em que as ações assumem outros aspectos, como os ritos de iniciação e de consagração, por exemplo. A performance pode ser reiteração ou quebra de papéis, como nos acena Vitor Turner (1987). Contudo, não tendo a conceber a performance como uma encenação teatral como propôs Vitor Turner em *Antropologia da Performance*. Estou de acordo com ela é um drama social porque as ações e os atores sociais assumem outros papéis. Mas vou além, entendendo performance como um conjunto de estéticas, ritos, rituais e agências que emergem nas umbandas e nos candomblés a partir do enredo litúrgico e teológico dessas religiões, no sentido de identidades, agenciamentos e subjetividades que fazem parte do cotidiano dos/as adeptos/as.

Quanto às técnicas e métodos para essa etnografia, preconizei os seguintes usos: a) observação participante; b) preenchimento de formulário *on-line* para a realização das entrevistas; compartilhamento do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), como chancela para resguardar tanto a mim quanto os/as interlocutores/as, considerando que estes são espaços de disputas e que as autorizações para debater alguns assuntos precisam ser autorizados pelo dirigente do espaço, sobretudo porque as partes colaboradoras dizem de uma da identidade de instituição, e não apenas de si; c) compartilhamento do *outline* da pesquisa, a fim de que tivessem acesso ao referencial teórico, objetivo geral e específicos e hipóteses, ou seja, situar os/as colabores/as sem que fossem extrativizados sem saber como suas contribuições seriam operadas e fruídas; d) aplicação de entrevista semiestruturadas; e) uso de caderno de campo, com descrições, ferramentas-conceitos . Desenrolando-se entre encontros *online* e *offline* para as prosas com os/as interlocutores/as, as conversas foram gravadas, após consentimento, com duração entre 1h10 e 2h20. Desde o primeiro momento, deixei explícito aos/às interlocutores/as que poderiam, por qualquer motivo, desistir da pesquisa, bem como que se não quisessem ter suas identidades reveladas, seriam identificados/as como Participante da Pesquisa 1 (PP1), Participante da Pesquisa 2, (PP2) e assim por diante. Foi de autorização de todos/as se colocarem na dimensão da revelação das identidades. Informação não ao acaso, me parece dizer muito do quanto o Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos (TESV) não produz coerções ou relações hierárquicas, assumidamente também postas nos possíveis conflitos porque nomeados/as poderiam ser alvos de disputas. Não me revelou ser o caso.

Na perspectiva de Ingold (2017), é necessário tomar cuidado com a observação participante, não raro confundida com a etnografia ou como técnica de pesquisa. Para ele, um dos maiores riscos quando nos referimos à observação é a possibilidade de confusão com objetificação das pessoas, uma vez que observar, na concepção do antropólogo, é uma forma de participação atenta a partir da percepção do que está sendo feito e dito. Quer dizer, se dá no plano da experiência conjunta. Ademais, ele compreende a observação participante como um compromisso ontológico do antropólogo, não a concebendo, portanto, como técnica apenas, pois há interação mútua entre quem observa e quem é observado/a.

Comungando dessa perspectiva, penso que ao conceber a observação participante como técnica, corri o risco de cair em alguns fatalismos os quais quis me desvencilhar, que é exatamente o do risco de objetificar os/as interlocutores/as, como se, em um sobrevôo sobre os “outros”, fôssemos receptáculos de informações mediadas pelos sentidos e afetações. Parece-me, ainda, que reduzir a observação participante como técnica, nos coloca em um lugar de

passibilidade, onde só os “outros” fossem agentes ativos nesse processo, que é relacional, interacional e o tempo todo semiótico, isto é, a produção de sentidos e os signos emergidos no cruzamento entre etnógrafo e interlocutores/as que têm ópticas, angulações e defrontes não necessariamente verossímeis.

E se isso é verdade, ou no mínimo possível, observar de modo participativo não se reduz a traduzir as matizes dos vários mundos que se complexificam ainda mais em grupo, com várias subjetividades. O campo, constituído por subjetividades variáveis, não fala por si só; ele está além e aquém daquilo que nos parece ostensivo, cristalino e auto evidente. Ele não é texto da cultura; se torna a partir da experiência. Se tratando de um campo religioso mágico, há ainda elementos ocultos, há interação ativa do mundo sobrenatural e uma miscelânea de intrasponibilidades impossíveis de serem descritas a partir de sensações, sejam elas fugazes ou perenes.

Urge o ensejo de discorrer como se dá o método dessa etnografia. Como nos acena o antropólogo Tim Ingold (2014), a etnografia como maneira de trabalhar está longe de ser vista como um método para a “ciência normal” pois, para os modos positivistas de se realizar uma pesquisa, o método é aquele em que os passos são executados de modo preestabelecidos e regulados. Penso que reduzir as vastas possibilidades em um único *modus*, em um *locus* tão diverso e singular como é o universo do TESHV, bem como os enredamentos que circundam a discussão de gêneros, sexualidades, subjetividades e que não se dissociam da(s) corporeidade(s), em que cosmogonia e cosmologia se imbricam, e não inscreve, portanto, o espaço e seus flancos como orgânicos, me deslocou para caminhos em que pareceu-me mais interessante percorrer.

Para além de uma perspectiva extrativista do contato com os/as interlocutores/as que possibilitaram a realização da etnografia, ressalta-se que os diálogos foram mediados com o mínimo de tecnicismo possível, ou seja, o uso de roteiros semiestruturados para realização de entrevistas, gravações e registros fotográficos foram técnicas que complementaram as conversas informais e as observações *in loco*, na expectativa de que não seja uma pesquisa invasiva. Adianto-me que, lá pelas tantas, o uso de roteiros foi suspenso porque instrumentalizado demais, mecânico demais e com perguntas que, tomei nota, extremamente triviais. Deixei com que as conversas surgissem como associações livres, digressões.

Busquei excluir a expressão “entrevista” porque eu as experiências dizem mais de um processo de afastamento que de aproximação. O roteiro de entrevista semiestruturado serviu muito mais para que eles/as não ficassem aflitos/as e tivessem um direcionamento do que

necessariamente foi seguido. Percebi que o roteiro seria um perigo, como acabei de dizer. Posto isso, preferi fazer os nossos diálogos de modo muito fluido, esperando que ficassem à vontade, fossem eles *online* ou *offline* (presencial). É lógico que, na dimensão do presencial, com o gravador ao lado e eu anotando, havia filtros que são prezados porque são dispositivos (a escrita frente ao que é enunciado e o gravador como prova/legitimação) que podiam repelir e deixar as partes colaboradoras contraídas. Mas observei que todos/as ficaram muito à vontade, advertidos/as de que não precisavam discutir sobre aquilo que não queriam. Bom, foi o que me pareceu.

Tão à vontade que a interlocutora Débora Simões, no momento final em que eu abria para as considerações finais ou discorrer sobre o que quisessem, me atravessou positivamente com a chamada de atenção para uma questão no formulário de preenchimento.

Na questão “raça” do formulário, segundo a interlocutora essa questão a incomodou, justificando que todos/as somos da raça humana e que havia ficado incompreensível. Fez uma relação que julgo potente sobre a qual eu não havia me dado conta para com a religião em que, na análise de Débora, a questão para algumas interpretações poderia querer sustentar um debate já esgotado de que a umbanda é embranquecida e uma religião majoritariamente composta por brancos e, conseqüentemente, o candomblé fosse composto por uma maioria negra.

Em minha intervenção, explicando que a raça entraria como um marcador social da diferença, tal qual gênero, sexualidade, escolaridade, geração, classe, religião, deficiência, dentre outros, para fazer os contrastes comparativos entre *o loci*, já que a princípio eu trabalhava em concomitância com um terreiro de candomblé, e que eu não estaria tomando a categoria por uma perspectiva gênica e sim como sociológica das desigualdades e como ferramenta-conceito caro à antropologia. Informei que tal ferramenta-conceito não poderia ser desconsiderada porque religiões racializadas. Segundo Débora, isso poderia melhor ter sido explicitado, muito embora sua resposta no formulário tenha sido “humana (cor branca)”.

“Se você teve que me explicar como vocês concebem *raça* em antropologia, é porque não estava explícito lá. De repente, algumas pessoas podem não entender e seria interessante esse cuidado” (Débora Simões, 13 mar. de 2023, caderno de campo). Vi essa observação como extremamente pertinente porque percebi que o que é auto evidente para mim, não precisa e não tem que ser para os/as interlocutores/as.

Convoquei a mim mesmo aos cuidados com as categorias/conceitos nas aplicações dos formulários e percebi que as trocas com aqueles/as que se dispuseram a corroborar a pesquisa não se esgotam nas enunciações e respostas, mas nos desnudam de nossas lentes teóricas ou

categorias que precisam estar bem explícitas, considerando que nos idos desses flancos eu poderia cair no equívoco ao desconsiderar o marcador escolaridade, como se todos/as tivessem que discernir os códigos academicistas. Tais encruzilhadas eu vi como intrinsecamente metodológicas porque embora essa convocação tenha me feito rever as auto evidências, eu não conseguia perceber isso como um modo de afastar interlocutores/as da pesquisa, quando nem democrático o formulário estava de autorização para participação estava. É importante marcar que apenas duas as interlocutoras que preencheram o formulário não somaram nas entrevistas diretas.

Em verdade, observei que há um recorte de raça, geração e escolaridade muito bem definido no TESHV em comparação ao Ilé Asè Alaketu Omó Akóró Ògún Oniré<sup>10</sup>, por exemplo.

Ainda sobre os eixos metodológicos e pessoais, no TESHV minhas observações participantes se deram nas giras abertas, semanalmente às sextas-feiras, com início às 19h30 e término, geralmente, era entre 23h30 e 23h45, sendo que o mais tardar que acompanhei foi 00h15. De 18h30 às 19h30 ocorria a distribuição de senhas, que pude acompanhar algumas vezes, e era isento de pega-las para acessar a sede. Eu permanecia, na maioria das vezes, até o momento de fechamento do terreiro e interagia com os/as médiuns nas teias de sociabilidades formadas após o término do que chamavam de “giras”. Além disso, participei dos grupos de estudos que ocorriam uma vez ao mês.

O Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos (TESV) é um terreiro de umbanda que é Templo Escola, ou seja, para além de ser um espaço religioso e de culto à ancestralidade, também promove cursos gratuitos acerca da umbanda sagrada à comunidade douradense, como me acenou o sacerdote do TESHV, Pai Sérgio, e a interlocutora Débora. Isso significa que há uma preconização e incentivo aos estudos, não apenas quanto à literatura acerca da própria umbanda sagrada, mas nas interações presenciais, retiradas de dúvidas por parte de Pai Sérgio e desenvolvimentos mediúnicos por parte da comunidade que não necessariamente criavam e criam vínculo com o TESHV.

A minha inserção/interação neste *lócus* se iniciou com conversas via *Instagram* com o Pai Sérgio em dezembro de 2022, quando eu ainda me encontrava em Minas Gerais (festas de fim de ano...). Acredito que o campo se inicia desde essas trocas e mediações, pois ele já está fisicamente lá. Me parece que conceber o início do campo apenas a partir do acesso físico a ele,

---

<sup>10</sup> O Ilé Asè Alaketu Omó Okóró Ògún Oniré é um terreiro de candomblé ketu localizado em uma periferia de Dourados e que, *a priori*, fazia parte dessa pesquisa, em perspectiva multissituada e por isso a menção ao(s) candomblé(s) às vezes no decorrer da escrita. Considerando os imponderáveis para a realização de uma extensa e exaustiva pesquisa, optei por centrar-me, nessa etnografia, apenas no Templo Escola Iansã Senhora dos Ventos, muito embora o campo ainda se dava no espaço ao longo dos próximos anos.

é um grande fatalismo, como outrora mencionei. É bem verdade que o estatuto de campo sempre está relacionado ao “*in loco*”, mas parece ser necessário rever os sentidos que temos dado ao campo. Não carece mencionar a cá as etnografias digitais, com processos e documentos e outros *modus* em que o espaço físico é o próprio escritório do/a etnógrafo/a. Quer dizer, quem trabalha com etnografias de documentos não está realizando campo pois não passou meses “lá” e não “aqui”?

Retornando ao contato pelo *Instagram* com o perfil pessoal de Pai Sérgio, quer dizer, nem se deu inicialmente pelo perfil da entidade religiosa, na ocasião me apresentei apenas como mestrando da UFGD e que estava realizando uma pesquisa acerca de gênero e sexualidades em contexto de umbanda e candomblé. Na descrição do *Instagram* de Pai Sérgio, “Pedagogo, Mestre em Educação, servidor público na UFMS, Dirigente do Templo Escola de Umbanda, Iansã – Senhora dos Ventos, Dourados – MS”. A partir do acionamento desses marcadores (religião e escolaridade), vi que a possibilidade de entrar em campo talvez não seria tão difícil, considerando que como professor e pesquisador ele teria uma receptividade da pesquisa. E, realmente, não foi difícil.

Quando retornei à Dourados marquei com Pai Sérgio nosso encontro na sede do TESHV, em um dia sem gira, somente nós dois. Em 30 de janeiro de 2023, por volta de umas 19h30, ele me aguardava no horário marcado escorado em seu carro e na mão segurando seu cigarro, em frente à sede. Nos abraçamos e caminhamos para o interior da sede. Na entrada do terreiro, bati *paó* na trunqueira, pedi *àgô*, agradei pela oportunidade de estar naquele solo sagrado e fui até o gongar bater minha cabeça, como esse ato contínuo que se dá como rito muito caro a nós umbandistas. Pai Sérgio organizou as cadeiras e as mesas, ajustou o ar condicionado e extremamente tenso, agradei pela oportunidade de ter me recebido e pelo interesse em ouvir a proposta. Iniciei minha fala me apresentando como umbandista mineiro perambulando pelas trincheiras sul-mato-grossense e expus o ensejo da pesquisa, bem como o modo se daria a minha estadia nas observações participantes caso ele e demais membros/as autorizassem. Deixei explicitado que essas observações durariam em torno de uns seis ou sete meses e que teriam acesso a determinados materiais que localizassem melhor (TCLE, formulário, *outline* e quaisquer outros documentos).

Após a minha fala, optei por ouvir como Pai Sérgio recepcionava o que tanto lhe teria sido atravessado. O tempo todo ele me ouvia com uma das pernas acomodadas sobre outra entreaberta e com um sorriso no canto dos lábios, como quem respondesse com muito encantamento e interesse pelo que acabara de ouvir. Essa leitura corporal me deixava bastante

confiável e à vontade para, em vez de explicar com detalhes para que nenhuma dúvida restasse ou ficasse solta no ar, pude ser mais íntimo porque ali. A tensão inicial que eu sentia, foi dando lugar à segurança. Sem muitas delongas, ele se colocou à disposição e disse que o TESHV estaria aberto para mim. Não tenho dúvidas que também pelo fato de Pai Sérgio ser pesquisador e servidor público aposentado do campus da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), campus Naviraí, além de minha condição de pesquisador e pessoa êmica, essa autorização foi dada levando em conta esses marcadores que nos aproximavam.

“Você vai ver que aqui é um público muito diverso. Tinham muitos estudantes universitários que vêm como assistidos/as e o público que frequenta aqui são héteros, lésbicas, gays, brancos, pretos” (Pai Sérgio, caderno de campo, 30 jan. de 2023). Contudo, como a pesquisa envolveria observações em que os/as médiuns seriam aqueles/as que seriam observados/as em suas performances dramáticas, ações, considerando que os corpos estariam sobre a minha vigilância prospectado a partir de olhares, ele precisaria conversar com os/as filhos/as de santo para solicitar autorização. Nesse sentido, o consentimento dos sujeitos e sujeitas para receber um pesquisador perpassou por um diálogo consensual, não havendo uma posição unilateral, de decisão única dirigente do TESHV.

O que quero dizer é que Pai Sérgio na posição de sacerdote não é exímio de negações das decisões, cujos acordos sociais entre o coletivo devem ser consensualmente levados à comunidade religiosa, sobretudo porque eu estaria a tratar de teias de sociabilidades que se assentam numa égide relacional e ética, do respeito para com os/as envolvidos/as e que poderiam não se sentir confortáveis com as perambulações de um estranho e observando aspectos muito íntimos da vida religiosa do grupo.

Nesse primeiro encontro, me foi dito como o TESHV funcionava em termos de organizações e calendários: giras abertas nas sextas-feiras às 19h30, com distribuição de senhas; grupo de estudos uma vez por mês aberto à comunidade, fosse ela umbandista ou não, gratuito, ministrados na própria sede do TESHV; desenvolvimento mediúnico aos sábados a cada quinze dias, além de outras atividades internas. Me foi informado também pelo Pai Sérgio que o espaço era alugado, se constituía como um Templo recente, com seis anos de existência e que era composto por mais de 28 médiuns.

Para facilitar nosso diálogo, optamos por compartilhar os nossos contatos para que nossas trocas fossem mediadas por uma mídia de mais instantaneidade, quiçá *WhatsApp*. Agradei o diálogo que, mesmo não tutelado, imagino ter durado cerca de quarenta e cinco minutos. Pedi a bênção ainda dentro do Templo e fumamos juntos do lado de fora, continuando

um pouco a prosa. Mostrei algumas fotos do Ilê Aiyê de Oxóssi a fim de que assim, como ele me permitiu o acesso ao espaço, eu o deslocasse para Minas Gerais a partir da mediação por tela do aparelho celular.

Segui para casa ainda tenso na expectativa da resposta. No dia dois de fevereiro, não ao acaso dia que é comemorando o dia de Iemanjá na maioria dos terreiros de umbanda brasileiros, recebi o retorno via mensagem *WhatsApp* de que eu estava autorizado a iniciar o campo quando eu quisesse. Agradei de prontidão ao Pai, bem como a todo o panteão de Orixá pelo *axé* possibilitado e a Exu, que é dono dos caminhos, por tê-los abertos para mim. Não posso deixar de mencionar que a chegada até o Pai Sérgio se deu a partir da colega Luciana Assiz, que o conhecia do contexto da graduação e também e da menção de Jow Araujo, por pressuposto ex-orientandx de meu orientador, membrx da corrente<sup>11</sup> do TESV. Quero dizer, a chegada ao TESV se deu por referência e indicação, ou seja, muitos são os encruzilhamentos junto daqueles/as que me guiaram até desde à “invasão” do *Instagram* de Pai Sérgio, nas vésperas do Natal de 2022, até a chegada ao TESV.

Honestamente, todo esse percurso para chegar nesses espaços, como eu disse, foram sem muitas dificuldades. Sem dúvidas a minha condição de nativo me trouxe um ônus e bônus. Mas, realizar antropologia no centro-oeste é uma tarefa árdua (Feitosa, 2023). A escrita e o campo se misturavam com os bombardeios de notícias de invasões e mortes em terras indígenas que foram legados do governo genocida de Jair Messias Bolsonaro. Meu deslocamento para as fazções etnográficas em terras ácidas e áridas douradenses se assentam no desejo de fugir do modus canônico do cariz sul-sudeste, como dito, e que, como um estado que promove mortes de indígenas, daqueles/as que experienciam gênero e sexualidades dissidentes, as pesquisas feitas nessas trincheiras são formas de resistência e agência (e ressurgência!), que tendem a destituir o silenciamento, a aniquilação e os medos que nos atravessam a partir da escrita como técnica de denúncia (Feitosa, 2023).

Me lembro da fala emblemática que ficou anexada em minha memória, na aula de Teoria Antropológica II, quando o Prof. Dr. Levi Marques, docente do PPGAnt, foi convidado a juntar-se conosco na disciplina. “Toda etnografia pressupõe uma teoria e um método. Tem que ter uma pergunta e um aporte teórico” (Levi Marques, caderno de disciplinas, 12 out. de 2022). Honestamente, acredito que o ambiente da sala de aula e as reflexões levadas à cabo no coletivo acaba(r)am sendo muito mais exitosa do que os textos lidos no individualismo, sem partilhas e

---

<sup>11</sup> Corrente é uma expressão utilizada por adeptos/as da Umbanda para designar o corpo mediúnico que forma o coletivo atuante no espaço. Corrente não é apenas uma metáfora para ligação e elo, mas é o que cosmologicamente constitui uma família de santo na ajuda mútua e na sensação de pertença com o ‘pedaço’ e as pessoas.

trocas. Se antropologia é fazer campo, escrita e reflexão ao mesmo tempo, como concluíamos em sala – se é que é possível concluirmos alguma coisa na antropologia enquanto disciplina –, considero eu estar no lado da encruzilhada que me atina para essa possibilidade de certeza. Ademais, não pretendo com que as literaturas aqui lançadas caiam no esquecimento de uma desflexão quando eu finalmente trazer para a descrição do campo, isto é, ensejo que eles retornem na reflexão para que a *macumba* seja uma *amarração* muito bem-feita entre as torções que unem método, teoria, interlocução, afetações, observação.

Com isso, faz-se necessário saber que o que chamo de antropologia reflexiva se assenta tanto naquilo que o campo produz tanto nas lentes teórico-metodológicas que já levamos previamente para o campo. Essas relações estabelecidas pela “experiência-próxima” (Geertz, 1997: 87), naquilo que me aproximava na condição do *locus* umbandista, me fez ouvir incansáveis vezes, por parte das pessoas que estavam na consultância/assistência, se era comigo que elas discutiam sobre os cursos realizados uma vez por mês no TESV ou sobre qualquer outro assunto relacionado ao terreiro.

Várias foram as condições que me levavam a ser confundido com um nativo do TESV (e também no Ilé Asè Alaketu Omo Akóro Ògún Oniré). Inúmeras foram as vezes que fui atravessado pela pergunta: “Licença! Eu sempre te vejo com esse caderno e anotando. O que você fica anotando?”; “Motumbá, meu irmão!”; “Você é candomblecista? A forma como você tem uma disciplina e a forma como vejo você sempre tocando o chão, se agachando e batendo a cabeça não é algo comum de ser ver em terreiros de umbanda”. De imediato, eu explicava que aquele *locus*, onde se encruzilhava diversos possíveis visíveis e invisíveis de corpos, era onde eu observava minhas ruminções científico-macumbísticas. Meu corpo se enunciava como alguém ora de “dentro”, ora de “fora” daquele recorte.

Essas confusões do campo que o TESV promovia quanto a mim era resultado, ao meu juízo, daquilo que, após reler novamente *O antropólogo e sua magia* (Silva, 2015), exitosamente consegui perceber como deslocamento da condição de cientista ou de observador, e “tornei-me um próximo” deveras. Talvez eu estivesse desempenhando bem o papel de estar em campo, me metamorfosear e levar a cabo as relações bricoladas que se dá no que tanto Crapanzano, quanto Dwyer (1977; 1982; 1980 *apud* Clifford, 2002) concebem como sendo a etnografia este processo dialógico entre pesquisador/a e interlocutores/as, quando nos acenam sobre a torção na autoridade etnográfica.

Em tempos de ainda discutir sobre essa perspectiva reflexiva, tendo a beber (e comer!) da égide de que a etnografia não é uma mera descrição, mas uma teoria (Nader, 2011) e um

método, como acenei na *Abertura (de gira)*; chamo atenção, comungando com Laura Nader, para a compreensão da etnografia como um empreendimento teórico a partir do momento que entendemos que o que a compõe é um conjunto de fatos analisados nas relações uns com os outros. O que torna o relato etnográfico factual? É o “estar lá”? Acredito que o *modus* de como tendemos a colocar múltiplas vozes e trazer ativamente os interlocutores para os nossos textos já se configura como uma estratégia de buscar uma provação de legitimação de que o campo foi realizado – e confesso que não me isento de trazer citações relevantes, mais como um movimento reflexivo do que de legitimação, como outrora mencionei sobre as citações das entrevistas.

O meu caderno de campo, com várias anotações, deu vida, junto aos/às interlocutores/as, à presente etnografia; uma teoria das descrições ou, como também me consome, e muito me deixa faceiro, uma descrição densa (Geertz, 2008). Os conceitos que emergiram durante as anotações e observações, cujas articulações eram feitas ao abrir o caderno de campo e relacionar com aquilo que me parecia ser possível ser des-re-pensado como categorias/conceitos a partir dos *insights* tidos na conversa com os Orixás ou durante as escritas que amarrava e grafava as pautas do caderno, observações, teoria e vivência nativa, me fizeram me afastar de meras alegorias ou metáforas. Nesse ínterim, ir pela descrição sensível talvez tenha sido uma maneira eficaz de me afastar do problema da representação.

Muito embora a junção de tudo que discorro possa parecer realmente um Frankenstein como acenara Prof. Dr. Mário, destaco que, obviamente, tem relação com as escolhas e filtros que opto fazer a partir de minhas posicionalidades, que constituem as encruzilhadas metodológicas, e pessoais. Ao unir tanta bibliografia nesse tópico, espero que aqueles/as que se permitem embebedar pela escrita consigam ver relações nos tópicos anteriores. A cá, falo de mim, de minhas escolhas/delimitações e de meus afetos, afetações e percalços. Enuncio, e adianto, o quão longo será as tessituras que seguirão, na imbricação do que para mim é fundamental, e pode ser para alguns/mas ‘acessório’.

O *bater cabeça* se institui, para além de um ritual feito pelos povos de santo aos Orixás e à reverência ao/à *Bàbálòrìsà*, *Ìyálorìṣa*, Pai de Santo, Mãe de Santo, Zelador/a, *Dote*, *Done*, *Mametu dya Nkisi*, *Tata*, e para além da alegoria litúrgica, como assentamento de constantes deslocamentos e inseguranças. Muito embora, como supradescrito, a recepção no *lócus* tenha sido exitosa e sem percalços, o cansaço causado pelo campo, os deslocamentos feitos por aplicativos de corrida e às vezes ônibus, a fome e a exaustão por passar horas em pé circulando foi um constante desafio que considero flageloso. E não só!

O ato de *bater cabeça* também reverbera naquilo que tanto foi possível costurar a partir das contribuições da banca de qualificação que na ocasião sugeriu que o candomblé fosse melhor explorado em maturações futuras, haja vista que o Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos já apresentava nuances e matizes elevadas, as quais fossem capazes de fomentar esse assentamento de saber-fazer-macumba, cuja preconização não foi para o abandono dos dados de campo já coletados e das experiências vividas no *Ilé Asé Alaketu Omo Akoro Ògún Oniré*. Entrei em um dilema ético, considerando os percalços pessoais, porque as pessoas daquele Ilé buscavam reconhecimento e respostas, em que suas empolgações com o que estava sendo registrado sobre o espaço eram uma oportunidade para que o *Bàbálòrísà* Jackson d'Ògún se tornasse um famigerado, juntamente com seus/suas filhos/as, considerando a singularidade de seu terreiro.

Em constantes processos de rumações e continuando a ir pra os toques de candomblés, festas privadas de aniversários dos filhos do *Ilé* e várias outras alianças que foram surgindo, vi que essas pessoas depositavam em mim esse reconhecimento, confiança e sensação de pertença.

O ato de *bater cabeça*, des-re-pensando em como lidaria com isso, em como reportaria esse 'congelamento' de dados para que esse reconhecimento pudesse ser melhor adensado em uma futura pesquisa de doutorado, por exemplo. Com angústia e aprendendo a amadurecer cada vez mais nas repetições orais que Prof. Esmael sempre me chamava atenção para o "Queride, nem tudo que registramos e fazemos cabe em uma dissertação ou tese. Tenho certeza que outros desdobramentos virão. Você tem muito material e não se afluja. Sua pesquisa renderá bons frutos", penso que comecei a sofrer menos.

O que quero dizer é que eu des-re-pensei estar maduro para lidar com isso, mas confesso que estava errado. A todo custo queria trazer esse reconhecimento. E o registro das angústias aqui não são nada ao acaso ou o preenchimento de um campo vazio que decido enxertar com vômitos e escarros de insatisfações. A potência disso tudo está inscrita na ordem de que nada é cristalizado e que as coisas se metamorfoseiam, isto é, essas intempéries do campo, angulações e escritas, ao lidar com o incontável, exigiram de mim encontrar novas rotas, novas encruzilhadas, novas possibilidades (Geertz, 2008; Rufino, 2018). O problema de campo, nós não excluimos; ele é bem-vindo!

## 2. Breve histórico dos (des)usos de Umbanda(s) – sobre cosmologias, cosmogonias e heterogeneidades

*A umbanda aparece pois como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial das transformações sócio-econômicas que ocorreram em determinado momento da história brasileira. [...] O processo de embranquecimento, assim como o de empretecimento, resultam das próprias transformações sociais.  
(Renato Ortiz)*

Os partilhados com docentes e a abertura para os diálogos potencialmente reflexivos, mediados a partir de Prof<sup>a</sup>. Dra. Graziela Acçolini e Prof. Dr. Mário de Sá, ao longo e ao largo do segundo semestre de (2022/2), me fizeram tomar nota de leituras até então desconhecidas e que foram primordiais, assim como nossos des-re-pensamentos em coletivos na mediação possível pela tela do computador ou do celular, enquanto Prof<sup>a</sup>. Dra. Graziela tragava “do lado de lá” e eu “do lado de cá”. A virtualização de nossos encontros possibilitou que a discente (da turma de 2021) Fabiana Marques, alocada em São Paulo, onde seu campo se efetivara, pudesse “colar” conosco e tanto nos ensinar sobre o candomblé *ketu*, a partir de seu cargo de *ekedji*.

Estávamos, como reafirmamos várias vezes no ambiente virtualizado, construindo um verdadeiro *ebó* epistemológico, para tomar de empréstimo a categoria de Rufino (2018), emaranhados por uma rede de aquilombamento, onde o “estar lá” e o “estar aqui” se transformavam em proximidade, afetos, efeitos.

Durante nossas reflexões na disciplina – e também sempre advertido pelo olhar curador de Prof. Dr. Esmael –, vi o quão perigoso e fatalista as auto evidências dos conceitos poderiam ser. Os termos umbanda(s) e candomblé(s) carecerem ser acrescidos de ‘s’, por exemplo, haja vista a múltipla forma de se conceber umbanda e candomblé em território brasileiro, cada qual com sua peculiaridade. Lapidei meu olhar cristalizado, lapidei minha reflexividade acrílica e por mais que eu seja “de casa” (Strathern, 2014), isso me colocou em um lugar de aprendizado e deslocamento da zona de conforto. Com efeito, não saber nada e aprender tudo, ao meu juízo seria melhor que realizar trivialidades e induções fatais na etnografia em tela.

A intenção dessa seção não é a de esgotar ou querer dar conta de toda a complexidade das umbandas, leitura que, a reboque, sugiro flanações pelos trabalhos do próprio Prof. Dr. Mário de Sá Júnior (2004), e outros. Considerando as vastas vertentes de umbandas, e a

necessidade de delimitar o escopo da pesquisa, farei uma breve contextualização, tanto a partir de autores/as seminais, quanto de experimentações de interlocutores/as, buscando fundir tanto o saber acadêmico e o que é postulado como não acadêmico (esses que se cruzam entre minha enunciação) na construção coletiva dessa encruzilhada epistemológica, transgressora e contra hegemônica, tal qual Exu – aquele que é caminho, comunicação e pedagogia (Rufino, 2018), cuja permissão para organizar os pensamentos e me comunicar pela junção de letras é dada por Ele<sup>12</sup>.

Quanto à cosmologia e à cosmogonia umbandista, como supracitado anteriormente, tendi a beber (e comer!) de alguns/mas autores/as que nos situam acerca da artesanaria que se dá nesse bojo. Os Orixás são divindades e elementos da natureza para a maioria das relações umbandistas. A criação do mundo é produto de Oxalá, autorizado por Olorum e com a ajuda de Nanã, ao passo que a manutenção de como se estabelece o equilíbrio cósmico entre o *Òrún* e o *Àiyé* é de ordem dos demais Orixás, atuantes em harmonia e sem ordem de hierarquias e importância.

Ao falar de cosmologia e cosmogonia, estou dizendo da criação do *àiyé* (mundo, terra) e das coisas nele existentes, e das sensações, energias, campos magnéticos, crenças, formas de perceber e sentir o mundo a partir da sobrenaturalidade, conforme convencionado por um grupo, neste caso, umbandistas da vertente “sagrada”. Humanos ou não-humanos, reagem e têm agência diante da orixalidade. Retomando ao corpo e alma que há tanto foi tido como esferas díspares no ocidente e em dados momentos pela própria Filosofia, cosmologicamente em umbanda(s) essa dicotomia é tensionada e ao mesmo tempo contraditória – esta última sobretudo quando a pauta é gênero e sexualidades nessas instituições.

O corpo, este anátomo-fisiológico, atravessado por intersecções e encruzilhamentos de marcadores sociais da diferença, é, ao mesmo tempo, elemento central de vigilância, auto curadoria e considerado um próprio templo, onde reside o Orixá, ou nos casos das entidades em contexto umbandista, ao contrário do candomblé não é externado, em que no *eu*, um *outro* faz morada. Na umbanda, a influência cosmológica é externa. O corpo etéreo, amalgamado ao corpo biológico, é o corpo energético em que os ritos têm efeito direito, chakras e outros elementos.

---

<sup>12</sup> Aqui uso Exu no masculino não como uma necessidade de genericar o que tanto é essa energia potente e que não cabe em genericizações. Mas em perspectiva afroteológica, a dualidade em cosmologia e cosmogonia umbandista e candomblecista tem outros sentidos, que não o do binarismo separatista, mas de união, comunhão e dualidade entre “masculino” e “feminino”.

Se a cosmologia é esse conjunto de contratos e acordos convencionados no imaginário social acerca da criação do cosmos e que substancia as ontologias – enquanto modos possíveis de existência –, é ela ainda quem assente a indissociabilidade dos/as adeptos/as do elo que criam com a orixalidade, quiçá com a fauna e flora, a sustentabilidade, a ecologia, a eficácia na cura e todos os rigores de preceitos e rituais depreendido pelo/a próprio/a adepto em seu cotidiano.

O que quero dizer, é a que umbanda(s) é/são uma religião/ões em que as práticas e os modos de existência são orientados pelo elo e pela fé com a crença, em que adeptos/as encenam na arena social a esquiva das kizilas (restrições alimentares), colocam em práticas pedidos de licença nas encruzilhadas ao passar, se reenergizam na cachoeira ou no que chamam de “pontos de força”, se abstêm de sair quando em preceito, se recolhendo para alimentar o *òrí* – adianto que no TESV essa prática ainda não é existente –, dentre outros. Em outras palavras, resguardar o corpo-templo, “disciplina” a alma/espírito a partir dessas vigilâncias, por vezes corretivas, inclusive engendradas por dispositivos, sutis ou brutais, em prol de uma esperançada “evolução espiritual”, torna-se ocorrências diuturnas na vida.

Quanto à cosmogonia, tendo a des-re-pensar que os estatutos de verdade, ou pelo menos daquilo que desempenha alguma autenticidade na(s) umbanda(s), e nas vertentes plurais que se desdobram delas, são oriundos das próprias experiências de vida vivida nos *lócus*. Como acena Lévi-Strauss (2012), a eficácia simbólica da magia só é efetiva pois as partes envolvidas na recepção e emissão de cura/dom investem crença e poder de legitimidade ao capital ritual.

A locomotiva que autoriza as crenças e a plasticidade litúrgica de ambas se assenta, então, na comunhão dos/as adeptos/as com a orixalidade e no senso de pertencimento, que substancia um *ethos* parental entre humanos, mais-que-humanos e não-humanos, em relação simbiótica e de intensas relações contingenciais e de agência, nas interações simbolicamente familiares (família de santo, pais de *òrí*, etc.), hierárquicas, por vezes nas relações sincréticas. O sentido dado à existência do mundo é representado pelos *itãs* (relatos mítico-narrativos de cada Orixá e seu reinado/nação) no qual a perspectiva yorubana atravessa o Atlântico e suplanta porções do continente africano perdido pelas bandas americanas, em terras *brasilis*, criando outros mundos, outras encruzilhadas, outros modos de experimentação do mundo que extrapolam a fronteira. Me parece que aí está uma encruzilhada triádica, feita na rota entre África, Atlântico e América (Rufino, 2018). É Oritá Mètá<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Ao tratar das encruzilhadas como possibilidades e encruzilhada como ferramenta que lança olhares decoloniais a partir das religiões de matriz africana, Rufino utiliza a expressão Oritá Mètá ou Oba Oritá Mètá que significa encruzilha de três direções em yorubá.

Adjacente a isso, busco apresentar, senão apenas especular, como tais contribuições etnográficas possibilitam pensar como se configuram os atuais e contemporâneos estudos etnográficos sobre o universo afro-mágico-religioso-brasileiro – termo inexistente na literatura e que, portanto, assumo o risco de chamar atenção para a necessidade de uma identificação mais precisa, uma vez que o uso indiscriminado das expressões “afro-religioso” e “religiões afro-brasileiras” remetem à ideia de uma organicidade dos sistemas religiosos no continente africano, como se fossem homogêneos ou apresentassem a ideia de unicidade, bem como no contexto brasileiro expressado por outras religiões de matriz africana não necessariamente mágicas; recorta-se aqui para as religiões que se instituem na dimensão mágica no contexto brasileiro e influenciadas pelos cultos.

Por meio de uma análise semiótica acerca da (des)legitimação dos terreiros em Pernambuco, Silva (2019) afirma, pautado na análise de Webb Keane (*apud* Silva, 2019), que o linguista, argumenta que todas as religiões tem uma ideologia semiótica, a qual se ancora sua chave analítica. Essa ideologia semiótica seria o conjunto de signos que, dentro de um contexto, expressa uma representação já pressuposta de como aquele signo funciona, ou seja, o significado e o sentido dessas representações só fazem sentido a partir de um acordo/contrato que permitem convencionar o que aquilo representa. A partir dessa análise sobre o que o pesquisador argumenta, talvez possamos afirmar, como ele aponta sobre outros pesquisadores em campo, que esse pluriverso da umbanda, matizado de complexidades, acaba por causar repulsa e constantemente associações à profanidade e serem, não raro, estigmatizados, em razão do desconhecimento dos signos, usos e desusos de práticas singulares nesse terreno, ou seja, se por um lado a “ideologia semiótica” (Silva, 2019) faz sentido em certo momento, sobretudo quando os códigos/signos/sentidos são previamente conhecidos, por outro, em determinados contextos esse capital semiótico é ausente.

Tendo a concordar com Geertz (2008) quando ele diz que a cultura é um sistema simbólico e que a religião é um sistema cultural. No contexto de umbandas, as cosmogonias e as cosmologias são da ordem de uma magia que plana na condução da vida do indivíduo de modo em que o culto aos Orixás e o permear entre o mundo dos vivos e dos mortos, como aditivos e sem dicotomização, faz parte das relações de comunhão que adeptos/as têm com a espiritualidade e a religiosidade experimentada.

Assim, a espiritualidade para umbandistas não é algo abstrato que está em um nível elevado e inacessível, haja vista que eguns<sup>14</sup> (qualquer espírito morto, como preferem pessoas do TESP) e Orixás circundam entre *Àiyé* e *Òrún* com muita facilidade. É importante que se entenda que quando falo de religião, é necessário desfazer alguns ideais, como nos acena Eller (2018), e adiantado pelo próprio Durkheim (1996), em *As formas elementares da vida religiosa*. Nem todas as religiões, como é quase de senso comum ser repetido, acredita ou se pauta na existência de algo sobrenatural, porque algumas concebem pessoas encarnadas como sendo a divindade superior a qual elas prestam cultos. É incerto, ainda, na perspectiva de Eller, conceber esse sobrenatural como algo lido sobre a égide judaico-cristão, e uma apoteose. Para algumas orientações religiosas, o sobrenatural é “natural”, a depender de como se lê.

Muitas vezes, o que nós chamaríamos de seres “sobrenaturais” são absolutamente “naturais”, ou estão na fronteira do natural, e não o são a partir de uma perspectiva de outras religiões. E os seres sobrenaturais ou espirituais não são necessariamente imateriais ou desencarnados; alguns têm corpo ou podem ocasional ou temporariamente adquirir um corpo (Eller, 2018: 69).

No caso das umbandas e (dos candomblés), essa perspectiva de um sobrenatural como algo abstrato, torna-se natural na medida em que compreendem a orixalidade como aquilo que chamo de Corpos sem Órgãos, que tomo de empréstimo de Deleuze e Gattari (1995), prospectados nos elementos da natureza, ou mesmo de uma personalização. Orixá é, então, essa energia em potencial para umbandistas, aquilo que vai constituindo o corpo-pessoa como no caso do TESP. E, é nessas sociabilidades do e com o território como esse rizoma, como discutirei adiante, que essa força se presente, produzindo agência, a partir dos padrões morais e mentais, e convicções locais a partir das incorporais do que chamam localmente de “guia”.

Apesar de todas as variações e vertentes existentes entre as umbandas, são notórios alguns padrões que se repetem na similaridade, quais sejam, a concepção de que umbanda é uma religião autóctone, isto é, é estritamente assentada/fundida em contexto brasileiro; incutida por uma bricolagem que envolve elementos provenientes do catolicismo, kardecismo, pajelança, rituais xamânicos e orientalismo; há variações entre o sagrado e profano; existem guias espirituais; há uma valorização pelos elementos de caboclos e eres. Na perspectiva de Stefania Capone (2004), a *umbanda* seria oriunda daquilo que outrora foi conhecido, no século XX, como *macumba*. Para a antropóloga, embebida de outros/as teóricos/as, a macumba seria

---

<sup>14</sup> Eguns são quaisquer espíritos mortos, segundo a perspectiva do grupo. No entanto, há os espíritos que passaram por um processo da “chamada evolução” e que têm permissão para retornarem para prestar a caridade de modo sazonal, como nas incorporações, por exemplo, e retornando ao plano de onde vieram, e há os eguns “kiumbas”, nome dado ao grupo aos espíritos que auxiliam nas demandas e nos incômodos dos encarnados, considerado um espírito obsessivo.

uma manifestação de culto “degenerado”, ou seja, em que as tradições do que tanto havia sido o *candomblé(s)* se esvaiu, perdendo a noção, do que me parecia, ser de uma identidade de socialidade. Nesse ínterim, o retorno à Roger Bastide (1971) e Arthur Ramos (1940) aqui se fazem presente nos empréstimos da teórica, uma vez que nesses dois autores conseguimos ter uma melhor definição do que tanto foi o movimento teórico e social de apartamento e definição de umbanda, candomblé e macumba no século XX.

Na perspectiva de Arthur Ramos (*apud* Bastide, 1971), o *candomblé nagô* seria o culto tradicional, enquanto o candomblé banto tenderia a fomentar a degradação reverberada pela macumba. A macumba seria, assim, uma espécie suplantada de culto degenerado, ou seja, um culto com fortes perdas de um rigor característico. Por esse motivo, ao meu juízo, macumba e umbanda têm uma certa proximidade conceitual a partir da definição de Arthur Ramos (*apud* Bastide: 1971), cujos elementos acionados por ele era denominado sincretismo e o que percebo como sendo um deslocamento de um movimento até então unívoco para uma bricolagem teológica, onde catolicismo popular e espiritismo kardecista moldariam um novo enredo para as religiões africanas no Brasil a partir do processo de urbanização no país e a integração dos negros no “sistema de classe, particularmente por intermédio das emprêsas de construção e das indústrias mecânicas” (Bastide, 1971: 407). Em outras palavras, havia uma busca inexistente pela ideia de um todo puro.

A análise de Bastide (1971) dada a partir das zonas urbanas do Rio de Janeiro e de São Paulo, não deve ser tomada aqui como auto evidente, pois a leitura feita por ele é usualmente o uso das religiões afro-brasileiras como elemento e objeto para enunciar o cenário trabalhista, industrial, fabril, capitalista e urbanista no país, a partir do movimento de adeptos/as no deslocamento entre rural e urbano, ou seja, a religião se vale como pano de fundo para uma análise social, econômica e política mais ampla do que parece – que não me parece ser o que estou a fazer aqui.

Contrariamente às pressuposições de Bastide (1971), Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz, em *O segredo da macumba* (1972), e a própria Stefania Capone (2004) de algum modo, em *A busca da África no candomblé*, se posicionam de modo oposto e me parecem acenar para um certo perigo ao considerar a macumba como repercussão degenerada do candomblé, considerando que a noção de “puro” é extremamente relativa e passível de ser tensionada. Afirma Bastide (1971) que a forma como se dá os cultos em territórios do continente africano, baiano, paulista e carioca são peculiares. O que há para Lapassade & Luz (1972) é um deslocamento e uma reconfiguração do culto a partir de classe e raça, parece-me. A diferença entre a macumba e o candomblé se assentava não na comparação entre um e outra, como se

uma fosse mais legítima, pura e mais próxima à África, mas a distinção se dava na composição dos atores sociais que ocupavam o candomblé baiano e macumba paulista e carioca, cuja formação social oscila entre marginais e proletários, para paulistas e cariocas, e usufruto da economia turística da cidade, para baianos.

Novamente, nota-se como as religiões de matriz africana são essenciais para explicar as organizações sociais e econômicas do país no século XX, ou seja, estamos dizendo de pensamento social brasileiro a partir de estudos no campo religioso, e a influência da escola sociológica francesa nessa toada. A religião como uma rede de sociabilidades e interações entre diversos agentes consegue dar conta de aludir sobre um país que se urbanizava e como os processos de segregação e gentrificação podem ser observados, inclusive com relação aos povos de santo e suas relações com os agentes de segurança (policiais), invasões e estratégias de sincretismo, a fim de mitigar os ataques e as intolerâncias etc. (Cf. Bastide, 1971; Capone, 2004; Lapassade; Luz, 1972).

Capone (2004) afirma que a umbanda é fundada em 1930, no Rio de Janeiro, e será associada a uma retomada ou uma semelhança próxima à macumba, mas sendo alvo de críticas em função do, como prefere a antropóloga, “embranquecimento”. Essa polaridade entre candomblé e umbanda, segundo a autora, assente em um estigma presente na umbanda com relação ao candomblé que seria “associada, como a macumba, à degradação dos cultos africanos” (Capone, 2004: 18).

Em termos litúrgicos, os ritos e rituais umbandistas e candomblecistas seriam distintos, incluindo a supressão da imolação animais na umbanda (Capone, 2004), por exemplo. Há que se perguntar, no entanto, de qual umbanda estamos a dizer. Tal afirmação pode ser perigosa, pois podemos encontrar, no contexto brasileiro, terreiros de umbanda cruzada com as imolações e terreiros que se dizem de nação no candomblé que não as fazem.

A umbanda sagrada do TESHV, que discorrerei mais abaixo, preza pela comunhão coletiva do bem-viver e a caridade promovida a partir do que chamam de “passes” prospectados a partir da “incorporação de guias”, os quais são divididos em linhas, como Pretos Velhos, Boiadeiros, Eres, Exus, Caboclos, Marinheiros, Ciganos, Baianos etc., sendo que todas as entidades que se manifestam nessas linhas foram seres outrora encarnados na concepção do grupo local, ou seja, antes da condição de mais-que-humanos, foram humanos.

Como já supratranscrito, um/a adepto umbandista que foi consagrado diante de seus Orixás começa a incorporar e vivenciar diuturnamente os rituais, crenças, domínios e deixar-se ser fagocitado pela condução cosmológica e ontológica nos trilhares de seu cotidiano. Aqui o

uso da expressão “consagrado” merece destaque, pois enquanto em candomblé(s) os ritos são iniciáticos (Capone, 2004) – considerando que há o que chamo de plasticidade litúrgica e ritualística de feitura de santo como enredo principal por trás disso –, na(s) umbanda(s) não cruzadas, muito embora não seja regra ou as condições sejam monolíticas e auto evidentes, ou mesmo que não possa haver elementos de incorporação e apropriação e deslocamento do que, ao meu juízo, soa uma certa pureza, o que se chamaria de iniciação é, comumente, denominado consagração. Não é só disputas de terminologias que estou a tratar, mas de modos de se colocar em relação à diferenciação.

Em verdade, em algumas umbandas também “faz-se santo”, porque há feitura de coroa e os rudimentos são muito semelhantes aos candomblés. Isso não significa que em umbanda(s) o compromisso entre noviço/a e divindades não exista. O que as diferenciam, no limite, são as liturgias devido à concepção e interpretação de aspectos como aquilo que é posto como. Esses elementos são de extrema importância para que não caiamos no reducionismo essencialista e universalista de que a ordem das coisas são, em verdade, auto evidentes e os deslocamentos e outras significantes não estejam presentes. Nada é *sui generis* no contexto mágico-religioso e a homogeneidade é uma falácia arriscada, caso seja lida como cristalizada e infortunada.

Em tempos de ainda localizar quem me lê no universo religioso em tela, lanço mão para outras perspectivas. Umbanda é uma palavra quimbunda, língua falada no noroeste de Angola, significando “magia”, “curandeirismo”, conforme o *Dicionário da Umbanda* (Pinto, 2007) e as pesquisas realizadas por Renato Ortiz em suas revisões de textos de autores sobre a conceituação da palavra. É também um padrão de similaridade que se repete a noção de instituição da umbanda no Brasil no ano de 1908, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciado pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, muito embora manifestações já existissem. Na ocasião, segundo os inúmeros relatos, o Caboclo teria anunciado que a partir daquela data, 15 de novembro de 1908, surgiria, em terras *brasilis*, uma nova religião. Não pretendo remontar essa história já conhecida por muitos/as ou reproduzir mais do mesmo do que outrora já fora registrado. Me interessa os aspectos sociais, históricos e culturais e como tais quadros se metamorfoseiam, como bem registrou Ortiz (1999).

Essa umbanda do século XX não são as mesmas umbandas praticadas nos moldes contemporâneos. E aqui uso singular e plural como demarcação temporal. Muitas coisas, obviamente, foram alteradas e outros elementos incorporados a partir das preconizações, seja por necessidade do que o tempo atual aplica aos espaços enquanto matrizes de revisões e incorporações, ou mesmo das determinações do que chamam de guias chefes dos terreiros, ou

mesmo por variantes que remontam esses ‘pedaços’ recortados a partir de uma temporalidade que não é estática. Me parece que os elementos são sempre incorporados e raramente incorporado, pois a complexidade se multiplica sempre a partir da variabilidade. É n-1. As diversas vertentes de umbandas (sagradas, omelokôs, esotéricas, umbandas brancas, umbandas de almas e angola etc.) incorporaram elementos específicos de acordo com as necessidades e na caracterização singular de um aporte teológico e cósmico que as aproximam e diferem ao mesmo tempo.

O uso de atabaques, por exemplo, na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (primeira Tenda de umbanda, fundada em 1908, atualmente ativa na capital carioca), instituída logo que a essa oficialização da umbanda foi feita pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, era algo inexistente, porque ainda trazia muitos aspectos do sincretismo católico e, sobretudo kardecista, bem como a necessidade de retirar determinados elementos primordiais que rememorava o candomblé, a macumba e a África de modo geral, conforme descrevem as bibliografias hegemônicas. Mas desde antes dessa oficialização, existia o movimento no Brasil chamado de macumba popular ou umbanda popular, que antecederia a marcação de Zélio Fernandino de Moraes.

A macumba popular se assentaria, sobretudo, no Rio de Janeiro. A macumba popular ou umbanda popular se disseminou para outros estados do sudeste do país e é importante que se entenda que as macumbas cabulas já sincretizam a dimensão de rituais africanos e indígenas. Quer dizer, o que Zélio e o Caboclo da Sete Encruzilhadas fez foi apenas se deixar ser tomado mais pelo kardecismo e fundar uma religião outrora já praticada.

Assim, as macumbas, consideradas outrora uma “degeneração” dos candomblés, seriam o que deu origem a essa umbanda oficializada. É uma religião mediúmica e que nem em todas as casas, para me esquivar os reducionismos, terão a concepção de seguir o evangelho cristão porque a partir dos estudos e do que vem sendo chamado de Terceiro Milênio, e antes mesmo dele, os processos foram bricolados nas trocas entre candomblés, umbandas, quimbandas e outras religiões. “O que são os assentamentos dos Exus nos terreiros de umbanda? Vem da kimbanda como religião que só faz culto a Exu e Pombagira”, disse Pai Sérgio em um grupo de estudo que pude presenciar.

Não há nada puro, insistirei nisso. As pessoas podem olhar para um santo católico no gongar e conceber Ele como um Orixá – o que não é o caso do TESV pois, como veremos abaixo, todos os/as Orixás do gongar são negros/as. As ressignificações são possíveis e depende de como cada grupo fará um contrato social sobre o imaginário que irá pairar sobre aquele

espaço. A umbanda não é uma religião cristã, como dizia Pai Sérgio, porque, convenhamos, cristianismo e ideias de reencarnação ou transe mediúnico são ideais que se atritam.

Outro padrão é que Orixás estão prospectados nos rios (Iemanjá), nas matas (Oxóssi), nas cachoeiras (Oxum), nos lagos (Nanã), nas pedreiras (Xangô), nos caminhos e na comunicação (Exu, que é tanto Orixá quanto entidade guardiã), nas cidades e na urbanidade (Ogum) etc. Eles são Corpos sem Órgãos que consubstancializa a cosmologia e a cosmogonia dos elementos da natureza como sagrados, bem como na estética personalizada.

Quanto ao TESV, ao contrário do que descreve Medeiros (2019), membros/a utilizam o termo “incorporação” e “transe”, e não possessão – conceito mais explorado por candomblecistas pelo fato de entrarem um transe com uma camada mais agudizada de inconsciência e não se recordarem dos fatos, como me informou *Bàbá Jack*. Medeiros (2019) diz que a umbanda, assim como o candomblé, é uma religião de possessão. Mas há que se considerar aqui a perspectiva do grupo e como concebem esses conceitos. O fato de estarem semi conscientes ou conscientes durante o transe, levam membros/as do TESV a utilizarem o termo “incorporação”, em vez de possessão, uma vez que acreditam que há filtros e marcas subjetivas do/a médium durante o estágio e pelo fato de serem do externo para o interno, e não o oposto, como costumeiramente se compreende em alguns contextos candomblecistas. Quer dizer, não é apenas disputas de conceitos, mas marcações que influem na subjetividade.

Ainda como assinalado por Medeiros, entender a história da umbanda, é entender a história do Brasil e das punições aplicadas à determinadas orientações religiosas, que não as judaico-cristãs, sobretudo católicas. É a partir dessas sanções que o sincretismo religioso vai encontrar lugar nessa (re)configuração de uma religião que, nascente do Candomblé e da Macumba, para além de outras como a Cabula, Batuque e Xangô, Pajelança, Catimbó (Medeiros, 2019), dentre outras, fomentam a hibridização que daria vasão à Umbanda.

Em sua estrutura cosmológica, a Umbanda está organizada sempre em um divisor 7, em 7 Orixás, 07 linhas (caboclos, pretos-velhos, crianças, etc.), 7 falanges ..., cada qual com sua hierarquia própria. Cada Orixá possui seu próprio domínio na natureza, e, assim, liga-se a uma linha de atuação simbólica, a exemplo de Xangô, Orixá cujo domínio são as pedreiras e está associado à justiça. Os espíritos de caboclos, pretos-velhos, exus etc., arquétipos de grupos sociais marginalizados (SÁ JUNIOR, 2005), igualmente estão relacionados a domínios materiais e simbólicos, atendendo, assim, a um leque mais ou menos específico de demandas associadas a seus arquétipos (Medeiros, 2019: 17).

Aqui abro um outro parêntese. Nem todas as umbandas serão “estruturadas”, para tomar de empréstimo o termo do autor, a partir de 7 Orixás apenas. Alguns terreiros, sobretudo os de umbanda omolokô, que geralmente se cruzam com o candomblé, irão cultuar mais que 7 Orixás.

No TESV, por exemplo, são cultuados 16 Orixás, sendo Exu e Pombagira também considerados Orixás para o grupo.

Por isso, estou a dizer em heterogeneidades, considerando as múltiplas de se experienciar “ser umbandista” Brasil afora (e adentro!). Estou de acordo de que a umbanda é uma religião em que espíritos de camadas marginalizadas encontrarão lugar para se apresentarem e instituir essa heterotopia. Mas arquétipo é indiscriminadamente confundido com uma estereotipia e podem nos fazer querer fazer leituras apressadas e triviais sobre os guias, como destacarei mais à frente sobre constantes olhares acríticos que confesso ter feito no início e na transição de “lugares comuns” a mim e espaços outros.

### ***2.1 Por entre corpo(s) e corporeidade(s)***

A fim de não me esgotar nessa subseção, considerando que minha investida não é a de fazer uma retomada histórica da(s) umbanda(s), e a faço brevemente é porque preciso demarcar de onde parto e com quem tanto comungo em termos de literatura, tentarei me ater às noções de corpo(s) e corporeidade(s) a partir da evocação tanto de Exu Bará quanto das subjetividades, que não se deslocam das experiências religiosas umbandistas e que reivindica, quase que por obrigação, tal debate. Antes disso, é preciso falar de *òrí*, que antes mesmo do que entendemos como corpo, esse material e biológico, é gestado pelo ancestral. Me encaminho, e me escoro, por considerar bem verdade os escritos que coadunam com a minha própria compreensão a partir dos ensinamentos da saudosa Sra. Zeladora Jaqueline de Oxóssi, das descrições de Ivan da Silva Poli, no livro, de extenso título, *Antropologia dos Orixás, A Civilização Yorubá a partir de seus Mitos, Orikis e sua Diáspora* (s/a). Segundo o autor, *òrí* não é apenas a cabeça física, mas cosmologicamente, na mítica explicação yorubá, é o determinante de nosso destino e é anterior ao corpo, ou seja, o *òrí* é gestado antes e, como em referência à uma citação feita por Poli (s/a), abre o mundo para o corpo<sup>15</sup>.

O que quero dizer é que na cosmologia e cosmogonia umbandista, o mundo, e aquilo que nele existe, depende(m) de uma relação intrínseca com a espiritualidade. O fato de *òrí* ser primário ao corpo, não deve ser lido como a sustentação da dicotomia corpo e mente, uma vez que não é nessa investida que a tradição mítica yorubá se ocupa, mas na compreensão de que o corpo é produto de algo que vem anterior a ele. E ainda como nos acena Poli (s/a), cada *òrí* será

---

<sup>15</sup> Sugiro flanações pelas obras da socióloga Oyèwúnmí (2021), mais especificamente *A invenção das mulheres e Síkirú Sàlámì* e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011) para entender noção de pessoa em África, mais especificamente em sociedades yorubás, que não é sinônimo de corpo e essa atenção deve ser tomada durante todo o decorrer deste trabalho.

regido por divindades pessoais que regularão a vida do/a cultuador de divindades africanas. Ou ainda como nos acena o antropólogo Alex Ratts (2006: 63), ele é “[...] um ponto chave de ligação do ser humano com o mundo espiritual”.

Dito isso, temos então que o corpo é, não só, produto do *òrí*, mas que ele é indissociavelmente um elo fidedigno com a ancestralidade que o ocupou de formar. A descrição de que, no caso da(s) Umbanda(s), Orixás que serão as divindades que vão reger esse *òrí* e, portanto, esse corpo, não deve ser confundida com essencialismo e naturalismo, a partir da ideia de que a personalidade e a ideia de arquétipo são provenientes dessas divindades. Chamo atenção de quem me lê que a subjetividade vai se constituindo com o tempo e oriunda das relações socioculturais, incluindo da própria vivência religiosa, que não devem ser confundidas com a noção de corpo-sujeito, ou sujeito-corpo, como essa aguda subjetividade que é pura e essencialmente ancestral e cosmológica, como se esta não fosse interpelada pelas relações sociais e culturais, ou mesmo pela liminaridade dos ritos de passagem (da vida vivida e do próprio contexto religioso, reafirmo).

Nos terreiros de umbanda, há uma demanda por corpo e corporeidade, não apenas enquanto esferas físicas, mas no que pode ser reconstituído e produzido naquele espaço a partir dos corpos que ocupam esse espaço, que burlam inclusive as normas – ainda que também sejam feitos de normas e contratos sociais – e constituem um território muito singular. Tomarei de empréstimo a releitura feita por Alex Ratts no filme *Ori*, em que lá pelas tantas o pesquisador observa que a palavra *Ori* é utilizada como uma metáfora pela historiadora (brutalmente assassinada) Beatriz Nascimento e Raquel Gerber como modo de reconstituição dos indivíduos negros e negras nessa fronteira (continental) que separa fisicamente Brasil e continente africano, mas que em terras *brasilis*, como nos acena Ratts (2006), os territórios serão recompostos e apropriado por pessoas e coletivos negros. Os terreiros de Umbanda(s) não estão longe de ser esse lugar de reordenação do espaço, de fraturar essa fronteira física e assentar uma homologação de ser um espaço embebido pelo africanismo.

É aqui talvez um dos mais preciosos pontos para ser pensar corpo e corporeidades nesses espaços. Entender que corpos ocupam esse espaço e quais corporeidades produzem, é entender que as casas de culto afro-brasileiras remontam o espelho das identidades de as ocupam (Ratts, 2006), ao passo que entender que o corpo tem uma centralidade e determinadas partes dele, como o *òrí*, por exemplo, são partes primordiais de destaque e utilidade vital para os *yorùbás* (Poli, s/a). Dois elementos que tomo de empréstimo da discussão de Poli (s/a) quanto à dimensão de corpo e que já nos enuncia sobre aspectos de gênero. Falar de corpo, exige, ao

meu juízo, que compreendamos como se dão as relações dos próprios órgãos e as estéticas de como esses corpos serão representados nos Templos Yorubás.

Sobre gênero, não estou só a concordar com Oyèwúmí (2021) sobre como se deve ser feita e leitura de gênero em contexto africano antes da pré-colonização, mas outros aspectos que emanam desse debate. Vejamos, que a representação de Exu em Templos Yorubás, e algumas casas de culto afro-brasileiras, trazem uma estética corporal de exagero e proeminência. Puxo a Orixá Oxum junto para retomar o debate.

[...] Segundo a percepção estética dos yorubas, uma estátua grega jamais seria Odara na acepção completa da palavra e do conceito, pois os exemplares da arte grega clássica não colocam em destaque as partes do corpo de maior importância e utilidade vitais para os Yorubás. Dois exemplos claros desta percepção estética que temos são as conhecidas representações de Exu e Oxum nos Templos Yorubás; Começando por Exu, como toda estátua yorubá, tem a cabeça proeminente, dentro desta os olhos, os ouvidos, a boca, pés e mãos grandes e desproporcionais, assim como seu órgão reprodutor ereto. Todos representando as proporções de importância que estas principais funções representam no simbolismo Yorubá. No caso da deusa Oxum, como vemos em suas representações em um de seus templos de Osogbo, nas fotografias de Pierre Verger, além da proeminência da cabeça, das mãos e dos pés, temos a proeminência e desproporção dos seios e do ventre, (o que é muito comum em outras culturas africanas subsaarianas), que representam dois lados da maternidade significativos. Os ventre e seios de Oxum representados de tal forma, em destaque, são Odara em seu sentido integral, sobretudo por serem úteis a função reprodutora essencial para a continuidade desta sociedade de linhagens [...] (Poli, s/a: 9-10).

Esse binarismo apresentado em contexto yorubano não diz sobre a dicotomia em contexto ocidental. A alusão nos convoca à observância de adição e de como a cosmogonia e a geração da vida e do mundo perpassa por aspectos de vitalidade tanto no *Òrún* quanto no *Aiyê*. É aqui também que trago a figura do Bará, que não só é o dono do(s) corpo(s), mas também é como é chamado Exu de modo geral por alguns/mas adeptos/as – este, lembremos, confundido com demônio na diáspora africana e pelas influências católicas, como assinalou o pesquisador Nina Rodrigues (Sàlámì; Ribeiro, 2015). Adianto-me, contudo, que no TESHV não é discutida a emblemática figura de Exu Bará.

Tomo Exu como a ordem do universo, fazendo um trocadilho com o título da obra, e como nos sinalizam os autores, e que nos países de diáspora foi sincretizado como demônio a partir do catolicismo. No contexto umbandista, segundo Ortiz<sup>16</sup> (1999) há uma readaptação sobre a leitura feita de Exu não só a partir da diáspora no próprio candomblé, mas como Ele será reivindicado como exclusivamente bom, legando e transferindo a mal para a kimbanda, ou seja, a umbanda homologa, reitera e banca a dicotomia sagrado e profano, bem e mal. Em dado

---

<sup>16</sup> Para compreender a figura de Exu, é necessário que se compreenda as origens africanas da divindade. Deixo como sugestão o livro *A morte branca do feiticeiro negro – Umbanda e Sociedade Brasileira*, de Ortiz (1999). Me atendo à perspectiva de Exu no contexto umbandista apenas.

momento, Renato Ortiz irá fazer uma comparação com o modo como Exu foi reinterpretado no contexto umbandista, em que se expurga qualquer classificação ou tentativa de estarem dentro da linha da magia negra, ou feiticeiros maléficos e a única divindade de remonta os traços de um passado negro seria Exu. Ora, a Exu resta a dimensão racial que escatologiza qualquer ato de benevolência, ao passo que todas as outras divindades serão deificadas, uma vez que Exu é, indiscriminadamente, associado ao crime, ao perigo, à morte e tantas outras ambivalências, como nos acena Ortiz, quando diz que

[...] A análise do universo religioso permite compreender que à distinção magia branca/magia negra, Umbanda/Quimbanda, bem/mal, corresponde a diferente vida/morte. [...] Desta forma, os pólos antiéticos enunciados se alinha um outro, o da ordem/desordem. A zona da Quimbanda aparece como fonte potencial de distúrbios; os exus agindo no mundo, ameaçam a ordem umbandista. [...] Conhece-se bem a tendência que quer designar à mão direita todos os privilégios, relegando à esquerda somente os sortilégios; ora, os umbandistas não chamam os exus justamente de “forças de esquerda”? (Ortiz, 1999: 136-137).

A reboque, destaco que no TESHV Exu e Pombagira são considerados também Orixás, o que remete a uma ‘comida’ e ‘bebida’ da perspectiva candomblecista, e não apenas entidades/guias. A descrição de Ortiz de que em alguns terreiros de umbanda durante as incorporações dessas tais “forças da esquerda” as cortinas dos gongares serão fechadas, onde se situam a imagem das divindades benéficas, não ocorre no TESHV exatamente porque consideram Exu e Pombagira Orixás e a dicotomização entre sagrado e profano serão fraturadas nessa heterotopia que o espaço produz. Por outro lado, a figura de Exu Bará não é reivindicada, o que ao meu juízo será um condicionamento para o próprio modo de como as corporeidades no TESHV serão enunciadas, como será descrito mais à frente.

Estou ciente de que a composição do grupo, que segue a linha de uma Umbanda Sagrada que é localizada e de um genitivo *saracenião* não admite que visões triviais sejam feitas ao grupo local a partir de minhas experiências contrastivas ou de uma leitura feita a partir de determinados aspectos que é de conhecimento que se choca entre autoria e a comunidade por mim estudada. Contudo, entender essa corporeidade, que é um de meus pontos chaves nesse trabalho, não exige que eu dialogue com perspectivas que coloque em cena o dono do corpo, que em sua ausência falada e evocada, será matizado em outras camadas em que ele transborda mesmo que seja de desconhecimento do terreiro que foi meu *lócus* de estudo.

Não há como recalcar que as religiões afro-brasileiras são redes de sociabilidades, de corpos-fronteiras que se encontram e se esbarram, e que o corpo é colocado para jogo. A presença do samba em comunidades racializadas, por exemplo, era uma forma de resistência e reafirmação da identidade negra tanto próprio Quilombo dos Palmares, quanto no contexto

urbano, inclusive com as rodas (de samba) como movimento à parte após os rituais religiosos candomblecistas (Sodré, 1998). Agudizando essa perspectiva a partir do que tanto nos acena Leda Maria Martins sobre a dimensão da corporeidade em contexto africanos, ou de matriz de modo geral, ela está para além de uma dimensão do que chamarei de tácita, este corpo axiomático. Parece-me que ao trabalhar com a ideia de corpo-tela, Martins (2021) está elevando a experiência corporal e a ideia de corpo em contextos africanos como uma operador no qual o conjunto de técnicas e ferramentas estão além e aquém de uma espiral, isto é, um giro, um retorno, uma busca por compreensão cíclica e interminável dos signos, das poéticas corporais, das telas com diversas possibilidades de releituras do que tanto se concebe como corpo.

Ademais, no que tem assimila Sodré (1998) e Martins (2021) em perspectivas sobre a centralidade dos corpos no contexto africano, de matriz e, sobretudo, em contextos de danças, a síncopa e a sonoridade constituem-se como potentes elementos produtores dessas corporeidades que se lançam como (est)ética negra e como a cosmopercepção encontra em outros flancos as suas negociações, pois em perspectiva de quem experiencia uma ontologia/filosofia/episteme/estética africana, os instrumentos falam, ecoam e têm agência. A linguística e a oralitura e oralidade não está inscrita apenas na boca de quem canta ou fala, mas no que ressoa e se descama na ressonância dessas corporeidades, que cruza uma série de heterotopias, inclusive a de experienciar e retornar à África, a partir do giro à esquerda nos momentos de xirê para aqueles que o têm como rito caro, da América. Um espaço em outro, vários corpos (ancestralizados) sobre outros. Quero dizer, a corporeidade tão pululante e tão central nos ‘pedaços’ assimilada à africanidade, enuncia outros modos de relação com o terreno. Ali, o corpo anunciava uma outra agência.

Quando de cosmologia, cosmogonia e heterogeneidades, não só chamo atenção para as diversas vertentes de umbanda(s) e como se descamam as crenças, mas coloco o corpo em evidência porque, como visto no início dessa seção, corpo e *òrí* têm relações intrínsecas. Sem *òrí* não há corpo e sem corpo não há corporeidade(s) e ligação com o *Òrún*. Ademais, o corpo em contexto africano, como assinala Oyèwúmí (2021), e quem me lê verá mais adiante esse debate, ou quem o experiencia o corpo em contexto afro-brasileiro, terá outras matizes que dizem de uma cosmopercepção outra a partir das experiências ontológicas, que no caso da(s) Umbanda(s) será experimentado de modo muito peculiar.

Estou de acordo com o/a leitor/a que vê nos excertos dessa subseção grandes fatalismos ou tentativas positivistas e unívocas de descrever a umbanda, no singular e enquanto instituição que se desdobra em peculiaridades em cada *loci*. Elas são diversas, amplas e não cabem ou

podem ser reduzidas às comparações. O que pretendi brevemente fazer foi menos um movimento de historicizar o nascimento da alva umbandista, por exemplo, trabalho já desenvolvido com muita maestria por Mário Teixeira de Sá Júnior, em 2004. Mostrei como o campo religioso é plural de interpretações e divergências e que um trabalho teórico não se esgota nele mesmo, sempre havendo lacunas que emergem como agendas de pesquisas futuras.

## 2.2 *Umbanda(s) – um (re)corte para Umbanda Sagrada praticada no TESHV*

Qual o motivo do acréscimo da expressão “sagrada”? As outras vertentes ou religiões não seriam “sagradas”? Vejamos que há um reforço nessa dicotomia sagrado vs profano no próprio nome da vertente, que endossa um *ethos* purista e o expurgo, como já dito mais acima, do “profano”, do mal, e uma defesa potente da unipolaridade do que chamam de “guias de esquerda”. A ambivalência mal e bem de Exu, o que o tornaria neutro, por exemplo, é recalcada, pois ele é unicamente bom, sagrado, batizado, não pagão.

Para além de me calcar apenas em obras, que inclusive deixo como sugestão de leitura a quem me lê, invisto, rapidamente, em minhas observações participantes nos Grupos de Estudos e prosas com interlocutores/as. Quem melhor para descrever a umbanda que *tocam* que os/as próprios/as adeptos/as, e, portanto, interlocutores/as? Aqui situo brevemente os registros daquilo que outrora poderia ser sido, assim como foi as macumbas, como “degeneração” dos candomblés, embebida pelas bricolagens sincréticas, entre catolicismo, indigenismo e kardecismo e que está aquém da pureza africana, como tanto foi posto pela literatura seminal. Por essas e outras críticas a serem recebidas – e abro-me aos direitos de resposta –, prefiro descrever a umbanda vivenciada pelos/as colaboradores/as da pesquisa que é tão peculiar, autóctone e única ao *lócus*, esquivando-me do fatalismo da universalização e generalização, tão adversos à antropologia. Deixo o *ebó* de palavras e fazeções sobre suas umbandas para aqueles/as que bebem (e comem!) da comunhão com a orixalidade, seus laços afetivos-parentais e suas doutrinas, repito, não *sui generis*.

Tanto na obra de Ortiz (1999) quanto no Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos, há uma afluência quanto a organização do panteão umbandista. É como se fosse aquilo que não pode se ausentar, caso contrário não seria designado e compreendido como umbanda, que é a presença de caboclos/as, pretos/as velhos/as e eres, todos de “alta evolução espiritual”. Os/As caboclos/as seriam, para o TESHV, espíritos de povos originários e que detém o conhecimento centenário de ervas e atuam fazendo limpezas espirituais, curas, rezas e purificações. Estes sempre chegavam brandando, mostrando sua altivez, batendo no peito,

corpo esguio e com um olhar sempre desconfiando, tal qual descreve o mimetismo apresentado por Ortiz (1999).

Os/as pretos/as velhos/as seriam espíritos de conhecimento também centenário, atuando em rezas, curas, auxílio, limpezas espirituais, aconselhamento. “O conselho de Preto Velho é aquele conselho materno”, sempre dizia Pai Sérgio quando era gira de Pretos/as Velhos/as. Os eres, que só tinham uma gira específica caso houvesse a quinta sexta-feira no mês no TESHV, são espíritos que também curam, purificam, limpam e trazem alegria e inocência para o território sagrado e aos/às consulentes que neles/as se tomavam o que chamavam de “passe”<sup>17</sup>. Era muito comum ouvir “A gira de Caboclo é uma homenagem que a umbanda faz aos nossos irmãos indígenas e os originários que já residiam nesse país durante a invasão”.

Eu não compreendia muito bem o sentido de “homenagem”, quando se dizia no Grupo de Estudos que a oficialização da umbanda seria por um Caboclo (Sete Encruzilhadas). Talvez não fosse uma homenagem aos “irmãos indígenas”, mas a própria troca cultural entre negros e indígenas escravizados e o uso de muitos elementos, quiçá o tabaco, por exemplo, que se dá em contexto latino americano e que está presente nos rituais umbandistas, se dá a partir do intercâmbio de sociabilidades e cruzos cosmológicos que não se reduzem à “homenagem”, mas quase que por uma obrigação dessa reafirmação da identidade umbandista. Entendi que homenagem para o grupo seria a possibilidade de exortar essa linha, caso quisessem, haja vista que assumiam uma umbanda na qual a “homenagem” se fazia presente.

A Umbanda Sagrada para o TESHV é compreendida como uma vertente “fundamentada pelos guias espirituais Pai Benedito de Aruanda; Ogum Sete Espadas; Mestre Seiman Hamser Yê, psicografadas pelo médium Rubens Saraceni, tais revelações trouxeram de forma organizada a teologia de Umbanda Sagrada” (Pai Sérgio, formulário *Google Docs*, 1 ago. 2023). Pai Sérgio me contou que compreende a umbanda como uma religião plural e que o grupo buscava outras fontes para além da Umbanda Sagrada, o que nos acena que dentro do próprio coletivo não teria o ideal de purismo, nos caminhos de Beatriz Dantas (1982), dentro da própria Umbanda Sagrada, como pode-se pressupor.

Advertiu-me que embora tenha suas “influências sincréticas recebidas (cristã, espírita, católica, africanista etc.), a Umbanda Sagrada tem seus próprios fundamentos e cada espaço “apresentará características maior de uma outra ou outra, a depender da formação/história de cada dirigente”. Isso ficará ainda mais nítido a quem me lê nas descrições analíticas à frente.

---

<sup>17</sup> Passe é uma expressão utilizada pelo kardecismo atrelada à imposição de mãos, muito comum também no contexto neopentecostal. No TESHV, “passe” teria o significado de consulta com guias espirituais.

Pai Sérgio sinalizou que em sua transição para a umbanda, procurou estudar mais, inclusive em uma de nossas prosas presenciais sinalizou que não se afirmava umbandista porque precisava entender muito bem o conceito e as nuances da religião antes de se afirmar como tal. Nesse formulário, Pai Sérgio disse:

Quando entrei para a umbanda, tinha necessidade de estudar, aprender, aprofundar sobre a religião, pois apenas a “tradição”, a transmissão de “conhecimento” de Pai/Mãe para filhos, não me convencia, e muito menos respostas que diziam “sempre foi assim”, precisava entender os fundamentos (Pai Sérgio, dirigente espiritual e médium de incorporação, entrevista na panificadora Pão Bom, “aspas inseridas a partir da leitura corporal e dobra em formato de aspas do dedo indicativo e médio da falar as palavras aspeadas”, 18 jul. 2023).

O descontentamento com a ausência de um saber suficiente, fez com ele procurasse se aprofundar em estudos que tangem, ao passo que, a história oral, ao aspear a expressão “conhecimento” me parecia colocar em jogo a tradição oral, tão cara ao contexto africano e coletivos afro-brasileiros, em que a fuga do academicismo e dos saberes outorgados como não científicos é frágil, tênue e infundamentado. É necessário destacar, no entanto, que Pai Sérgio como pesquisador, é atravessado pelo desejo de calcar embasamentos em significantes que estão dentro dessa variável de saberes para além da oralidade e da “tradição”, também aspeada por ele. Contudo, no decorrer da conversa fui entendendo que as aspas eram usadas em sentido irônico de um lugar e de conhecimentos legislados como não-acadêmicos pela academia.

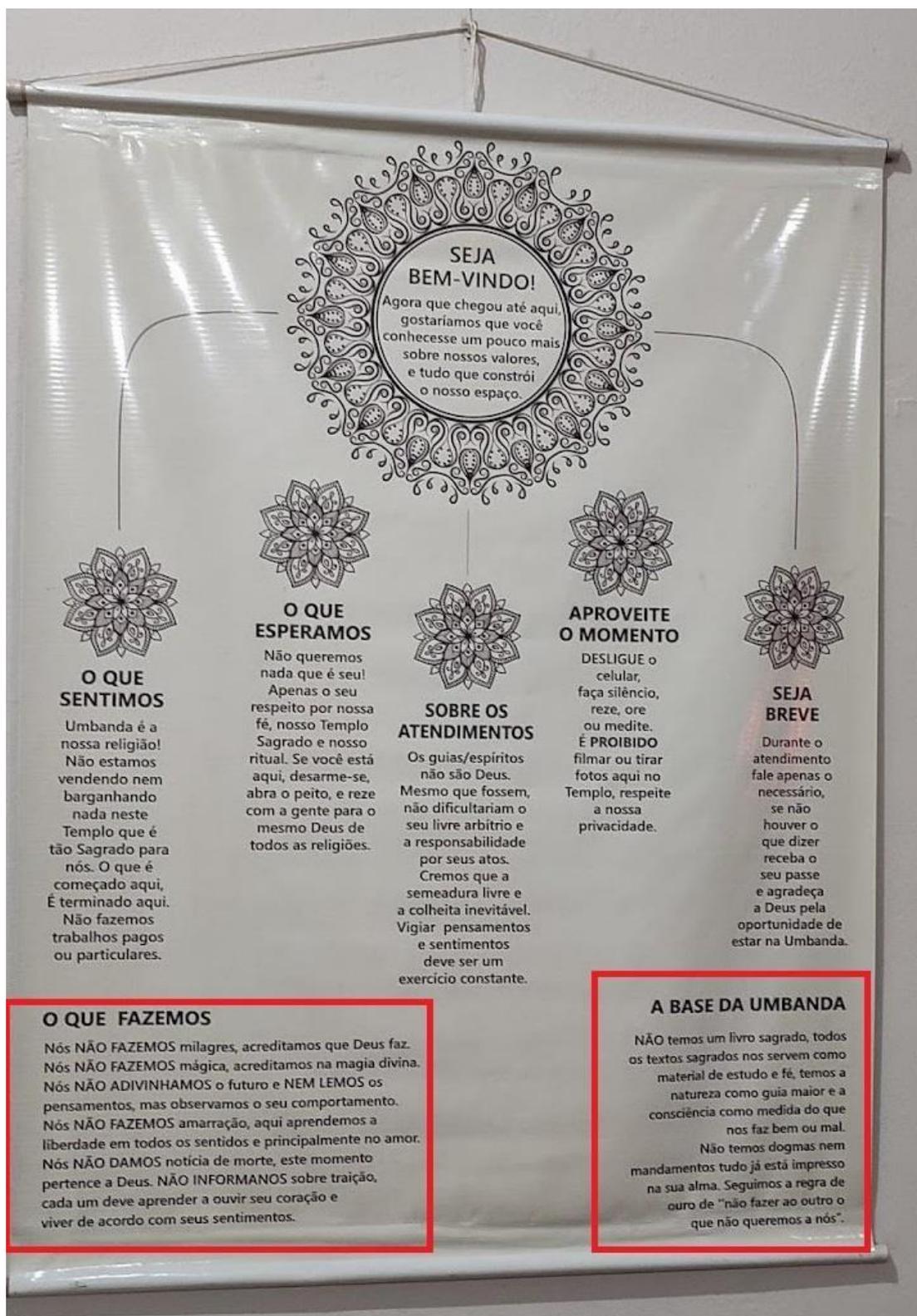
Ao compreender mais sobre os fundamentos, Pai Sérgio começou a se assumir como umbandista em todos os lugares segundo ele, inclusive na universidade em que trabalhava. Ademais, a ritualística do TESHV, embora tenham, como sinalizado pelo interlocutor Thiago Augusto, uma percepção de mudança para além da perspectiva *saraceniiana* no TESHV em comparação aos primeiros anos de fundação do terreiro, é muito latente a presença do catolicismo, o que será também melhor compreendido na descrição que seguirá. De acordo com um *banner* que fica localizado no interior do TESHV, não há um livro específico seguido pelo grupo.

Pai Sérgio contou-me, com tons de ironia e sorriso de canto, que o terreiro era criticado como sendo “água com açúcar”, porque, revelou, as pessoas teriam uma noção de que a religião de umbanda instituiu uma promessa de mudança de vida, como prometido por outros espaços da cidade – o que apareciam em nossas “fofocas” como este ato de confiança entre pesquisador(e) e parte interlocutora. Em teoria, isso quer dizer que há um senso comum no imaginário social do que seria a umbanda e como essa expectativa atravessa o TESHV, para alguns/mas, de modo inadimplente, já que a “eficácia simbólica” esperada não seria aquela que

é prometida “de eu pego e faço acontecer” por parte de membros e guias do Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos. Quero dizer então que para alguns/mas, o espaço é a heterotopia da heterotopia, o oposto e avesso do que se imagina sê “umbanda”.

Os anos de magistérios de Pai Sérgio faz, inclusive, com que ex-alunos/as saíssem cerca de 80 km de cidades vizinhas para irem ao TESH Segundo Pai Sérgio. Me contou que em uma de suas andanças no lado externo, que eu realmente pude presenciar, quando iniciava a distribuição de senhas, encontrou alguns/mas ex-alunos/as na fila que já virava a esquina e que estes/as o informaram que a van esperaria na rodoviária, que fica cerca de mais de 10 minutos da rodoviária e que a saída seria em uma hora em que não daria tempo de serem atendidos e pegarem a van, devido a distância entre senhas e os horários. Pediu aos/às demais consulentes para que essas pessoas fossem priorizadas no atendimento. Nesses casos, a distância também marcava as senhas prioritárias, para além de idosos, gestantes, pessoas com deficiências (PCDs) e mães/pais com crianças de colo.

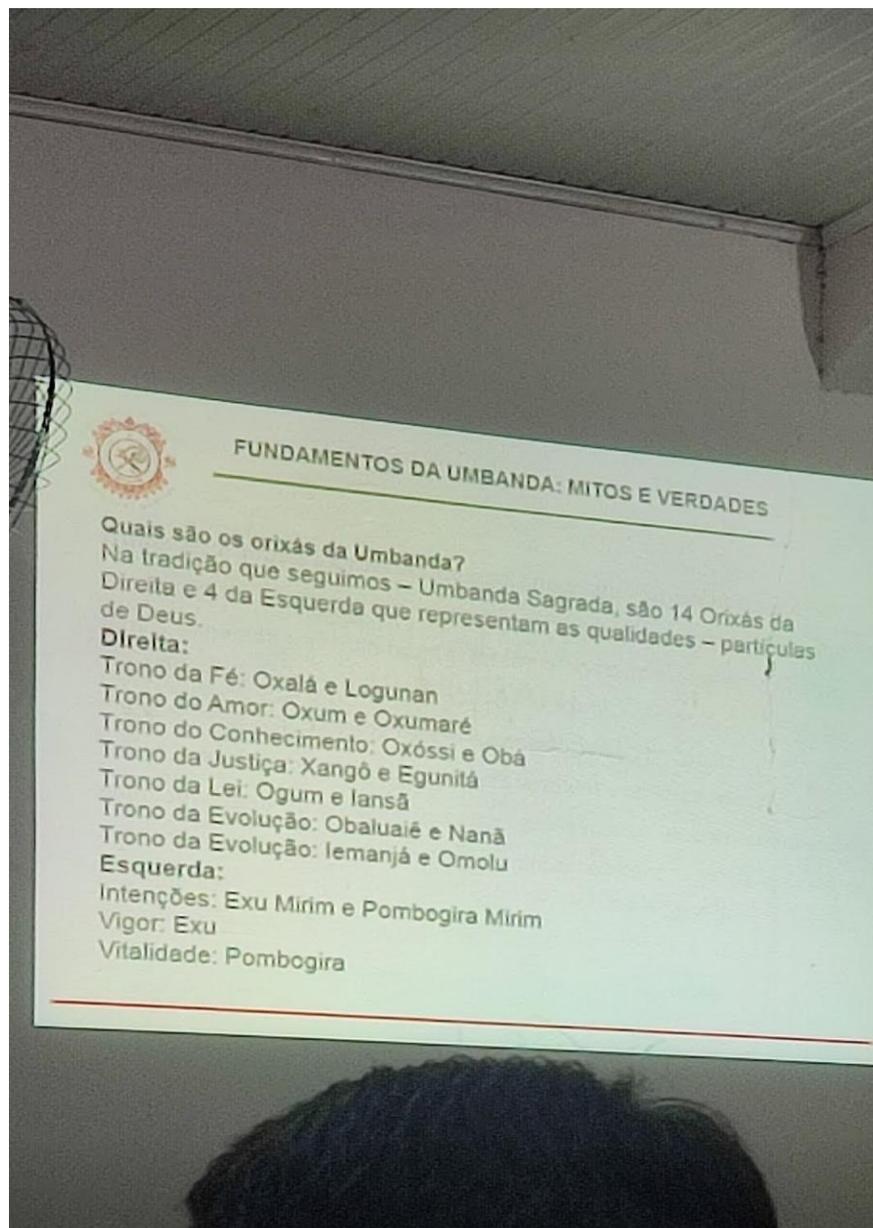
Imagem 1 – Banner informativo/aconselhamento aos/às consulentes



Fonte: Arquivo pessoal (10 mar. 2023)

O fato de não terem um livro específico no TESH, não exige que pulule aos olhos a perspectiva *saraceniã* de experienciar a Umbanda Sagrada, sobretudo a partir da divisão de Tronos Sagrados, presente na teologia dessa vertente, para quem a conhece. Nesse caso, tive que estudá-la para saber mais e entender o grupo local. Obviamente, um aspecto ou outro sempre estará relacionado a determinado/a teólogo/a daquela vertente, mormente porque é a ideia de Sete Tronos Sagrados que é cara aos grupos que se postulam como pertencentes a essa vertente. Quer dizer, não estou assumindo o risco de generalizar e universalizar, porque como o próprio Pai Sérgio já nos mostrou, nem a Umbanda Sagrada é uma vertente homogênea. Mais que isso; o que está em jogo é a possibilidade de flanações sem necessidade de fixação, filiação genitiva – como se o oposto disso fosse única legítima.

**Imagem 2 – Orixás cultuados na “tradição” local a partir da ideia de Tronos**



Fonte: Arquivo pessoal (2023)

Me pareceu ser unânime a ligação que o grupo local faz com a base doutrinária do que chamarei de teologia *saraceniana*. Débora me informou, quando a perguntei como era possível vivenciar a Umbanda Sagrada em sua vida cotidiana, que depende não apenas de uma postura que a evoque dentro do TESHV ou qualquer outro espaço de sociabilidade que não está ligado às leituras que se faz dessa vertente, mas também da escuta atenta aos/às mais velhos. “A religião de Umbanda (adjetivada ou não pelo termo “Sagrada”) é um modo de ser e estar no mundo de organizar o sentir, o pensar e o fazer religioso d@ sujeit@ crente”, acrescentou. Débora faz uso

do “@” para se esquivar da generificação dos corpos, algo muito comum em suas escritas e falas. Em seu acréscimo, o “modo de ser e estar no mundo” me evoca uma certa ontologia a partir do debate cosmológico e cosmogônico que é o de experienciar o mundo, a partir dos modos (possíveis) de existências, muito peculiar, sendo os corpos produtos dessas como os corpos são produtos dessas relações que se (entre)cruzam e se colocam nesse (entre)lugar cosmoperceptível (Oyèwùmí, 2021) de uma vida calcada e com sustância no trânsito entre o mundo humano e considerado sobrenatural.

A forma como se vivencia a Umbanda Sagrada é peculiar pelos/as médiuns, sendo que uns deram respostas que fugiam ao mero reducionismo de que ela “é amor e caridade, sem se preocupar com cor, sexo, raça e outros preconceitos”, como dito por um dos interlocutores, que aliás confunde marcadores sociais da diferença com preconceito, sendo que este é resultado do processo de leitura social sobre os marcadores, e que veremos nas descrições abaixo que por mais que há esse esgar de despreocupação com esses marcadores, ele pairam no ar de forma agudizada, com tons de baluarte táticos de uma realidade que não está cem por cento centrado nesses vômitos indiscriminados.

Em contraposição, e em suma, a Umbanda Sagrada pelo grupo é exatamente a vivência de um sacerdócio, liderança, refúgio e outros aspectos que em minhas observações participantes transbordavam outras dimensões, em que “Sagrado” como esse acréscimo após “Umbanda”, ainda será atravessado pelo puritanismo católico. E o que há de mais sagrado em terras *brasilis* do que catolicismo – este remontado, segundo o dirigente, a partir de suas experiências? Há outras liminaridades nesse drama social e que é muito peculiar desse grupo.

No mesmo formulário de interação, um interlocutor me diz da obviedade do motivo do “Sagrado” acrescido após “Umbanda”. Fatalismo! Nada e óbvio e as leituras tendenciosas das auto evidências são frágeis, sempre escoradas na justificativa de que foi a única vertente que teve contato. Mas, ora, as outras vertentes e religiões não seriam “Sagradas”? Reitero a pergunta. O TESHV me parecia um mundo utópico, o mundo ideal (Foucault, 2013). O que seria óbvio nisso tudo? Em dado momento, me adverte de que não teria bagagem suficiente para dizer sobre outras vertentes, uma postura que admiro, e que o “sagrado”, acrescido após “umbanda” seria considerado, para ele, “tudo que alimenta sua fé, que te faz querer uma pessoa melhor, que lhe faz refletir sobre as ações à luz da espiritualidade [...]”. Bingo! Só é possível ser uma “pessoa melhor” e “refletir sobre as ações” a partir de uma orientação religiosa que faz questão de trazer no nome o termo “sagrado” acrescido.

Ou ainda experienciar isso dentro de um contexto religioso ou qualquer lugar lido e postulado como “sagrado”. Criticidade à parte, reitero que minha perspectiva *stratherniana* me faz refletir mais e mais do que transborda as entrelinhas desses (entre)lugares de enunciações. Não estou a fazer análise do discurso, mas refletir como alguns discursos também reiteram moralismos, evocam o sagrado como totalmente dependente do antônimo de profano e me transparece uma defesa de um sagrado que não é o profano sustentando a dicotomia bem/mal, outrora já apresentada por mim em diálogo com Ortiz (1999), em que bem/mal, sagrado/profano, puro/impuro são pilares basilares e não seriam possíveis de caber no mesmo rol. Há recalque do “profano”, reiteração de “sagrado” e, repito, uma forte influência católica que dita normas e normais no espaço, com um não *des-religare* por completo daquilo outrora fora a passagem muitos/as pelo cristianismo e (talvez) uma espécie de retorno à “Bíblia Sagrada”, de nome idem à umbanda + sagrada.

Seria um catolicismo em que se exerce o sacerdócio e modos de entender o sagrado a partir do “respeito a essa prática”, que no caso do grupo local recalcam o debate de raça, africanismo e indigenismo – algo a ser discutido mais à frente sem pudor, como observei em minhas observações participantes. A vivência local e muito situada não os isenta de críticas em que me calco em literaturas seminais e de um comodismo centrado na teologia e não em conteúdos teóricos academicistas que os colocam em constante criticidade, sem que bebam de teores (e teóricos) que dentro de suas perspectivas escreveram e escarraram o estatuto de verdade a partir de vivências triviais – talvez tal qual eu faça agora enquanto pesquisador(e) que agudiza ao máximo a crítica reflexiva de Strathern (2014). Reitero que minha reflexão crítica não é trivial enquanto pessoa êmica, mas é só retornar às literaturas já postas anteriormente que balizam e chancelam minha discussão – e que não são teológicas, mas crítico-reflexivas e que cabem serem contrastadas. Caso contrário, eu estaria escrevendo um laudo ou um relatório e não convocando a quem me lê em como as experiências viscerais de um público cômodo que não faz o retorno ‘sanfokônico’ e que, sobretudo, recalcam o marcador raça.

Antes da “gira”, os/as médiuns cumprem o que chamam de “preceito”. Vários/as interlocutores me informaram que evitam relações sexuais, uso de álcool e drogas consideradas ilícitas, carnes nas 24 horas que antecedem o início dos trabalhos espirituais. Era uma indicação/sugestão, não um ato de penitência obrigatório. Na concepção do grupo, tanto médiuns quanto consulentes devem estar preparados para recepcionar a energia, ou seja, emerge-se o puritanismo do corpo que temporariamente transita dos liames do profano para o

sagrado. A crença local é que os corpos, sobretudo de médiuns ao cumprirem “preceito”, precisam estar aptos para que o que chamam de “corrente mediúnica” ficasse segura, sobretudo em momentos de “desobsessões”, momento em que médium-entidade precisam de maior assistência para “dissipar as energias”.

O mesmo interlocutor que disse que para ele era óbvio Umbanda + Sagrada, reportou achar interessante cada espaço construir a sua própria identidade e era o que importava. Há, contudo, um modo de existir cosmológico que é local, que influencia na produção dos corpos/corporeidades e subjetividades, e que torna dual a vivência entre esfera público/privada, sagrado/profano, eu/outro, eu/nós, sujeito/objeto, *lócus*/mundo, desejo/eu, eu/eu, heterotopia/outro, heterotopia/eu. “Identidade” foi palavra também expressada por Pai Sérgio, que acenou que buscam conceber uma umbanda plural e transformadora “enquanto Terreiro/Templo em Dourados – MS, pleno Centro Oeste brasileiro” (Pai Sérgio, formulário *Google Docs*, 1 ago. 2023). Vejamos, então, como se enuncia esta pluralidade no ‘pedaço’, e aquilo que, a reboque, existe nos transbordos cartográficos do Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos.

### **3. Cartografando o TESV, compreendendo o cosmos: construções de (inter)subjetivações a partir da(s) experiência(s) religiosa(s)**



*Ha outras heterotopias que, ao contrário, não são fechadas ao mundo exterior, mas constituem pura e simples abertum. Todo mundo pode entrar, mas, na verdade, uma vez que se entrou, percebe-se tratar-se de uma ilusão e que se entrou em parte alguma. A heterotopia é um livro aberto, que tern, contudo, a propriedade de nos manter de fora.*  
(Michel Foucault)

#### **3.1 Sede, tradicionalismo e heterotopias**

Localizado no centro da cidade de Dourados – MS, em área cercada por casas e estabelecimentos comerciais, o Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos (TESV), terreiro de Umbanda Sagrada com 6 anos de fundação<sup>18</sup>, situa-se em uma esquina que divide as

---

<sup>18</sup> O Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos é, oficialmente, aberto em 19 de abril de 2017.

ruas Antônio Emílio de Figueiredo e a Benjamin Constant, que formam uma encruzilhada em formato de cruz (+), a conhecida “encruzilhada aberta” por adeptos/as de religiões de matriz africana. Todavia, a temporalidade entre a fundação do TESHV e a vivência/experiência umbandista de Pai Sérgio, dirigente do espaço, bem como de alguns/as outros/as médiuns mais antigos/as da Casa não se reduzem à idade de fundação do Templo, como supradescrito.

Alguns/mas médiuns que hoje compõem o Templo Escola, naquilo que ele outrora foi, é e será, considerando a dimensão fluida da umbanda e suas perspectivas sempre em constantes movimentos e encruzilhadas que se dão no encontro dos estudos, adjacentes às orientações dadas pelos guias – o que não significa uma ideia de linearidade e desejo de chegar a um estágio avançado de evolução, nota importante para evitar o fatalismo cometido pelo Evolucionismo Cultural – , para além de hoje se assentarem como umbandista, já flanaram por outras orientações religiosas, como o catolicismo, kardecismo e alguns sendo até mesmo gestas de famílias protestantes. E falar dos antecedentes, é fraturar o presentismo do *lócus* e mostrar que os interlocutores estão em transformação, pensar o tempo e a cultura local como histórias remontadas (SAHLINS, 1986; 1990).

### **Imagem 3 - Sede do Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos (TESHV)**



Arquivo pessoal (4 mar. 2023)

O TESHV é um desdobramento do que outrora havia sido um terreiro que ficava localizado pouco abaixo da localização atual da sede do Templo, há uns 100 metros de distância. Os atendimentos que ocorriam nos fundos da casa de um casal de umbandistas, cujas atividades atualmente foram suspensas em função da idade dos zeladores, contaram-me interlocutores/as, deram a tônica do que seria o TESHV. Algumas questões que levaram a

instituição do TESHV, para além da orientação de um guia de que o Pai Sérgio teria, no por vir, o compromisso de tornar-se um zelador, circundam em torno do que o Pai Pequeno Andrus Zanforlin, que também iniciou seus trabalhos de incorporação juntamente com o Pai Sérgio nesse outro terreiro, sinalizou como questões que levaram com que algumas pessoas se organizassem para a fundação do Templo Escola.

Nesse terreiro, em que os atendimentos eram por indicação, a popularidade em Dourados tornou-se um impasse, haja vista que para adeptos/as e simpatizantes, o espaço que antes era composto por pelo menos 20 pessoas, foi aumentando exponencialmente para cerca de 60 pessoas, o que tornava insustentável a continuidade dos trabalhos, tanto em função do tamanho do espaço, quanto pela questão dos horários preconizados pelo zelador para o término. Na condição de padrinho e madrinha do TESHV, o casal responsável por iniciar a trajetória na umbanda de alguns/mas médiuns que compõem o Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos apadrinharam o TESHV dada a instituição do Templo, cuja composição se dava, no desenrolar da pesquisa *in loco* – entre fevereiro e julho de 2023 – com 34 médiuns ativos/as e 3 em afastamento temporário.

Pai Sérgio, o dirigente do TESHV, em prosa ocorrida em 18 de julho de 2023, com quem me encontrei às 16h30 na panificadora Pão Bom, localizada no bairro Parque Alvorada – bairro este repleto de prédios e casas residenciais ocupadas por docentes, e alguns discentes, da UFGD e UEMS, ou seja, ocupávamos outros lugares para além do terreiro – me sinalizou sobre diversos aspectos do Templo Escola Iansã Senhora dos Ventos e apresentou-me mais sobre a história do lugar. Falar do TESHV é dizer de quem o rege. Iniciemos com Pai Sérgio, que é um homem branco, cis, homossexual, de 61 anos de idade, servidor público aposentado pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, mestre em Educação. Enquanto ele tomava uma água com gás e eu minha caipirinha, a prosa se desenrolava de modo muito instigante. Percebi que ele ficava bem à vontade e confiante em suas falas. As reafirmações positivas com a cabeça manifestando assertividade pareciam-me acusar isso.

Entre cruzadas de pernas, sobreposição de um dos braços sobre a cadeira vaga ao seu lado, Pai Sérgio estava em minha frente e algumas crianças corriam e gritavam ao fundo. Eu ia anotando as respostas em meu *notebook*. O celular gravava todas as perguntas e respostas para que eu rememorasse, assim como com todos/as outros/as interlocutores. Ofereci bebida e perguntei se ele estava de preceito, acenando que não, mas recusou um gole. Iniciei perguntando quem era Pai Sérgio, para além de todos esses marcadores sociais da diferença já enunciados.

Nascido no interior de São Paulo e tendo vivido uma infância no auge da Ditadura Militar, disse que desde criança precisava ser o melhor em tudo. Como a maioria de cidades do interior do Brasil, o catolicismo ecoa, tendo se envolvido desde os 10 anos de idade em atividades dentro do contexto católico e na própria escola. Sempre gostou de ser líder e da ideia de formar comunidade. Informou sempre ter percebido ser “diferente” dos demais colegas porque não conseguia se sentir satisfeito entre os pares, sendo “rabugento”, “desleixado”, como os descrevia. Nunca teve apego com nada. Os pais se mudam de São Paulo e Pai Sérgio tem uma criação em Glória de Dourados, cidade localizada a 1h20 de Dourados.

Gostar de ser líder o levou a ingressar no Seminário Católico, onde ficou por 2 anos, até ser desligado, sem nenhuma justificativa – “seria a sexualidade”, perguntei-me mentalmente? Mesmo após o desligamento, continuou exercendo funções dentro da Igreja Católica. Contudo, Pai Sérgio me informou que sempre percebeu uma mediunidade e desde criança uma ligação com as raízes africanas, embora seus ascendentes nesse mundo sejam italianos, como fez questão de frisar. Essa mediunidade era conversada com um parapsicólogo do contexto do celibato e disse que visitavam terreiros no Rio Grande do Sul, onde estudava à época. Por questões profissionais, inclusive analisando como positivo o desligamento do Seminário por conseguir avançar profissionalmente, sendo que só no Ensino Superior tem um histórico de 30 anos de exercício, se mudou para Dourados. Em nossa conversa que durou quase 3h00, e longe aqui de esgotar a riqueza dos detalhes, me contou que sempre esteve engajado em movimentos sociais e lutou por transformação, em Movimento Sem Terra (MST), em contexto educacional e acadêmico e algo que foi reiterado o tempo inteiro pelos/as interlocutores é o engajamento e sindicalismo de Pai Sérgio.

Entre goles de água com gás por parte dele, mais pedidos de caipirinha da minha, ao som e visualidades de crianças e carros ao fundo, nossa prosa seguia. Pai Sérgio conheceu a umbanda, para além das visitas feitas durante a estadia no Seminário, a partir de seu companheiro, que o convidou para ir em um terreiro – este mesmo que enunciei no início dessa subseção. Disse que não sentia nada, nenhuma vibração e que isso só se deu após uma das entidades – de uma médium que hoje é parte integrante do TESH – dizer que ele era médium. Me informou que teve várias crises e choques a partir dos valores os quais havia sido aprendido e, por conseguinte, formado seu pensamento social, no catolicismo, e com aqueles novos valores com os quais estava iniciando contato.

Lá pelas tantas, me disse que um dos guias com que atualmente trabalha, Sr. Ogum Rompe Mato, sinalizou que um Templo devia ser aberto na perspectiva dos estudos, apontando

para cada pessoa que na época faziam parte daquele outro terreiro as devidas atribuições de cada uma naquela seara. Dissipar o conhecimento sobre a Umbanda era o objetivo principal, disse-me. Sinalizou que o guia havia acenado que as giras abertas, “de caridade” como chamavam, seriam apenas uma das atividades do Templo, mas a perspectiva dos estudos devia ser “o carro chefe” e prevalecer. “Templo Escola” advém da formação pedagógica de Pai Sérgio que naquele tempo foi instaurado. Era uma curiosidade que eu tinha quanto ao nome e quais os agenciamentos envolvidos também nessa escolha consciente. O nome do espaço justapunha e colocava para jogo outras noções e sentidos é(sté)ticos da “escola” como um lugar do não lugar religioso, evidenciando heterotopias usuais.

Um momento muito emblemático para mim no decorrer da resposta à pergunta “Por que ‘Templo Escola’?”, foi o momento em que Pai Sérgio retira de sua bolsa uma cópia dos objetivos do TESHV, registrado em ata lavrada em 18 de fevereiro de 2017, e em sua maioria parecia-me uma instituição de ensino, com objetivos de palestras, cursos, oficinas, aulas etc.

Mas a “dissociação” de alguns/as membros/as do TESHV se deu não apenas por meio do que considero intempéries, em termos de um espaço pequeno que impossibilitava a exequibilidade de um trabalho exitoso, mas das próprias inquietações dos/as médiuns que se descarrilam para a criação de seu próprio espaço. Muito embora o Templo tenha sido criado para atender mais pessoas em função das demandas, a partir das orientações do Sr. Ogum Rompe Mato, entidade hoje guia chefe do TESHV, questões “tradicionalistas”, termo usado pelo Pai Pequeno Andrus ao se referir à forma como era a umbanda praticada naquele terreiro, foram causando alguns questionamentos a partir dos estudos que os/as médiuns realizavam por conta própria, a fim de compreender a umbanda com mais acuro, uma vez que não tinham acesso aos conhecimentos rituais por completo e muitas questões postas como “tradicionalistas” estavam a ser des-re-pensadas em movimento de torção por esses/as sujeitos/as curiosos/as.

De acordo com Pai Pequeno Andrus, a primeira pessoa com quem proseei, o motivo da transição e fundação do TESHV não estaria associado “às situações que pra mim, hoje como umbandista, seriam inviáveis, por conta da evolução da sociedade, por conta da evolução da própria religião” (Andrus Zanforlin, Pai Pequeno, entrevista via *Google Meet*, 8 mar. 2023). Estaria associado ao quê então para além das questões já postas? A entrevista com Andrus durou cerca de 2 horas e 18 minutos, a contar com minhas intervenções.

Na maior parte do tempo, em uma entrevista realizada pela plataforma *meetiana*, eu não consegui ver o rosto e as expressões corporais do interlocutor por algum problema no computador, já que segundo ele não havia desligado a câmera. Sem dúvidas para uma pesquisa

que se preze à a uma experiência corporificada, isso impossibilitou qualquer contato mais profundo que me permitisse fazer outras leituras, para além da escuta. A partir de algumas intervenções que eu fazia, percebia que as discussões que se iniciavam de uma forma, acabavam terminando de outra. Por exemplo, ao tensionar junto dele o termo “tradicional”, ele já trouxe outros aspectos, justificando que o fato de o TESHV ter sido criado e as pessoas desse outro terreiro ter se designado para ele, não necessariamente estaria ligado àquilo que não concordavam, ou seja, outras nuances foram dadas a partir da tensão do termo “tradicional”.

O Sr. *nome oculto\** é uma das pessoas mais bondosas que eu já tive oportunidade de conhecer em minha vida. Ali eu tenho certeza que é puramente por uma questão pela qual ele conheceu a umbanda, se desenvolveu na umbanda. **Os estudos dele, era tudo escrito no caderno a mão.** Até porque quando ele começou não havia muita doutrina, muitos artigos, muitos livros da umbanda, não é? Assim, **eu lembro de uma situação bem específica que eu posso comentar com você de um comentário na época de que mulher quando estava no período menstrual não poderia trabalhar por causa do sangramento, porque isso afetaria o trabalho energeticamente. Foi feito esse comentário na época e me chamou muita atenção e fiquei pensando: "não tem muito cabimento isso aí"**. Eu fiquei assim...é aquele tal negócio, não é, Yuri...quando nós estamos começando, a gente tem que procurar muito mais escutar do que dizer alguma coisa. **Mas depois, com a facultaçãõ do tempo, eu fui estudando e fui aprendendo, eu verifiquei que isso se tratava de uma tradição antiga, uma prática antiga que não caberia mais na umbanda de hoje em dia** (Andrus Zanforlin, Pai Pequeno, entrevista via *Google Meet*, **grifos meus**, 7 mar. 2023).

Muito embora eu tenha percebido que havia um interesse em manter-se isento em dizer das lógicas pelas quais os levaram à fundação do TESHV, repito, para além do que já foi posto, o cuidado para não colocar o terreiro que o acolheu por 5 anos como sendo o sustento de uma outra lógica do se fazer umbanda naquele espaço, outros atravessamentos e outras lógicas que, suponho ser o combustível do espaço, e que se assentavam, sobretudo, ao meu juízo, pelos aprendizados que aquele casal obteve em outro tempo-espaço, a partir da oralidade, também eram acionados o tempo todo pelo Pai Pequeno.

Essa sensação de pertença, afetos, carinho e “emoções religiosas” (JAMES, 1958 *apud* ELLER, 2018) que aquele espaço estabeleceu para com o interlocutor, muito embora conseguisse fazer com que ele tivesse uma visão crítica daquilo que é lido como “tradicional” e “umbanda mais antiga” (caderno de campo, 8 mar. 2023) por ele, mesmo vindo ele, como informou sem nenhuma vergonha, de uma lógica machista e de experiências familiares que o impossibilitava de corroborar com as lógicas postas pelo outro terreiro, em nenhum momento interpretou o corpo feminino como sendo um problema naquele outro terreiro, mesmo conferindo uma análise crítica de que a estagnação naquele contexto se assentava em conveniências sustentadas por falta de acesso a outros repertórios. Ditos dele!

Nesse momento, antes de seguir com a nossa prosa, eu fiz mais uma intervenção perguntando se o terreiro se tratava de Umbanda Omelokô. É bem verdade que uma similaridade existente entre princípios de alguns terreiros de umbanda que comem (e bebem!) dos fundamentos de algumas casas de candomblés ketu, apresentam a lógica da interdição do trabalho das mulheres menstruadas a partir de outra explicação cosmológica e cosmogônica, a qual não se restringe a um mero machismo ou ao fatalismo de se dizer que essa é apenas uma prática antiga e tradicionalista, que poderia tender não apenas a reduzir as umbandas praticadas ainda hoje conforme os rudimentos outrora aprendidos (e que são legítimos!), bem como universalizar que a umbanda, propositalmente utilizada no singular aqui, como linha uniformemente essencialista, ou mesmo de que todas seguem uma universalização de preceitos. Aí reside o fatalismo: não entender o sentido daquilo quando para outros grupos o fazem, a partir de um olhar etnocêntrico de visualização das crenças, mesmo que outrora tendo comido e bebido delas, como algo que “não tem cabimento”, como acenou o interlocutor. Uma crítica da crítica...com legislações conscientes aqui.

Após a minha intervenção, em que chamei atenção para os riscos fatais que corremos ao desconsiderar que algumas práticas advêm de um outro tempo-espço e de que algumas conveniências sendo justificadas pela lógica do tradicionalismo, questionei se as outras pessoas que passaram por esse terreiro e ocupam o TESHV também tinham a mesma concepção daquilo que eu havia entendido como um descarrilhamento de perda de vínculo pela discordância de tais práticas “tradicionais”. Essas intervenções foram muito importantes, e em nenhum momento percebi que tenha soado com tom academicista. Elas só foram possíveis porque estabeleci uma relação de cuidado e intimidade com interlocutores.

Pai Andrus, informou que a saída se deu não por essas situações de que eles não concordavam, ou não entendiam, mas em função também daquilo que Sr. Ogum Rompe Mato havia posto como a fundação de um Templo Escola, que “seria mais que um trabalho mediúnico, mas um trabalho educacional, social dentro da sociedade douradense” (Andrus Zanforlin, Pai Pequeno, entrevista via *Google Meet*, 7 mar. de 2023). Mas, ao meu juízo, há uma tenuidade entre aquilo que não havia cabimento para o interlocutor e aquilo que justificou como de outra forma sobre a fundação do outro terreiro. Entre “tradicionalismo”, “não tem cabimento” e a fundação do que é o TESHV há um ponto das emoções religiosas que tenderia a subverter, ao meu ver, aquilo que outrora já havia sido dito e posto como “tradicional” até a minha intervenção de que a ideia de “tradicional” no contexto das religiões de matriz africana é frágil e pode remeter a uma ideia de estagnação, estaticidade, harmonia, quando o que

observei foram outras chaves de leituras possíveis de leitura para este outro terreiro: oralidade, escolaridade e geração.

Ademais, a própria repetição indiscriminada de que cada Casa é uma Casa por parte dos umbandistas, fez com que eu não conseguisse estabelecer muita relação nesse resgate de uma outra forma de se fazer umbanda, independentemente da construção de subjetividade e restrições postas naquele espaço, exatamente porque cada Casa tem suas particularidades. Era um outro espaço, lido como lugar para corpos utópicos (Foucault, 2013), outros dispositivos, outra heterotopia. Amalgamado pelo silêncio, no “a gente tem que procurar muito mais escutar do que dizer alguma coisa” é interessante ver o silêncio como sinônimo escuta, agência e uma negociação necessária para a sobrevivência no outro terreiro para Pai Andrus. Há uma hierarquia que preconiza, dispositivamente, quem fala, quando fala e a que tempo poderá falar. Entender que os espaços afro-religiosos e que as hierarquias também são dispositivos de poder, que podem, em algumas situações, desumanizar e elevar à apoteose o outro que desfruta dos *status*, é necessário. Não perder de vista que essas religiões são de disputas, é fundamental. E se assim o é, as intersubjetividades construídas nelas são reflexo de como se dão as encruzilhadas.

Já Débora, cujo deslocamento meu foi até seu ambiente de trabalho, na UEMS para dialogar, a mesma que me acenou sobre a categoria raça, que não é apenas uma mulher lésbica, mas uma figura que domina o debate de gênero por ser membra do Conselho Estadual LGBT e trabalhar na Divisão de Inclusão e Diversidade (DID) da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS), para além de trabalhar com o debate de gênero à luz da literatura, por dominar o debate de gênero e sexualidades e ser muito estudiosa da umbanda – pelo menos ao que me pareceu nos acionamentos de seu ethos discursivo –, em nenhum momento a interlocutora deixou de responder qualquer pergunta, uma vez que eu deixava os/as interlocutores/as livres para não querer falar sobre o que não quisessem.

Muito à vontade no Bloco G da UEMS, ela me encontrou durante o horário de almoço. Mesmo precisando seguir para o hospital por um problema em um dos dedos da mão, resolveu ficar e falar. Se expressava academicamente e se sentia bem confortável do meu ponto de vista. Não se intimidava com o gravador em sua frente. Chamava atenção para vários aspectos e deu uma aula sobre gênero e sexualidades, penso eu. Um diálogo dadivoso. Branca, desfem<sup>19</sup>, como

---

<sup>19</sup> Desfem é um termo utilizado pelo público LGBTQIAP+ para “mulheres” que não performatiza uma feminilidade, conforme esperado no imaginário social. Femme significa “mulher” em francês. Para desfazer a desfeminilidade, daquelas consideradas “mulheres”, mas que estão longe de estarem dentro dos atributos considerados masculinos. As “mulheres” de cabelo longo, que gostam de maquiagem, saltos etc. são lidas como femininas, tendo abreviação para ‘fem’. Aquelas que se desviam disso, são desfeminizadas e, portanto,

ela se colocava, tecia crítica ao judaico-cristianismo, bem como para as umbandas que não consideram as diferenças. “Todes” como conceito que buscar engloba pessoas não-binárias também era acionado em sua enunciação. “Todes”, inclusive, já foi acionado em uma das recepções que vi Débora fazer no terreiro como essa forma de acolher identidades diversas que compõem a consulência do TESV, ou seja, penso que essa percepção é muito importante do ponto de vista de poder visualizar conceitos postos em circulação por interlocutores/as em outros contextos, para além do que demonstram no campo das entrevistas.

Ao tratar do mesmo assunto, em adição também relacionou como sendo uma relação “tradicionalista” nesse outro terreiro por onde também flanou, conseguiu estabelecer uma relação da impureza do corpo feminino com os princípios judaico-cristãos e esses princípios como ideários machistas. “O fato de ser mulher me impedia de trabalhar. O Corpo feminino não faz diferença nenhuma” (caderno de campo, 13 mar. de 2012).

Permitam-me! Afinal, “a ideia do sexo reprimido, portanto, não é somente objeto de teoria” (FOLCAULT, 1988: 13). Quanto à dimensão de impureza do corpo feminino e esses princípios serem relacionados com a égide judaico-cristã, há uma relação tanto da ordem da cosmologia quanto da subjetivação que constitui a interlocutora como mulher lésbica umbandista e com princípios muito bem estabelecidos.

Subjetivação porque, como a própria interlocutora afirma, ela é aquilo que é antes de adentrar para a umbanda (por isso a ordem mulher lésbica umbandista). E aqui não adentramos no mérito da ontologização do gênero e da sexualidade, haja vista que a ontologização para esse debate tende a essencializar essas esferas, indo contra à construção do gênero como de ordem social (Butler, 1990). E vou para além disso; coloca em evidência o corpo e fagocita o sujeito, como se estes fossem díspares e dissociáveis.

O ser quem é, constitui como um outro *modus* de sentir e existir subjetivamente, e com razões pré-estabelecidas nas tessituras e afet-ações da vida.

Nesses 9 anos de umbanda, o TESV não é a única Casa por onde eu passei. Na primeira Casa onde eu passei, **que segue alguns outros fundamentos, digamos assim, tem um princípio, digamos, mais machista**. Por exemplo, nessa Casa onde eu já frequentei, mulheres menstruadas não podiam incorporar. Não podiam trabalhar naquele dia. Podia ir, no máximo, tomar um passe e sentar. **Porque a crença difundida lá é que as mulheres menstruadas estão com o corpo aberto, estão impuras**. E sei lá! É uma coisa muito judaico-cristã para a minha cabeça. Mas nessa Casa por onde eu passei, onde eu recebi os rudimentos da religião, **a gente não podia, por ser mulher, trabalhar como eles chamavam de corpo aberto**. [...] É óbvio que

---

abreviadas como ‘desfem’, isto é, não feminina. Uso “mulheres” em aspas para trazer o/a leitor/a à reflexão sobre essas categorias ocidentais que demarcam o corpo por sua genitália, em que a subjetividade não encontra lugar para além do corpo biológico.

atrás do que subjaz esse texto uma visão de que, além de ser muito judaico-cristã, que volta lá para o Êxodo, para os livros do Pentateuco daquelas coisas de que a mulher que está menstruada está impura e o homem que tocar na mulher vai ter que tomar banho sete vezes e, volta para esse princípio muito católico. Muito judaico-cristão. Definitivamente nada umbandista de ser. Não umbandista nos termos atuais (Débora Simões, médium de incorporação, entrevista no Bloco G da UEMS, **grifos meus**, 13 mar. de 2023).

É importante destacar a noção de puro/impuro, problemática tão bem explorada no trabalho seminal de Mary Douglas (1976). Nos termos da antropóloga britânica, as antinomias pureza/impureza, limpeza/sujeira, contágio/purificação, ordem/desordem funcionam como recursos simbólicos de construção e manutenção da ordem social. Na situação narrada pela interlocutora, observa-se como a menstruação opera como elemento sógnico-simbólico ordenador da organização social (no caso, da organização religiosa). No caso em tela, o sangue menstrual funciona não apenas como reforçador de padrões, hierarquias e estruturas, mas, sobretudo, como ordenador da experiência dos/as adeptos/as no interior do terreiro.

Outro aspecto é a relação do corpo com as questões de gênero, e que apontam em duas direções: não apenas remete à ideia do gênero feminino ser impuro desde os ditames católicos, como também pode ser lido a partir das posicionalidades, de qual seria o lugar da mulher nesses contextos durante o período menstrual, por exemplo. Isso fica ainda mais nítido quando faço uma relação com a *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, quando a repressão do sexo, e as mecânicas de poder (Foucault, 1988) que o imacula, se associam a uma relação de disciplinamento do corpo, e portanto da sexualidade a partir da ideia de confissão proposta pela Igreja Católica como instituição que tenderia a regularizar e controlar a sexualidade e torná-la da ordem do privado para público, para além de outras lógicas que sustentaria a ideia de pecaminosidade, quais sejam o sexo fora do casamento, condenação da homossexualidade, infidelidade, adultérios etc.

Nesse sentido, mais uma vez público e privado se fraturam, pois o sexo seria pecado no contexto ocidental e um discurso sociolinguajero reprimido. Muito embora nesse *Tomo* Foucault não discuta a relação de gênero, acredito ser imprescindível não termos uma visão acrítica acerca disso, haja vista que sexo e gênero são esferas que não se dissociam, porque como já nos acena Butler (1990), intérprete de Foucault, e que vai estabelecer suas críticas e difundir suas próprias teorias, de que tanto o sexo quanto o gênero são da ordem do discurso e da produção, sendo ambos oriundos de uma construção social (Butler, 1990; Oyèwùmí, 2021).

O que, ao meu juízo, Débora estava a falar, a partir da relação que estabeleço com Oyèwùmí (2021) e Santos (2007) é sobre as diferenciações que o corpo e, portanto, o gênero, produzem sobre a luz da diferença estética/generificada, das mulheres como distante da razão,

as hierarquias e discursos sobrepujantes no patriarcalismo, à la Ocidente. De acordo com Oyèwùmí (2021), a partir da ideia de que gênero é construído socialmente, a pesquisadora oxunista vai ao encontro de um debate mais aprofundado e sinaliza que o sexo também é atravessado por elementos de construção social e de que em alguns contextos e sociedades sexo e gênero podem ser mutáveis – assim como é nas incorporações e transe as religiões afro-brasileiras, por exemplo –, e que a ideologia do determinismo biológico é o que fundamenta a lógica cultural no ocidente, em termos de organização social.

O que Débora fez, em minha perspectiva, foi exatamente trazer esse ponto à reflexão de modo crítico quanto à condição das mulheres nesse outro terreiro, marafado e defumado pelo ocidentalismo, que tanto é produto do e produz o determinismo, em que biologia, corpo, sexo e gênero se inscrevem sobre a égide “judaico-cristã” face à construção de *pessoa*. Penso que é isso que está em jogo quando decido, de algum modo, não legislar, mas problematizar essa questão que apresentava angústias para a interlocutora: o que estava em jogo era menos a noção de pessoa, ao passo que o dimorfismo biológico importava mais. Leitura chave e primordial para uma experiência corporificada no contexto de umbanda.

Sigo à problematização.

Muito embora tendemos a conceber o sexo como sendo da ordem do biológico, dos imperativos genéticos do XX e XY, ambos advêm de uma profícua relação sociolinguajeira de um pré-discurso associado à cultura (Butler, 1990), que tende a ser justificado pelo gene. O que quero dizer é que se o gênero e o sexo, e, portanto, a sexualidade, e os lugares ocupados por aqueles/as que são designados/as como sendo X ou Y, nessa égide binária, é uma presunção performática de um *ethos* do que é “ser” X ou Y e que essas agências devem fazer jus à morfologia/anatomia, a partir da performance expectada que se produza de acordo com alguns “códigos” (inexistentes, a não ser pelo contrato social!) pré-estabelecidos. Discutir essas repressões, é discutir algo que está para além e que mesmo com os debates contemporâneos sobre gênero e sexualidade, continua sendo uma espécie de tabu que deve ser guardada no armário. Falamos, portanto, de questões histórico-políticas (Foucault, 1988). E não, o gênero não reflete o sexo, na perspectiva *butleriana*. Ele está aquém e além desse reducionismo dimórfico.

Se o sexo, na perspectiva essencialista, é concebido como associal e não-histórico e, que a sexualidade é um desígnio no imaginário social de reprodutividade, é no construtivismo que isso será tensionado a partir de aspectos subjetivos (Santos, 2007), é nesse mesmo construtivismo, ou desconstrução de uma perspectiva das construções, considerando que essas

construções dadas como apenas da ordem do social acabam por obliterar uma outra perspectiva de (des)construção, que se assentam as costuras de subjetividades do TESV. A leitura de Débora não era a mesma de Pai Andrus, ou do Pai Sérgio, ou de qualquer outro/a adepto/a que seja. Há uma proliferação das singularidades e modos de leituras das experimentações da vida vivida, conforme atravessamentos eminentemente peculiares.

Com efeito, Débora, acionava algo a mais para além de se considerar mulher que não performa uma feminilidade, quais sejam, atravessamentos de sua condição de lésbica, gesta de família evangélica que permeia sua subjetividade e seu corpo, nas relações imbricadas entre corpo-sujeito (Merleau-Ponty, 1996) que, em termos cosmológicos, como umbandista, a destitui como sujeita e apenas o seu corpo era acionado para a definição da possibilidade de poder ou realizar seus trabalhos mediúnicos menstruada. Eis que aqui é que reside os tons pelos quais sigo na tessitura dessa problematização.

Quanto à relação ontológica, como modo de estar, experimentar e sentir o mundo nas possibilidades do “ser” ou “não ser”, na relação simbiótica entre Corpo com Órgãos (corpo humano) e Corpo Sem Órgãos (CsO), reverberados nos mais-que-humanos, ou seja, guias, entidades e Orixás, a interlocutora chama atenção de que sendo a umbanda uma religião sem dogmas, ou seja, sem verdades inquestionáveis, a subjetivação não se restringe apenas ao mundo material, mas também dos sobre-humanos, o sobrenatural, na relação dos mais-que-humanos, cuja concepção é de que cosmológicamente não importa o gênero, sexualidade, cor, classe, escolaridade ou outros marcadores que queiramos acionar. Violência e repressão por ser lésbica em lar evangélico retornam em contexto de umbanda. A experiência da interdição enunciava isso para Débora. Ou terá sido apenas uma interpretação infundada minha? Penso que não.

Enquanto para o Pai Andrus essa questão partia apenas de uma relação “tradicionalista”, para Débora outras leituras eram feitas a partir do corpo feminino como um “problema” nesse outro terreiro. Eis porque insisto nesses dois momentos das perguntas porque renderam, dentre tantas outras coisas que eu poderia ter escolhido para descrever, riquezas fundamentais. Qual seria o lugar das mulheres nesse outro terreiro? Como são as relações de gênero e sexualidade atualmente no TESV? Enquanto no outro terreiro, que antecede o TESV, o lugar da mulher estaria condicionado, ao que outrora (e ainda hoje!) é lido e visto como “papéis de gênero”, justapostos àquilo que Oyèwùmí (2021) chamaria de armadilhas de “fatos biológicos” ao pensar a relação da invenção da mulher no contexto ocidental, que destoa da concepção de gênero e sexualidade no contexto africano antes do período pré-colonial.

O que quero dizer, e sobretudo chamar à reflexão, é de que como religiões de matriz africana, enquanto instituições sociais, também são atravessadas, em vários momentos, pelas lógicas binárias e de lugares (quase) muito bem definidos de “homens” e “mulheres” – lógicas já assentadas e oriundas desse processo de “contato” colonial, isto é, se antes, no período pré-colonial em África, como nos assevera Oyèwùmí (2021), o binarismo e o dimorfismo em algumas sociedades africanas não existiam, elas já chegam suplantadas no Brasil e se potencializa ainda mais a cá. Sendo as umbandas autóctones – e aqui tomo a liberdade de já introduzir os candomblés –, quero dizer, instituídas no Brasil, esse dimorfismo sexual (Oyèwùmí, 2021) será (e é!) avassalador e conseguirá/consegue arrombar qualquer trunqueira e adentrar em qualquer *xirê*.

Mas a minha crítica auto reflexiva ainda se estabelece, ainda que numa chave de leitura muito potente oferecida por Débora sobre os ideários machistas. Tendo ela um capital intelectual que a permite acionar determinados aspectos e leituras sobre os movimentos pujantes nas situações que a atravessaram e atravessam, de um retorno inclusive daquilo que outrora fora a tentativa de encaixa-la na posição de mulher em sua vida pré-umbanda e que ela agora poderia subverter naquele espaço heterotópico, a leitura que ela faz advém, ao meu juízo, tanto da experiência da vida vivida quanto de um domínio sobre os lugares das mulheres e leitura teológica, que para ela era prospectada numa égide judaico-cristã num espaço diaspórico. A auto reflexão, que também chamo de crítica, é que desconsiderar os marcadores sociais daqueles zeladores também é um aspecto que talvez não possa ser reduzida ao “machismo” e “tradicionalismo”, exatamente pelas outras chaves de leitura que mencionei que tendo a fazer ao considerar os marcadores geração e escolaridade, para além de um aprendizado que, provavelmente, foi oriundo das relações de oralidade.

A leitura de Débora e Pai Andrus são legítimas e só eles podem interpretar as vivências conforme elas foram oferecidas e as inquietudes causadas em suas constituições iniciante de subjetividade cosmo-umbandista. Tendo a acreditar que por mais que o dimorfismo invada sim qualquer trunqueira e seja capaz de adentrar ao *xirê*, designando (in)agências, há outros aspectos que devem ser levados em consideração e que só uma conversa com esses possíveis interlocutores poderia nos revelar exhaustivamente, como nos acena Strathern (2014) quanto à exaustão dos conceitos em etnografias, não só a concepção do conceito de “tradição” e “machismo” acionado por ambos os cuidadores desse outro terreiro, mas como concebiam aquela lógica.

Mas restrito a um *locus* recortado e a compreensão do que os nativos do campo me disseram, concebo suas leituras como legítimas – sem perder de vista a criticidade em volta disso, os marcadores sociais da diferença e esses paradigmas entre o vivido e o real propósito dessas exaustões paradigmáticas (Strathern, 2014). Como diria a antropóloga, as certezas podem ruírem, assim como os conceitos. Mais uma vez, estabeleço uma crítica da crítica.

Ao falar de fissura hegemônica, Passos (2021) recorre às teorias feministas para tratar de como os corpos são sexualizados e oferece subsídios para pensar as instituições religiosas – e que embora ela esteja fazendo uma análise do lugar do feminino em contexto de candomblé, tomo a liberdade para imbricar a umbanda em lógica semelhante – por uma dimensão sexista em que a própria noção de masculinidade e feminilidade é uma espécie de tarja/rótulo que parece dar conta de dividir os orixás em uma lógica binária.

Por outro lado, em uma perspectiva afroteológica Silveira (2021: 81) argumenta que a compreensão de sexualidade no contexto africano “no período anterior à partilha do continente pelas potências europeias” mulheres e homens desempenhavam o mesmo grau hierárquico de poder, não tendo a categoria do machismo como categoria ocidental de hierarquia das atividades atribuídas aos sujeitos presente como aspecto de supervalorização ou superioridade das atividades masculinas. Da mesma maneira, nas tradições africanas, continua o autor, gênero e sexualidade têm peculiaridades próprias, havendo uma adjacência entre o masculino e feminino na geração de vida, não só biológica como nos ritos iniciáticos, em que o axé se dá a partir da relação indissociável da participação feminina e masculina frente aos rituais. Quanto à homossexualidade, transexualidade ou quaisquer outras orientações ou identidades dissonantes, não há restrição, pois, esses agentes “são meramente receptáculos da forma masculina e feminina e ainda além” (Silveira, 2021: 86).

Destarte, é por isso que, como a própria Oyèwùmí (2021) nos acena, é necessário tomar cuidado com as generalizações e saber de que lugar a perspectiva de gênero e sexualidade é dita. É também como nos acena Haraway (1995) acerca dos saberes localizadas. Nessa seção, faz-se necessário ressaltar que discuto a relação entre cosmologia e subjetivação a partir da Umbanda Sagrada, mais especificamente a partir de um recorte delimitado de uma heterotopia, que é o TESV. Portanto, não sejamos ingênuos de-achar que essa é uma descrição genérica e não de um ‘pedaço’ delimitado e situado.

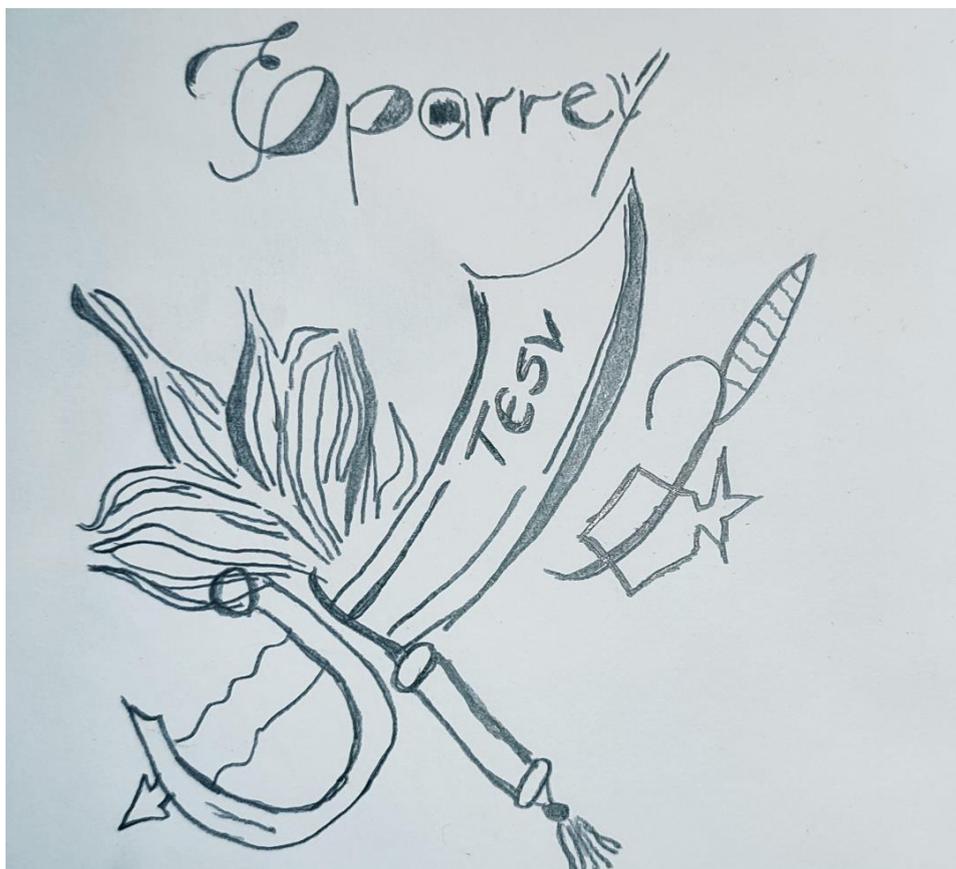
Ademais, ainda na perspectiva de Oyèwùmí (2021) não há como, nas sociedades ocidentais, escapar da concepção de gênero a partir da perspectiva biológica, haja vista que é exatamente esse condicionamento nos atravessamentos sociais sobre aqueles/as que ocupam

lugares e posições específicas designadas quase que por um código (repto, inexistente!) que fazem com que a biologia ainda fagocite a osmose sociológica e colida com intersubjetividade. Negar que o determinismo biológico e a eugenia, outrora definidores sobretudo de raça e gênero, ainda implica em uma prospecção violenta dos “papéis de gênero”, é negar ainda, ao meu juízo, o apanágio da sociedade ocidental como uma espécie esquizóide-obsessiva de mat(r)izes de inteligibilidade emoldurada por hierarquias que subjaz o patriarcalismo, o racismo e o colonialismo, que não escapam de posicionar os corpos em encruzilhadas não heterotópica de um corpo que não deve ser agenciado conforme regime de autoridade de acordo com ditames hegemônicos.

No contexto umbandista local, a ideia de que o sangue como excreção fisiológica do corpo feminino não é um impedimento para a conexão para os trabalhos ou da sintonia com os guias, porque cosmologicamente falando, acredita-se que se a médium está excretando algo que faz parte do corpo e que o elemento sangue não é o suficiente para estipular interdições. Ou seja, menos que uma dimensão fisiológica do corpo, importa na umbanda em que condição está o *òríe* a energia dos médiuns. Não à toa os marcadores sociais da diferença, como essa classificação que intersecciona posicionalidades no jogo social da vida, ainda que não assumido ou percebido, é mobilizado de diversos modos no interior da umbanda. Há que se destacar ainda, o lugar que o corpo ocupa nesse processo. Além disso, trata-se de um corpo, cuja noção de *òrí* parece impor-se, resultando na superação da dicotomia corpo-mente tão caro ao paradigma ocidental.

A questão da menstruação nunca foi um problema no TESV, exatamente por terem a compreensão de que faz parte dos fluidos corporais que excretáveis dos corpos e que isso não influencia no trabalho espiritual do terreiro. Aline Hoffmann, que é neta e bisneta de Pai e Mãe de Santo, e que está no TESV há 2 anos, contou-me que na primeira gira aberta que ela estava menstruada até chegou a perguntar ao Pai Sérgio se aquilo seria um problema nos trabalhos porque já havia ouvido enunciações nesse sentido. Como isso não constava no Regimento Interno e como ela mesmo afirma tem coisas que são obviedades que não precisam constar, ela teve dúvidas e foi perguntar. Nenhum impeditivo fundamenta essa perspectiva no TESV.

É uma variação de cada Casa, linhagem e família. Os preceitos que fundamentam cada território cósmico (Casas, Ilês, Barracões, Templos ou quaisquer nomes que seja) não são monolíticos e muito menos servem como “leis” universais. Não queremos que sejam! Mesmo os terreiros que se dizem de Umbanda Sagrada se guiarão a partir de estudos, doutrinas, compreensões, teólogos e estudiosos distintos, aludindo para a variação.



Elaboração própria (2023)

Dos antecedentes à atualidade, sem nenhuma pretensão de pensar o tempo como linearidade ou realizar um sincronismo, como mencionado no início desta seção, discuto como foi minhas participações nas giras do TESV, que iniciou em fevereiro de 2023, chegando às vezes cedo para conseguir um bom lugar para me acomodar, às vezes tarde com a sede já superlotada e com assistidos/as aguardando vagar lugar do lado externo para acessar o interior da sede. Na primeira visita, já como etnógrafo, cheguei atrasado. Era gira de Pretos/as Velhos/as. Nada ao acaso, cosmologicamente falando, porque a primeira entidade que incorporei em meu *igbesi aye* (vida) foi um Preto Velho (Pai João de Aruanda).

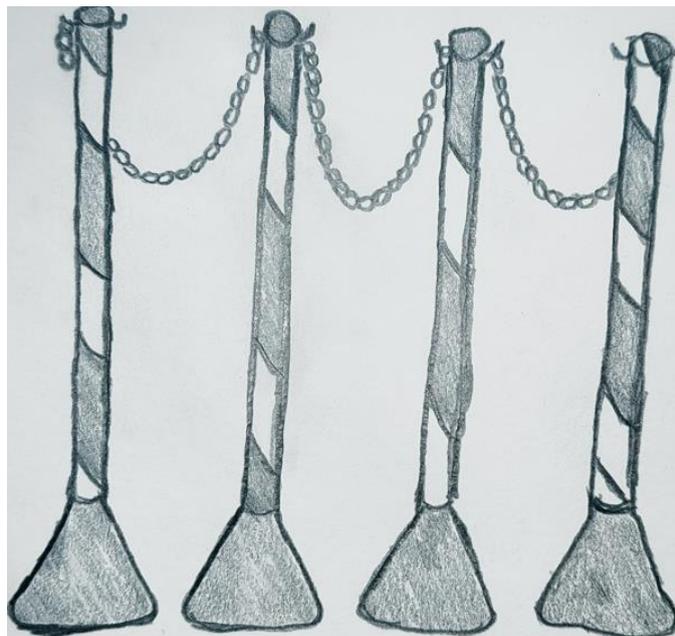
Ainda na fila formada no portão de entrada para pegar senhas, distribuir máscaras, assinar o caderno de visitas e apresentar o cartão de vacinação contra a covid-19, me enfiei no meio dos/as assistidos/as para bater *paó* na trunqueira, localizada sempre à esquerda de quem entra, e pedir *àgó* a Exu e Pombagira. O cheiro de marafo, a fumaça dos charutos e cigarrilhas me levavam a um outro plano e me fazia retornar mentalmente ao terreiro de onde fui (des)feito *pessoa*. Memórias...

Jack James, médium que aferia a temperatura de cada um/a que chegava, veio ao meu encontro e perguntou se eu já havia pegado senha. Eu disse que não estaria na condição de consulente – termo sinonímico para assistidos/as – e sim na de pesquisador. Informei que eu já havia conversado com o Pai Sérgio. O acesso me foi concedido. Arranquei o caderno de dentro de minha bolsa de colo e comecei a anotar todas as minhas impressões desde antes de acessar a sede, porque no solo sagrado eu já estava ao passar pela trunqueira. Lógico, eu só sabia disso porque vivo a experiência “de dentro”.

Ainda no corredor estreito em que a fila era formada, com meu caderno em mãos, esperando chegar em minha vez de assinar o nome e apresentar cartão de vacinação, logo escutei uma moça gritando: “Ah, é o pesquisador. Chama o Pai Sérgio!”, o que fez com todos os olhares fossem voltados a mim. Era a Marli (Silva), que fez diversos dos acolhimentos iniciais dos quais presenciais. Uma pessoa muito afetuosa, de incrível abraço e longos sorrisos. No tempo *covidiano* que ainda nos atravessava, era ela quem oferecia as máscaras para aqueles/as que ainda não tinham.

Marli me mostrou sua cadeira que tinha uma tarja escrita “reservada”, bem de frente para o gongar, na corrente que separa consulentes de médiuns – corrente esta que, *a priori*, me causou um certo incômodo e estranhamento agudizado. Minha impressão era de haver uma separação entre, de um lado, pessoas espiritualizadas e, de outro, pessoas que precisavam de ajuda, conforme croqui:

#### Imagem 4 – Croqui ilustrativo que separa médiuns de consulentes



Elaboração própria (2023)

Fiz logo uma associação, em minha ignóbil ignorância, com a relação do púlpito das Igrejas Católicas Romanas e Ortodoxas, bem como os dispositivos de poder, sobretudo pensando nas correntes a partir do encarceramento e do panoptismo *foucaultiano*. Por que uma corrente plástica amarela e preta acopladas em alguns bastões separaria o público? Com minha visão muito viciada, precisei me despir muito das minhas entradas em campo e daquilo que me atravessava como sujeito que vê relações sutis de poder em cada detalhe. Neste caso, eu tenderia a dizer que nem seria relações de poder; talvez modos de como pessoa preta, passível de ser presa, abjetável e aniquilada a qualquer momento me causava afetações angustiantes. Leituras que nunca me escapam, alias...

Mas durante minhas visitas, desconstruí essa primeira impressão ao compreender, e tomar ciência por parte de interlocutores/as, que as correntes eram sim uma divisão, mas para que os/as médiuns da corrente<sup>20</sup> pudessem ter uma espacialidade mais dilatada, considerando que a superlotação do espaço impossibilitaria a exequibilidade exitosa dos trabalhos. Logicamente que ela seria inviável se a justificativa se centrasse no distanciamento social. Contudo, não hesitava de pensar na corrente como também uma forma de expressão sígnica de separação simbólica e física de mundos comuns, em que todos/as estão dentro do mesmo

---

<sup>20</sup>Corrente aqui já tem uma outra perspectiva, designando a rede composta por todos aqueles/as que compõem o que chamam de “corpo mediúnico”.

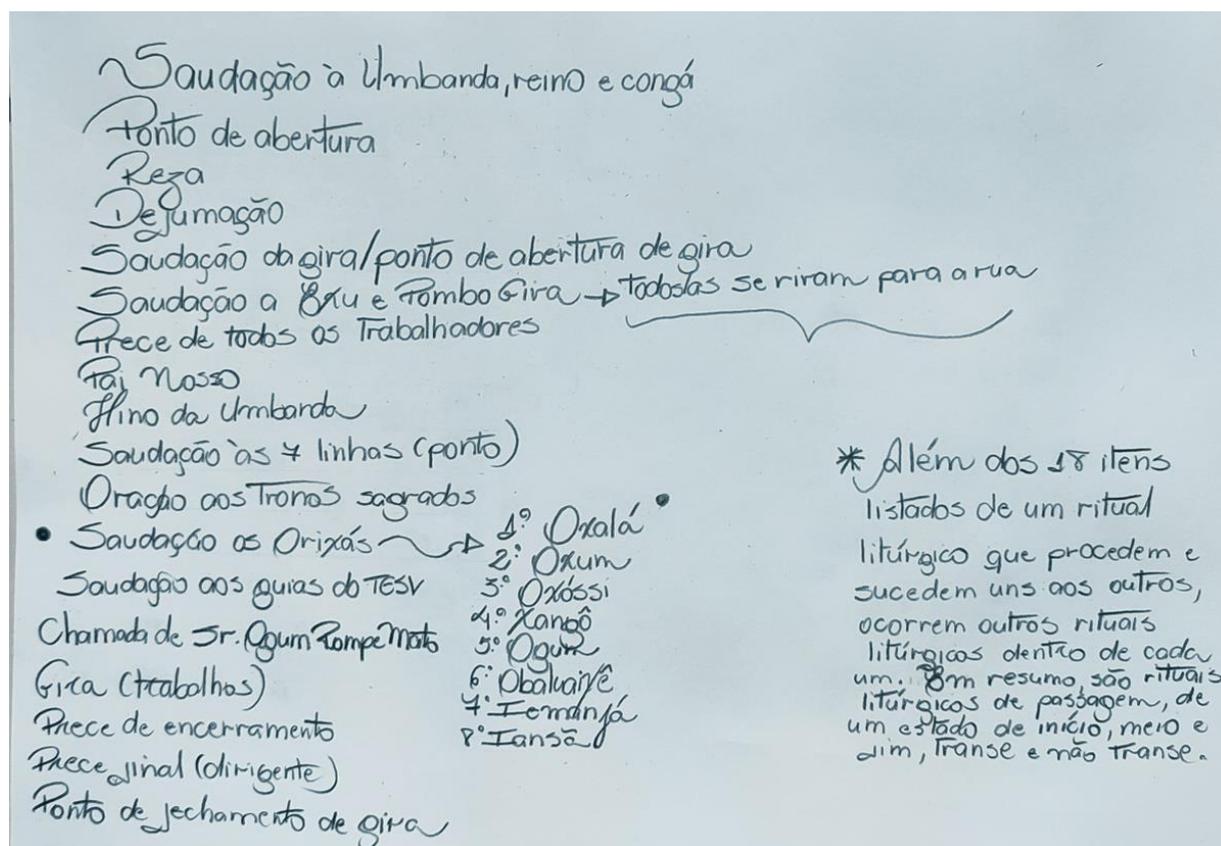
espaço, mas que há uma separação entre “evoluídos/as” e aqueles que precisavam de auxílio/salvação, do outro lado da linha que marca essa posição apartada – uma leitura que não se sustentou com o tempo. Aquilo era muito novo para mim e algo nunca visto em minhas várias visitas em outros solos sagrados.

Aliás, nos momentos dos acolhimentos, e coincidentemente vezes depois que eu já tinha essa leitura pessoal equivocada, Pai Sérgio sempre pegava essas correntes plásticas para demonstrar, alegoricamente, que os trabalhos na umbanda, uma religião que trabalha com energias e irradiações, como sempre frisava, não se reduzia apenas aos/às médiuns-entidades, mas entre todos/as que estavam naquele espaço. Consequentemente, segundo o grupo todos/as “fazem parte do elo e da corrente”. “Somos nós, vocês e as entidades. É como essa corrente (apontando para essa corrente plástica aos/as assistidos/as) e cada um de nós fôssemos um desses elos, que não podemos deixar quebrar, se esvair. Então, é preciso que a nossa energia e a de vocês estejam vibrando nos trabalhos realizados aqui, esquecendo do mundo lá fora”, repetia sempre Pai Sérgio.

Nas giras, no momento de rezas e aberturas com a saudação aos Orixás cultuados no terreiro, eu abandonava o meu caderno e me colocava na condição de pessoa êmica, me envolvia como nativo. Não havia possibilidade alguma de eu não me afetar, sair chorando em alguns pontos para tomar um ar, tocar o solo sagrado ao responder a saudação à Oxóssi e Iemanjá e ficar anotando, como se nada significasse. Ali era um momento de conexão com a minha ancestralidade também, ou seja, é importante notar em que medida os lugares comuns de nossas pesquisas só são estranhados porque conscientes de estarmos vestidos de antropólogos/as. Em que medida se desnudar da condição de nativo do campo poderia me dessubjetivar naquilo que me constitui enquanto sujeito? Há como abandonar Yuri umbandista? A resposta é não. Eis a educação de axé.

Após a recepção de Pai Sérgio aos/às consulentes, explicando a energia das entidades que trabalhariam no dia de cada gira, a liturgia iniciava com a saudação à Umbanda, gongar e reino, respectivamente seguidos por rituais de abertura e fechada da gira, conforme vê-se:

## Imagem 5 – Ordem dos rituais litúrgicos no TESV



Elaboração própria (2023)

Depois de minha primeira visita na gira de Preto Velho, presenciei giras de Caboclos, Exus e Pombagiras (mirins *idem*), Ere e o que o grupo chamava de giras mistas. Nesta última, várias entidades se apresentavam (Caboclos/as, Baianos/as, Ciganos/as, Malandros, Marinheiros, Pretos/as Velhos/as e uma pluridiversidade de eguns), e realizavam os atendimentos de um modo que tendo a conceber de sinergia inter-relacional imbricada que se dá entre médium e entidade, isto é, médium-entidade, considerando que não é um *ou* outro, mas uma relação anímica, no conceito de Hogan (2014) acerca da dimensão anímica ser da movimentação e animação/agenciação do corpo, e sim entre um *e* outro.

Eu ousaria ir além; a agência e personalidade não eximem a subjetivação, consciência e os filtros. Então, estou dizendo de um sujeito-corpo. Sujeito porque é ali que se assenta a condição de personalidade e subjetivação, e depois o corpo. Não é só o corpo que ocupa lugar central na umbanda, mas o sujeito também, e primeiro, porque eles não se deslocam um do outro e a subjetividade, ao meu juízo, reordena o corpo. Afinal, falar de subjetividade é des-repensar (des)construção de identidades individuais e coletivas nesse *locus* que funciona de modo não hegemônico, bem como a liquefação delas. Todavia, as subjetividades no TESV tendem

mais a se solidificarem nas artesanias encontradas nas semelhanças (e por que não nas diferenças?) do que se pulverizarem.

Se na primeira “gira”, como preferem os/as interlocutores, em 10 de fevereiro de 2023, eu tive a benesse de ocupar a cadeira com a tarja escrita “reservado”, que segundo Pai Andrus são designadas para pessoas com crianças de colo, gestantes, idosos e PCDs, facilitando o acesso ao gongar, nas demais giras eu optei por me acomodar mais ao fundo do terreiro, do lado esquerdo que dá de frente para o gongar, encolhido ao máximo e quase me fundindo em uma armário para não interditar o tráfego de pessoa e também no ensejo de ter uma visão mais ampla. A escolha foi também de não constranger os/as médiuns trabalhadores/as com meus olhares que corriam atentos, observando detalhe por detalhe, e um caderno de campo que o tempo todo era aberto, rascunhado e desenhado.

Estando alocado mais ao fundo, sempre em pé para que as cadeiras fossem concedidas aos/às assistidos/as, considerando que eu não pegava senhas e evitava ocupar uma vaga, eu conseguia ter uma visão mais ampla tanto daqueles/as que estavam ‘do lado de lá’ da corrente que separa gongar e consulência, e de quem estava do ‘lado de cá’, junto comigo – no caso, a assistência. Aprendi que meu lugar era em constante circulação, cauteloso aos detalhes e que se me acomodasse em algum canto, inerte, minha observação ficaria limitada. Eu era um corpo girante e inquieto.

#### **Imagem 6 – Disposição das cadeiras da consulência de frente para o gongar**



(Arquivo pessoal, 10 mar. 2023)

Estando sempre em pé, como supramencionado, eu conseguia ter noção da quantidade de entradas e saídas de pessoas dentro do terreiro. A gira que registrei mais pessoas sendo atendidas em uma única noite foram contabilizadas cerca de 115 senhas, entre preferenciais e não preferenciais. O término dos trabalhos se dava nos idos das 23h30-00h20 e era nítido o cansaço de todos/as no que chamam de “encerramento dos trabalhos”.

Como pessoa nativa, eu sei como é estafante o término de uma gira, mas confesso que nem em minhas funções e ocupações no terreiro onde fui (des)feito *pessoa* eu não me sentia tão cansado como era passar entre quatro horas e meia ou cinco circulando, observando, anotando e tentando captar os detalhes minuciosos em um espaço tão pequeno ao passo que grande de detalhes e riquezas para (tentar) dar conta. Se eu só queria chegar em casa, tomar um banho, comer algo e descansar minha coluna e meus pés estourados de tantas horas em pé, imaginemos os/as médiuns que além disso tudo, são pais e mães e/ou aqueles/as que teriam que acordar no dia seguinte para trabalhar...Essa experiência corporificada anunciava o lugar do corpo como esse também do autoflagelo, de um copo com fome, com frio, com sede, pai, mãe, trabalhador.

Se o tempo todo aciono médium-entidade, é para que estejamos conscientes de que há uma junção de Corpo com Órgão (este material) com o Corpo sem Órgão (os mais-que-humanos, sobre-humanos). Me deterei mais abaixo sobre esse lugar dos corpos, escarrando pó de pomba como forma de denúncia e de uma posição muito singular minha quanto àquilo que tendemos a observar como “corpo”, “corporeidade” e sua relação com o que chamo de encruzilhadas heterotópicas, ao lado da cosmo-corpo-produção e cosmopersonificação.

Volto à descrição. O público que frequenta o TESHV era muito assíduo. Majoritariamente branco, jovem, universitário ou com o marcador escolaridade muito bem definido. Poucas foram as vezes que vi alguma pessoa acometida por alguma deficiência no terreiro, com exceção de um senhor que é esposo de uma médium que todas as sextas estavam presentes, e apenas duas vezes vi travestis na condição de consulentes. Esses detalhes para uma pesquisa que se preze pelo cuidado com os marcadores da diferença são fundamentais. A descrição não é vazia.

Eu sempre via as mesmas pessoas e, esporadicamente, alguns rostos novos. A maioria dos/as assistidos/as usavam pelo menos uma ou duas guias no pescoço, algumas bicolores, outras de uma única cor. Eu não entendia o motivo do uso delas por parte da consulência até que, depois de algum tempo já em campo, fui ousado em questionar um dos consulentes sentado ao meu lado o motivo pelo qual a maioria das pessoas usavam guias.

Uma outra consulente à frente, que eu já havia visto em umas três giras até esse dia, ouviu o meu questionamento e também se interessou em ouvir a explicação, cuja justificativa se assentou nas orientações das próprias entidades, com instrução de como utilizar. Assim, guia trazia sensação de segurança, proteção dos guias do terreiro e pertencimento ao espaço para a maioria desses/as assistidos/as mesmo sem vínculo oficial com o TESHV, que durante alguns rituais litúrgicos a direcionavam ao defumador para serem energizadas ou as seguravam nas mãos com fortes apertos com um desígnio de que, ao meu juízo, a guia não era apenas uma espécie de pertence material, mas uma espécie de elo de conexão que, simbolicamente, tem eficácia (LÉVI-STRAUSS, 2012), capital cosmológico para aquelas pessoas e, logicamente, agência.

Não possuir vínculo oficial com o terreiro não significava não possuir vínculo de pertença do clã, do grupo, das redes sociabilidades. O próprio acionamento pelos nomes já familiarizados do espaço em vez de serem chamados pelo número das senhas, ou os abraços e sorrisos, aludia para uma política do cuidado e dessa tentativa humanizada de reconhecimento do “outro” como integrante.

De mesmo modo, acontece ao revés. Não é necessário ser umbandista ou possuir vínculo com o TESHV para ser assistido/a com doações de roupas para as famílias carentes e outros assistencialismos possíveis prestados à comunidade douradense como, por exemplo, segundo o médium Kaio Barcelos, arrecadação de brinquedos no dia das crianças para distribuição na comunidade indígena que eles o terreiro tem contato, períodos de vendas de feijoadas para arrecadação de valores que tanto auxiliam a subsidiar as despesas do Templo quanto uma parcela que é direcionada para uma instituição parceira que opera como um lar temporário para crianças e adolescentes – para além de levarem, quando possível for, a distribuição de marmitas/comidas em maiores quantidades para essa instituição, reutilização de lacres de latinhas que seriam descartadas para a produção de cadeiras de rodas e outros assistencialismos que são realizados pelos/as membros/as a partir de demandas internas que são de ciência deles/as.

O que me chama atenção, e essa é uma prática muito comum nos terreiros de umbandas – e tomo a liberdade para inserir os candomblés também a partir de minhas flanações e alianças – é que há um comprometimento com a assistência para a comunidade tanto quanto foi mencionada pelo Pai Pequeno Andrus sobre a finalidade do TESHV a partir de sua criação. Chama mais atenção ainda que apesar das dificuldades, trancos e barrancos, em um espaço

locatário e não próprio, a assistência ainda se faz marcante. Visualizar e reconhecer isso, é visualizar a heterotopia.

Se a heterotopia, como mencionei, é esse conceito *foucaultiano* utilizado, dentre tantas possibilidades de interpretações possíveis, para designar um lugar real que opera como uma multi espacialidade e camadas adjacentes, é nesse tocante que o Templo Escola também pode ser lido como um ‘pedaço’ heterotópico. É um terreiro de Umbanda Sagrada, mas ao mesmo tempo opera como uma instituição beneficente que reconhece as demandas da cidade e dos/as douradenses, dando respostas contrárias ao preconceito que é assentado com alguidares de arrogância, padês de julgamentos e fel de demonização oferecido numa quartinha para matar a fome e a sede daqueles/as que leem religiões de matriz africana com objetivo primeiro e final de mortes, demandas, mercado religioso e charlatanismo, como é o imaginário social de Dourados.

O TESHV se configurava como um mundo quase ideal, com múltiplas camadas de prismas refratários que talvez só seja reconhecido como tal – e não à toa o nome Templo Escola, o que me faz des-re-pensar o seu uso e escolha como estratégias muito bem definida de reconhecimento e não acionamento de espaço de culto de uma religião afro-brasileira – e tem a superlotação que tem, ou ainda é frequentado por um público com marcadores muito bem definidos, porque se apresenta como um lugar cheio de negociações com o catolicismo. Umbandismo e catolicismo estão em relação complementar.

Digo isso porque mesmo tendo ouvido em Grupos de Estudos, que pude estar presente, que a umbanda não é uma religião cristã, a presença do catolicismo nas giras era muito forte. Retornemos a imagem da ordem dos rituais. O que significa o “Pai Nosso”, aquele mesmo que endossa a figura paterna, com o nome santificado e que tem de perdoar as nossas dívidas e devedores, sendo acionado antes de entoar o “Hino da Umbanda”? O que significa “Virgem Santíssima”, em alguns momentos de rezas sendo acionada se a umbanda tem uma compreensão de criação das divindades por uma lógica que não é da virgindade? Isso diz muito de um espaço que é heterotópico, que opera com incrementações sincréticas do catolicismo e que diversas vezes me fizeram me perder em que contexto ou orientação religiosa eu deveras estava. Eu ousaria a dizer em uma heterotopia de purificação e desvio que desestabilizava o separatismo religioso e outorgava a hibridização de sistemas simbólicos religiosos. Uma outra forma de umbanda emergia no TESHV e era legítima, cheia de riquezas.

Não estou a criticar as incorporações desses elementos pois, sabemos bem, que a umbanda transborda diversidade religiosas de empréstimo – assim como as demais, haja vista,

repito, a não existência de purismo em nenhuma religião – que fazem parte de sua construção histórica a partir da bricolagem entre crenças/cultos/rituais africanos, indígenas, europeus e orientais. O que quero dizer é que a busca por reconhecimento de uma religião fidedigna à chamada evolução espiritual e os pilares, sobretudo da caridade e do amor incondicional a si e ao próximo para a expansão salvacionista de sua alma, ainda está escorada em discursos e práticas próximas ao catolicismo. Ademais, a influência do passado de Pai Sérgio, sem dúvidas nenhuma, incorporará esses elementos do catolicismo de modo evidente. Ora, não poder ser líder no catolicismo, possibilita que ele experiencie aquilo que a ele foi recalcado dentro do contexto umbandista, com essas configurações e essa marca registrada de um sacerdócio que endossa, para além do sabido sincretismo, uma umbanda relida.

Diante disso, prospecto que tais essas estratégias são de reconhecimento e até mesmo estratégia de fuga de enfrentamento ao racismo religioso – ainda que em um terreiro composto majoritariamente por sujeitos/as brancos/as, uma vez que o racismo religioso não estará escorado apenas no quesito raça, e ainda que saibamos a tônica da violência quando se trata de grupos exponencialmente negros, mas à própria manifestação da fé, que é dissidente da hegemonia judaico-cristã brasileira. Confesso que eu me deslocava várias vezes e não sabia se eu estava em um terreiro de umbanda ou uma igreja católica com transe permitido.

Ao mesmo tempo, na prosa com o Pai Sérgio ele me informou que o tem tentado trabalhar a fratura de alguns aspectos que remetem aos rituais do catolicismo. Deveras, para qualquer pesquisador/a ou pessoa que chega no TESHV com conhecimentos básicos sobre rezos católicos as nuances de como se dá as passagens de um momento para outro, de modo purista e rígido, sem subversão e sempre seguida conforme a imagem dos rituais litúrgicos já vistos por quem me lê, remete ao catolicismo com inalterações e precisão nos rituais. Me informou ainda que tentava se esquivar de generificar a imagem de Deus, tentando pensar a figura como Mãe, como figura materna.

Eu penso em um Deus Mãe, um Deus pan<sup>21</sup>, sabe? Uma coisa assim, sabe? Mas eu entendo também que eu tenho que ir devagar, porque eu sei que grande maioria de pessoas que frequentam a Casa, têm arraigado em si essa coisa de Deus Pai, que vem da origem do catolicismo. Não tem como negar isso. E eu tenho que ir devagar para as pessoas irem se acostumando e ter conhecimento para poder entender as coisas. Não dá para você chegar e ‘pah!’. Ao invés de eu juntar as pessoas ali, espantar as pessoas porque pode não entender as pessoas nenhuma, sabe? Mas eu acho muito...eu vivo procurando um jeito de quando vou falar “Deus”, uma forma de falar a Deus sem me referir à Pai, sabe? Mas aí se eu falo Deus Criador, eu estou falando “Criador” masculino. E aí eu fico tentando achar alguma coisa para colocar ali para não colocar

---

<sup>21</sup> Pai Sérgio se referia à pansexualidade, uma orientação sexual, da letra ‘P’ que compõe as demais letras do movimento LGBTQIAP+, em que as pessoas sentem atração sexual ou romântica que independe da identidade de gênero.

ele como macho ou fêmea, sabe? (Pai Sérgio, dirigente espiritual e médium de incorporação, entrevista na panificadora Pão Bom, 18 jul. 2023).

Essa questão surge a partir da resposta de Pai Sérgio com relação à árvore desenhada no gongar, que detalharei mais abaixo, e a subdivisão das qualidades de Olorum, de um Ser que não detém todo o conhecimento e é único todo poderoso, tal qual é dado no catolicismo. Eu havia comentado que estava a conversar com minha orientadora espiritual no dia anterior sinalizando que as pessoas se assustam quando falamos no falo de Exu (em nosso Ilê), mas que os/as mesmos/as consulentes não se sentiam horrorizados/as com a imagem de um Jesus no centro das Igrejas Católicas sangrando e seminu, representando tanto uma dimensão de agonística de remissão de pecados a partir do sangue que escorre e que há um gozo de quem naturaliza a imagem, quanto de uma genitália que não sabemos qual seja, considerando que esse Jesus sempre está com as partes cobertas por uma espécie de manto branco.

Quer dizer, por mais que possa parecer uma abstração, fazendo um trocadilho com os escritos de Michel Foucault sobre o “verdadeiro sexo”, fico sempre a des-re-pensar que se a genitália não está revelada, por que há que se referir a Deus como homem e sustentar o dimorfismo sexual no Ocidente? Não há quem me convença e confesso nunca ter parado para refletir na pansexualidade acenada por Pai Sérgio em contexto umbandista. Como ele manipula discursivamente a tentativa de não generificação ou a subversão para a ideia de maternidade em vez de paternidade, era muito interessante.

Digressões inclusas, retornando às minhas participações nos grupos de estudos, talvez caiba ressaltar que a reiteração de alguns aspectos normativos também se fazia presentes no TESHV, apresentando outras nuances dessa heterotopia que nos dizem de uma instabilidade e de alternância de funcionamento desse espaço que contrapõe e subjaz diversos espaços ao mesmo tempo. Aqui, abro um parêntese especial para minha participação em 12 de junho de 2023, em que a temática discutida era “Umbanda e suas vertentes”.

Em primeiro lugar, gostaria de destacar que foi uma experiência extremamente indigesta em diversos níveis e momentos, em que a possibilidade de abandonar o espaçourgia como expectativa de saída para me poupar dos diversos processos que visualizei como sendo violentos durante o processo de escuta profunda e nem um pouco crítica. Nesse dia, a aula foi ministrada por um filho do TESHV e com intervenções tanto de Pai Sérgio quanto de médiuns e estudantes. Em uma espécie de cronologia, na ocasião era apresentada as vertentes das umbandas desde a sua oficialização, em 15 de novembro de 1908. Honestamente, eu não entendia o motivo dessa cronologia, constando diversas oposições com relação àquilo que os estudos realizados sobre o campo afro-religioso já apresentaram. Ao meu juízo, o grande

fatalismo de querer dar conta de tudo é exatamente não conhecer a fundo sobre as diversas vertentes e fazer uma fala comprometida por trivialidades e moralismos de uma experiência a qual não foi vivenciada por quem apresenta determinado assunto.

Com relação àquilo que li diversas vezes como discursos moralizantes, embora houvesse constantes reiterações de não fazer juízo de valor sobre outros espaços ainda que já o fizesse em um *ethos* discursivo muito bem definido, sobretudo a partir de minhas constantes expressões corporais de reprovação negativa com a cabeça e com os olhares desconfiados para o ministrante da aula que sempre reiterava sobre o não julgamento ao ver minhas leituras corporais, pude perceber que a dicotomia bem/mal, direita/esquerda sempre retornava nas falas como uma demarcação repetitiva que não era nada ao acaso, pois como já acenado anteriormente a partir de uma leitura feita por Mary Douglas (1976), as dicotomias servem para ordenar os espaços, ou seja, escatologizar o mal era marcadamente uma forma de reiterar dualismos, quando se ouvia, por exemplo “[...] Acho que tenho muita propriedade e acho que você deve frequentar o lugar que te faz bem. Se fizer trabalho que atrapalha o livre arbítrio, não deve nem voltar” (21 de julho de 2023, grupo de estudos).

Quem define o que é livre arbítrio e o mal? O que é o mal? Será que a concepção de maldade não seria seu oposto para alguns/mas? Esse foi um momento, exemplificativamente, que Pai Sérgio entrevistou, sinalizando que não deveria haver julgamento sobre essas práticas e o que é feito em outros espaços.

Mas os discursos escorregadios não paravam por aí. As constantes risadas por parte dos/as estudantes era uma forma de legitimação daquilo que estava sendo dito, como uma autorização recreativa de qualquer outra vertente religiosa que não fosse a Umbanda Sagrada, ou mais especificamente a Umbanda Sagrada praticada naquele espaço. Falas sobre kimbanda, o significado da palavra sem que trouxesse a etimologia da expressão do tronco kimbundo e as tentativas de dar conta de uma diversidade religiosa, levavam aos deslizes, inclusive não compreendendo a macumba como um movimento não apenas religioso, mas político. Custou a crer que essa seja uma cobrança excessiva de minha parte. Se não, consensuamos que toda a análise empreendida até aqui, e com reflexividade crítica, deixa de ser descrição e passa a ser projeção escrita da realidade vivida, como colagem em tela.

Em certo momento, o ministrante explicou que a macumba seria uma religião carioca nos idos do século XIX. Quando não, retornava para a explicação do termo reduzido à instrumento. Reiterações de “a gente não faz macumba aqui” eram respiradas. Fazer macumba, é fazer política. Assumo essa posição crítica aqui. Negar ou recalcar a posição de macumbeiro/a

como expressão que demarca uma identidade política e o marcador religião, de uma orientação religiosa que pode se apropriar do termo como resignificação e formas de reexistência da radicalidade que tanto encanta corpos a partir dos feitiços, ou seja, a partir da possibilidade de promover outras experiências corporais a partir do encantamento, ao passo que propõe a intransigência (Simas; Rufino, 2018).

Sendo assim, ao meu juízo, se afirmar como macumbeiro/a, é se colocar politicamente como um corpo-macumba, um corpo-político, capaz de encantar corpos e alterar estágios e estágios. Como o termo é popularmente conhecido e tomado como pejorativo para alguns/mas, o mais cabível é escatologizar e fugir de uma demarcação identitária que posiciona os corpos e sua orientação religiosa em um lugar de poder escarrar de pó de pemba decolonial e agudizar sua própria existência dentro do universo religioso. Ainda sobre uma perspectiva comparativa em um campo que se contrastava com um outro espaço de candomblé *a priori*, marcadamente pela presença negra, ao revés do TESHV, o termo “macumbeiro” era sempre acionado pelos praticantes exatamente como essa designação de um lugar que não nega sua possibilidade e habilidade de encantar corpos, já que, ainda como acenam Simas e Rufino (2018), macumba seria uma expressão do tronco bantu significando “terra dos poetas do feitiço”, ou seja, enquanto um grupo busca formas de afastamento, ou outro procurar fraturar e agudizar o corpo como macumba-actante, o marcador religião como agência pulsante. Demarcações políticas são assumidas, conscientemente ou não.

O espaço pode ser heterotópico, mas com limites para que não haja êxtase de uma proximidade com aquilo que é definido como “mal”, nocividade. “Ser macumbeiro/a”, por exemplo, remete à ojeriza, escárnio. Contudo, o moralismo que tensionava essa heterotopia do espaço e que tentava aloca-lo em maior proximidade com um lugar ideal, não paravam por aí. Essa heterotopia precisa ser sinalizada e visualizada como uma posição de lugares que também não são estáticos apenas porque operam de modo não-hegemônico. O fato de o espaço possibilitar diversas aberturas, liberdades e “ser quem você é, sem máscaras e sem criar personagens” (21 de junho de 2023, grupo de estudos) também tem seus limites, porque os corpos são controlados ou pela regra grupo ou pelo próprio indivíduo que sabe – ou deveria saber – que nem tudo ali é permitido. Será que de fato as pessoas são o que elas podem ser naquele espaço sem o uso dessas tais máscaras, sejam lá quais fossem? Ou no drama social é necessário a suportabilidade, por exemplo, de ideias e sujeitos com que essas pessoas discordam?

As máscaras não são acionadas para o bem-estar coletivo, mitigação de conflito, estratégia de sobrevivência e estabelecimento de harmonia grupal, por aqueles que, por exemplo, precisam engolir em seco o seu racismo e homofobia, a fim de que estejam melhor alinhados/as ao contrato social para que possam se integrar ao Templo? Se as pessoas controlam sua mediunidade, por exemplo, e sabem que só podem incorporar após a chegada do guia chefe do TESV, as máscaras são sim acionadas porque é necessário controle e não ir contra as regras estabelecidas. Máscaras não são apenas sobre ter sua sexualidade, seus ideais políticos, suas próprias filosofias de vida sendo recepcionadas. É também sobre as performances dramatizadas na arena pública e nas próprias comportamentos de regularização dos dramas sociais (Turner, 1987).

O TESV parece ser um mundo ideal, para além de ser um lugar utópico, repito. Se não, vejamos. De acordo com Foucault (2013: 19), “[...] acredito que há – e em toda sociedade – utopias que têm um lugar preciso e real, um lugar que podemos situar no mapa; utopias que têm um tempo determinado, um tempo que podemos fixar e situar no mapa; uma utopia que podemos fixar e medir conforme o calendário de todos os dias”. A utopia que constitui a heterotopia é exatamente sobre essa contingência temporária de um lugar que opera com várias camadas ao mesmo tempo, contrapondo outros espaços, mas que operam de modos distintos nas giras abertas e nos grupos de estudos.

Nesse ínterim, chamo atenção para a reiteração e/ou oposição daquilo que pode ser visto em todas as sextas-feiras semanais e da homologação de recalques e da constituição de corpos utópicos que se corrige e justifica aquilo que é visto em giras abertas como um corpo que é vigiado e espiado, como nos acena Foucault (2013), a partir de uma intervenção do guia, do cosmos, o que chamo de cosmo-corpo-produção, o que retifica a heterotopia local para que não haja suspeitas da austeridade.

O lugar heterotópico não está isento, repito também, de (de)ontologias, ou seja, das reiterações de escrúpulos e de certas disputas, calcadas em reconhecimentos. Ainda exemplificando a data do dia 12 de junho, que considero como sendo uma experiência visceral, os tensionamentos dualistas emergiam também entre a dimensão superior/inferior, quando o ministrante da aula afirmava que para o TESV outros Orixás, como Ayrá, Irôko, Ewa, Logun Ede, Oxaguiã etc., cultuados em espaços de candomblés ou outras vertentes de umbandas, seriam considerados “qualidades do Orixá principal e superior”. A pergunta é: Quem definiu como sendo Orixás superiores e inferiores? Há disputas entre as divindades ou a existência de sub divindades? Como não fiz nenhuma intervenção para fazer esse

questionamento, entendendo que o meu lugar era muito mais na dimensão de uma escuta crítica do que de possíveis perguntas que podiam acionar o lugar de pesquisador(e) como detentor(e) da produção de verdade, essas perguntas não terão respostas – pelo menos não nessa tessitura, e que talvez a grupo tenha. O que quero chamar atenção é que esses dualismos, não parecem operar como princípios complementares, mas como princípios regulatórios. Que tipo de corpo se produz e se anuncia a partir dessas tramas discursivo-binárias? Provavelmente, para aquele grupo talvez essas convenções operem muito bem e façam sentido. Caberia um retorno a este tocante.

No limite, penso que a ideia é que des-re-pensemos sobre a heterotopia e os caminhos que se cruzam nesse chão riscado também por contraposições às próprias heterotopias como espaços normativos e também de reiterações de dualismos zoroastristas que homologam uma cosmologia que também é sustentada pelo binarismo e que influenciam (n)a agência doutrinária da própria experiência corporal, no sentido de ser corpo-sujeito-umbandista, que vai se distanciando daquilo que é tido como repulsivo e repelindo a própria existência das experimentações do impuro e do mal como esse marco regulatório da organização social.

Refletir criticamente sobre esses dramas (e tramas!) e os panoramas envolvidas nesses jogos de disputas também, nos aludem para um corpo auto tutelado em que o “ser quem você é” também é mascarado e coberto por essas formas de cosmoperceber e cosmosentir o mundo ontologicamente como uma produção e reprodução, fazeção e refação dessa pujança heterotópica porque atravessada por liminaridades face à aproximação de um “eu” ideal e, conseqüentemente, da fabricação de corpo utópico, oriundo tanto do discurso oral quanto do discurso que esse corpo busca sepultar. Eis os lastros...

### **3.2 Gongar e rizoma**

Em 10 de março de 2023 seria gira de Pretos/as Velhs/as. Pela tarde, eu mandei uma mensagem para o Pai Sérgio perguntado se eu poderia chegar mais cedo para fotografar algumas partes do espaço antes que os/as consulentes e médiuns chegassem, porque desejoso de esquivar de expor os rostos/imagens, por uma escolha pessoal calcada em compromisso ético, no limiar entre vida religiosa em Dourados e sua emergência pública. Às 18h20 eu cheguei na sede e acompanhei, como as repetidas vezes durante a estadia *in loco*, as longas formações de filas que sempre quebravam a esquina, em sua composição de mais de 70 corpos em pé aguardando a distribuição de senhas e autorização para adentrar a sede. Alguns corpos parados e escorados pela parede – o que denotava cansaço de uma semana que se findava e que talvez ainda teria que trabalhar no sábado seguinte pela manhã – e outros em extrema agitação, conversando,

rindo e explicando a ritualística de entrada para aqueles/as que estavam conhecendo o TESHV, ou a própria umbanda (pelo menos uma delas, que é a praticada no TESHV) pela primeira vez. Eu realmente não sabia.

Ao acessar a sede para iniciar os registros fotográficos, notei toda uma preparação ambiente antes do acesso de consulentes, com incensos e uma musicalidade em uma caixa de som que operava de modo bem relaxante e convidativo. Como sempre, Exu e Pombagira já estavam firmados na trunqueira e no assentamento interno. Os gongares do TESHV eram sempre muito iluminados e bem rizomáticos de meu ponto de vista. Antes mesmo da distribuição de senhas, médiuns já acessavam o espaço, já chegando com seus costumes (alguns/mas uniformizados com a comum identificação do TESHV) e instrumentos de trabalhos. Os panos de cabeça ou os filás só eram postos após saudar o solo sagrado na entrada, como os dedos que escorregavam pelo chão desenhava uma espécie de cruz, que procedia a saudação da trunqueira, ou seja, havia uma saudação de Exus e Pombagiras logo na entrada e ao retirar os sapatos para acessar o interior da sede havia uma outra saudação no solo. Essa dupla saudação se dava porque trunqueira e firmeza tinham sentidos diferentes para o grupo, sendo que a firmeza também se colocava na relação de Exu e Pombagira como Orixás, já no interior do ‘pedaço’. Nenhuma dessas encenações ou dos elementos dispostos, eram a esmo.

Dado o acesso de consulentes à sede, com prioridade à distribuição a deficientes, crianças, idosos e gestantes, como já descrevi, os médiuns sempre ficam em silêncio antes de iniciar a gira, em suas concentrações, sentados no chão ou em banco mais baixos, apreciando a musicalidade que mencionei – e às vezes até quebrando o silêncio e as catando, baixo. Usavam uma blusa com a logotipo do TESHV, que muito embora eu percebia que a maioria médiuns tendiam a utilizá-las em todas as giras, não era bem uma norma, o que veio a ser confirmado mais tarde em diálogos com internos/as, podendo ser utilizada outras de cores brancas em “giras de direita” ou em tons de vermelho e/ou preto em “giras de esquerda”, como era o sistema classificatório<sup>22</sup> do grupo. Alguns rapazes utilizavam blusas todas brancas, algumas mulheres calças, outras mulheres saias. Escolhas a gosto.

---

<sup>22</sup> Gira de esquerda é o nome dado nas Umbandas para as giras de Exus, Pombagiras, Exus Mirins e Pombagiras Mirins. Honestamente, aproveitando o espaço para agudizar a tal reflexividade que tanto tentei fazer nesse saber-fazer-macumba que é chamado de etnografia, não observo razão de dicotomizar direita e esquerda, sobretudo porque me parece acionar uma perspectiva política – e não que religiões não sejam manifestações políticas – que separa o que é inseparável, considerando que para que a “gira de direita” aconteça, Exu, considerado entidade e Orixá da esquerda, deve antes ser alimentado e é quem autoriza a realização dos trabalhos, ou seja, há uma egrégora da “esquerda” permitindo a realização dos trabalhos “da direita”. O que quero dizer é que a ideia de “gira de esquerda” e “gira de direita” parece subtrair e dissociar a figura de Exu que deve ser acionado apenas em momentos específicos, ou que as jocosidades, tabaco e marafo, que têm seus fundamentos, não são manipulados em giras de Pretos/as Velhos/as, Caboclos/as, Boiadeiros etc. Ademais, no TESHV ocorre na última sexta-feira do mês uma gira

A rede de sociabilidade era muito afetuosa, em que alguns/mas médiuns se cumprimentavam, se abraçavam. Pude tomar nota de que nem todos/as se cumprimentavam. Fui entender o motivo na minha imersão e na segurança que dava aos/às interlocutores/as em suas falas.

São pessoas que são agrupadas com histórias diferentes, visões diferentes, visões políticas diferentes, todas as visões diferentes e quando se junta, tem que dar merda mesmo [...]. Embora estressa, você gasta muita energia para resolver picuinha, entendeu? Aliás, você gasta muito mais tempo para resolver picuinha do que a energia que você gasta em uma gira. Claro que eu gostaria que fosse diferente, mas é gente. Vou trabalhar com bicho então. Nem meus gatos vivem harmonicamente. Então, para mim, mesmo sendo estressante, é um processo natural. Eu só fico preocupado quando as pessoas não conseguem superar, sabe? Quando as pessoas não conseguem conviver [...] (Pai Sérgio, dirigente espiritual e médium de incorporação, entrevista na panificadora Pão Bom, 18 jul. 2023).

Retomarei mais à frente sobre minha interação com o Pai Sérgio e os diversos embates e atritos que também enunciam esse ‘pedaço’ como uma heterotopia de disputa.

Passo ao gongar.

Sempre havia um jarro com água e espadas de Iansã na parte da mesa que fica abaixo do gongar, com algumas vezes esporádicas contando também com samambaias, espadas de Ogum e outras ervas. Do lado direito de quem está de frente para o gongar, localizavam-se os quatro atabaques, sempre muito enfeitados com laços brancos ou verde, que remetem a cor do uniforme das giras de direita do TESV, e os/as curimbeiros/as com suas estantes e pastas de pontos (mantras cantados durante as giras, como se fosse uma espécie de música).

---

mista, onde “esquerda” e “direita” se adicionam e nenhum atrito ou demarcação de território e feita pelos guias que ali se manifestam. Ao meu juízo, a razão do separatismo entre direita e esquerda ainda há que ser des-repensado como termo de uso nos terreiros.

## Imagem 7 – Gongar e rizoma como aditivos na estetização do TESHV



Arquivo pessoal (10 mar. 2023).

O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. **Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma.** O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. **Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação** (Deleuze; Guattari, 1995: 12, **grifos meus**).

Ao ressignificar o conceito de rizoma, que é oriundo da botânica como o recorte centrado, sobretudo, no caule das plantas que conjecturam raízes, a partir de uma perspectiva fenomenológica, como essa crítica ao modelo auto evidente e da exploração dos fenômenos como sendo um fenômeno inerente à subjetividade e à consciência, Deleuze e Guattari (1995) vão tensionar, a partir da ideia dos *devires*, como eixo que está associado ao conceito de *rizhome*, e que será, ao meu juízo, uma espécie de vociferação com relação à análise *freudiana* de auto evidência da inconsciência, irão significar o rizoma a partir de uma perspectiva filosófica que não se reduz à unicidade, mas à multiplicidade, vasões, que estão incutidas nas relações de agenciamento quando as conexões, os tentáculos são expandidos.

Mil, de multiplicidade, e Platôs da ideia hermenêutica de estratificação, que formam *Mil Platôs*, obra de três *Tomos* que se inicia com *O anti-Édipo*, e dão dois volumes para *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Ao fazer essa genealogia, interessa-me fazer saber que o conceito de rizoma nos termos de Deleuze e Guattari nos elevam à ideia de segmentariedade,

territorialidade, significado e ao mesmo tempo o oposto. São as formas de olhar para o prisma que estabelece os novos significados.

Quando decido intitular a Imagem 2 como *Gongar e rizoma como aditivos na estetização do TESV*, estou querendo dizer exatamente sobre essa perspectiva de que o gongar, como essa representação simbólica de um portal espiritual, pode significar tudo para alguns/mas, nada para outros/as. O gongar e árvore desenhada na parede, com vários adereços/ferramentas que representam os Orixás é um *mulungu* – termo usado na umbanda para designar algo sobrenatural e inexplicável. O gongar e a árvore estampada na parede é um Corpo sem Órgãos (CsO) porque, como já supracitado, a orixalidade é constituída por um conjunto de corpos mais-que-humanos, concebidos como energias (mas que não deixam de serem corpos existentes e factuais prospectados nas matas, nas ervas<sup>23</sup>, nas cachoeiras, nos mares, nos cemitérios etc., porque espaços que podemos sentir, perceber e visualizar como sendo sim um corpo, que inclusive responde às interações antropocênicas implicadas a eles).

Se “toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução” (Deleuze; Guattari, 1995: 20), o que o TESV reproduz em termos de frutos, quando adeptos/as e simpatizantes olham para esse mapa que pode ser desenhado na parede (Ibidem), são filhos/as, novas subjetividades, (re)construções de si, filosofias de comungar com a teia de parentesco.

Honestamente, eu iria um pouco além sobre o que esse rizoma pode representar em suas várias segmentariedades nesse espaço que é tão heterotópico. Ali os corpos se encontram, quase que como em uma perdição de deslocamento de corpo e sujeito. Em uma prosa com Max na sede do TESV, em 13 de março de 2023, quando o perguntei se ele já nasceu adepto à umbanda ou se havia se tornado religioso como se auto afirma ao longo da vida, ele informou, em tons de risadas e descontração, que geralmente as pessoas dizem que há duas formas de entrar para a umbanda quando não nascido/a no interior dela desde a gestação ou no período da infância, que seria pela dor ou pelo amor.

Max, que é doutorando, gay, branco, classe C e cis, disse acreditar que há uma outra via que seria a da curiosidade. Assim como repetido por diversos/as outros/as interlocutoras, disse ser gesta de família católica e que mesmo passando pela formação catequética e tentando se

---

<sup>23</sup> No TESV, é feito um processo de secagem das ervas para os banhos que são vendidos para banho em pequenos saquinhos. A não extração da seiva vegetal da erva, chamada de axé, fica comprometida porque o suprassumo se esvaiu no processo de secagem. Contudo, essa é uma prática local que só o grupo consegue significar o modo de como operam suas perspectivas, as quais não são as mesmas de outros espaços. Essa nota vai muito mais no sentido de des-re-pensação, enquanto pessoa êmica que entende o fundamento das ervas para banhos em outro tônica, bem como do Ilé Asè que também fazia parte inicialmente dessa pesquisa, comparada e contrastada à da perspectiva do TESV. Há, espelho, uma ressignificação de fundamentos, ao passo que o fundamento daquele espaço é esse existente.

adequar à lógica de preencher vazios de insatisfações na Igreja Católica e a crença na reencarnação, o que não faz parte da concepção do catolicismo.

Em 2016, ele conheceu o terreiro de umbanda por rede de amigos – o mesmo terreiro do qual germina o TESHV atual. Em 2017 começou a frequentar o Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos com assiduidade na condição de consulente, sendo que em 2018 é convidado a entrar no que denominam corrente. Segundo Max, ele se considerava umbandista desde 2017, nessa frequência de todas as semanas estar fazendo parte daquele espaço, inclusive frisando com convicção durante nossa prosa que se nesse período em que ainda nem fazia parte da corrente e os coletores de dados do IBGE passasse perguntando qual era a religião – pesquisa esta que não ocorre desde 2010 para realizar o levantamento percentual, com últimos dados oficiais publicados há 13 anos atrás a contar do ano em que essa pesquisa está sendo realizada, o que é um problema –, ele se colocaria como umbandista, reportou-me.

Quer dizer, o fato de ainda não fazer parte da “corrente” não o impedia que se sentisse pertencente às redes de sociabilidades que o TESHV já trazia para Max. É exatamente sobre essa espécie de ligação e sentir-se parte que tendo a aplicar e visualizar a multiplicidade do rizoma, porque ele constitui subjetividades e camadas de identidades. Como uma espécie de cebola que contém várias camadas e anéis, o Templo Escola e a própria imagem que constitui o gongar é o próprio convite ao retorno das raízes, independentemente de como se auto identificam em termos de raça, desde que saibam que o panteão yorubá de Orixás são negros, porque é nessa conexão com a cosmo-corpo-produção, de um corpo que é produzido e reproduzido por sua significação cosmológica nas formas de experimentar o mundo que a subjetividade vai se formando, a partir da compreensão de suas raízes e ancestralidade. Essa leitura pessoal sobre a estética na parede fez sentido para alguns. Quer dizer, não poderia ser uma divagação minha e somente minha.

Me parece, então, que o contato com o corpo nesses lugares antecede a constituição de subjetividade. O corpo, este anatômico-fisiológico e material, precisa aguçar os sentidos e as experiências que em outras religiões talvez não tenha surtido o mesmo efeito de enfeitiça-los. Em seguida, a partir dessa experiência corporal, a subjetividade vai se construindo de maneira em que em dado momento corpo-sujeito, ao revés, sujeito-corpo, não se dissociam.

Em minha perspectiva, as várias falas de Max revelam como essa imagem não é uma mera decoração. Desde minha visita ao TESHV em 2022, fiquei ruminando o que exatamente aquela árvore e aquele desenho poderia representar para os fiéis e qual o objetivo do desenho de uma árvore e não de qualquer outra “coisa”, que remete à Iansã, por exemplo, que é a Orixá

regente do espaço ou mesmo de Sr. Ogum Rompe Mato como guia chefe do terreiro. Quanto mais eu estava presente naquele espaço, ruminava de casa, ao abrir o meu caderno de campo, rever os registros fotográficos no aparelho celular em relação e concomitância com as prosas, fui chegando a determinados lugares. Se não, vejamos.

São muitas informações inculcadas em uma parede – que também não se reduz a uma simples parede de concreto, mas um portal que é aberto a cada gira para adeptos/as. Vemos *oxê* (machado), *abebé* (espelho), *ofá* (arco e flecha), chapéu de cangaço, mbarakas, ferradura, espada, estrela, cruz e tantos simbolismos ao mesmo tempo que pode nos dar uma certa ofuscação de que as coisas só foram lançadas como mera representação. Se fizermos uma análise ainda mais acurada da foto, veremos que essa estetização parece reconhecer cada pessoa que come e bebe daquele ‘pedaço’ enquanto adepto/a e dos/as consulentes.

A árvore, os rizomas que dela saem se esparram para lados distintos, nos fornecem pistas que o que dali sairá depende de cada um/a, ainda que em trabalho coletivo. O TESHV pode ser sustento, pode ser a raiz. Mas os decalques que dele sai e as mudanças internas, como sempre afirmava Pai Sérgio, é uma caminhada individual. E é nesse devaneio todo que retornamos a Max quando ele diz que sua orientação sexual não foi em momento algum questionada – pelo menos não em público ou não por parte do dirigente, como veremos em um relato de uma adepta. Em tom de certeza e com movimentos de afirmação com uma mão batendo sobre a outra, como quem dá uma cartada em um jogo de bralho, Max disse que a umbanda e o TESHV conseguiram reiterar ainda mais a sua afirmação como homossexual. Não que tivesse havido alguma lavagem cerebral ou se tornado homossexual após conhecer a umbanda. Falácia!

Estou dizendo de uma pessoa que foi reprimida e a até mesmo os cuidados e a tutela com a forma de falar, tom de voz e estar mais próximo de uma certa masculinidade fazia parte de uma identidade que foi se modificando com o tempo, naquilo que precisava ser mantido em outros espaços, fossem eles religiosos ou não. Isso foi recalcado de alguma maneira a partir do que o TESHV apresenta como outras nuances de autoconhecimento, me disse.

Mas não sejamos ingênuos de achar que o recalque foi por completo ou que esse rizoma, apresentado nesse Corpo sem Órgãos, inscrito nesse grande portal que se abre para os trabalhos de caridade conseguem despir de um todo a aproximação ainda com a masculinidade. Max, por exemplo, que sempre percebi que trabalhava muito com Pombagira em Giras chamadas de Exus e Pombagiras ou de esquerda, informou que há um tempo a Pombagira com a qual atuava havia solicitado uma saia para os trabalhos, mas que ele não se sentia confortável em usa-la. Obviamente que Max não tem nenhuma obrigação de satisfazer os desejos das entidades porque

são, como dizem, seres evoluídos e o que será utilizado menos importa. Ele se contentava com o leque que fazia parte do instrumento de trabalho d’Ela.

Mas o que estava por trás do não se sentir à vontade usando uma saia para a Pombagira? Uma aproximação fidedigna à masculinidade? A vergonha dos olhares que o público lançaria sobre ele e a possível desconfiança de que consulentes poderiam julgar desnecessário ou o aproveitamento do uso do espaço e da religião para revelar o que fora recalcado na dimensão do privado? Em verdade, o que pude observar é que as pessoas que se reconhecem como homens cis a partir do formulário mencionado, não utilizavam saias. Deveras, talvez porque não se sentissem à vontade. Mas talvez, outras nuances não reveladas na prosa poderiam justificar esses desusos.

### **Imagem 8 – Desvendando os mistérios ‘ocultos’ do rizoma (I)**



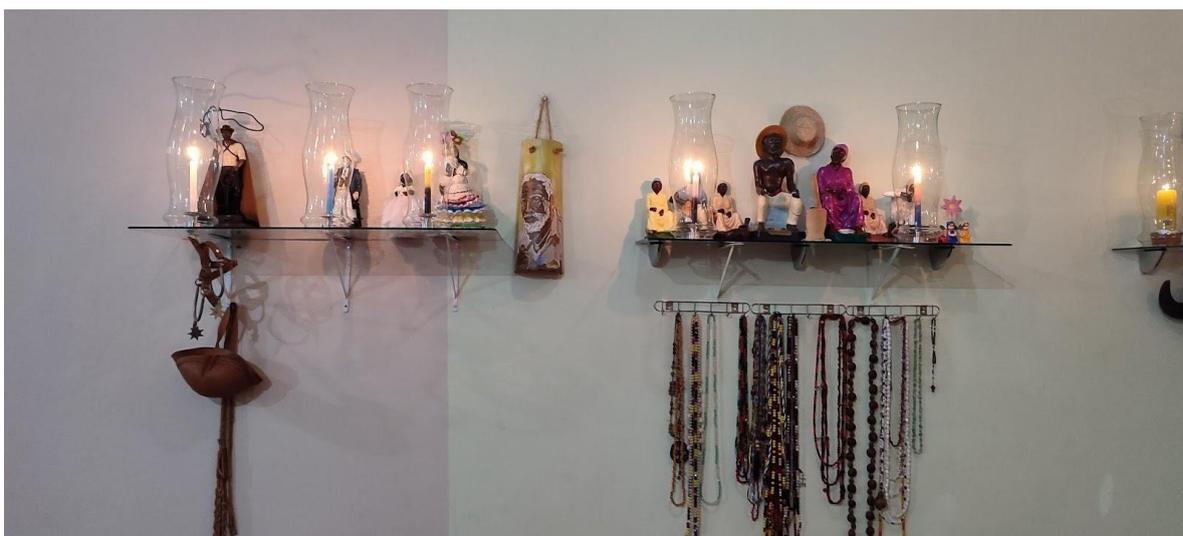
(Arquivo pessoal, 10 mar. 2023).

### Imagem 9 – Desvendando os mistérios ‘ocultos’ do rizoma (II)



(Arquivo pessoal, 10 mar. 2023).

### Imagem 10 – Desvendando os mistérios ‘ocultos’ do rizoma (III)



(Arquivo pessoal, 10 mar. 2023)

Visualizando mais de perto, leitores/as poderão conseguir compreender meus devaneios prolixos a partir de um outro ângulo (esperanço eu). Um zoom na imagem! O que vemos são imagens de uma representação sígnica de Orixás e guias, suas iconografias semióticas e ao fundo, um tronco e segmentações, não? Há uma raiz. Essa raiz é africana. As segmentações podem ser interpretadas, alegoricamente, como partes de seres divinizados africanos que se expandem em terras *brasilis* nos cultos e nas crenças. Existem ramificações que se desdobram desse eixo central que nos possibilita a compreensão da vida vivível de forma cosmológica e rizomática que se dá no panteão de Orixás que juntos e juntas no *Òrún*, fomentam e frutificam aquilo que o TESV preconiza enquanto Templo Escola. A forma de compreensão da vida é

sustentada pelo caule (as crenças, as energias cósmicas e mágicas) e os estratos (que são as ramificações que dão frutos, quiçá filhos/as daquele ‘pedaço’) se dá no agenciamento, também a partir da concepção *deleuze-guattariana*, da ideia imanente de território.

O território é esse contínuo que é cheio de signos e significados, que é desterritorializado, ao passo que é reterritorializado. Não estou dizendo, a partir de Deleuze e Guattari, da ideia de território como esse plano de espaço, mas a partir de significantes, transformações. E é essa a tônica que o gongar do TESV, como um portal energético, onde todos se viram para ele durante as rezas e batem cabeça direcionado a ele, me permitia visualizar quando fazia essa leitura rizomática desse ponto que emana energia: as diversas transformações realizadas no individual de cada um/a que come e bebe da crença mágica do *axé* (energia vital), bem como dos agenciamentos, produções, performances e mudanças derivadas da comunhão intersubjetiva entre corpo-sujeito, Orixá, entidades, irmãos/ãs de santo e simpatizantes, partindo do intento que vários rizomas, humanos e mais-que-humanos compõem as fronteiras do que se a subjetividade nesse ‘pedaço’. E é óbvio, a minha leitura disso tudo era apenas uma operacionalização de um *devoir* oriunda da observação participante, na relação com esses ‘outros/as’ que permitiram ‘ser’ leitor/a/e dessa nada é auto evidência, mas tudo é passível de ressignificação.

No encontro com o Pai Sérgio, o único que perguntei sobre a simbologia da árvore, ou o que prefiro chamar de ‘iconografia’, desse mapa que se abre na parede como um portal, ele me informou que a árvore seria uma criação/arte de Pâmela Soares, que é arquiteta. O grupo tem uma outra perspectiva da que eu tive e não tenho dúvidas de cada consulente ou pesquisador/a, interpreta a iconografia de modo muito singular.

[...] Na época quando ela chegou e fez a proposta de fazer aquele desenho lá, eu falei? “Pâmela, mas por que? O que você pensou quando desenhou essa árvore?” Porque ela é arquiteta, ‘né’? Ela falou assim: “Sérgio, eu pensei assim: nós temos Olorum que tem todas as qualidades e aí tem os ramos. Mais ou menos direciona para cada Orixá que está ali, que são as qualidades de Deus nos Sete Tronos Sagrados”. Então, hoje, para mim, quando eu olho para aquela árvore, eu vejo isso. É o nosso local de condensar, dissipar, limpar as energias, que é o altar. Então nós temos Olorum que nos sustenta através da energia dos Sete Tronos Sagrados que estão presentes em nosso gongar (Pai Sérgio, dirigente espiritual e médium de incorporação, entrevista na panificadora Pão Bom, 18 jul. 2023).

Mas é possível ver rizoma também em outros tons, para além desses apresentados, na tensão entre sagrado e profano, para além do “dualismo axiológico do bom e mau” (Deleuze; Guattari, 1995a: 68).

**Imagem 11 – Rizoma com tons de Exus e Pombagiras (I)**



Arquivo pessoal (10 mar. 2023)

**Imagem 12 – Rizoma com tons de Exus e Pombagiras (II)**



Arquivo pessoal (10 mar. 2023)

### Imagem 13 – Rizoma com tons de Exus e Pombagiras (III)



Arquivo pessoal (10 mar. 2023)

Em tese, levando em consideração as diversas multiplicidades (mil) de compreender os platôs (estratos), penso que Deleuze e Guattari (1995b) oferecem outras óticas para observar o rizoma. Em vez de uma árvore, o rizoma, como essa maneira contínua de visualizar os fluxos

de continuidade que não possui uma raiz ou um centro necessariamente, porque isso depende de como verificaremos os lados do prisma e suas nuances, nada auto evidentes e que devem ser levadas à exaustão, os filósofos fazem uma associação da música como rizoma e a entende como cosmos, pois ela é capaz de fraturar o silêncio, buracos e rupturas. A partir dessa alegoria, que não se reduz a uma alegoria abstrata, podemos (e devemos!) compreender essa materialidade do assentamento/conga dos Exus e Pombagiras também como um rizoma.

Pode ser rizoma porque a eficácia simbólica aplicada sobre esse canto do terreiro é o que promove a segurança do espaço de acordo com a crença do grupo. É um operador que funciona protegendo o espaço. Mas essa segurança, para o grupo local, é cosmológica, pois essas forças seriam guardiões em vigília para que nenhuma energia não autorizada adentrasse ao espaço; é um Corpo sem Órgãos, e não um sujeito biológico, com órgãos, que fica à espreita do inimigo.

Em tons de preto e vermelho, em tons de Exus e Pombagiras, em que há tanto Exu e Pombagira Orixás quanto Exus e Pombagiras guia, na linguagem do grupo, o rizoma se estabelece como estética, performance e fratura entre sagrado e profano. Exu é rizoma porque circula por todos os espaços e pode ir onde nenhuma outra entidade ou Orixá é capaz de ir para resgatar e encarnados/as e desencarnados/as. Exus são rizomas porque são o *Òrúne* o *Aiyê* ao mesmo tempo, é o tudo e todo; a saudação com as mãos entrelaçadas para baixo é porque Exu é caminho, é chão. Um chão sem fronteira e sem limite. Para as pessoas do TESV, o ato *de bater cabeça* no gongar em que Exus estão assentados é rizoma, porque produz agência sobre a vida dessas pessoas nos *devires*, nas incertezas.

O *devoir deleuze-guattariano* como essa construção do conhecimento de modo crítico, juntamente com os caminhos stratherniano que exercito em minhas análises (ácidas e áridades, por vezes!), e a incerta dos conceitos, se aplica, ao meu juízo, de modo contrário no TESV, uma vez que por mais que ao dizer e pensar "*Laròyé, Exu! Exu E Mojubá!*" ali se implanta uma certeza, no plano imanente do cosmos, de que saudar as forças dos/as guardiões/as e de Exu e Pombagira Orixá não é uma incerteza; Exus e Pombagiras é um Corpo sem Órgãos existente cosmologicamente para o grupo, não é uma mera representação. São como pessoas que devem ter pedido de licença acionados e a eficácia simbólica se institui na medida em que fé e crença solidifica a realização de uma filosofia de vida que está suplantada na certeza, convicção e infabilidade do que cultuam.

Ambos os gongares têm agência sobre os corpos e, portanto, sobre a corporeidade. Se o gongar é um portal de energia cósmica, onde o magnetismo é liberado sobre os corpos, é

exatamente nesse tocante que procuro entender o motivo do curvamento ao gongar para bater cabeça, tanto no chão durante a abertura e fechamento dos trabalhos, quanto na mesa que fica disposta abaixo das imagens dos Orixás, conforme o registro fotográfico. O gongar, não se reduz à parte onde ficam dispostas as imagens dos Orixás e o desenho ao fundo do mapa que se constrói como um rizoma.

O assentamento de Exus e Pombagiras também se torna um gongar na medida em que as pessoas se ajoelham, deitam e permitem com que seus corpos sejam entregues para aqueles Corpos sem Órgãos que não está meramente representado nas imagens de gesso. Quando médiuns-entidades incorporados em Exus e Pombagiras se dirigem até o assentamento onde ficam também as imagens de Exu e Pombagira Orixá e soltam uma estridente gargalhada ou após o atendimento de determinado/a consulente tirar os chapéus ou cartolas ou, ou mesmo a capa, removendo a energia que ficou estagnada (e por ser energia, é invisível aos olhos de alguns/mas que em contexto local chamariam de mediunidade de clarividência) antes de atender à próxima pessoa se virando para o assentamento-gongar com tons de preto e vermelho, há uma razão para que esse corpo se desloque até lá, uma vez que ali tem morador e moradora de ronda se fazendo presente e auxiliando a sustentar os trabalhos.

E não só Exus e Pombagiras faziam esse movimento. Observei médiuns-entidades, mais especificamente figurados em Pretos/as Velhos/as e Caboclos/as também fazendo uma certa reverência a este gongar. Ali, Exu e Pombagira Orixá eram reverenciados porque são as primeiras forças que dão passagem para as entidades poderem se manifestar e trabalhar, porque são essas forças que abrem os caminhos, que autorizam que tudo seja feito e estarão de sentinela na ronda tutelada e não permitido que outras energias se apossessem dos trabalhadores/as do Templo.

Se os gongares não eram então, uma simples decoração à luz de velas e imagens pretas para e diversos simbolismos utilizados segundo a concepção cosmológica da umbanda, o que ele é então para além de um portal magnético? Onde está a corporeidade envolvida nesse jogo e como se pode aderir heterotopia, corpo, encruzilhadas e estética? Talvez valha destacar e começar a partir da corporeidade e o lugar do corpo no TESV.

Assim como todos os/as consulentes, os/as médiuns do Templo ficavam descalçados e o chão era um mundo comum em que todos/as se jogavam, agachavam, sentavam, sujavam os pés e as roupas. O chão parecia funcionar como um para-raio durante o transe quando os caboclos constantemente batiam os pés, como se estivessem em um ritual de Toré, ou quando os/as Pretos/as Velhos/as batiam suas bengalas repetidas vezes no chão. O chão tudo dissipava

e igualava porque ele não tinha limite, ao que me parecia. Era extensão contínua – ainda que houvesse uma parede, uma porta e um portão.

Ou, ao revés, o chão era o limite do não limite para as energias que os corpos irradiados sobre um magnetismo sobre-humanos. Por isso chamo atenção para uma cosmo-corpo-produção, e que a *pessoa*, o corpo, a performance se davam a partir de interferência cósmica e magnética/energética sobre o corpo do/a médium que vai produzir uma nova persona e outra agência. Isso refletia em alteração brusca de tom voz, expressão, modos de andar e modos de agir.

Era no espaço do gongar que a corporeidade também podia enganar, sobretudo nas chamadas “Giras Mistras”. Para quem não é adepto/a e, de repente, apenas ouviu falar sobre trejeitos e arquétipos de determinadas entidades, poderia tirar conclusões precipitadas, assim como eu tirei. Percebi que em meus olhares viciados me faziam enxergar coisas que era necessário um pouco mais de cautela para conseguir chegar a alguma afirmação. O que quero dizer, é que é nessa corporeidade que criamos expectativas como o que sê cada coisa ou o que parece ser, há uma objetificação do corpo-entidade ali, em que o/a médium não é visto como possuidor de corpo e menos ainda de subjetividade. As conclusões apressadas que fagocitam as diversas nuances que transbordam a auto evidência, são capazes de fazer crer que determinado/a médium está incorporando um Caboclo, quando na verdade é um Marinheiro, como me ocorreu. As trivialidades dos olhares sobre essa corporeidade que manifesta determinada performance, determinadas pistas e que logo já são concluídas como tal, pode ser fatalista.

Primeiro, porque o risco que se corre é de objetificar o corpo. Segundo, porque há no imaginário social quase que uma cartilha ou um roteiro de como determinada entidade deve se apresentar, como se elas fosse únicas, iguais, sem agência própria juntamente com o/a médium e o corpo fosse apenas uma receptáculo, sem filtro e consciência de um sujeito que o constitui antes de ser reduzido a simples corpo material após a sociabilidade do ‘pedaço’.

É também no espaço do gongar, ainda na zona que limita médiuns e consulentes a partir da corrente da Imagem 2 que os corpos se atritavam nas corporeidades que eram postas em jogo. Agenciando outros gêneros, outras sexualidades, outras personas a partir de um corpo anímico, nas várias liberdades de poder expressar inclusive o que em outros ambientes poderia ter sido interditado, o vai e vem de corpos que transpassavam as fronteiras uns dos outros era muito comum, num espaço limítrofe em que cerca dos mais de 30 se esbarravam nos entrecruzos desafiadas e entradas de consulentes que acessava o outro lado.

Me lembro de uma vez (a única!) de quando pedi para um dos eres, o Joãozinho da Mata, consagrar um pingente de búzios e foi quase impossível respirar no trânsito que se forma entre médiuns-entidades, cambones e consulentes. Ali era quente, fazia calor e os respingos de suor nos rostos pululavam aos olhos. Como o espaço é, de alguma forma, apertado para a quantidade de filhos/as do terreiro, percebi que médiuns que atuam na incorporação tinham posições geográficas muito bem definidas em todas as giras, com rotatividade apenas dos/as cambones, que a cada sexta-feira auxiliavam os trabalhos com entidades e médiuns distintos/as.

O que isso tudo tem a ver com as encruzilhadas corporificadas das heterotopias é que aquele trânsito e a própria estética do gongar que vai se metamorfoseando a partir das ocupações, também eram compostos por esta onda de calor. Médiuns-entidades, cambones e consulentes lado a lado, com o som dos atabaques tinindo do início ao fim da gira, com gargalhadas estridentes, barulhos de aberturas de leques, o brado dos/as caboclas, o cheiro de marafo e charuto e tanta coisa acontecendo ao mesmo tempo, *per si* tinha o poder de deixar os corpos enfeitados e em transe. Público e privado eram rasurados porque cambones e consulentes estavam ao lado uns/mas dos/as outros/as ouvindo o que o guia estaria a instruir. Consulentes não sentia nenhuma vergonha em partilhar o mais íntimo de si. Talvez o espaço assumisse uma política de cuidado mental e físico muito importante a essas pessoas.

Essa heterotopia do ‘pedaço’, que ora parecia uma aldeia com os brados dos/as Caboclos/as, ora um quilombo com os saberes ancestrais dos *griots* ali manifestados/as como Pretos/as Velhos/as, ora uma performance de *drag queen* com a jocosidade e gargalhadas das Pombagiras e suas imponências na manipulação dos leques, ora como um encontro de magnatas usando capa e cartola com o charuto na mão, e tantas variações de linhas, produziam a parte de lá do gongar, que separava onde estávamos de todas aqueles performances e refazção do ‘pedaço’, como um cenário estético que conjecturava o mapa desenhado na parede. Os corpos estavam em movimento o tempo todo, colocando o axé em circulação. É bem verdade, no entanto, que esses corpos anímicos e hiperativos se agenciavam desse modo sobretudo durante os atendimentos, ao passo que nos rezos de abertura e finalização essa agência se manifestava estática, imóvel, sem dança, sem movimento, penso que pela própria dinâmica que o “meio” da gira possibilitava e como conferiam valor a ele em comparação ao “início” e “fim”.

A libertação do corpo e sua transcendência parecia ter momentos específicos para poder ser mostrar animado, quase inexpressível durante os cânticos e em êxtase a partir dessa tal coisa que preferi denominar de cosmopersonificação, em que outra persona é posta em cena. Os corpos se comunicavam de diversas formas e sua semiologia era contingencial. Como nos acena

Leda Martins (2003), o corpo é memória, tem repertórios orais que talvez nenhum acervo de museu consiga dar conta e a mimese do corpo é grafada nas expressões e nas estéticas. Em um espaço real em que isso se agudiza com a agência anímica cósmica, com diversas corporalidades em jogo ao mesmo tempo, isso se intensifica ainda mais para a visualização dos corpos como dimensão polissêmica e que cruza diversas formas de manifestações e fazem transbordar, sendo os próprios corpos dos/as médiuns um alguidar único, um corpo-macumba, um corpo-político, uma cosmo-corpo-política difícil de ser totalmente descrito.

### **3.3 Escarrando pó de pemba sobre gênero e sexualidades: conflitos, corretividades e subjetividades**

O que dizer sobre corpo, gênero e sexualidade na perspectiva umbandista? Longe de propor diretrizes ou afirmações fatalistas e deontológicas, busco nessa seção ancorar as categorias e termos que inter cruzam essa dissertação, não perdendo de vista que ainda que “heterotopia” seja categoria norteadora, ela está sendo visualizada a partir da corporeidade, com destaque para as inscrições dos marcadores sociais que desenham, produzem e riscam os corpos<sup>24</sup>. Digo de gênero como uma construção cultural de uma lógica que opera na divisão binária radical do corpo sexuado (Butler, 2003). Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003), Butler argumenta que tanto o sexo quanto o gênero não podem ser compreendidos fora de uma dimensão cultural. Nesse sentido, as sexualidades como dispositivo construídos historicamente (Foucault, 1988), fabricam as identidades sexuais e de gênero, inscritas “no contexto de determinada cultura” e “compostas e definidas por relações sociais” (Louro, 2021: 12).

As subjetividades que o TESV construía não se dava apenas no âmbito das relações entre médiuns, mas também entre os abraços e afetos trocados entre os/as assistidos/as que sempre vão acompanhados/as por parceiros/as afetivos ou amigos. Pessoas homoafetivas que seguravam a mão de seus/suas companheiros/as, o/a médium que se deslocava do gongar para cumprimentar alguns/mas assistidos/as que conhecidos/as e de outros contextos também estabelecia maneiras de relações. O modo como se dava as redes de sociabilidades perpassava uma dimensão cósmica, considerando que dentre as preconizações do que é chamado localmente de “princípios da umbanda”, o acolhimento a todos/as às distintas pessoas que ali flanava era uma ação intersubjetiva coletiva.

---

<sup>24</sup> Faço menção à expressão-indicação “risque esse chão”, utilizada pela Prof<sup>a</sup>. Dra. Alexandra Alencar durante as contribuições na arguição da banca de qualificação. Tomo-a de empréstimo.

Ali pairava a noção de que todos/as são irmãos/ãs. Essa noção de irmandade solidificava as redes constituídas na confiança e bem-estar do parentesco, não só no que tange à espiritualidade, mas a vida vivida fora desse espaço, como me reportou a Mãe Pequena Thais sobre diversos momentos em que o público e o privado se imbricava. Segundo ela, “a vida do lado de fora é muito complexa e tem gente aqui em Dourados que não tem nem família, porque a família está a não sei quantos quilômetros de distância”, o que a colocava em uma posição de assumir essa maternidade para além do que transborda no rol religioso, mas nesse entendimento que as redes do lado de fora eram veias de extensão do que é a vida dentro do TESHV.

A noção de irmandade e pertença também se dava entre “corrente mediúnica” e consulentes, não à toa retornavam todas as sextas. Não era apenas porque se sentiam na obrigação de estarem lá, mas porque confiavam naquele espaço e na eficácia que as entidades produzem em suas vidas, para além das alianças ali tecidas, como me disseram.

Ademais, o fato de o TESHV ter um Pai de Santo assumidamente homossexual, muito embora essa condição não seja posta em questão no ambiente do TESHV, mas no que sabem alguns/mas assistidos/as fora do terreiro, não só é um convite para a torção das noções de gênero e sexualidades no contexto da umbanda praticada naquele terreiro, em que a sexualidade e o gênero ou qualquer outro marcador não seja um impeditivo ou pré-requisito para “fazer parte da corrente”, mas, ao meu juízo, uma condição que consegue fazer com que um público LGBTQIAP+ sintam-se mais à vontade não apenas para produzir e agenciar gênero e sexualidades, sejam consulentes ou médiuns, mas nas fraturas que aquela umbanda, aquele ‘pedaço’ fomentava quanto à noção de pecaminosidade e conversão à heterossexualidade.

Muitos/as são os/as interlocutores/as que passaram por outras instituições religiosas e se sentiam deslocados/as pelas trincheiras discursivas da sexualidade dissidente como pecado e uma tentativa de conversão. Kaio, é homossexual e informou que quando participava do grupo de jovens da igreja (católica), em que era líder, teve sua sexualidade questionada e ouvia várias vezes, segundo ele, uma associação da sexualidade homoafetiva relacionada à ideia de pecaminosidade.

Este mesmo Kaio, após o atravessamento das falas com relação ao questionamento da sexualidade em contexto católico, disse-me quase foi parido dentro desse terreiro que outrora seus pais frequentavam porque umbandista sua mãe. Grávida, a mãe teve o que chamamos de “saída”, em termos de ritos, mas o interlocutor cresce sobre os parâmetros do catolicismo.

Tive bastante dilemas em relação à religiosidade, porque eu fui criado em ambiente católico. Minha mãe era católica e vivia indo para a Igreja. Então, nós fomos inseridos nesse ambiente muito cedo e até certo ponto eu gostava, era algo que fazia parte da

minha vida. Era uma coisa normal ir para a igreja, participar das coisas que tinham. Na minha adolescência participei do grupo de jovens e adolescentes da igreja. **Fui líder do Grupo de Jovens, até que a questão da sexualidade foi uma coisa que causou um impasse e, inclusive, foi o que fez eu sair da igreja católica. O coordenador do Grupo de Jovens, certa vez, me questionou sobre a minha sexualidade.** Eu sempre fui um pouco afrontoso, então nunca deixei de falar nada, nunca deixei passar nada. Também nunca fui de ficar falando aos quatro ventos, mas todo mundo que perguntava era uma coisa que eu não tinha problema em falar. **E quando eu falei isso com ele (o coordenador do grupo de jovens), tivemos uma discussão e teve toda uma questão de tentar me converter, para eu deixar de ser ‘viado’, alguma coisa nesse sentido.** Isso me fez querer me afastar mais ainda da Igreja porque foi um momento que eu tinha por volta de uns 16-17 anos e era um momento que a sexualidade era um problema para mim. **O meu pai era militar e já tinha toda uma questão de ter que esconder isso dele porque ele não aceitava de forma alguma.** E a igreja, que era um lugar que de certa forma segura, virou as costas para mim de certa forma, porque se não fosse da forma como eles queriam, eu não era benquisto na Igreja [...] (Kaio Barcelos, médium de incorporação, entrevista na sede do TESV, 20 mar. de 2023, **grifos meus**).

A violência epistemológica e simbólica da sexualidade, daquilo que o interlocutor chamou de “conversão” por parte do coordenador do grupo de jovens, não é nada insignificante. As preconizações de conversão se alinham às táticas da corretividade do corpo (Foucault, 2016) e da sexualidade porque aquilo que distoia da norma deve ser (re)alinhado, corrigido, curado; de perversão à conversão. Kaio precisava ter o corpo e, conseqüentemente, sua subjetividade, reeducados a partir do desvio de conduta dissonante. Como já nos acenara Foucault (1979) e Bourdieu (1977), o corpo, e conseqüentemente não dá para escapar de colocar a sexualidade nessa seara, como lugar em que se inscreve a sua “designação”, é lugar de controle, regulações e poder. Esses mesmos controles, correção, cura, disciplinamento, punição, levaram Kaio a ter uma (des)ligação, um des-re-*ligare*, por 10 anos de contato com nenhuma outra religião mas sempre acreditando em algo. “Eu sabia”, disse-me, “que eu tinha que fazer meus pedidos, que agradecer e que havia algo superior” (Kaio Barcelos, 20 mar. 2023, caderno de campo).

Para Santos (2007), a sexualidade pode ser compreendida tanto como uma construção social, política e cultural quanto pelas dimensões ritualísticas do corpo, sensações corpóreas, dimensões de parentesco etc. De acordo com o autor, “é impossível investigar as sexualidades sem considerar o conjunto de representações dentro das quais os indivíduos se movem como atores sociais” (SANTOS, 2007: 34). Todavia, no contexto brasileiro, influenciado pelo eurocristianismo, a sexualidade é fortemente marcada como dispositivo de prescrição, hierarquia e poder, inclusive nos domínios afro-brasileiros.

Kaio informou que também passou pelo outro terreiro experimentado pelos/as já apresentados/as por três meses. Seu interesse em flunar pela umbanda teria se dado por curiosidade, assim como a terceira via descrita por Max. Para além dos atravessamentos oriundos das experiências em contexto católico, lugar em que ele descreveu como espaço que

lhe trazia segurança, a autovigilância do corpo e das formas de se expressar para não ser associado à homossexualidade, adjacente ao fato de o pai ter sido um militar, não permitia que encontrasse zonas intermediárias em que fosse possível (e passível!) de discutir e vivenciar a sexualidade sem os medos e as vigilâncias.

A revelação para a mãe de sua condição de umbandista conseguiu estabelecer uma espécie de *religare* com o cosmos porque parido quase dantes em um terreiro de Umbanda Omolokô – e só foi ter acesso a essa informação nessa revelação para a mãe o fez compreender, em sua perspectiva, o porquê se sentia tão bem na religião umbandista. A subjetividade, aliançada à visita da mãe que de vez em quando ia ao TESHV para receber passes, mesmo sendo até o momento da pesquisa católica, não apenas dizia de Kaio e de sua mãe, mas também dos/as frequentadores/as adeptos/as que podem experimentar assiduamente outras orientações religiosas mas que estão também ali, sem nenhuma interdição e fixação de uma única orientação. Essa também é a subjetividade do TESHV enquanto instituição, do todo que o compõe.

Volto à fala do interlocutor, e aos grifos, que não são ao acaso. Ser líder de um Grupo de Jovens, em que até então a sexualidade não havia sido questionada, era o gozo de Kaio. Ver que podia liderar, independentemente dos marcadores sociais da diferença, o levava a um sentimento de pertença e o sentido de liderar um grupo, o que me remeteu imediatamente os domínios e lideranças presentes nos exércitos (Foucault, 2013), dava-lhe o sentido de líder, dirigente. Ora, se o pai era militar – e sabemos bem como é a dominação masculina, à la Bourdieu –, isso atravessaria os espaços de familiaridade, em que o líder, que protege a sociedade, domina no espaço público (o pai), dominaria também o espaço privado. Nesse caso, esse outro lugar, essa heterotopia, que Kaio encontrou para liderar, já que não poderia ser dentro de sua própria casa, ou geraria uma disputa entre as partes, seria o Grupo de Jovens católico.

Quanto aos (des)usos dos prazeres, desativados pelo coordenador nessa tentativa de “conversão”, os desejos do sujeito e sua sexualidade, foram atravessados por aquilo que Foucault (1984) chama de “sistemas de interdição” ao tratar da conduta sexual e os precedentes de proibição, tanto é que o próprio interlocutor afirmou que “[...] era algo que eu tomava muito cuidado para não ser julgado. Evitava, cuidava muito da forma como eu falava, dos trejeitos e tudo mais. Foi sempre algo que eu costumava me policiar [...]” (Kaio Barcelos, 20 mar. de 2023, entrevista na sede do TESHV). Interdição. Policiamento. Autovigilância do corpo e da sexualidade. Fagocitação do sujeito e emergência do corpo. Ou melhor, da sexualidade (dissidente) e apenas isso.

Realizando uma genealogia da história da sexualidade e de como ela se assenta por uma lógica moralista, Foucault dá a tônica de como os operadores da sexualidade vão sendo nuançados por táticas de corretividades, sujeições, proibições, natureza dos atos sexuais, técnicas de confissões etc., dividido nos três *Tomos da História da Sexualidade*. No caso de Kaio, percebo uma semelhança justaposta no que Foucault (1984: 13) chamará de “*confissões da carne*”, a partir das doutrinas pastorais. O que tanto é as táticas daquilo que ele chama de “conversão” para “deixar de ser viado”? Não me escapa aos olhos também a genealogia da moral *nietzschiana* sobre as costuras dos bons costumes e as dicotomias do bem e mal, discutidas pelo filósofo alemão. E que não está dissociado da discussão da discussão de moral sexual *foucaultiana*!

Ao estabelecer conexões também genealógicas sobre a moral matizadas nas doutrinas cristãs e da moral da filosofia da Antiguidade, Foucault (1984) tem uma perspectiva de que essas relações não são sinonímicas, uma vez que

[...] o cristianismo o teria associado ao mal, ao pecado, à queda, à morte, ao passo que a Antiguidade o teria dotado de significações positivas. A delimitação do parceiro legítimo: o cristianismo, diferentemente do que se passava nas sociedades gregas ou romanas, só o teria aceito no casamento monogâmico e, no interior dessa conjugalidade, lhe teria imposto o princípio de uma finalidade exclusivamente procriadora (Foucault, 1988: 17).

Por isso a subjetividade das pessoas homossexuais naquele contexto, quiçá católico, a partir de Kaio, estaria ligada à pecaminosidade, queda – que ainda assevera e se instaura em alguns contextos do cristianismo na sociedade contemporânea. Estes resquícios que se assentam sobre uma pujança capitaneada dos discursos e domínios sobre sexo e sexualidade desde o XVII, daquilo que outrora havia fracassado no fim do século XVI em termos de subversão de “[...] um princípio de seleções rigorosas [...]” que tendia a restrição, e conjecturou na inversão, isto é, na incitação (Foucault, 1988 :17), ainda se prospectam, porque há uma historicidade das lógicas de dominação desses discursos, que são, portanto, cooptados e dissipados no imaginário social.

Há que se ressaltar que acordo com a lógica cisheterocentrada, discutir sexo, é discutir também genitália, excreção, aparelho reprodutor e digestivo. A mesma genitália das quais não podemos dizer sobre os prazeres que as afetam e também dizer do corpo como território, que é da ordem das gradações; nunca foi de domínio exclusivamente do privado. Ela é pública a partir do momento em que a dissidência, o binarismo, o outro que não sou eu, é lido nos recortes de sexo e gênero.

Mas, como ‘pedaço’ heterotópico, é possível perceber no interior do TESV práticas e vivências alternativas ao binarismo e o determinismo biológico. Primeiro, porque como Templo Escola, ou seja, convocados aos estudos sobre a umbanda que praticam, eram levados à reflexão, conforme tomei nota em um dos Grupos de Estudos *tesviano*, de que a gestação do *òrí* (cabeça) é feita pelo ancestral, isto é, criado pelo espírito geracional e em seguida regido por Orixás, ou seja, o nascimento biológico de um corpo é um precedente de um nascimento já dado do *òrí* e com algumas características que são atribuídas aos Orixás que escolhem esse *òrí* para reger – essas características se aproximam de uma noção de “individualidade”, ou seja, é como se cada Orixá possuísse um conjunto de traços que o singularizariam frente a outros Orixás. Segundo, porque em termos de uma cartografia das subjetividades, do que pude observar entre consulentes e médiuns, é que não havia uma advertência quanto aos usos dos indumentos, ou a generificação de tais a partir de uma égide dimórfica do corpo que exclusivamente estaria autorizado ou não a utilizar.

Pai Andrus, Kaio, Débora e Max, têm uma percepção similar: quando questionados se observavam alguma diferença entre homens e mulheres – aqui, não aspeio o binarismo porque é a forma como os/as interlocutores se identificam, – dentro do terreiro, a resposta foi não. Como espaço heterotópico e que permitia subversão, e inversão, no TESV homens e mulheres usavam o que queriam e como queriam. Algumas, muito embora poucas, mulheres utilizavam filá e alguns, muito embora também poucos, homens com os cabelos *blacks* (quero dizer apenas dois) usavam o pano de cabeça. Aí se findava a compreensão de “homem” e “mulher” do grupo, em que as corporeidades fabricadas pela cosmo-corpo-produção, e que fraturam esse binarismo, também emerge em minhas questões. Eu esperava algum retorno da espécie: “O que você quer dizer com isso? O que eu concebo como ‘homem’ e ‘mulher’ é o mesmo que você? Você fala nas relações de gênero e sexualidades apenas ou no enredo social que envolve toda a composição em que mulheres, essa com genitália, são maioria no TESV hoje?”. Enfim, eu esperava, fatalmente com base em minhas interpelações e cuidado com os universalismos, que pudessem colocar todas as perguntas em possíveis caminhos de ruir com a auto evidência e a dessencialização dessas categorias. Lógico, era uma expectativa minha e é preciso assumi-la.

Isso é, ao meu ver, criação e produção de subjetividade e inversão de construção de gênero e um agenciamento que não poderia ser reduzido apenas ao olhar da incorporação, entre médium-entidade nesse trabalho coletivo; gênero é refeito, desfeito e feito antes do início da gira quando médiuns já chegam com suas indumentárias e esbugalham os olhos dos/as assistidos/as que idos pela primeira vez atravessam seus olhares sobre eles/as pois, se a maioria

dos homens usam filá, por que mulheres também estariam usando? Se em termos mensurativos, mulheres usavam pano de cabeça, por que outros rapazes estariam usando pano de cabeça? Seriam gays e lésbicas a partir de subversão dos usos? Acredito que essas eram perguntas que, pelos olhares dos/as assistidos que estreavam ali pela primeira vez, talvez os/as atormentassem. Talvez porque lanço como especulação...

Várias foram as vezes que presenciei no TESHV os cochichos entre consulentes sobre médiuns da corrente, médiuns-entidades ou de outras pessoas, as tentativas de desvio de olhares de homens da assistência para as Pombagiras que trabalhavam com médiuns também homens e o encantamento, também pelo olhar, para Elas (as Pombagiras) por parte dos homossexuais e mulheres. Mas os Exus traziam ainda mais curiosidade. Eu observava consulentes e médiuns-entidades. Quando os Exus se apresentavam, era comum que ganhassem mais atenção em função das gargalhadas estridentes, dos arquétipos do corpo e, em consequência, da oralitura, ou seja, a comunicação performática pelo corpo e pela fala. Alguns/mas consulentes, os/as que iam com assiduidade, contorciam os corpos nas cadeiras para ‘assistir’ a performance exuística.

A cá, não digo de performance do ponto de vista da inscrição teatral, mas como *modus* de agência. E mais, performance conforme drama social que estabelece uma liminaridade (Turner, 1996), quando médium-entidade faziam parte do jogo dramático e ambos eram atores sociais (ou atrizes!) que compunham os olhares daqueles/as que assistiam sentados/as, esperando sua vez para ir ao encontro àquele duplo corpo: o do médium e o da entidade, que juntos se unificam, nas alianças.

Quando digo em performance, estou dizendo de uma cosmopersonificação que ocorria no processo de transe, porque é uma performance atravessada pelo ritual (de chamada das entidades/guias), do cosmos (das energias mais-que-humanas que reordenam o espaço para um ‘pedaço’ em que vivos e mortos compartilham o mesmo mundo) e é aí que entrava a agência, a produção. Discutirei em próxima seção esse ponto de modo mais enfático.

Alguns/mas interlocutores/as homossexuais ‘brincaram’ durante os nossos bate-papos de que em dado momento no TESHV a orientação *homo* compunha um número bem mais expressivo que *hetero*. Atualmente, digo até o ano de finalização dessa pesquisa (2023), a corrente mediúnica é/era composta majoritariamente por mulheres, em sua maioria heterossexual, que foram adentrando e fazendo parte da pluridiversidade de gênero e sexo do terreiro. E não só pluridiversidade nesse sentido de redução ao gênero e sexualidade, mas a outros marcadores sociais da diferença como classe, raça, escolaridade, deficiência e região. A maioria dos/as médiuns que compõem o TESHV, segundo o Pai Sérgio, não são douradenses ou

sul-mato-grossenses. Alguns e algumas advêm de Itaporã, cidade que fica a 17 km de Dourados, para as atividades semanais do terreiro.

Entre mestres/as, enfermeiro/a, antropólogo, professores, gestora agroindustrial, fazendeiro, doutorandos, jovens, idosos, brancos, negros, classe de A a D, nenhum PCD e outras tarjas que nos alocam no mundo a partir dos contratos socialmente taxativos, daquilo que dizem e dissemos ser, estar, sentir, perceber como experimentamos o cosmos, o “mundo comum” se aproxima e se distancia no que subjaz as estéticas da diferença que fruem da ideia dos sujeitos como territórios fronteiriços.

Temos que as subjetividades costuradas neste ‘pedaço’ vão de potências às infâmias que se estabelecem, em espaços de disputas e fragilidades. Um relato me chamou bastante atenção que foi com relação a piadas homofóbicas e racistas sofridas pelos membros da corrente. Na ocasião, o interlocutor foi perguntado sobre como, e se, visualizava as relações de gênero e sexualidades nas costuras entre TESV e vida privada, a partir de sua condição de umbandista, alocado em um Templo Escola, ou seja, um espaço formativo e confesso que a resposta me foi atravessada de modo extremamente despote. Esse interlocutor era o Kaio, o mesmo que foi atravessado por (tentativas de) táticas corretivas da sexualidade. Falante como era, e reiterando ser um sujeito que sempre se expressou e se posicionou diante de interceptações de modo reativo, ele disse que intervinha quando observava hostilizações, sobretudo no trabalho.

Como professor de Educação Especial, disse trabalhar com pessoas de diversas crenças religiosas, sendo o único umbandista, mas não o único homossexual, da empresa em que trabalhava. Temos, então, e ainda, que o TESV como esse espaço que preconiza o campo da aceitação das pessoas como elas ‘são’, parecia ser levada à cabo no cotidiano individual de alguns/mas interlocutores/as. No entanto, é importante ressaltar, que tal processo de convivência não necessariamente é harmônico e sem contradições. Enquanto dinâmicas relacionais atravessadas por relações de poder, lideranças, adeptos e visitantes, elaboram cotidianamente complexas políticas de visibilidade e reconhecimento.

Pai Andrus, também disse sobre suas propostas de intervenção nas piadinhas nas rodas de amigos durante as socializações e que chamava à criticidade o tipo de discurso que era feito. Era uma situação super desconfortável para ele.

Na roda de amigos, na roda de tereré, sempre que eu tenho oportunidade, eu procuro explicar. Porque a maioria das pessoas não querem nem saber como funciona uma religião de matriz africana e, muito menos, respeitá-las. Então, por exemplo, são coisas simples. Estamos aqui tomando uma cerveja, **eu pego um copo lá e coloco um pouquinho para o meu Exu, vou lá faço uma firmeza e aí vem uma brincadeirinha: “Hehe, cervejinha para o santo, né?” É, uma cervejinha para o santo. Aí eu explico por conta disso, disso e daquilo. “Você tem seus preceitos, eu**

**tenho os meus e é assim que funciona a coisa. Conversando com um amigo meu...“ah, está ali no meu criado mudo”. Pô, o quê que é criado mudo? É uma linguagem que vem da época dos senhores de terra, senhores de fazenda e que trouxeram os negros para Minas, Bahia, Pernambuco. E aí você para o cidadão: “Criado mudo é um termo pejorativo, porque ele remete ao criado, que tinha que fazer todas as vontades do senhor da fazenda [...] Outra questão, por exemplo: “Ah, não sei o quê inferno. Ah você vai para o inferno e o diabo vai te pegar”. Gente, o quê que é inferno para você? Porque para mim, depois que saí do catolicismo (risos), eu não identifico o inferno mais. Eu identifico outro tipo de situação.** (Andrus Zanforlin, Pai Pequeno, entrevista via *Google Meet*, 7 mar. de 2023, **grifos meus**).

Envolvendo as jocosidades dos amigos e esse debate sobre racialidade, o qual não temos como fugir dele por tratarmos de um *lócus* afrodiaspórico, subjacentes à ideia de inferno oriunda da égide judaico-cristã, o interlocutor consegue, ao meu juízo, em suas intervenções, não apenas fraturar lógicas amalgamadas na ignorância que bricola racismo religioso e profanidade (a condição de ser umbandista como sendo ligada ao culto ao demônio, inscritas nos códigos do dito e não dito nessas enunciações moralistas), mas produzir agência ao acionar o seu capital intelectual para que essas intersubjetividades construídas nas rodas de tereré sejam tensionadas. A esse detalhe, cabe um adendo para esse marcador escolaridade. Pai Andrus, que é advogado, consegue esgarçar esses conhecimentos e pedagogicamente encruzilha-los nessas “rodas”, não sem o tom de legislar e ser legitimado.

Me disse ter filtrado as amizades e o vínculos que tinha era apenas com pessoas que respeitavam sua orientação religiosa. “Aos poucos, quando você vai estudando, verificando as questões sociais, tem pessoas que não fazem mais falta em sua vida. Por que eu vou querer ao meu lado pessoas que criticam a minha religião? Que falam mal de minha religião?”, indagou. Esse processo pedagógico, porém, não advinha só de sua formação acadêmica, mas de sua formação subjetiva (e eu diria imperativa!) numa outra escola: o Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos.

Retornando ao Kaio, suas intervenções se deram e se davam no campo religioso também. Das potências às infâmias das intersubjetividades que o TESHV produz, levam a aspectos super pertinentes para que o ‘pedaço’ não seja lido como um lugar homogêneo, monolítico e harmônico. A vivência no terreiro promove, para essas pessoas, uma alteração no estilo de vida e que são oriundas dessa formação de pedagógica de um Templo Escola que, muito embora os convocassem às reflexões de suas condições de umbandistas dentro e fora do terreiro, no interior é acionado também algumas experiências que rompem com a suposta harmonia. Super à vontade durante nossa prosa, Kaio fez um desabafo de uma experiência vivenciada dentro do terreiro a partir do que chamou de “piadinhas homofóbicas” que ele disse ser muito bem intencionadas e dirigidas a pessoas específicas.

Em sua perspectiva, alguns/mas irmãos/as de santo faziam um esforço para não serem homofóbicos no sentido do cuidado com o discurso. Kaio diz conseguir ter uma perspectiva de aceitabilidade de homofobia no trabalho, mas não no terreiro. Chamo atenção para essa dimensão reflexiva, do que é o ouvir de modo acurado as confidencialidades e alianças estabelecidas entre interlocutores/as e etnógrafo durante as prosas. Percebi que as auto evidências se mostravam cada vez mais perigosas, porque necessários outros contatos íntimos, baseados na confiabilidade, para além de uma suposta harmonia que eu via. As revelações dessas outras experiências não podiam de forma alguma ser ignoradas ou desconsideradas.

Como os terreiros não estão isentos de serem afetados e (re)produzem lógicas patriarcais e colonialistas, sexo, gênero e raça se alavancam como marcadores que, para Kaio, o levou a pedir afastamento do terreiro a partir, sobretudo, de um episódio caracterizado como racismo dentro do terreiro, com um irmão de santo. “Não adianta nada você incorporar um Caboclo, um Preto Velho, e ser racista” (Kaio Barcelos, 20 mar. de 2023, caderno de campo). É por isso que nesse capítulo estabeleço a relação cartográfica do espaço a partir do *link* entre cosmologia e intersubjetividade. Assim, se em termos cosmológicos, Orixás e entidades não têm, segundo o grupo, predileção pelos marcadores sociais da diferença, porque para esse grupo, ser umbandista, racista e homofóbico no mesmo combo são contradições e que não deixarão de serem escapadas no interior do espaço. Penso que é aí que reside as (des)potências, pois as diferenças existem e não tornar a parentalidade ali como construção de intersubjetividades apenas a partir da ótica otimista, é enxergar o espaço como monolítico e desconsiderar subjetividades individuais, e as complexas dinâmicas de visibilidade e reconhecimento – suportáveis para alguns/mas, insuportáveis para outros/as poucos/as.

Quanto aos aspectos de conhecimento de episódios de racismo, homofobia machismo, Pai Sérgio me informou ter ciência de que “algumas pessoas ali não se bicam”.

Olha, racismo, eu não sei...é porque a questão do racismo eu acho que só sente quem...é difícil eu, branco, falar disso porque eu nunca senti o que você sente, o que o Thiago sente, o que o Jow sente, ‘né’? **É impossível eu falar disso. Eu tenho muita reclamação, por exemplo, dentro da corrente de pessoas que não se bicam, ‘né?’ e que aí sai todo tipo de intolerância, evidentemente, ‘né?’ E aí quem é preto, acha que é porque ele é preto, quem é gay acha que é porque é gay, e aí cada um que é dentro de seu...(marcador?)...exatamente! Mas aí eu sempre digo para eles: “Olha, sai da bolha! Sai da bolha e avança porque é este o mundo que você está vivendo. É este o mundo que você vive. É um mundo que não gosta de preto, é um mundo que não gosta de gay, este é o mundo. Então, levanta a cabeça e parte para a luta, porque ficar reclamando não resolve”.** De homofobia, eu tive um caso uma vez, mas que não chegou ser a público. A pessoa veio até a mim me questionar. Um consulente, um senhor, veio me questionar que não aceitaria continuar na fila vendo ou sentado lá dentro, seja no corredor, pessoas de mãos dadas, pessoas abraçadas, pessoas do mesmo sexo daquele jeito. **Na hora que ele me falou isso, eu fiquei extremamente...**mas aí na hora eu falei: “Calma! Calma porque você está

mexendo com uma pessoa de setenta e tantos anos de idade, que não fez a caminhada que você fez, não passou o que você passou, viveu em outro lugar, viveu nos cafundós das fronteiras desse Mato Grosso do Sul e que tem uma outra formação. Calma!”. Aí eu disse para ele assim: “Olha, essas pessoas são casadas ou se não são casadas estão namorando. Tal como você paga impostos, tem direitos tais como você. O senhor pode andar de mãos dadas com sua esposa? Eles também. **E eu recomendo para o senhor que o senhor não coloque a público isso que o senhor me falou, porque é crime isso o que o senhor falou. Então, com todo respeito que eu tenho pelo senhor, guarde isso dentro do senhor. Se o senhor não consegue avançar e fica quieto porque isso daí é um sapo que o senhor vai ter que engolir. Lá dentro do terreiro eles vão continuar daquele jeitinho, porque é isso que trouxe eles para o terreiro; esse respeito que a Casa tem por eles.** E eu prefiro que eles estejam de mãos dadas lá dentro do terreiro do que serem expulsos, como já foram expulsos de muitos lugares, talvez da própria família [...]” (Pai Sérgio, entrevista na panificadora Pão Bom, dirigente espiritual e médium de incorporação, 18 jul. 2023, **grifos meus, itálico meu** – momento em que eu intervenho para usarmos a expressão ‘marcador’).

Vejamos que ao responder à questão sobre o racismo, o assunto foi abordado brevemente e os episódios parecem serem justificados pelo fato de que “as pessoas não se bicam”. Outros/as interlocutores/as haviam assinalado que esses casos eram de conhecimento desses/as interlocutores/as e a própria quase saída de Kaio, por exemplo, fecunda de um episódio-crime<sup>25</sup>.

A sutileza do episódio-crime vem a ser naturalizada, com tons de “processos de constituição de subjetividade”, como nos acena Silvio de Almeida (2018: 49), isto é, há uma culpabilização e responsabilização que se assenta na vítima detentora do marcador, o que me faz, inclusive, rememorar o investimento de Foucault nos discursos médico-psiquiátricos que patologizam sujeitos que em dado momento a loucura é acionada como ferramenta-laudo explicativo. O que quero dizer é que o ato de ‘achar’ que é porque detém determinado marcador, sobretudo raça, que *a priori* é meu ponto aqui, é uma certeza que quem passa pelos episódios têm, que não está na ordem da suposição, mas no racismo nosso de cada dia que a sociedade brasileira nos deu ontem, daí hoje e dará amanhã.

Não estou a dizer em táticas corretivas e punitivas, como muito bem me encontro em Foucault (2015), em *A sociedade punitiva*, que desumanizam os corpos daqueles/as que cometem esses atos, que para quem vivencia as nuances transbordam crime, ao passo que outros/as gozam da perversidade criminosa. Estou a reivindicar o enegrecimento do

---

<sup>25</sup> Tentei, diversas vezes, des-re-pensar em outra expressão, buscando me esquivar da criminalização do outro. Contudo, qualquer substituição alegórica para a palavra ‘crime’ tiraria o peso de uma marcação necessária de fenômenos que são considerados criminosos e atozes e que devem ser entendidos como tal. Estou sob advertência que qualquer acusação criminológica carece de provas. Mas a cá utilizarei essa expressão que foi muito trazida por interlocutores/as (condensados nos autos das gravações) e pelo motivo da interpretação destes/as serem lidos nos transbordos do racismo – palavra/ato a/o qual já acionaria criminalização/crime. Aqui chamarei a quem me lê a um outro cuidado que é o de não criminalizar, universalizar e essencializar o TESV como coletivo/instituição. O episódio-crime de racismo, em suas diversas formas veladas de transbordar e culpabilizar a vítima, como veremos, advém de uma pessoa, cujo nome não tomei nota e eticamente seria resguardado.

pensamento, como nos acena Lélia Gonzalez (1982a), e de como eles poderiam ser lidos na ótica do TESV. Talvez valha ler a Carta de Princípios apresentada ao Movimento Negro Unificado, descrito nas páginas 65 e 64 de Lélia Gonzalez, e subverter as ações em concretude e eficácia dentro da comunidade *tesviana*.

Os destaques nos grifos demonstram como a homofobia foi mais explorada durante a pergunta, motivo pelo qual me deixou com diversas dúvidas durante a maturação dessa escrita. Minha conclusão é porque estando dentro da seara homossexual, há um abalo e uma agência não só em termos de atitude à época do caso, mas na própria exploração e abordagem do assunto. A Casa acolhe e respeita, mas há limites entre os marcadores e daquilo que dele se descama quanto às tolerâncias e intolerâncias, isto é, dos limites que reverberam a partir de determinados marcadores, como raça, por exemplo, e com o que se faz frente a alguns episódios. E aqui, tomo um certo cuidado ético para não generalizar, porque são atitudes, e eu pude perceber isso em minhas observações participantes, de determinadas figuras, que estão na rede de suportabilidade, ou seja, o território sagrado não é um lugar ideal em que todos/as se harmonizam face à lógica de irmandade, mas se configura para determinadas pessoas como um local que também é insuportável nas relações, inclusive com sensação perda de pertencimento.

Me lembro de ter perguntado ao Pai Sérgio se esse mesmo consulente, o que escarrou suas infâmias homofóbicas a partir de valores individuais e projetando-os no solo sagrado, havia se recusado a “tomar passe” com algum guia de médium homossexual e a resposta foi negativa, de que esse senhor “tinha o maior respeito com membros da corrente”. Vejamos, então, que me parece uma radicalização limitada entre aqueles que oferecerão eficácia simbólica a partir de seus guias e, portanto, haveria respeito porque talvez estes estivessem na linha da evolução, fossem tecnologias de mediação do e com o sagrado.

Mas para além das infâmias, há suas emergências nessa artesanaria de intersubjetividade. O “ser livre”, “se aceitar” e “ser a performance do seu eu real” dito por Débora mobilizava um encontro consigo mesmo/a. Se não, “você se perde”. O TESV, a partir de seus códigos, valores e hierarquias, produz dínamos processos de subjetivação. “A função da Umbanda é você não precisar dela. E eu não estou sendo original aqui. Estou repetindo uma frase que a gente tem que entender. A umbanda é para você não precisar dela. Em que sentido? Você vai ser livre [...] A umbanda é libertadora, porque aí você não precisa do rótulo: ‘eu sou umbandista’. No sentido de que e eu frequento uma casa de umbanda. Você é umbandista porque esse é o seu jeito de ser [...]” (Débora Simões, entrevista no Bloco G da UEMS, 13 mar. de 2023).

Essa enunciação é interessante do ponto de vista da relação que estabeleço entre cosmos e intersubjetividade, e a função social da umbanda. O “ser livre” e “quem você é” reitera, fortifica, (re)produz e (res)significa, um novo sujeito no *àiyé*. Essas encruzilhadas identitárias, subjetivas e intersubjetiva encontram lugar na ideia de liberdade, em que a vigilância dos corpos e daquilo que o sujeito diz ser não é afetado pelos atravessamentos cotidianos quando sua personalidade constituída a partir da umbanda enquanto função social oferece essas encruzilhadas como um rizoma, em que o segredo da macumba e o efeito das emoções religiosas não se assenta na busca da autorização daquilo que você diz ser ou o que o outro diz sobre nós, mas em nosso bem-viver. O TESHV é um desses espaços em que a comunhão na crença consubstancializa aquilo que o grupo social afirma ser periodicamente (Durkheim, 1912 *apud* Castro, 2016).

Ademais, essa afirmação que o grupo social faz em termos do “ser umbandista”, não se limita aí. O “ser umbandista” adicionava mais uma condição subjetiva de ser mais alguma coisa, para além daquilo que diz ser, e o grupo se tornaria o território onde corpos-sujeitos fronteiriços, com suas diferenças de ideais e marcadores sociais da diferença, tendem a se igualar. Mas, mais que isso; temos que esse grupo social elabora um *ethos*, produz corpos plurais e de distintas formas de experimentações das corporeidades e das heterotopias locais. Vários foram os interlocutores homossexuais auto identificados como masculinos que disseram ter, por exemplo, sua sexualidade e performance de gênero reiteradas no TESHV, isto é, não houve ‘crise de identidade’. Embora os conflitos estejam lá, como acenou Kaio, mais que observar os conflitos (e eles são interessantes em alguma medida), cabe também refletir que pelo menos naquele espaço os corpos-sujeitos não são desejos encarniçados.

### **3.4 A ficção da personalidade**

Para as pessoas do TESHV, sejam adeptos/as ou simpatizantes, a crença é factual. Cosmologicamente os Orixás e entidades coabitam territórios circulados entre eles/as. A dicotomia corpo e mente, durante o transe, se esvai na medida em que o corpo é personificado e visto a partir de uma outra ótica, de que ali muitos/as assistidos/as não conseguem visualizar Débora, Pâmela,

Aline, Pai Sérgio, Pai Andrus, Mãe Thais, Max, Kaio, ou qualquer pessoa que seja. A mente não está inconsciente e não deixa de filtrar comandos para o corpo-sujeito na coadunação médium-entidade, como esse Corpo com Órgãos e Corpo sem Órgãos trabalhando em concomitância.

Entender que as agências humanas e a dimensão anímica, da ideia do corpo animado/ativo/agente, sendo orientadas pela cosmopersonificação e cosmo-corpo-produção, é conduzir um prisma que reflete nas inter-ações que subjazem a agência como esse fenômeno de produção de ação e efeitos a partir de intenções que o/a autor/a quer realizar, a partir dos comandos do corpo, sendo que essa agência/ato, como nos acena Giddens (2003), pode ou não ser intencionais. Agência se constitui, então, como margens de manobra dentro das dinâmicas de poder. Como acena Sherry Ortner (2006), a agência, enquanto possibilidade de ação do sujeito no mundo social, está sempre situada a partir das condições objetivas e intersubjetivas.

Pai Sérgio me informou, por exemplo, que a Pombagira com a qual atua possibilitou o que ele chama de quebras de tabus com relação ao corpo. De acordo com ele, o marcador religião e sexualidade nunca precisou ser escondido. Essa cosmo-corpo-produção, que destacarei com mais afinco no Momento II, é também uma emergência de aspectos pessoais que são recalçados e que os guias espirituais refletem nessas corporeidades que se fabricam na trama da eclosão dessas várias personas que o corpo, como esse mancebo que é coberto de identidades e subjetividades plurais, suscita.

Ninguém é hetero puro. Todo mundo tem essa dualidade, por mais que negue, entendeu? **Nós somos essencialmente dual.** E isso na umbanda é uma das coisas mais lindas que tem, entendeu? **Essa possibilidade de você trabalhar isso daí, de vivenciar isso daí e das pessoas serem como elas são. As pessoas serem como elas são. E isso me encanta na Umbanda e eu vou brigar o quanto puder para que respeite isso daí, para que as pessoas se sintam bem, para que as pessoas se sintam acolhidas do jeito que elas são** (Pai Sérgio, dirigente espiritual e médium de incorporação, entrevista na panificadora Pão Bom, 18 jul. 2023).

Parece-me que há uma essencialização e uma ontologização dos aspectos de gênero e sexualidades. Quem me lê, verá abaixo como os corpos e os marcadores se constroem não só nos aspectos sociais, sem essência do “ser”, como se houvesse uma auto evidência sobretudo do marcador sexualidade, ou fosse do campo do naturalismo. Ao mesmo tempo, volto a repetir que a impressão que tive é que esse “ser como elas são” evocado pelo grupo, contrastado às observações participantes e às entrevistas, no sentido da possibilidade de vivenciar um modo de sentir e estar no mundo individual e experimentar os marcadores como não impeditivos para o coletivo, ou mesmo a destituição das subjetividades.

Ainda com relação às agências emergidas nessa conexão entre corpo e cosmos, Pai Sérgio disse nunca ter visto Sr. Ogum Rompe rir, por exemplo, mas que sente quando ele está muito feliz ou muito bravo. Tem noção de que o Preto Velho já riu. Pai Sérgio tem consciência e consegue fazer a separação de si e do guia. Sr. Ogum Rompe Mato seria mais próximo ao Sérgio sujeito, disse-me ele. É bem verdade eu descrevi sobre a quebra de tabus corporais, mas

não disse como é essa cosmopersonificação, de uma persona que emerge por influência cósmica. Vejamos na íntegra:

[...] E uma entidade que acho que veio para quebrar alguns tabus corporais, que veio para falar assim: “Olhar, viado, seja viado!” foi Maria Padilha (risos). Yuri, eu não vou falar para você que foi fácil não. Ela teve que me dobrar. Ela teve me dobrar. Hoje, não. Hoje eu recebo Ela, aliás, muito feliz e muito faceiro, sabe? Mas no começo [...] (Pai Sérgio, dirigente espiritual e médium de incorporação, entrevista na panificadora Pão Bom, 18 jul. 2023).

A expressão corporal que enuncia o “feminino” é o que deveria, portanto, fazer emergir em Pai Sérgio, em uma leitura hegemônica ou de uma sustentação estruturalista da noção de personalidade. “Ser viado” era uma possibilidade que para o homossexual normativo, isto é, que dentro das performances se aproximava mais do que seria esperado de um desempenho viril e masculino, encontra lugar no terreiro, nessa heterotopia, nesse lugar outro que não era mais a sala de aula, nem o seminário católico, nem na infância, nem no ativismo da militância. Esse outro lugar, esse *contraespaço* seria o terreiro. Não era pelo espaço em si, mas nas heterotopias. Não é o espaço físico, mas as relações concretas e reais, os contratos e as negociações que o cosmos produzirá no corpo e como essas personas serão, contratualmente, acionadas nesse retângulo com paredes e portas.

Essa produção de agência dos corpos, gênero e sexualidades, no entanto, não é concebida de modo unilinear por todos/as médiuns que participaram da interlocução dessa pesquisa. Enquanto alguns/mas, ao serem perguntados se conseguem se enxergar durante o transe com a sua personalidade, alguns/mas disseram que sim e outros disseram que não. Aqueles/as que disseram que não se viam em estado de semelhança a partir do contato com as entidades com as quais trabalham, porque em estado de semiconsciência ou consciência eles/as estão aptos/as a conseguirem sentir as cosmosensações das percepções entre seus corpos e poder se visualizar como sujeito em transe, as percepções que tinham é de que algumas entidades são muito distintas, em termos de arquétipos, performances e agências. É como se durante o transe, houvessem dois sujeitos dessemelhantes.

Alguns/mas sentem que uma ou outra entidade se aproximava mais de suas personalidades. Outros/as, como Débora, por exemplo, diz que nenhuma das entidades com as quais trabalham “são ela”, no sentido de não se assemelharem com sua personalidade individual. Essas explicações sempre advêm da justificativa de que nas condições de estado de ludicidade, sem a semiconsciência ou a consciência durante o transe, não fariam determinadas coisas para os/as assistidos/as, não fariam aqueles movimentos arquetípicos, ou seja, produz-se uma outra corporeidade que não necessariamente são desejadas.

Por outro lado, outras pessoas já conseguem perceber que as entidades com as quais trabalham são um fragmento de suas diversas personalidades, como informou Pâmela e Aline, ambas médiuns de incorporação. Pâmela entende que as várias entidades com as quais ela atuava são extensões de si mesma, e que a auxiliam a enxergar outros mundos internos e que conseguem trabalhar os seus vários lados, em termos subjetivos. Já Aline, que já passou pela função de cambone de todos os médiuns-entidades do TESV, consegue, assim como Pâmela, enxergar traços das personalidades individuais dos irmãos/ãs de santo e dela própria.

**É como se fosse um complemento das minhas personalidades. É como se eu tivesse essa oportunidade de me desdobrar em vários pedaços e a forma como eles se manifestam é como se fosse as minhas intensidades. Eu acredito que o meu Exu fosse um espelho da minha parte...**...eu não sei se eu posso colocar como masculina, entre várias aspas...eu não gostaria de rotular isso, entendeu? **É como se eu tivesse a oportunidade, junto desse trabalho feito com Ele, eu ter a oportunidade de manifestar o meu lado paterno, esse meu lado firme, decidido e que talvez no dia a dia em algumas situações eu não tenha a oportunidade de manifestar.** Acredito que Eles utilizam esses artifícios que já estão presentes na gente para poder trabalhar. Em todas as linhas...**principalmente Preto Velho...porque eu sou uma pessoa que não tenho muito o lado materno, um lado maternal expressivo. E foi com a linha de Preto Velho que eu despertei isso e foi muito emocionante porque pela primeira vez eu pude sentir-se mãe, sentir esse “dar o colo”. Então eu não vejo isso separado de mim.** Esse se manifestar com ternura, ou masculina entre aspas, ou feminina entre aspas. **Elas me ajudam a entender que tenho essas intensidades dentro de mim e posso aprender a manifestar ela no meu dia a dia através dos trabalhos que Eles fazem. Os trejeitos, a forma de falar, eu acredito que são extensões minhas, possibilidades do meu ser. Eu não consigo ver como se fossem coisas separadas de mim [...]** (Pâmela Soares, médium de incorporação, entrevista realizada na sede do TESV, 4 abr. de 2023, **grifos meus**).

Com efeito, temos que a personalidade, para alguns/mas interlocutores/as, parte de um plano que parece se assentar na dimensão psíquica e consciente de um ‘eu’ segregado e repartido, imanente a uma construção que é de ordem intersubjetiva da mente. Nesse sentido, não estou a criticar a ideia de Birman (1995), quando a antropóloga descreve que personalidade e *pessoa* têm atributos distintos como operadores de sinonímicos. Afirmo a antropóloga que

Tal concepção de pessoa não pode ser subsumida à ideia predominante na tradição ocidental que vê centrada na “personalidade”, num núcleo interior ao sujeito que aglutina os seus atributos psíquicos peculiares (Birman, 1995: 35).

O que Birman chama atenção é com relação à ideia de *pessoa* atribuída aos candomblecistas, conforme Goldman (1984), que não se aplica da mesma forma para os/as interlocutores/as umbandistas, haja vista que a ideia da personalidade ser fixada de acordo com os Orixás durante a chamada possessão em contexto candomblecista tem um outro sentido, uma vez que a possessão elabora, produz e agencia uma ressonância imanente entre os

candomblecistas. Percebi que alguns/mas interlocutores/as se aproximam dessa concepção, embora não incorporem Orixás e sim entidades, têm leituras diferentes, mas que não é necessariamente uma constituição de pessoa, mas de subjetividades que é oriunda da relação cosmológicas entre médium, entidade, transe, semiconsciência ou consciência e filtros psíquicos.

Para Débora, nenhuma das entidades é ela, porque são distintos e se afastam de sua sua personalidade e subjetividade. Para Pai Andrus, em estado lúdico sem alteração de consciência em algum grau, ele não falaria daquela forma ou não fumaria charutos, já que tem aversão à cigarros. Para Kaio e Max, algumas entidades se aproximam de suas subjetividades próprias e outras não. Mas para Aline e Pâmela, as entidades são um prisma de suas personalidades individuais e que são reiteradas e agenciadas a partir daquilo que elas já são em termos de existência.

Com isso, há uma fratura na discussão de personalidade e subjetividade como algo que é observado de modo homogêneo. Quer dizer, a personalidade é uma ficção quando vista como uma espécie de dada fixa. Ao revés, se ela existe, ela só pode ser metamórfica, constante. Ver-se ou não próximo à produção de agência das entidades com as quais trabalham, para médiuns do TESP é um movimento individual – entenda-se individual como antônimo de homogêneo, mas não individualidade separada da relação com os guias pessoais (nesse sentido, aqui o individual ganha o estatuto de *pessoa*) – e que para médiuns que incorporavam a mais tempo, percebo que o enunciado tende a distanciá-los das agências e produção de cosmopersona e o oposto para médiuns incorporante que estavam naquela atividade a mais tempo.

A partir dessa enunciação temos que a ideia de uma certa personalidade para algumas pessoas é reiterada, a partir da agência promovida entre médium-entidade, e que fazem parte de um microcosmo, reverberado numa condição de que o sujeito magicamente, possui vários corpos: o físico, o perispírito e o corpo divino (alma). Essas distintas personalidades, se atuantes, nos auxiliariam a refletir sobre a fragilidade das auto evidência do debate acerca. Acreditar que essas personalidades constituídas intersubjetivamente, e que podem ser levadas a cabo no cotidiano de Pâmela e Aline, por exemplo, colocavam as interlocutoras em uma posição similar de conduta dentro e fora do terreiro, além de operarem como produção de *pessoa*, ou seja, na esfera religiosa e fora dela, a persona vai construindo um *ethos* de si, uma projeção quase fidedigna da figura religiosa cotidianamente.

A personalidade não seria, então, uma condição fixa em que a identidade está atribuída a uma égide aderente na unicidade de “ser umbandista” ou “ser corpo social fora do TESP”, se

é assim que posso dizer. A crítica de Deleuze e Guattari (2010) à personalidade *freudiana* se assenta, inclusive, exatamente da inobservância da ideia de fixidez da identidade a partir da personalidade como algo que não é cristalizado. As personalidades são fronteiras plurais. Há outros *devires*, que em termos cosmológicos das intersubjetividades cartografia no TESV produzem outras agências, permitiam ser extensões de si mesmo, despertar contingencialmente a maternidade e paternidade naquele ‘pedaço’.

Os cargos, os aprendizados constantes e a própria revisão das práticas diárias vivencias por essas pessoas, vai trazendo outros estágios e outras constituições dessa personalidade que não é fixa, mas que é rotativa, cíclica e que vai sendo elaborada a partir dos impasses, cargos, graus e anos. No caso do Templo Escola Iansã Senhora dos Ventos, por exemplo, passar pelos ritos de passagem que vai alterando e deslocando essas pessoas de determinadas posições, em que primeiro é necessário passar pela consulência, cambonagem e atuar na incorporação, nos acenam para uma perspectiva de graduações que vão reposicionando essa tal personalidade, ou seja, fraturando essa fixidez. Ademais, a própria concepção dos/as médiuns de que alguns guias com os quais trabalham distoam de si, me permitem afirmar que esse próprio reconhecimento de uma agência que é oriunda dessa cosmo-corpo-produção e cosmopersonificação não pode ser lida como fixa.

Em tese, as observações de Aline coadunam com a ideia de expansividade e traços de personalidade na condição de espectadora. Aline, assim como eu na condição de etnógrafo em situação de observação participante, foi espectadora e teve um olhar de fora antes de estar na condição de médium em desenvolvimento como cambone. A partir de sua ótica, ela sempre percebeu traços da “personalidade” dos médiuns durante o estado em que estavam médium-entidade, para não reduzir essa reflexão frutífera à incorporação apenas. “Pode mudar os traços, a corporeidade do que é do dia a dia”, disse-me ela, “mas a visualização do atendimento visualizado de fora, *na condição de espectadora*, tem a personalidade do médium”. Aline, não apenas conseguia observar que nas entidades com as quais ela atuava também haviam traços de sua personalidade, pois acredita na máxima de que se a entidade escolheu aquele/a médium para trabalhar, seria porque precisava exatamente daquela *persona*. Ela diz se observar nos guias, porque vibrações em comum.

O interessante disso tudo é que enquanto mulher heterossexual, Aline faz uma leitura, ao meu juízo, potente de aspectos que não podem ser desconsiderados nessa dissertação e no processo de escuta sensível. Aline, que diz trabalhar com a maioria das entidades com a energia *Yin*, categoria utilizada por ela para subverter e não dizer “masculino”, utilizou o conceito de

androginia<sup>26</sup> para falar do Exu com o qual ela trabalhava. Tal Exu, na perspectiva dela, tinha uma performance *Yang* e que era totalmente diferente de demais Exus do TESV. Para ela, o uso do chapéu ou da capa para trazer a virilidade, e muito por conceber a legitimação da incorporação, seria apenas mais uma forma de reiteração de poder da dominação masculina da ideia de virilidade pujante na sociedade; essa sociedade fora do terreiro que se representava também no coletivo TESV.

O Exu *nome oculto\** não vem falando rouco, jogando as mãos para trás, como a maioria dos Exus. Não estou preocupada se vão falar ou não que estou incorporada se o Exu não utiliza a cartola ou a capa, que traz essa ideia do que é ser homem na sociedade. Ele (o Exu) não quer mostrar força, poder. A espiritualidade ensina a não colocar guias e entidades em caixinhas. Vejo a energia das entidades que eu trabalho como uma dualidade, tanto é que a minha Cabocla tem uma energia mais *Yin* e às vezes é confundida com Caboclo. [...] Verifico que algumas pessoas têm uma dificuldade sim de introspecção, mas muito da entidade tem a ver com a personalidade dos médiuns. Se você não conhece a pessoa, vai ser difícil concluir isso. Mas com o tempo, quando você vai se tornando próxima das pessoas, você vê totalmente a personalidade da pessoa ali na entidade. Eu tenho ideia de que estou incorporada quando falo algumas informações que eu não teria acesso (Aline Hoffmann, médium em desenvolvimento e ex-cambone, entrevista via *Google Meet*, 4 abr. de 2023).

Quando questionadas sobre as relações de gênero e sexualidades para além da espiritualidade, no sentido de já terem visto ou observado discursos ou algum tipo de atravessamento com relação às pessoas que vivenciam sexualidades dissidentes, tanto Pâmela quanto Aline disseram ter conhecimento daquilo que o Kaio e o Max, haviam sinalizado. Aline que vem do Direito, disse ter tido contato com os estudos de gênero e sexualidades no mestrado em Direitos Humanos. Batizada em igreja católica e evangélica, e gesta de família conservadora, disse ter uma audição muito acurada para as sutilezas dos discursos. Seria hipocrisia para ela dizer que não haveria homofobias sutis no TESV, quando algumas pessoas, por exemplo, enfatizam a dimensão do gênero da entidade, como se todos os Exus tivessem que usar capa. Homofobia porque socialmente para ser a representação do masculino, os arquétipos teriam que condizer com os contratos sociais pré-estabelecidos do que é “ser homem/masculino” e o que “ser mulher/feminino”. Pâmela, disse nunca ter presenciado dentro

---

<sup>26</sup> Androginia é um conceito usado para se referir às pessoas com uma identidade de gênero que somam “masculino” e “feminino”, não se reconhecendo apenas em um dos flancos das bordas que dicotomiza. Confesso que fiquei bastante faceira com essa expressão ao se referir a Exu, que retifica essa figura viril e masculina, mas que não compreende Exu como dual, restando a figura controversa exclusivamente de Ser binário (mal/bem; sagrado/profano; masculino/feminino). É bem verdade que para pessoas da religião umbandista, há todo um debate quanto ao falo de Exu e sua ligação com dinamismo, geração de vida e axé, energia, vigor – muito embora isso suma na Umbanda, em comparação ao(s) Candomblé(s), por ser incompatível com a ideia de sagrado, como nos acena Ortiz (1999), a partir do recalque ao erotismo. Mas é bem verdade, ainda, que a figura de Exu ligada ao masculinismo sempre aparece no imaginário social como figura punitiva, máscula, transgressora, decaída e vários aspectos humanos e masculinistas que tendem a humanizar seres mais-que-humanos.

do TESHV nenhum tipo de comentário, mas fora do espaço diz ter conhecimento do que chamou também de hipocrisia, já tendo ouvido julgamentos sobre a sexualidade de terceiros.

Mas todos/as ressaltam, e eu pude presenciar acompanhando o Grupo de Estudos, que essa não é uma posição do TESHV e ouvi várias vezes o Pai Sérgio, o sacerdote principal que talvez teria sua autoridade levada a cabo, frisando que os marcadores sociais da diferença não deveriam ser acionados nem dentro e nem fora do terreiro, seja entre irmãos/ãs ou com qualquer outra pessoa. Mas é preciso considerar que o ‘pedaço’, a heterotopia, promove a utopia do corpo do outro, das subjetividades do *alter*. É indispensável, neste caso, ao tratar de uma cartografia intersubjetiva que se dá no plano cósmico do TESHV, 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, por mais que seja um Templo Escola e todos/as firmam o compromisso ao adentrar para o espaço em seguir os rudimentos, preceitos e preconizações de como o contrato social funcionará ali, de operarem com lógicas não harmônicas e monolíticas. Penso que não seja esse o interesse, porque associada à lógica autoritária.

Se até agora eu disse de *persona* como padrões comportamentais de uma cultura incutida no estabelecimento das (inter)subjetividades, agora uso *persona* como máscara de um personagem, a partir de Radcliffe-Brown (Turner, 1975 *apud* Castro, 2016). Há máscaras e personagens em todos os espaços institucionais, religiosos ou não, a partir da ideia de corpo utópico, das máscaras e maquiagens (Foucault, 2013). Quanto àquelas/as que dentro de um terreiro de umbanda suscitam as sutilezas ou escancaramentos de homofobia e racismo, como foi posto pelos/as interlocutores/as, em um terreiro dirigido por Pai de Santo homossexual, em uma religião afrodiáspórica e com adeptos/as sendo minorizados e passíveis a serem dejetos e escárnio do judaísmo-cristão, tem-se que o corpo educado, as pedagogias das encruzilhadas, as microfísicas do poder – acreço, como informação complementar, que a interlocutora Aline, durante a entrevista, fez referência a algumas obras de Foucault e destacou *Microfísicas do poder* como uma possibilidade de releitura da obra a partir do TESHV – e que a elementaridade da vida religiosa subsidiam construtos no TESHV. Por outro lado, a eficácia simbólica, as relações de parentesco, as emoções religiosas, os ritos positivos, as dádivas, a constituição de *pessoa*, a reiteração de si e as relações e afetos (e efeitos!) produzidos e agenciados na pluridiversidade desses/as adeptos/as, e mesmo simpatizantes, me pareciam ser fruições emergentes mais potentes de serem visualizadas, como descreverei mais abaixo quando discutir agenciamento e produção de gênero de maneira a trazer /a leitor/a para a gira.

As redes de sociabilidades em que se reúnem como amigos e amigas fora do TESV, os batismos, as consagrações, feitura de coroas, os cigarros tragados entre os irmãos de santo após as giras, as trocas de afetos, os/as vários/as interlocutores/as que depois vieram até a mim se dispondo a participar da pesquisa e se escusando por não terem preenchido o formulário a tempo da data preconizada, as trocas *maussianas*, a diversidade entre os marcadores sociais da diferença entre adeptos/as e simpatizantes e as respostas sempre justificadas de terem ido para na umbanda porque se sentiam deslocados/as e que ali viam sentido de existência e pertença, conduziam-me para uma leitura socioantropológica de um rizoma que enfeitiça nas afetações, nas variações complexas de intersubjetividades e cosmos. É nesse ‘pedaço’, nesse recorte limitado que a produção e agência se mostra ativa nas multiplicidades e nas ramificações que saem do caule e que frutificam efeitos (etnográficos) e a magia (não só do antropólogo, mas quem dela se permite enfeitiçar).

Discuti neste Momento a relação existente entre cosmo (logia e gonias), adjacentes às relações de intersubjetividades. Em termos cartográficos, no sentido mais rizomático possível de cartografia, propus descrever não apenas o funcionamento do espaço, mas como as agências se apresentam, as negociações entre as sexualidades e o gênero, a estética cromática do gongar e sua relação com a multiplicação de si imbricado com a constituição de *pessoa* e vínculo com o TESV, a personalidade como desconfiável. As reflexões que fiz, me propuseram, sem dúvidas, ter um olhar ampliado e lapidado para as sessões que seguirão, de modo que, a partir da mobilização de algumas literaturas, que serão retomadas e matizadas com outras ao longo do que seguir-se-á, eu pudesse contrair aspectos acerca de tradicionalidade, as pedagogias das sexualidades no espaço do TESV, as rede de sociabilidades como potência e as nuances de tensionar o espaço como funcionando de modo homogêneo e monolítico.

## **Momento II – Pilando um outro padê: desfazendo a mironga de corpos e corporeidades e visualizando heterotopias**

*O corpo é também um grande ator utópico, quando se trata de máscara, de maquiagem e da tatuagem. Mascara-se, maquiarse, tatuarse não é, exatamente, como se poderia imaginar, adquirir outro corpo mais belo, melhor decorado, mais facilmente reconhecível: tatuarse, maquiarse, mascara-se é sem dúvida algo muito diferente, é fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis. [...] Mas talvez fosse preciso descer mais, por baixo da vestimenta, talvez fosse preciso atingir a própria carne, e*

*veríamos então que, em certos casos, no limite, é o próprio corpo que retorna seu poder utópico contra si e faz entrar todo o espaço do religioso e do sagrado, todo o espaço do outro mundo, todo o espaço do contramundo, no interior mesmo do espaço que lhe é reservado.*  
(Michel Foucault)

#### **4.1 Lugar de corpo, lugar de produção e negociação**

O corpo nas religiões afro-mágicas, com contorno especial para umbanda, ultrapassa a dimensão da organicidade, uma vez que são transponíveis, cosmologicamente, para um corpo que não se centra ou se reduz exatamente em sua capacidade de existência a partir da detenção de órgãos, como Deleuze e Guattari (1996) propuseram arguir em *Mil Platôs*. Argumentam Deleuze e Guattari (1996: 20) que o Corpo sem Órgãos (CsO), é “a realidade glacial sobre o qual vão se formar estes aluviões, sedimentação, coagulação, dobramentos e assentamentos que compõem um organismo — e uma significação e um sujeito”, o que significa, ao meu juízo, que existe uma condição outra que antecede o significado de corpo como essa composição orgânica e consistente, e que assente essa significação e constituição subjetiva. Esse CsO defendido por Deleuze e Guattari parece fugir tanto da dimensão estrutural, daquilo que configura um corpo como sendo corpo (órgãos, sistemas e outras dimensões biológicas) e funcional, do ponto de vista de que o corpo tem uma função, que sempre caminha para um ‘objeto’ óbvio, que é o material e tátil.

Por outro lado, essa imanência dos autores para des-re-pensar o Corpo sem Órgãos, a partir da essência em oposição à transcendência, é limitada. Deveras, como dito anteriormente, um corpo em umbanda não se reduz à condição de existência reduzido à organicidade do indivíduo, como discutido por Deleuze e Guattari (1996). Contudo, a crença em corpos etéreos, ectoplasmas, fluidos energéticos, perispírito e outras significações conjecturadas nesses sistemas religiosos, embora pareça assumir a literalidade de “Corpos sem Órgãos”, numa ousada tentativa de semelhança ou aproximação que aqui faço, uma vez que são corpos externos, e para alguns/mas, invisíveis<sup>27</sup>, que exercem influência no cotidiano dos/as

---

<sup>27</sup> A depender da mediunidade em contexto umbandista, esses Corpos sem Órgãos não são invisíveis (mediunidade de vidência).

adeptos/as, é exatamente a capacidade de ser externo, ou seja, transcender, que conota uma incompatibilidade entre a filosofia da imanência e universo afro-mágico-religioso.

Ao tomar partido dessa configuração do CsO tensiono, nas notas mais agudas possíveis, a compreensão de corpo e, portanto, de corporeidades, como sendo de ordem polissêmica, ou seja, há várias matizes que se desdobram nessa tal coisa que chamamos de corpos e corporeidades. No Templo Escola Iansã Senhora dos Ventos, visualizei os corpos e as corporeidades como operadores forjados pela cosmologia e cosmogonia, tendo suas limitações e possibilidades de expressões dentro disso que chamo de encruzilhadas heterotópicas na medida em que essa cosmo-corpo-produção e cosmopersonificação são reiteradas e acionadas nas produções e negociações. A despeito desses conceitos, que foram se constituindo em minhas observações participantes, gostaria de abrir um parêntese para que possa ficar mais ajustado àquilo que quero dizer, antes mesmo de adentrar na apresentação de como esses corpos e as corporeidades no TESV se revelam.

Quando digo de cosmo-corpo-produção, estou a dizer de corpos que são produzidos e fabricados a partir de uma influência cósmica, quiçá magnética, a partir da incorporação/transe ou irradiação<sup>28</sup>. Há uma outra persona, outra faceta, outra agência naquilo que achamos que conhecemos acerca do/a médium, independentemente de estar acometido/a pelo transe ou não. Tantos os/as médiuns que incorporam outros corpos – estes, mais-que-humanos –, quanto os/as cambones<sup>29</sup>, estão irradiados/as por uma energia que repercutem em outros corpos, em outras personalidades, as quais tendo a concordar com Pâmela e Aline de que são camadas desconhecidas e que são desnudadas a partir do transe. Há uma revelação de diversos “eus” que “somos”, antes não acessados conscientemente. Ou seja, ao contrário do que diz várias referências acerca da fixação de personalidade ou constituição de *pessoa* (Goldamn, 1984; Birman, 1995; Segato, 2005), des-re-penso na cosmo-corpo-produção como chave de leitura de variedades de múltiplas demãos de cascas encobertas de personas e possibilidades de “*pessoas*” e sujeitos/as que podemos “ser” dentre todas as possíveis que colocamos em evidência – muito embora esta tal noção de personalidade que evocamos e dizemos assumir também não seja cristalizada.

Ao elevar o corpo como polissemia de ‘n’ possibilidades de “ser” a partir da cosmologia umbandista, entendo as agências como sendo distantes daquilo que deveras os/as sujeitos/as dizem “ser” pois, tendo em vista esta polissemia, não há como verificar todas as possibilidades

---

<sup>28</sup> Irradiação é uma expressão usada no TESV para designar que médiuns cambones também estão sobre irradiação dos guias os quais prestam assistência, para além dos próprios guias pessoais.

<sup>29</sup> Médium responsável por auxiliar a médium-entidade em seus trabalhos, passes, consultas.

de todos os lugares existentes e contingenciais sendo medida e comparada a partir dessa única que é a expressada, cuja aparência se dá nessas relações cotidianas do jogo social da vida fora do território considerado sagrado.

Contudo, estas agências são autorizadas e acordadas pelo grupo como sendo legítimas, pois pelo contrato e imaginário social estabelecido pelo coletivo, o transe autorizava a emergência de diversas personas e os corpos e as corporeidades em cena podem, dentro do limite estabelecido, tensionar o espaço e transforma-lo em heterotopia, em que os corpos preenchiam tal cena e ocupavam o espaço, transformando-o em contestação, reiteração de determinadas normas etc. Uma mulher lésbica desfem, está autorizada a colocar em jogo a feminilidade da Pombagira não porque gostaria de se apresentar assim e não há dúvidas, para o grupo e para a própria Débora, por exemplo, de que aquela não seria sua “personalidade”, ou pelo menos aquela que ela gostaria de expressar, para quem a conhece intimamente. Ou, ao revés, o mesmo acontece com homossexuais, que tanto podem utilizar o momento do transe para reafirmar a masculinidade ou momentaneamente explorar a feminilidade recalcada em contextos outros, e que naquele espaço seria lida como oriunda das linguagens corporais cósmicas, e menos por um desejo individual. Quer dizer, parecia-me que as experiências corporificadas por entre heterotopias era terceirizada e não posta como um desejo interno, do desejo de si, mas, sobremaneira, de influência sobrenatural, mágica.

Aqui tendes que a partir dos exemplos de como a heterotopia é contestação do espaço alimentada a partir das encruzilhadas corporificadas e do que podemos fazer delas, é possível verificar como essas novas camadas de personas vai se apresentando a partir de interferências externas e sobre-humanas, cujo despontamento levam à cosmopersonificação, em que o corpo biológico, a subjetividade e a/o médium eram descaracterizados/as e em evidência acionados a centralidade de uma outra “pessoa”, em que o Corpo com Órgãos é esquecido face ao Corpo sem Órgãos.

Contudo, penso que essa afirmação também merece cuidado, pois como pontuou o Pai Pequeno Andrus, alguns/mas consulentes acionarão os marcadores sociais da diferença do médium mais alto, branco, masculino, por achar que o que prefiro chamar aqui de ‘eficácia simbólica’ do guia está condicionada àquilo que venho chamado de Corpos com Órgãos ao longo dessa dissertação. Outros/as, no entanto, verificará apenas a entidade, “o caboclo de fulano que parece ser mais forte pela forma como brada” (Andrus Zanforlin, Pai Pequeno, entrevista via *Google Meet*, 8 mar. 2023), como se médium e entidade não atuassem em

concomitância. Ora aciona mais um, ora mais outro. Eis que aqui verifico a cosmopersonificação.

Passo a ela.

Cosmopersonificar, permitam-me, é enxergar a corporeidade durante a *incorporação* como uma ação comedida e que exige outros contratos como, por exemplo, negociar com o corpo material em frente e chamar o/a médium pelo nome e pronome do guia que ali está em cena, ou seja, há uma relação de um corpo semiótico e que possui outras linguagens que convencionam o corpo à frente como um corpo ‘emprestado’ para a mediação de um outro corpo. Um corpo sobre outro corpo. O corpo como tecnologia de mediação do sagrado. Um corpo-mancebo. O/A médium-entidade é personificado quando cambones chamam Pai Sérgio, Débora, Kaio, Max, Pâmela, Aline, Thiago, Pai Andrus, Mãe Thais ou qualquer outro/a que está sobre *incorporação*, por entre corpo e ação, pelo nome do guia, pelo pronome masculino ou feminino que independerá do gênero do corpo emprestado, pronomes de tratamento específicos (Sr. e Sra.), que não dependem do marcador geração. Várias formas de se referir ao outro corpo do corpo que dizem de referências à entidade/ao guia, e não ao/à médium. Deveras, um outro tipo de negociação.

É aí, sem dúvidas, que se dá a cosmopersonificação, em uma persona que é produzida e fabricada a partir da forma de tratamento e que se afirma ainda mais na adição da cosmologia, que concebe os espíritos e seres encantados como energias que se manifestam independentemente de haver o que estou chamando de Corpo com Órgãos. Cosmopersonificar é, então, legitimar a fabricação dessa nova persona que o grupo tutela como sendo legítima pela crença cosmológica de que ali o que existe é um corpo sobre outro corpo, com marcações que distinguem do antes e depois dessa ação corporal que transpõe essa liminaridade de estados.

Sônia Maluf (2007), ao discutir a relação das cosmologias espirituais e a constituição de pessoas no contexto de culturas terapêuticas no sul do Brasil, argumenta que a constituição de pessoa no que, segundo a antropóloga, alguns autores denominam de culturas da Nova Era, está orientado por uma dimensão binária: a de interioridade, em que parece residir a essência do indivíduo, em desdobramentos psicológicos – este pautado na dimensão do ego, do conhecimento do indivíduo de si mesmo – que legitimam a condição de "vida anterior"; e a de exterioridade, que complementa e inter-relaciona com o interior.

Além disso, Maluf argumenta que nas cosmologias do universo alternativo a tríade corpo, cérebro e espírito atuam de modo simbiótico. Sendo assim, tendo a concordar com há aspectos de um de desdobramentos psicológicos, que inclusive auxiliam os/as médiuns a

filtrarem, como foi arguido em prosa com o Pai Pequeno Andrus, que ia desde gestuais/corporeidade à forma como seria enunciada a orientação do guia espiritual, bem como das influências externas de energias as quais buscamos explicações e controle em corpos invisíveis. Corpo, cérebro e espírito não se separam na medida em que é necessário estar com o padrão vibratório elevado para os trabalhos. Para tanto, os corpos no TESP precisavam passar por uma série de preceitos e abdições desde a quinta-feira que antecedia os trabalhos das giras abertas nas sextas-feiras no TESP. Esses ritos positivos eram convencionados pelo grupo como uma necessidade, crendo que era a partir de tais que a corrente se manteria sustentada, estando corpo, mente e espírito alinhados nessa “pureza” triádica, que eram interdependentes.

A transformação pessoal era possível a partir dessas trocas entre os constituintes dessas "vidas", pois o cósmico e o divino são ressignificados não como sendo da ordem do inalcançável ou de uma dicotomia de inferiorização auto evidente dos “não espiritualizados”, mas na própria busca pela transformação que se obtém a partir do acesso quase auto evidente de uma possibilidade de ressignificação do "eu interior" e do "eu inferior", ou seja, é essa dualidade que permite a busca pela transformação, observando o abandono do eu não espiritualizado, o que é da ordem do "eu inferior". Maluf (2007) argumenta ainda que isso pode ser visto numa oposição entre natureza e cultura, em que a primeira seria de ordem positiva, e a outra orientada pela negatividade das relações com o mundo.

Essa transformação íntima e pessoal não dependem, contudo, apenas da relação cósmica e desse tal divino. O abandono desse eu inferior, nessa busca incansável pela “evolução espiritual” em contexto umbandista também é atravessada pelas intervenções dos /as próprios/as irmãos/ãs de santo, em que a rede de parentesco também é visualizada como essa fonte que opera não apenas como organizadora social, mas como essa transformação de estado, em que o “eu inferior” é deixado lado, ao passo que vai se constituindo outras posições a partir de relações muitas despotentes. Na subseção seguinte, abro uma nota de rodapé que nos auxilia a verificar melhor essas relações, a partir de minhas interações com a Mãe Pequena Thais Fernanda. Atenção às notas!

Retomo brevemente o debate sobre a personalidade. Em dado momento, o Pai Sérgio ressaltou, em um dos grupos de estudos que acompanhei, sobre o modo de “ser” sempre sendo terceirizado aos Orixás, discursando o contrário da máxima que é reiterada pela literatura como se a personalidade fosse uma espécie de concretude da constituição de pessoa na medida em que, no decorrer da experiência religiosa, incorpora os mais-que-humanos, quase que por osmose. “Eu sou ignorante, eu sou assim porque sou filho de tal Orixá. Não, você é assim

porque você é esse tipo de sujeito. Aí eu sou razinza e, logo, sou filho de Nanã”, disse Pai Sérgio. Em outras palavras, talvez seria arriscado, ao meu juízo, reduzir a liminaridade, como esses ritos que vai constituindo outras subjetividades e personalidades, ao estado de solidificação, quase que a própria encarnação de Orixás e guias.

O que quero dizer é que essa cosmo-corpo-produção também não é sólida e que os corpos estão em constantes movimentos metamórficos. Talvez caiba ressaltar a velha máxima de Exu Bará<sup>30</sup>, adjacente à uma leitura crítica que nos atina para a decolonização desse pensamento de personalidade e do próprio corpo em contexto ocidental. Me parece muito evidente que é necessário que nos afirmemos como sujeitos/as sólidos porque nossa identidade precisa estar alocada em algum grupo de reconhecimento ou de alianças próximas. Esse corpo e essa personalidade, que só temos conhecimento porque há um outro que diz que(m) “somos” parece evocar uma existência *sui generis* no contexto do TESV quando eu ouvia diversas vezes, por exemplo, sendo acionado o nome do/a médium, e não do guia que atuava na imbricação médium-entidade.

“Você está em tratamento<sup>31</sup> com o Andrus”, “Você está em tratamento com o Pai Sérgio”, como afirmações que ouvi durante a observação participante, por exemplo, evoca o corpo, a identidade e coloca em suspensão isso que chamo de corpo sobre outro corpo. Vemos assim, que a própria cosmopersonificação também é frágil por si só e que muitas das vezes não será enxergado médium-entidade, nesse trabalho mútuo, mas muitas das vezes evoca apenas a pessoa médium, ou apenas a entidade.

---

<sup>30</sup> Para este fim, utilizo a definição de Bará a partir do sociólogo, e *Bàbálórìsà*, Síkirú Sàlámì e da etnopsicóloga, e *Ìyá̀lòrìsà*, Ronilda Iyakemi Ribeiro, no qual Bará significa “Aquele que age rapidamente; Forte; Eternamente Vigoroso” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015: 142)

<sup>31</sup> Expressão usada pelos/as adeptos/as do TESV para se referir aos/às consulentes que estavam sobre cuidado espiritual de determinada entidade.

**Imagem 14 - Médiuns e consulentes em direção ao exterior da sede para saudar Exu e Pombagira**



Fonte: Elaborado por JP Nogueira (2023)

É necessário que seja evocada a figura de Exu Bará não só nesse despertar do corpo, mas na compreensão ‘*sine qua non*’, expressão utilizada por Pai Sérgio em dados momentos para falar da “frequência energética médium e guia”, para o entendimento dessa produção e negociação do corpo e corporeidade e entendimento de seus caracteres polissêmico. Não é porque eu não ouvi dizer sobre Exu Bará, por exemplo, em minha estadia tão delimitada em termos de recortes temporais, que signifique que esse grupo não o compreenda. Agudizando ainda mais, não é porque sem Exu Bará sendo acionado ali que não reverbera na inexistência de corpos e corporeidades, haja vista que a própria distribuição do ataré para o coletivo, já enuncia, ainda que (talvez) inconscientemente, a existência de algo que deve ser despertado.

O próprio fato desses corpos estarem naquele espaço já nos alude para aquela tal agência/resistência, posta em nota de rodapé, do ponto de vista pós-estruturalista, em que ocupar esse ‘pedaço’ é libertador e subversivo. Ainda dentro dessa perspectiva pós-estruturalista, mais próximo da teoria *queer*, minha investida para entender esse corpo anímico que desperta subjetividade e ação, vai em direção que não só des-re-pensa gênero e sexualidades, mas subjetividades e agência em sentido que compreendo como sendo bem mais esgarçado que deveras reduzido a esses aspectos.

Na perspectiva pós-estruturalista as matizes são produzidas e construídas e não apenas sistematizadas em si mesmo. Nas “giras mistas” do Templo Escola Iansã Senhora dos Ventos, por exemplo, que era uma miscelânea de guias trabalhando, percebia que era um dos momentos mais produtivos para observar essa construção de agência e como esse Exu Bará vai também se expressando de modos distintos, ou seja, esse Exu não é dono do corpo singularizado, mas dos corpos pluralizados. A heterotopia, agenciamento, negociação e reconhecimento encontravam lugar tanto no ‘pedaço’ quanto nas próprias corporeidades. *A priori*, quero me deter às “giras mistas” para que eu possa expressar melhor como observei as amarrações de tudo isso que lanço.

A primeira vez que ouvi falar em “gira mista” foi no dia 15 de fevereiro de 2023, meu segundo dia *in loco*, em que deveras era a mistura de diversos guias e modos plurais de enunciar a corporeidades. Entre Pretos/as Velhos/as, Marujos/as, Caboclos/as, Exus, Pombagiras, Boiadeiros/as, Ciganos/as, Eres e quaisquer outros guias possíveis, era nítido a forma como havia uma alternância de persona e homologação dessa heterotopia: o TESV era um espaço sagrado, ao passo que se mesclava com outros lugares reais, quais sejam: uma aldeia (na figura de Caboclos/as); uma área de recreação infantil (Eres); a ilimitação de si e a externação da

masculinidade interiorizada em cada um/a, como se fosse um encontro de grandes magnatas (Exus); um quilombo que expressa a doçura e a paciência (Pretos/as Velhos/as) etc., como já descrevi.

Entre gargalhadas, brados, risos ‘infantis’, batidas de bengalas no chão, abertura de leques, rodadas, paradas, baforadas, corpo esguio, corpo curvo, delicadeza, olhares desconfiados e vaidosos, cumprimento aos outros mais-que-humanos que ali se manifestavam, ao passo que os atabaques estridentemente faziam soar o couro, adjacente às palmas descompassadas, cânticos e uma vez mais o brado, a gargalhada, o giro com a capa, a fumaça do cachimbo ou charuto que enfeitava o ar do TESHV e os olhares atentos de consulentes, me colocaram em uma posição de questionar a mim mesmo se deveras o espaço se esgotava em análise de gênero e sexualidades ou se eu estaria a analisar um lócus antropologicamente rico por si só – e não à toa brasileiro/a procedido de “afro-” ao falar da religião porque o ‘abrasileiramento’ que misturava aspectos étnico-raciais (Pretos/as Velhos, Ciganos/as e Caboclos/as), geração (Pretos/as Velhos/as, Caboclos/as, Eres), classe, gênero e sexualidades (Exus, Pombagiras, Marinheiros), região (Boiadeiros/as, Baianos).

Em uma aposta de tentar enunciar como tais experiências corporificadas se agudizavam na heterotopia de alterações de personas e da feitura do espaço como uma resistência da agência, como pressupõe um espaço heterotópico, ao lançar olhares para esse lugar que se contrapõe às égides consideradas utópicas e do plano ideal tanto das expressões corporificadas, quando da expressão de marcadores sazonais, fixei em minha memória como essa variações cosmopersonificada daqueles corpos que se fabricavam e ganhavam estatutos outros diante dos acordos tácitos criados pelo *ethos* locais, bem como partir de esboços feitos em meus caderno de campo, fiz também do solo sagrado de onde sou gesta uma heterotopia ao tentar deslocar tais experiências do TESHV para a realização dos grafismos abaixo.

Desenhista e tendo realizado um trabalho na época da graduação em Ciências Sociais sobre trânsito religioso tendo como um dos lóci o Ilê Aiyê de Oxóssi, espaço religioso em que sou vinculado, à Jardel Pereira Nogueira, cunhado de minha dirigente espiritual, repassei a dádiva de me auxiliar nos grafismos, descrevendo o espaço, mostrando algumas fotos do exterior, falando sobre a pesquisa e convidando-o para que também se lançasse como um corpo que produz heterotopia ao justapor o seu corpo ao meu e transferir para o papel aquilo que meus olhos viram, as emoções religiosas que eu senti, a descriptografia de experiências corporais apenas esmiuçadas para ele a partir de minhas transferências. Sem nenhuma ligação com o TESHV diretamente, ele passa a ter relação com o Templo a partir do momento em que aceita o

convite de rascunhar as imagens que fixei em minha memória. A escolha pelos desenhos foi para preservar as identidades de interlocutores/as, que nem sempre têm a orientação religiosa pública, abrindo mão dos registros fotográficos.

Chamei Leandra Bráz e Beatriz Sousa, duas irmãs de santo, para auxiliar na feliz tentativa de elucidar para leitores/as o palco social-religioso de corpos mais-que-humanos em lugares de negociações e agenciamento performáticos-dramáticos na estética em tela. Mais que explorar tais grafismos, a ideia é (re)produzir possibilidades de multiplicidades de significações delas diante do exposto.

**Imagem 15 – Protótipo arquetípico-corporal de Pombagira e Exu**



Fonte: Elaborado por JP Nogueira (2023)

**Imagem 16 – Protótipo arquetípico-corporal de Preta Velha e Caboclo**



Fonte: Elaborado por JP Nogueira (2023)

**Imagem 17 – Protótipo arquetípico-corporal de Ere e Marinheiro**



Fonte: Elaborado por JP Nogueira (2023)

**Imagem 18 – Protótipo arquetípico-corporal de Exu e Cigano**



Fonte: Elaborado por JP Nogueira (2023)

Mas não nos enganemos quando às auto evidências dessas cosmopersonificações e cosmo-corpo-produções, cujas expressões se dão de modos distintos. Eu me lembro de ter feito leituras erradas e apressadas (dentre várias que já descrevi), buscando analisar reduções que estavam para além da riqueza de detalhes que o TESV apresentava. Por exemplo, eu poderia jurar que por aquilo que denomina-se emicamente de arquétipo, determinados médiuns estavam com seus corpos em transe por meio desse outro Corpo sem Órgão que magneticamente/energeticamente atuarão juntos, como Exu, quando era Cigano ou Preto Velho. O que quero dizer é que os olhares viciados e essa tal coisa que chamamos de arquétipo também nos colocam em certas posições de pré julgamentos, como se houvesse um modo único, específico e inalterável de manifestação dessa corporeidade. E não estou a dizer somente em ‘Gira Mista’. Me dei conta de repetidas vezes, no início da pesquisa, em que eu reduzia as experiências corporificadas a arquétipo e (personanific)ação a partir de determinada linha de trabalho e o corpo à gênero e sexualidades.

Sem dúvidas, o espaço e os corpos eram, e são, fontes intensas de cartografias. Minha investida foi indo, aos poucos, na direção de compreender essas negociações, reconhecimento, agência nesses corpos, haja vista que são neles que se encruzilham todas essas ‘dádivas’ e operacionalizações. Encruzilhadas corporificadas das heterotopias. Comecei a verificar, então, o TESV e corpos que ocupam essa arena como aquilo que prefiro denominar de mancebo. Não era apenas uma incorporação de um Corpo sem Órgãos sobre um Corpo com Órgãos, ou a incorporação de heterotopias dentro de um ‘pedaço’ já heterotópico. O Templo Escola Iansã Senhora dos Ventos me apresentava agasalhamento e desnudamento desse mancebo, em que várias peças são jogadas e retiradas, de intensos processos de rupturas de passividade naquela trama social.

A negociação envolta em torno das marcantes falas dos/as interlocutores de maior facilidade trabalhar com “guias masculinos” ou “guias femininos” não só acionava a generificação desses guias – que, confesso, não ver muito sentido na generificação no início, ao passo que eu racializava os Orixás e reafirmava suas identidades negras, isto é, fui dando certa notoriedade à necessidade de generificar os guias não porque estamos a binarizar os mais-que-humanos, mas estamos a dizer da evocação de “masculino” e “feminino” do ponto de vista afroteológico, e que nada tem a ver com o contexto ocidental – também me dizia de aspectos que comecei a dar mais atenção, revendo meus olhares viciados e ruminando, em minhas observações, o quão perceptível era o que interlocutores/as auto declarados/as héteros/as

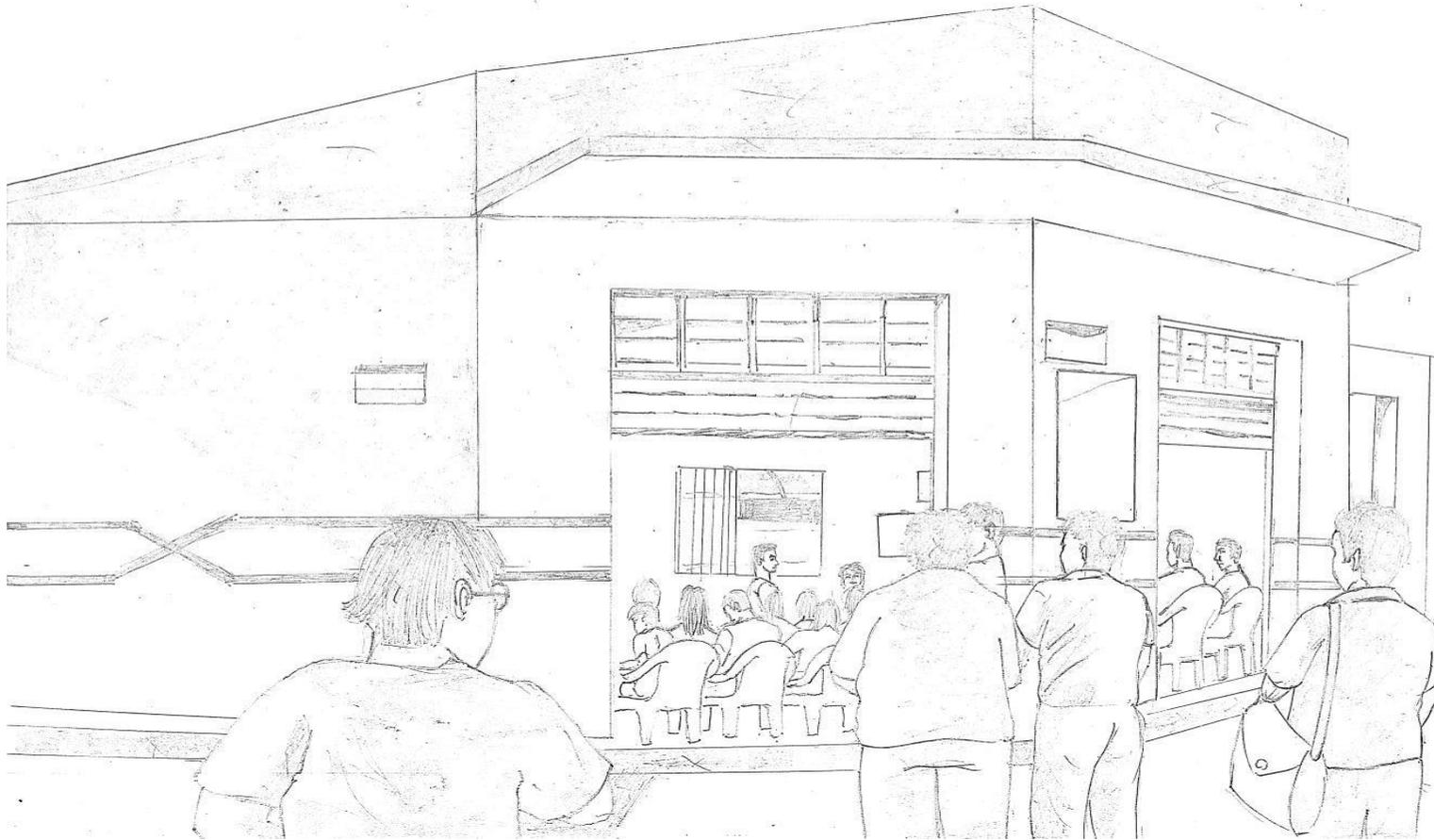
havia sinalizado nas entrevistas quanto o destaque para com o que chamavam de “guias masculinos”.

Ao mesmo tempo, fui verificando que essa constatação também era frágil e transitória. Algumas mulheres, independentemente de orientação sexual, sempre trabalhavam mais com “guias masculinos”, o que me fez, inclusive, des-re-pensar e refletir sobre a figura da Pombagira. A figura da Pombagira é sempre evocada como anúncio de fratura da dominação masculina e a imponente que questiona o poderio viril. Pelo menos é o que sempre ouvi enquanto repetição similar nas andanças pelos terreiros. Mas será que a própria expressão de Exus ou “guias masculinos” por parte das mulheres e homossexuais também já não enuncia essa libertação dessa tal masculinidade? Não seria a fissura e a abertura de brechas para este questionamento de que “guias masculinos” também não podem estar na margem próxima à “feminilidade”, como me acenou Aline quanto à transição do Exu com o qual trabalha que não evoca essa “masculinidade” tal qual os demais? É aí novamente que reside essa anunciação do Bará, que ao meu juízo não está condicionado à emergência de um agenciamento que está próximo à variante masculina.

Essas corporeidades e corpoficações que se produziam na trama antes e depois da incorporação me fez questionar a própria representação de “guias masculinos” e “guias femininos”. “Guias masculinos” não necessariamente reforçavam e reiteravam a masculinidade, como rapidamente buscamos em nossa memória quando imaginamos a figura de Exu, por exemplo. Várias foram as vezes que observei a figura materna nos Exus do TESV. Aconselhamentos que faziam os/as consulentes saírem chorando, os abraços, os toques suaves, o embalo daquela pessoa em sua capa, quase que em uma relação marsupial recalcava aspectos de uma virilidade hegemônica. Ou não? O que significa isso se não uma cosmo-corpo-produção que também é influenciada pelo/a médium que transita por uma relação de cuidado e afeto, e que, portanto, não só deve ser vista como oriunda da entidade?

Dentre minhas várias observações assíduas e anotações em caderno de campo, e em meio à necessidade de delimitar a minha descrição, abro espaço para que eu possa apresentar e ilustrar, com mais riquezas de detalhes, esses lugares que os corpos ocupam. Chamo atenção para que não percamos de vista os ricos detalhes descritos até então para que essa amarração seja efetivada e o feitiço o qual me proponho de fato consiga cumprir sua eficácia. Para tanto, inicio com a ilustração abaixo para circunscrever o que chamo nessa seção de “*Lugar de corpo, lugar de produção e negociação*”.

**Imagem 19 – Da superlotação à fronteira**



Fonte: Elaborado por JP Nogueira (2023)

A ilustração aborda a superlotação do espaço e a próprio congestionamento entre os corpos-fronteiras que ali se entrecruzavam. Entender a agência dos/as consulentes também é de extrema valia nesse processo. Os cânticos, as palmas, as constantes levantadas e saídas para idas ao banheiro para tomar água nos bebedouros que ficavam dispostos dentro da própria sede, diziam de uma corporeidade que também se animava e não era passiva diante de tudo o que via e sentia. Sentir-se mal era muito comum no TESHV, seja pela onda de calor e a fumaça baforada que saía da boca de médiuns-entidades, ainda que com os ventiladores ligados, seja pela própria energia que sentiam. Pelo menos umas duas vezes precisei sair mais cedo porque me senti mal e como grande leitor de meu corpo e sentidos, sabia que era em função desse atrito fronteiro entre os corpos com os quais eu encruzilhava e vice-versa. Ainda sobre essa agência dos consulentes, os constantes choros que presenciei ao sair da consulta com o guia, ou mesmo durante os cânticos, e o ato de estender as mãos durante os rezos como quem estava pronto para receber as ‘dádivas’ também me colocavam em constantes observações de distintos modos de experimentação das corporificações.

Alguns/mas consulentes movimentavam mais o corpo, numa tentativa de dançar ao ritmo da música adjacente às batidas de palmas – essas, sempre descompassadas, repito. Mas o interessante das palmas descompassadas, nos poucos segundos que os/as curimbeiros/as pausavam por milésimos de segundos o tinir das mãos no couro, era exatamente a síncopa acionada por Muniz Sodré (1998), pois elas preenchiam o silêncio, o vácuo. É aí que reside esses agenciamentos também por parte de quem estava do outro lado da corrente, porque não deixavam com que a mudez ocupasse o espaço. Contudo, várias foram as vezes que me senti sob intenso incômodo em como essas corporeidades eram colocadas em cena tanto por parte da consulência quanto por parte daquilo que chamam de “corrente mediúnica”. Ainda que sob advertência do espaço apertado, durante os cânticos para os momentos litúrgicos (já suprailustrados) aqueles corpos não se movimentavam, não dançavam – o que por si só também, chamei a mim mesmo à atenção, era uma agência corporificada que produzia e agudizava ainda mais essa heterotopia, tendo em vista que a leitura que fazemos das religiões de matriz africana é dessa corporeidade sempre em voga e em ação. O espaço produzia outros modos de negociar os corpos, outras leituras possíveis a partir deles.

Compreendo que eu devia tirar todas as amarradas que eu colocava enquanto pessoa êmica e acostumada com xirês, danças, outra relação do corpo para com o toque dos ijexás, que se diferenciava com os barra ventos e do cabula. Confesso que eu subvertia essa heterotopia do

espaço quando colocava meu corpo em ânimo, com os constantes movimentos de punhos cerrados e jogo de cotovelo para trás e as pernas sobre o ritmo dos atabaques. Eu também produzia uma contra hegemonia/contra espacialidade, uma heterotopia dentro de um espaço já heterotópico. Honestamente, eu não consigo fazer uma afirmação exata – e nem é meu ensejo, considerando que essa grafia de uma vivência limitada é passível de contestação, ou não seria uma produção científica crítica – se essa “ausência” de movimentos corporais, se dava pelo corpos já estafados em uma sexta-feira à noite, em que os corpos já não conseguiam se entregar por completo ao som dos atabaques.

**Imagem 20 – Registro dos atabaques, à direita do gongar, no pré-gira**



Fonte: Arquivo pessoal (10 mar. 2023)

É novamente aqui que evoco a figura do Bará e dos conceitos de cosmo-corpo-produção e cosmopersonificação que só pareciam emergir após esses rituais litúrgicos, isto é, essas agências corporificadas iam se alternando com o tempo e o corpo anímico me parecia ser acionado apenas na libertação do momento em que diziam “Salve todos os trabalhadores da nossa Casa”<sup>32</sup>, sempre acionados, inclusive, no masculino.

Aí reside uma crítica, ao meu juízo. Ora, as danças, em qualquer contexto afro-brasileiro, seja lá qual for ele, historicamente, como nos acena Sodré (1998) tem a ver com a resistência de corpos escravizados e que de alguma forma conseguiam entrar em transe e sentir pulsação/gozo nessa evocação da corporeidade como forma de transcender, subvertendo a noção de que, para além de corpos-máquinas, nas trituradas que tanto foi a máquina de moer gente desse processo escravagista, outras possibilidades e outros usos do corpo poderiam emergir, o que me fazia des-re-pensar uma vez mais na noção de sujeito-corpo, em que a subjetividade, calcada nessa resistência/agência, antecedia a própria noção de ser corpo-máquina por parte de nossos ancestrais.

A minha crítica vai muito na investida de lançar perguntas da ausência dessa corporeidade sendo evocada durante os rituais litúrgicos e essa evidência do recalque da dança e dos movimentos corporais, quase que como um controle e tutela de si, em que as negociações para essas expressões só se davam nessa liberdade condicionada à cosmopersonificação e ao transe e convencionada como legítima e assegurada pelo grupo, pois obviamente ali era apenas o guia e suas encenações. Ao meu juízo, outras camadas conseguem dar conta dessa ausência corporal e que só se fazia presente em momentos, eu diria, autorizados. Talvez não porque o Pai Sérgio ou outra pessoa tenha impedido. Não me firmo na hipótese de controle dos corpos por parte dele – muito embora a existência de um Regimento Interno seguido pelos médiuns já nos enuncia que há regimes, regras e tutelas. Mas não nesse sentido corporal e nessa ausência de corpos que expressavam essa força vigorosa que o Bará, dono do corpo, nos alude.

[...] A informação transmitida pelo ritmo não é algo separado do processo vivo dos sujeitos da transmissão-recepção. Transmissor e receptor se convertem na própria informação advinda do som.

O som, cujo tempo se ordena o ritmo, é elemento fundamental nas culturas africanas. Isso se evidencia, por exemplo, no sistema gêge-nagô ou iorubá, em que o som é condutor de *axé*, ou seja, o poder ou força de realização, que possibilita o dinamismo da existência. No Brasil, as instituições religiosas gêge-nagôs são guardiãs e transmissoras desse poder que exige a comunicação direta, o contato interpessoal (cara a cara), para sua transmissão. O som resulta de um processo onde o corpo se faz presente, dinamicamente, em busca de contato com outro corpo, para acionar o *axé* [...] (Sodré, 1998: 20).

---

<sup>32</sup> A expressão usada pelo grupo era para designar os guias/as entidades de trabalho do dia.

Tomo de empréstimo as des-re-pensações de Sodré, muito embora ele se detenha ao samba, mas entendendo nós que samba e terreiros não se deslocam uns dos outros porque é exatamente nessa ligação entre e um outro que se dá a bricolagem e o nascimento simbiótico dos ritmos e das danças, inclusive com instrumentos muitas das vezes semelhantes, como sendo um deslanchar que se estabelece um do outro, tendo os espaços de culto a centralidade de onde sai esse rizoma em específico, ao meu juízo, de que o som é fundamental nas culturas africanas. Agudizando ainda mais essa compreensão de som, não perder de vista o lugar do corpo como esse receptáculo das vibrações magnéticas que o batoque emitia e que, como um feitiço, o coloca em agência, estamos diretamente reivindicando que este corpo nos terreiros possa se manifestar e ser possuídos em sua mais alta potência pelo transe capaz de sair de um estampido de um atabaque. Poucas eram as pessoas que se entregavam ao ritmo.

Tomando de empréstimo, ainda, a tessitura de Alexandra Alencar (2009), ao realizar uma etnografia sobre a dança e sua relação com as africanidades, mais especificamente aquele que emerge no maracatu, como expressão corporal, tendo a concordar com a autora que a dança não se limita apenas ao sentido atribuído de vínculo com o passado, mas é também de caráter lúdico. Como Alencar observou em sua pesquisa de campo com praticantes de dança afro em Florianópolis, não se tratava para aquelas pessoas de uma negação ou rejeição do grupo pela herança ou raízes africanas, ainda que composto por um grupo em sua maioria jovens brancos e universitários – marcadores esses que se assemelham ao TESHV em alguma medida. É notável que essa observação seja feita aqui porque como nos sinaliza ainda a própria Alencar (2009), poderíamos cair no fatalismo de esperar um certo essencialismo na busca pela “originalidade” do que deveria ser os espaços afro.

Coincidentemente, ou não tão coincidência assim, os movimentos de punhos cerrados e braços levantados como quem vai para a guerra nos cânticos para Iansã, que leva seu nome no Templo Escola, ou as mãos entrelaçadas com movimentos para baixo durante a saudação a Exu e Pombagira, ou mesmo os punhos cerrados no movimento cíclico de mãos na testa e nuca na saudação a Xangô e outros Orixás, eram muito presentes, isto é, cosmo-sentir esses momentos de saudações me pareciam ser mais caros ao grupo nessa sazonalidade do que um corpo que reduziria as corporeidades em danças agitadas. Ou, valorações ao tinir do couro do atabaque que aguça essa resistência/agência, ou seja, a cosmo-corpo-produção variava de acordo com as emoções, sentidos e momentos que permitiam essas negociações envolvidas entre os/as médiuns e consulentes.

Mas essas corporeidades dinâmicas estavam em outros momentos. Entre médiuns eram nas correrias, nos gritos de senhas, nos brados, gargalhadas, batidas de cabeça no *aiyé* e no gongar, no cambone que se distraía e prestava atenção em qualquer outro fenômeno que não o de auxiliar o médium-guia ao/à qual foi designado. Aos/Às consulentes, eram levantando-se, indo aguardar suas senhas no carro em função da superlotação e as horas em pé do lado de fora ou com a coluna cansada de ficarem sentados/as aguardando, nos suores que escorriam sobre seus corpos misturado ao cheio de incenso e charuto, nas levantadas e sentadas nas cadeiras. Eram também nas mexidas de celulares, cochichando, atentos/as a diversos aspectos.

Aos/Às consulentes, ainda, era dado o direito de serem atendidos/as prioritariamente caso estivessem se sentindo mal. As pernas tremendo como quem estivesse sobre ansiedade, a sensação de atordoamento, os enjoos, náuseas e...ou...fazem parte desses corpos que se encontram nesses lugares. Mas estes assiduamente estavam lá, seja no frio junino aguardando do lado de fora sob a neblina e a possível gripe/resfriado que estavam passíveis de recepcionar, seja no calor e nos abraços dos corpos suados que se grudavam. A eficácia simbólica que o TESHV e a rede de parentesco criada ali, os convocam todas as sextas à noite – despreocupados/as com a manhã no sábado seguinte e, para médiuns *tesvianos/as*, despreocupados/as se estariam ‘moídos’ no sábado seguinte quando havia atividades internas no Templo.

#### **4.2 O Corpo entre o corpo**

Em minhas observações participantes, eu tentava fazer comparações entre os poucos momentos que tive de troca dos corpos-territórios que se entrecruzavam com médiuns e os (novos) operadores acionados na agência entre médium-entidade ou médium-cambone. Me lembro que, com algumas pessoas, sobretudo interlocutores/as, eu precisava investir mais em uma busca por intimidade. Eu pensava que era preciso, de algum modo, confirmar aspectos que separavam quem era a pessoa transitória entre acionamentos ‘puristas’ e me peguei caindo no fatalismo comparativo essencialista, que tanto Alexandra Alencar chamou atenção sobre os perigos, em sua dissertação de mestrado. Nesses aprendizados pedagógicos de ‘ser etnógrafo’, não só me vi objetificando os corpos e buscando, uma vez mais, cartografar o ‘ser-estar’ dessa leitura liminar de quem se ocupavam de ser em termos de personalidade, e constatando a fragilidade desses meandros. Passei então a me ocupar por observar médium-entidade em sua singularidade e dar mais atenção a esse corpo que se cruzava com um outro corpo e dava lugar ele.

Nos ‘autos’, aprendi que a máxima do fazer etnográfico se dava não apenas em minhas rumações e (re)escutas das entrevistas – e a cá estou a evocar as leituras corporais que eu ia fazendo com cada participante e vice-versa –, mas naquilo que pululava aos olhos e aos sentidos atribuídos nessa circulação entre produções de corporeidades que não era orgânica (de órgãos) e apenas de técnicas corporais *maussianas*, considerando que se lia esses corpos como polissêmico, não haveria necessidade comparativa. Afinal de contas, outro risco que eu correria era de colocar em jogo, como me rememoro a cá as influências que Birman (1995) também relata em sua etnografia, a legitimidade da incorporação. Não era meu objetivo. Adianto a leitores e leitores que mais adiante retorno a essa tal máxima. Guardemos essa informação.

Me ocupei, então, em aguçar sentidos para a escuta (aquela feita nas prosas com interlocutores/as), mais especificamente em suas percepções de mudança nesses ‘autos’ da incorporação. Investi observações focais sobre esse corpo sobre outro corpo, que seria latente para as descrições que agora proponho a fazer. Outra informação que gostaria que me lê guardasse, dos registros que inicio a partir de 9 de junho de 2023, em que decidi sair do interior da sede e fazer uma ‘etnografia/campo de esquina’, pois como já adiantado, filas eram formadas no exterior da sede e pela incapacidade de alocar todos/as consulentes, muitos aguardavam desocupações internas do lado externo. Afetos, afeitos, contatos, corporeidades não se limitavam àquilo que o salão estabelecia. Essa foi uma experiência interessante que pretendo retornar com vagar e mais calma ao longo dessa descrição. Enuncio, então, todas as minhas impressões, registros, memórias e a as repetidas imagens que ficaram registradas, quase que como cliques fotográficos sobre esses corpos-mancebos, o Corpo (sem Órgãos e mais-que-humano) sobre o corpo (com Órgãos), como venho tentando fazer em cômputo ao longo da descrição.

Procurarei me ater em como a cosmo-corpo-produção e a cosmopersonificação eram postas nessa trama. O primeiro guia a chegar no TESV, antes de qualquer outro, é Sr. Ogum Rompe Mato, guia que trabalha com o Pai Sérgio e chefe da casa, como já observei. A mudança nas expressões faciais, corporais, os olhares desconfiados e entonação da voz em um timbre mais grosso do que aquele que ouvíamos de Pai Sérgio nos acolhimentos, justapunha sobre o Corpo com Órgãos uma persona – relembro ainda que não estou a dizer de perspectiva teatralizada, mas de dramas e tramas que envolvem o jogo ritual performático religioso – que homologava a emergência de uma nova cosmo-corpo-personificação incontestada. Sr. Ogum Rompe Mato sempre chegava com um tónus de bravura, segurando uma espada metálica sobre

seu tórax e sempre que sua chegada era esperada, o aumento e a rapidez das palmas o pareciam convocar tão logo para incorporar no médium.

A sua chegada era marcada por constantes elevações de mãos à sua posição por parte de médiuns e assistentes e abaixar de òris (cabeça) em tons de respeito, afinal, a crença grupal era de que um mais-que-humano estava em terra, entre eles/as. “Seu Rompe Mato chegou para trabalhar”, cantavam, em ponto entoado após a sua apresentação, todas as sextas. Com seu charuto e sempre saudando Iansã, a regente do Templo Escola, elevava não só a espada que tinha em mãos para cima em direção ao gongar, mas também se virava os/as consulentes, os/as saudavam e sempre cruzava a espada no chão, acionando vocabulário talvez de sua época enquanto pessoa viva<sup>33</sup>, de “vossuncês” adiante.

A expressão era altiva e de uma “masculinidade” e de olhares vigilante. Corpo esguio, imponente e observante. Aí residia aquele meu fatalismo cometido nas primeiras observações participantes de verificar essa “essência”. Tomando nota de meu caderno de campo, me vi registrando “Sr. Rompe Mato se apresenta de modo altivo, másculo, com as mãos para trás e olhar imponente, o oposto de Pai Sérgio” (caderno de campo, 10 jan. 2023). Mas quem tanto é Pai Sérgio? Nosso convívio ainda não havia se estabelecido com afinco a ponto de tal informação, a partir de uma simples comparação com aquele com quem fiz trocas.

Para não tomar muito tempo e correr o risco de que essa subseção fique apenas descritiva, com náuseas de cansaço, passo agora para uma descrição geral desses aspectos, ao passo que tento trazer ilustrações de como essas corporeidades se enunciavam e como a cosmo-corpo-produção negociava performances e personas que vão desde de ‘nem todo Exu usa capa e cartola’ e nem todo ‘Preto Velho chega curvado’, retornando naquelas descrições de lançar expectativas de ‘arquétipos’, como meras mimeses repetitivas que outrora discuti.

Desde a primeira visita em 10 de fevereiro de 2023 no TESV, tentei observar mais as dimensões de gênero e sexualidades e como se davam os agenciamentos a partir desses marcadores. Contudo, outras nuances foram aparecendo no próprio campo como a noção de cosmo-corpo-produção – bem como, abro parêntese para os agradecimentos e arguições na banca de qualificação que me auxiliaram a lapidar o meu olhar para aspectos mais focais, quiçá a dimensão da corporeidade e como os conceitos que evoco se apresentam no espaço – e a partir disso comecei a ter um olhar de maior curadoria para as subjetividades e corporeidades, ainda que atrelada aos marcadores supracitados como chancela primária da versão anterior pré-

---

<sup>33</sup> A crença dos membros do TESV é de que os guias que se apresentam para trabalhos espirituais são eguns, espíritos que foram encarnados e que retornam, em forma de mais-que-humanos, ou “evolúidos”, como preferem, para prestar trabalhos e auxílio.

qualificação. Comecei a reparar os toques e os usos que eram feitos das mãos (membros esses sempre à espreita de tensão, elevações para cima, para baixo), as emoções e o corpo na trama da incorporação.

O toque e a dimensão do *pathos* era extremamente latente no contexto *tesviano*. Os corpos eram tocados pelos médiuns-entidades nos/as consulentes, sem pudor. Sem toque, não parecia que aquela umbanda praticada localmente existisse. Comecei a notar também certa importância dada aos abraços, seja por Marli, que gritava “senha 89”, seja por médiuns-entidades. Durante esses abraços, toques lentos sobre o corpo de quem estava à frente desse Corpo entre outro corpo, somado ao/à do/a cambone, se mesclavam por entre suores, energias, cheiros de shampoo, perfumes, tabacos, marafos. Esses corpos tocados sempre choravam, fechavam os olhos e se permitiam, nesse contrato social de toques sem pudor, fazer daquele espaço uma espécie de divã, onde o choro não era possível de ser segurado. Alguns/mas, inclusive, após os atendimentos precisavam de água, servidas pelos cambones. O feitiço de se sentir tocado/a estava dado a esses corpos que permitiam sentir. Lógico, havia alguns/mas consulentes mais desconfiados/as e receosos, sobretudo aqueles/as que pela primeira vez estavam naquele contexto.

Esse Corpo sobre o corpo ia se transformando com o passar do tempo. Quanto mais tempo de gira já havia se passado, menos anímico – entenda-se agitado – esses corpos ficavam. O cansaço ia tomando conta e isso era perceptível após a incorporação e aquilo que chamavam de “encerramento dos trabalhos”. Chegaremos lá! Volto a me ater na dimensão dos abraços. A figura de Exu como essa máscula, altiva e ranzinza, era também passível de questionamento quando decidiam rir para alguém ou ir até o encontro das pessoas. Várias foram as vezes que em meu canto estava, anotando de cabeça baixa e quando erguia a cabeça lá estava Exus.

Sobre esses Corpos entre corpos, era interessante perceber que, em comparação às minhas flanações pelo Ilé Asé, o que chamam emicamente em contexto candomblecista, ou em alguns terreiros, de “barra vento<sup>34</sup>” não consegui captar. O que eu observava era que os guias se manifestavam de modo muito rápido, como se estivessem só esperando o momento apropriado e a vasão maior do corpo para se apresentarem, o que deveras é. Inclusive, não só por parte de “médiuns da corrente”, mas de consulentes. Sobre isso, ficava muito posto para mim que consulentes também tinham permissões para se entregar ao transe da incorporação. A impressão, aliás, era que caso contrário, pareciam não terem ido ao terreiro. Mas essas

---

<sup>34</sup> Aqui não me refiro ao toque rítmico do barravento, mas na forma como os corpos são tomados por esses mais-que-humanos e o atordoamento causado na acoplação do Corpo sobre o corpo.

incorporações não necessariamente também eram de guias da “linha” de trabalho daquele dia. Observei diversas vezes incorporações de Pombagira em gira de Caboclos/as. Por isso reitero que “gira de esquerda” e “gira de direita” não são dicotomias e nem que a “linha de trabalho” de trabalho do dia é essencialismo em si só.

De ‘nem todo Exu usa capa e cartola’, temos ainda que, ao contrário das observações de Ruth Landes (1967) em sua descrição de que mulheres e homossexuais compunham a maioria da condição de transitar por outras personas, muito embora ela não descreva assim, ao passo que homens héteros eram colocados na condição de ogãs, a fim de sustentar a virilidade e não serem ‘penetrados’ por outros Corpos em contexto candomblecista, no Templo Escola Iansã Senhora dos Ventos (e talvez abro um parêntese para também comparar com o Ilé Asè), não necessariamente isso se repetia. As mulheres compunham maioria no TESV, mas nem todos/as eram médiuns que atuavam na incorporação e tampouco homens estavam reiterando o “papal” másculo atrás dos atabaques. Ao contrário, eram duas curimbeiras para um curimbeiro.

Eu pude ir percebendo, aos poucos, que médium-entidade tinha uma outra agência a depender do/a cambone. Como nos acenou o Pai Pequeno Andrus, Mãe Pequena Thais, Aline Hoffmann, Pâmela Soares e demais, as pessoas têm filtro e há partículas dela durante a incorporação. Não era apenas entidades, pois como reiteravam *tesvianos/as*, ao contrário do candomblé, não era uma possessão, de nível inconsciente, mas consciente ou semiconsciente. É lógico que nesse ‘pedaço’ haviam pessoas mais íntimas e independentemente de se gostassem ou não umas das outras, a irmandade de santo e a relação de família devia imperar. Sobre esse aspecto, cambones homossexuais tinham maior liberdade com as Pombagiras, em minhas observações, em abrir as mãos e performar a irradiação emanada pelo guia a sua frente, evocando a feminilidade. O oposto ocorria com cambones heterossexuais, que sempre tensionavam os braços para trás ou ficavam com as mãos abertas, em uma curvatura que tendia a juntar as escapulas, evocando, talvez, a masculinidade. De alguma forma, talvez tenham um outro modo de se agenciar essa cosmo-corpo-produção nas tutelas de corpo, porque vejamos e relembremos, havia um público que assiste sentado toda essa trama. Havia inibição.

Nesse Corpo entre o corpo, eu observava que para alguns consulentes “homens”, talvez heterossexuais, era incômodo ser atendidos pelas Pombagiras que sempre se manifestavam nos médiuns Max e Luciano. Os olhares de desconfiança me atinavam para a mesma máxima de colocar em jogo a legitimidade da incorporação ou desejos ocultos dos médiuns para com essas pessoas, ao passo que, por outro lado, homossexuais e “mulheres” sempre se sentiam à vontade e livre. Algumas pessoas não tinham vergonha alguma de expor suas intimidades em alto e bom

tom para quem ouvia ao lado, seja cambones, seja consulentes – nos casos de médiuns-entidades que trabalhavam mais próximo à corrente que separava o espaço. Público e privado eram esferas que não se dicotomizava. A cá rememoro o espaço heterotópico, sendo este que acopla outros espaços em um único. O que tanto se enunciava em esfera pública nessa tensão do privado, também servia para médiuns e cambones. Sempre aprendiam, segundo me disseram membros/as do TESHV, com os conselhos dos/as guias. Assim, os sentidos precisavam ser aguçados, sobretudo o da audição, de ouvir o que é dito ao/à outro/a e também tomar de empréstimo as orientações!

### 4.3 *Sobre caos e violência*

Destaco o marcador raça uma vez mais, porque estou a tratar de uma religião racializada em que não ouvi, a não ser pelo interlocutor Thiago, a quem me solidarizo do lado de cá, e amigos do médium, a palavra “racismo” sendo acionada publicamente. Quando não era “intolerância religiosa”, rimava com ausência de qualquer discussão nessa seara sobre raça/racialidade/racialismo. Os processos de violência simbólica (e que factualmente matam!) são agudos no centro-oeste por si só, na corrida pelo neoliberalismo e do *slogan* “o agro é pop”, como se as trincheiras de violências já produzidas nesse contexto já não bastassem de serem geridas e gestadas por quem tanto produz norma e dita o que é normal – rumações de memórias de trocas com Simone Becker, novamente, em que tomo de empréstimo seu modo peculiar de ler as impressões de violência. Com Thiago me solidarizo, e lacremejo, em nome de todos/as/es que por racismo enfrentaram em ambientes que reiteram rédeas coloniais e aspergem fel que pululam a subjetividade de quem recepciona essa(s) violência(s). E aqui afastado-me, e abro mão, de ser um “intelectual colonizado” – e acrítico, pois eis-me aqui como bicha prete macumbeire antes dessa tal coisa chamada “intelectual” –, como nos chama atenção Frantz Fanon (1968: 35), a quem dedico uma nota extensiva do processo colonial e aquilo que o transborda:

O povo colonizado não está só. A despeito dos esforços do colonialismo, suas fronteiras permanecem permeáveis às movidas, aos ecos. Éle descobre que a violência é atmosférica. Escala aqui e ali, e aqui e ali derrota o regime colonial. Essa violência triunfante desempenha um papel não somente informador como também operativo para o colonizado. A grande vitória do povo vietnamita em Dien-Bien-Plú não é mais, rigorosamente falando, uma vitória vietnamita. A partir de julho de 1954, o problema proposto aos povos coloniais passou a ser o seguinte: "Que é preciso fazer para realizar um Dien~Bien~Phu? Como se há de proceder?" Da possibilidade dêsse Dien~Bien~Phu nenhum colonizado podia duvidar mais. O que constituía o problema era a arregimentação das fôrças, sua organização, sua data de entrada em ação. Essa violência ambiente não modifica apenas os colonizados mas os colonialistas que tomam consciência de múltiplos Dien~ Bien~Phu. Eis porque um verdadeiro pânico

ordenado se apodera dos governos colonialistas. Seu propósito é tomar a iniciativa, dirigir para a direita o movimento de libertação, desarmar o povo: depressa, descolonizemos [...] (Fanon, 1968: 53-54).

Retomo raça não só porque me é um marcador caro, mas fundante do que tanto estamos a chamar de antropologia. Descolonizar o TESHV não é sobre enegrecer o terreiro ou dizer que pessoas brancas não podem comer e beber da religião. É se questionar o motivo pelo qual se recalca o debate, inclusive na violência simbólica da afirmação “não é só afro-brasileira” imprime sobre a história de antepassados, pois não basta o só ser afro. É se questionar sobre as tapadas de olhos sobre o processo de racismo e acionar a agência, por parte daqueles/as que tanto regem e daqueles/as que são regidos pelas normas locais, e esperar que a espiritualidade deve ser a chave descolonizadora, sem a qual não existe agência e tomadas de decisões. É ainda notar o motivo pelo qual há escolhas por consulentes em “tomar passe”, como expressa o grupo, com médiuns que têm determinados marcadores sociais da diferença, em que evoca “a matéria”.

Esses recalques não são compreendidos pelo grupo como uma benesse, por exemplo, a partir dos marcadores sociais da diferença que os colocam um patamar diferenciado de outras experiências religiosas, quiçá do Ilé Asè, por exemplo. Ao passo que o Bábá Jack, reitero, homem negro, gordo, “viado”, baiano, candomblecista e sem escolaridade, é lido como ladrão e traficante no bairro, considerado uma periferia de Dourados, membros/as dos TESHV me pareceram não demonstrar, momento algum, que a localização no centro da cidade de um terreiro de umbanda, em zona comercial, e em 6 anos não ter tido as portas arrombadas ou variantes neste sentido, são benesses oriundas dos marcadores raça e classe, sobretudo. Talvez o Pai Sérgio e Thiago Augusto tenham sido os únicos a considerar essa questão.

Em minha interação com o Pai Sérgio, por exemplo, ele disse que seria hipocrisia dizer que o público elitizado que é maioria no TESHV não influenciava nesse quesito (o de não cometimentos de crimes), bem como a própria localização, próximo à Escola Adventista, localizada a uma quadra acima, e o fato de sempre ter consulentes sentados/as do lado de fora. Às sextas-feiras vários eram os carros e os *ubers* que paravam em frente ao espaço – e eu desfrutava de conseguir *uber* ou *InDriver* com facilidade, ao passo que as “corridas” para o Ilé Asè eram sempre canceladas ou cobrados valores exorbitantes daquilo que era preconizado como valor pelos aplicativos. Ora, as pessoas conseguem visualizar nos aplicativos de corrida o nome do Ilé Asè Alaketu Omó Akóró Ògún Oniré seguido de “Casa do Pai Jackson do Ogum” abaixo, enquanto não aparecia a palavra “Umbanda” no Templo Escola Iansã Senhora dos Ventos, nos aplicativos ou no buscador do *Google*. O que está em jogo nesse “oculto”? Isso

influi – e muito! – na própria relação dos espaços religiosos com a cidade, assim como influiu para essa pesquisa. Tais dados não são ao acaso.

Várias foram as vezes que motoristas me perguntavam o que acontecia ali no TESHV nos idos das 23h30-00h15. Nem todos/as sabem quem é “Iansã”, até porque “Templo Escola” vem antes como um substantivos-instituição *a priori*. Me lembro que na aula do dia 21 de junho uma pessoa perguntou se o grupo já havia passado por algum caso de violência. A resposta seguiu na direção de que uma vez foi jogada uma pedra debaixo das cadeiras dos consulentes em um dia de gira – que não feriu ninguém –, seguida de “não sabemos se foi brincadeira de moleque”. Em minha conversa com Pai Sérgio na panificadora, ele me informou que esse ocorrido teria sido cerca de um ano após a abertura do TESHV e que algumas dessas pedras assertaram as costas de alguns/mas consulentes. Chegaram a colocar segurança na porta todas as sextas-feiras, ou seja, um investimento financeiro para assegurar que não ocorresse nenhum tipo de violência no território sagrado e garantir a integridade de médiuns e consulentes, ou seja, o TESHV precisava, mesmo em uma região central, ter vigilância quase que como uma autorização para que a manifestação religiosa pudesse ser operacionalizada.

Um outro caso havia acontecido mais recentemente, em termos da data que decorreu a pesquisa, quando o grupo chegou na sede e observaram que o *banner* com o brasão – neste sim constava a palavra “Umbanda”, bem como na camisa que carrega o mesmo logotipo dos/as membros/as – havia sido arrancado. “Não foi vento porque a forma como estava bem pregado mostra que ele foi arrancado”, disse-me Pai Sérgio.

A cada dia que passa o TESHV inchava/incha e se tornava/torna mais visível em Dourados. Mas eu esperava ouvir a expressão “racismo religioso”<sup>35</sup> a partir desses destaques, tanto por parte de quem perguntou, tanto de quem respondeu na aula. Quem tanto ocupa o centro da cidade de Dourados, há duas avenidas abaixo da principal (Marcelino Pires)?

#### 4.4 *Corpo e experimento*

**Eu sinto que eu tenho umas tetas desse tamanho**<sup>36</sup> quando Ela – *Maria Padilha* – chega. Para começar, eu sei quando ela vai chegar porque me dá uma coceira que é insuportável. **Outra coisa, eu careca. Ela mexe a cabeça assim e eu sinto o cabelo**

<sup>35</sup> Talvez caiba destacar que o único interlocutor que utilizou a expressão “racismo religioso” durante as entrevistas foi Thiago Augusto, vítima de um episódio-crime de racismo. A partir dos ensinamentos pedagógicos propostos por Thiago, e a fim de mitigar que essa etnografia não se configure como uma denúncia criminalizatória do TESHV, teço em maturações futuras em um material à parte junto do interlocutor, lançando mão para um ebó de ética que aqui se instala.

<sup>36</sup> Nesse momento, Pai Sérgio fez movimentos com as mãos na frente do tórax como se estivesse segurando os seios e mostrando, pelos gestos corporais, a proeminência do tamanho do que ele sente nessa cosmo-corpo-produção e cosmopercepção.

**fazer isso aqui, óh<sup>37</sup>! Eu falo assim: “Meu Deus do céu, mulher. Você veio para me virar do avesso”. Sabe? Ela veio para fazer com que eu quebrasse um monte de tabu pessoal. E aí quando você perguntou a questão dos corpos, foi uma questão de aceitação pessoal.** De rompimento, de tabus, de barreiras, sabe? No meio do povo...e ela falou: “Você vai quebrar!” (Pai Sérgio, dirigente espiritual e médium de incorporação, entrevista na panificadora Pão Bom, *itálico meu*, **grifos meus**, 18 jul. 2023).

Parece que minha energia se assemelha mais com guias masculinos, sabe? Por exemplo, a Pombagira. **Por muito tempo eu segurava muito a incorporação d’Ela porque ela traz uma feminilidade que eu acho que não cabe dentro de mim e eu não consigo me imaginar com aquilo.** E eu brinco com as meninas com que só incorporada mesmo para fazer aquilo. Então eu acho que é uma das entidades que diferem. **Só que por outro lado, quando eu passei a dar mais liberdade para aquele momento e comecei a pensar...às vezes existe, tanta feminilidade, dentro de mim, que eu não consigo colocar para fora de outra forma a não ser incorporada.** [...] A vó que trabalha comigo é um doce em forma de espírito e eu não sou nunca perto aquilo. Mas sentir características físicas eu sinto demais a diferença. **Eu me sinto gigante quando estou incorporada com Ogum, me sinto grandona.** A Preta Velha que trabalha comigo...e algumas pessoas que têm mais intimidade comigo, perguntam: “Como Ela senta naquele banquinho?”. **De fato, eu sinto um quadril gigante, eu sinto isso em mim. Sinto impresso no meu corpo físico mesmo no momento da incorporação,** sabe? (Thais Fernanda, Mãe Pequena, cafeteria/doceria de nome oculto<sup>38</sup>, **grifos meus**, 27 jul. 2023).

Quando estou desincorporado, eu vejo algumas pessoas, alguns trabalhos, alguns passes, a diferença do jeito, do linear da pessoa, do médium. Você conhece o médium que trabalha na sua Casa. Você e diz: “Nitidamente, não é ele que está ali”. **Você olha a leveza de andar, o jeito de se locomover, a feição da pessoa muda totalmente.** É uma coisa incrível, é uma coisa inexplicável. Eu não tive a oportunidade de ver as entidades que trabalham comigo porque são poucos vídeos e não vi nenhum vídeo para ver como é o trabalho fisicamente falando, gestualmente falando. Mas pelo que eu vejo dos outros acontece bastante isso. [...] **Quando estou trabalhado com Ogum, eu sinto que eu tenho duas vezes mais que meu corpo. Eu trabalhando com Preto Velho, parece que a coluna foi arrancada e é impressionante sentir a diferença do corpo.** [...] Teve uma vez, que eu senti como se estivesse batendo um vento em minha nuca. **Sabe quando o vento bate e você sente o cabelo batendo na nuca? Mas eu não tenho cabelo comprido. É uma coisa estranha, diferente do que habitual do dia, principalmente quando eu estou trabalhando com entidades femininas** (Andrus Zanforlin, Pai Pequeno, entrevista via *Google Meet*, 8 mar. 2023)

Antes mesmo de discutir sobre os grifos, trago outros excertos complementares e comparativos.

O corpo não é apenas um texto da cultura. É também, como sustentam o antropólogo Pierre Bourdieu e o filósofo Michel Foucault, entre outros, um lugar prático direto de controle social. De forma banal, através das maneiras à mesa e dos hábitos de higiene, de rotinas, normas e práticas aparentemente triviais, convertidas em atividades automáticas e habituais, a cultura “se faz corpo”, como coloca Bourdieu. Assim, ela é colocada “além do alcance da consciência... [inatingível] por transformação voluntária, deliberada” (1977: 94). Nossos princípios políticos conscientes, nos seus engajamentos sociais, nossos esforços de mudança podem ser solapados e traídos pela

<sup>37</sup> Balançando a cabeça para os lados, fez movimentos como se uma brisa batesse em seu rosto e sentisse os cabelos voando.

<sup>38</sup> Por questões éticas acerca do que descreverei abaixo sobre o local de encontro com a Mãe Pequena, optei por ocultar o nome do local.

vida de nossos corpos – não o corpo instintivo e desejante concebido por Platão, Santo Agostinho e Freud, mas o corpo dócil e regulado, colocado a serviço das normas da vida cultural e habituado às mesmas (Bordo, 1997: 19-20).

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade. O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (Oyèwùmí, 2021: 28-29).

Vejamos, os excertos das entrevistas enunciam como essas cosmopercepções estão para além da visão como sentido único, mas sobretudo o tato.

O TESHV é essa Ágora que emerge da esfera pública para o privado não apenas rumações de um devir-fronteira<sup>39</sup> que fazia emergir outras corporeidades, mas de corpos que podem, dentro desse recorte situado, com data e horário, produzir a heterotopia, confrontar as lógicas e fomentar o *contraespaço*. É uma heterotopia temporária e não perene. Se vigia, controla, produz a contra hegemonia, bagunça “papéis de gênero”, fratura sagrado e profano, dentro de determinado período de tempo: sexta-feira, das 18h30 às 1h00, no mais tardar, ou durante os Grupos de Estudos ou durante os rituais privados. Se vive um mundo dual, contraditório e com convites às experimentações das cosmopercepções tratadas por Oyèwùmí ou das coisas “incríveis”, “inexplicáveis” tratadas por Pai Pequeno Andrus, convites a quebrar tabus corporais como experimentou Pai Sérgio ou entender a experiência como auto análise daquilo que porventura possa existir nesse interior do “eu” que um “outro” mais-que-humano irá fazer saber. Se experimenta e se faz heterotopia em um lugar recortado.

O convite às flanações desses corpos assentam as emergências de personas multifacetadas em um único corpo, em corpos distintos que ocupam o mesmo ‘pedaço’ que, confesso, me aludiam também de que as próprias regulações e docilizações dos corpos também são consentidas pelo grupo ao tomarem nota da existência de um “Regimento Interno” dentro do TESHV. O que quero dizer é que a fragilidade em contexto religioso de tomar a noção de

---

<sup>39</sup> Inspiração de Deleuze e Guattari (1995a; 1995b), o *devir* aqui como lugar de (re)encontro consigo e ao trazer a ideia de fronteira, falo tanto de corpos como fronteiras, como esse limite de mundos que é capitaneado por relações que se dão nas trocas intersubjetivas de outros corpos plurais e singulares que operam como noções simbólicas de constituição dessas noções.

“controle social” – embora exista e eu não estou a recalcar suas implicações –, também precisam ser des-re-pensadas do ponto de vista do relativismo.

Esse corpo em experimento, então, dá vasão para que “homens” encontrem lugar para subverter a lógica prospectada pela normatividade do que deveria sentir ou não se permitir, e que não seria esses cabelos e os ventos que pesavam sobre seus ombros. O corpo biologizado como “masculino” experimenta o “estar mulher”. Relembremos a máxima de que pedi quem me lê guardar de que as corporeidades não se limitam ao Corpo com Órgãos e às técnicas corporais apenas, mas naquilo que emerge da experiência do corpo nesse drama social-performático e no que des-re-penso ser o devir-fronteira, que tanto se regula, tanto aciona os “filtros”, tanto se permite ir na contramão daquilo que é construído como norma e normal.

Quanto à Mãe Pequena Thais, a incorporação da Preta Velha não só a fazia sentir as nádegas maiores e mais ‘pesada’ e ‘redonda’ de que a sua, por suas próprias comparações, mas o enunciava como um corpo que se percebe, se sente e é cosmo-corpo-produzido nessa oralitura semiótica e sociolinguajeira do corpo, cujas corporeidades são artesanias que liquefazem a fixidez dessa ‘persona Thais’.

Mas não sejamos ingênuos/as de achar que o corpo em experimentação não produzia sobre aos/às médiuns determinados imponderáveis e impasses. Não como da ordem punição dos mais-que-humanos, mas porque “a matéria”, isto é, o corpo humano, havia momentos que não mais conseguia responder a certos comandos porque exauridos. Se aqui estou entendendo bem o corpo em sua singularidade e ao mesmo tempo como polissemia, as corporeidades devem ser entendida à mesma altura. Era corporeidade também quando a médium Aline precisava desincorporar, pedir licença e ir para a casa porque o corpo estava febril, cuja alteração de temperatura foi sentida durante a própria incorporação, ou seja, não estamos a dizer de um corpo inativo e que é robótico e mimético-repetitivo. Esse corpo-mancebo sente e tem sentidos.

Era corporeidade quando eu ia conversar com Débora – que afinal prestígio muito e gostaria de deixar registrado que adorava sua caixa de instrumentos de trabalho pintada com as cores da bandeira LGBTQIA+ e a boneca negra de sua Ere – ao fim da gira e ela estava nitidamente exaurida, já com o corpo curvado de cansaço e com a voz baixa e arrastada de cansaço. Era corporeidade também quando a pressão de Pai Pequeno Andrus caiu, em determinado dia, após horas incorporado, sem se alimentar e em sudorese. Era corporeidade, ainda, quando no momento de “descarregar<sup>40</sup>” médiuns-entidades tinham seus joelhos batidos

---

<sup>40</sup> Expressão usada por membros/as do TESV para transportar determinadas energias, sempre tidas como negativas, para uma positiva. Mudança de vibração energética em que des-carregar, fricção que aqui faço, é tirar carga, peso, des-carregar esse corpo e re-carregar com outra energia. Leitores/as podem entender a partir do exemplo de um

ao chão com intensidade, ou se curvam ao chão em uma angulação que nitidamente percebia-se a dor lombar pós-incorporação e os vômitos ou os corpos que precisavam ser segurados como que alguém entrando em uma síncope.

Vejam, os exemplos que trouxe, nada ao acaso, também diziam de como esses corpos se experimentavam no campo do flagelo, do desejo, do gozo, das tensões, nessas encruzilhadas corporificadas que não tem somente o lado positivo, como não se cansavam de repetir interlocutores/as. Era encruzilhada corporificada exatamente porque naqueles corpos transbordavam modulações e variações entre amores e dessabores sobre ser umbandista e experimentar heterotopias.

### **Encerramento (*de gira*)**

*Não te aproximes, não toques, não consumas, não tenhas prazer, não fales, não apareças; em última instância não existirás, a não ser na sombra e no segredo. Sobre o sexo, o poder só faria funcionar uma lei de proibição. Seu objetivo: que o sexo renunciasse a si mesmo. Seu instrumento: a ameaça de um castigo que nada mais é do que sua supressão. Renuncia a ti mesmo sob pena de seres suprimido; não apareças se não quiseres desaparecer. Tua existência só será mantida à custa de tua anulação. O poder oprime o sexo exclusivamente através de uma interdição que joga com a alternativa entre duas inexistências.*  
(Michel Foucault)

O trabalho em tela buscou descrever, crítica e analiticamente, as nuances do debate acerca da experiência corporal e a heterotopia a partir de agenciamentos e negociações a partir de um território sagrado, da cidade de Dourados, e como os corpos-sujeitos ali presentes – esses agudizados à uma dimensão que tomo como polissêmica –, auxiliam a agudizar a tônica dos jogos refratários de corporalidades e de um território que se fabricam nas inter-relações subjetivas, matizando o sistema simbólico local como possibilidade de fabricar personas e corpos, a partir de modos plurais de enunciação.

Vejam, as heterotopias se encruzilham e produzem corporeidades, e vice-versa, na medida em que o espaço faz emergir essas cosmo-corpo-produções. Isso ficou muito nítido na fala de alguns/mas interlocutores que sentem, a partir da incorporação, sentidos que não se reduzem à visão, mas na cosmopercepção (Oyèwùmí, 2021) a partir desse mundo comum: a

---

aparelho celular que descarrega e precisa ser recarregado, ou seja, ausência e presença de energia que sustenta o corpo-consulente.

religião afro-mágica. Ao mesmo tempo, esse espaço, ou melhor *contraespaço* (Foucault, 2013), visibiliza e faz emergir outras personas, constituir outras subjetividades.

É nesses (entre)lugares, nesse mundo dual, da vida externa e interna, sagrado e profano, masculino e feminino, corpo e corpos, que viabilizam dimensões em que me fazem questionar a fixação de personalidade tão traga pela literatura seminal e que antecede a essa temporalidade. Obviamente que estamos tratando de lugares situados e a leitura anacrônica daquilo que outrora fora produzido com os debates contemporâneos, são frágeis e perigosos. Mas o TESHV consegue apresentar que se pilarmos mais esse padê e remexer mais nesse alguidar, veremos que não estamos a dizer de solidificação de personalidade, uma vez que elas alteram de acordo com o estado, grau e hierarquias. Ao revés, são contingenciais, múltiplas e que é operada de acordo com o acordo social do grupo e tem influência do lugar, do espaço.

As redes de sociabilidades e quem tanto compõe enquanto público, da “corrente” ou consulentes, também está ligada à agudização dessa heterotopia. O terreiro é composto por público majoritariamente branco e LGBTQIAP+, em que o recalque ao debate de raça transparece de modo exímio e que atrairá corpos que se inscrevem nesses, ou próximos, a estes marcadores. É uma heterotopia porque retomando os princípios da heterotopia vemos que essas corporeidades conseguem fraturar o ‘pedaço’ e apresentar outros flancos, quais sejam: marcadores raça, religião e classe contestam outros espaços, porque a brancos/as é reservado/a as religiões judaico-cristãs. Temos então a contestação de uma expectativa de orientação religiosa que é fratura. Adjacente a isso, promovem uma heterotopia dentro de outra e contestam o próprio espaço quando se enuncia, por exemplo, lá pelas tantas, que “Orixá não tem cor”. A busca é por visibilidade dos pares, reconhecimento e legitimação, afinal quem frequenta o espaço tem seus marcadores muito bem definidos, o dirigente desenvolverá o sacerdócio negado a ele dentro da umbanda e o espaço preciso buscar um *ethos* discursivo e operacional, ainda que inconscientemente e não notados pelo grupo, muito de quem busca reconhecimento e visibilidade.

Quanto aos aspectos de visibilidade e reconhecimento, eles não se restringem ao espaço, mas à noção de corpo-sujeito, na relação de posse (“meu Exu”; “meu Preto Velho”, justificados pelo modo relacional com guias), nas disputas e isenções para não se indispor na resolução das “picuinhas” e aquilo que já tentei enunciar em todo o decorrer dessa etnografia. É aí que reside também os aspectos de agência nessas encruzilhadas que circundam esses corpos/corporeidades, pois são nas ocupações das calçadas, na virada que se faz para a rua e nas disputas e isenções que se localiza essa ação anímicas que não são passivas, pois o corpo

se faz macumba, se faz política, ao estar disposto a passar pelas transformações, dos ritos de passagem, potencializar “quem é” ou fazer emergir essa subjetividade recalcada em espaços outros e que serão constituídas a cada encontro, a cada “gira abera”, a cada incorporação, a cada consulta. Mas essa constituição não é fixa e solidificada.

Esses corpos se produzem e se produzem de modo contingencial dentro desse espaço heterotópico e ao sair dali são materialidades biológicas, Corpos com Órgãos outros. Outra heterotopia, uma vez que seria uma utopia, um planisfério ideal, esperar que esses corpos se lancem fora daquele espaço produzindo um *contraespaço* em um outro lugar. Ali seria o lugar ideal e permitido para que esses corpos grafem, riskem naquele chão, sua polissemia, deixando a unicidade do “eu” de lado. Em minha análise, percebi que guias são inerentes à pessoa, cujo estatuto constitui subjetividades e sujeitos plurais, em que estes são produzidos pelas experiências corporais no contexto do cosmos religioso umbandista.

As perguntas lançadas na Abertura (de gira), nas descrições de observações participantes, na análise reflexiva e faceiramente tentadas a serem exaustivas (Strathern, 2014), nos permitem pensar na heterotopia como um processo consensual, não necessariamente consciente, sobre o uso, produção e o que se produz no/do espaço. É bem verdade que uma das qualidades que mais se destaca a partir das tessituras com interlocutores/as é tanto a expressão da dualidade quanto da semiologia dos corpos. Esses corpos que são cosmo-corpo-produzidos e cosmopersonificados pelo espaço são grandes hieróglifos que é capaz de nos relevar qualquer coisa, menos a auto evidência, haja vista que as flanações por uma persona e outra, um estado/estágio e outro, coloca esses corpos em constantes constituições cujos atributos são sazonais durante a incorporação e na vida cotidiana, o que nos leva a agudizar essas nuances compreensivas para uma experiência corporal dual, cujos produtos são as personas, enquanto essas criações cósmicas, que colocam esses corpos em condições de transição e circuito, sendo *pessoa*, então, uma contínua e infinita construção sociocultural e que não se estagna no contexto religioso.

É ainda desse rol religioso que essa etnografia entende que não só o contexto umbandista recortado para a pesquisa, mas possivelmente em outras orientações religiosas, que este campo (o da religião) se assenta como “locus” de potente análise sobre as heterotopias. Esse lugar real que Foucault (2013) enxerga como passíveis de serem operados pelos princípios da heterotopologia, ao meu juízo, se encruzilha também com a noção de um outro real. Não penso o real como o tácito, o físico, a partir de uma cosmovisão. Des-re-penso o real também como aquilo que interlocutores/as acreditam como sendo existencial. Esse real desorganiza e reordena

o espaço na figura principal de Exu, princípio ativo e a ordem do universo (Sàlámì; Ribeiro, 2011).

Um terreiro de umbanda localizado na região central da cidade Dourados, centro-oeste do Brasil, em que as trincheiras e as violências rimam com ausência desses corpos dançantes, das sutilizas do racismo e da homofobia são, em alguma medida, reflexo desse entorno que também se encruzilha nas bordas do TESHV. Obviamente que o espaço não é totalmente fagocitado pelas lógicas da aridez da cidade, mas é bem verdade que esses aspectos não escapam a vida vivível fora dele e não estarão isentos de reproduzirem mais do mesmo – embora haja interesses de mudanças por uma relação de senso de comunidade e não um “terreiro mutante”, ou mesmo de “uma umbanda transformadora, com “engajamento político”, como sinalizou Pai Sérgio.

Pensar o ‘pedaço’, o território, o TESHV especificamente como um rizoma, a partir das discussões de Deleuze e Guattari, me possibilitou realizar a criação de uma cartografia do mapa de Dourados a partir dos usos que os povos afro-religiosos fazem com relação à ocupação do espaço. O território, como multiescaliridade (Neto, 2013), ou seja, compreendido em escalas distintas a depender do *lòcus* no qual o conceito se aplica, na etnografia em tela está relacionado a um dos conceitos de Haesbaert (2004), no qual o autor define, para além do território geográfico, como aquilo que chamarei dos ‘pedaços’ em que pode causar tanto medo por parte daqueles que dele é excluído, nos processos de gentrificação, por exemplo, como um sentimento de pertença, satisfação e usufruto por parte de outros, ou seja, esse conceito está para além das determinações geográficas limítrofes.

Com efeito, a partir dessa definição, é certo que as relações que se estabelecem nas redes de sociabilidades são incontestes. Antropologicamente falando, o conceito de território tem uma tônica que, ao imbricar-se com a Geografia, dá-se outros contornos ao ‘pedaço’, que é parte e tem relação ontológica, nas possibilidades de sentir e sentir-se parte do mundo a partir daquele lugar que é ocupado e nos usos do espaço que os povos de santo fazem, seja com suas sedes alocadas no contexto urbano, como foi o meu caso ao focar apenas em observações em “giras abertas” e grupos de estudos em um terreiro localizado no centro da cidade, seja nos espaços que ocupam a partir do que é chamado de “pontos de força” (rios, cachoeiras, matas, cemitérios etc.).

Essa sensação ontológica de pertença se esgarça para além de um uso material e que pensar o território é pensar em política e cultura ao mesmo tempo (Carneiro; Itaborahy; Gabriel, 2013). Como nos acena DaMatta (1981: 146), o trabalho de campo envolve emblemas e

paradoxos, inclusive sendo o que nutre, em sua perspectiva, a antropologia e, por conseguinte, outros campos do que ele chama de “outras ciências do social”. Mas, ao meu juízo, não apenas o trabalho de campo, mas as partes interlocutoras também se envolve nesse processo quando os territórios, os ‘pedaços’, aquilo que para eles pode ser um campo (e é, quando definem como sendo campo de força), isto é, diversos *loci* que envolve ritos, rituais, sociabilidades, que também é uma espécie de trabalho de campo, cuja lente de observação e participação ativa naquele local é permeadas pelos múltiplos agenciamentos possibilitados não apenas entre os humanos, mas entre os não-humanos e os mais-que-humanos.

Afinal, toda a composição ao redor possibilita e produz agência, que também está imbricada à dimensão de poder-saber e resistência, para com aquele que está em relação, mesmo que temporária, com aquele com espaço-território. A cosmologia e a cosmogonia são a lente teórica, a crença, as existências que são culturalmente acionadas naquele território.

Se o fenômeno antropológico “só adquire significação antropológica sendo relacionado à sociedade como um todo na qual se inscreve e dentro da qual constitui um sistema complexo” (Laplantine, 1988: 156), acredito que as relações estabelecidas com os usos dos território como um rizoma deve ser paulatinamente analisado com acuro, haja vista a relação que os interlocutores têm com esses outros ‘pedaços’ que não se esgotam em suas sedes. A significação antropológica que percebo, se destaca quando noto que esse sistema é ainda mais complexo e característico de desestabilizações, incutidos nas inter-relações, que extrapolam o interior do TESH.

A cartografia é um rizoma, com múltiplas variações e deslocamentos. Entendo a cartografia como um importante meio não apenas de materializar os modos circulares *deluzeuze-guarriano*, mas como uma subversão das lógicas que nos convida a perceber como a linha simbólica que radicaliza as existências e as opressões se matiza como um rizoma de um mapa em cima do mapa da cidade, em que essas “diferenças” observadas nas linhas abissais são mitigadas, a partir do momento em que qualquer pessoa, de qualquer terreiro, pode gozar dos espaços públicos. O que quero dizer é que essas relações no ‘pedaço’, ou nos ‘pedaços’, desestabilizam a própria ideia de logicidade também, ao passo que fomentam uma heterotopia, uma *contraespaço*.

Nesse ínterim, a heterotopia, como aquela dimensão de que “em geral, a heterotopia tem como regra justapor em uma lugar real vários espaços que, seriam ou deveriam ser incompatíveis” (Foucault, 2013: 24), me permitiu questionar em que medida se dão essas operações no terreiro etnografado e as possibilidades estéticas, analíticas e epistêmicas que

emergem desse entorno. Ora, vimos que a noção de sagrado e profano são fraturadas, ao passo que são reiteradas por parte de interlocutores/as, bem como as negociações envolvidas nessas emergências de personas e, conseqüentemente, de personas.

Há não só uma desestabilização e reiterações de determinadas ferramentas que produz essa corporeidade, mas uma série de inversões que a comunidade estudada fabrica em torno de gênero, sexualidade, raça, pureza, privado, purismo. Tais ferramentas, como todas aquelas que estão nos códigos do permitido e não permitido, na pertença, na inibição, na intimidade ou não, nas linguagens e signos entre médiuns-entidades e cambones/consultentes, e, sobretudo, nessas personas diversas que emergiam ao centro da esfera pública, inscreviam a eficácia dessas encruzilhadas corporificadas das heterotopias como um conjunto de técnicas que dizem menos do fenômeno da incorporação ou como chamaria Maggie (1975) de “códigos burocráticos” e mais, ao meu juízo, de como se dá a artesanania da cosmo-corpo-produção e cosmopersonificação no que tange aos processos de agenciamentos e negociações entre adeptos/as e a quem tanto retornava ao TESH.

Conjunto de técnicas, é bem verdade, que remete a quem me lê como uma perspectiva de uma tecnologia. É exatamente isso que quero destacar ao retomar as noções de heterotopia, *devenir*, produção, agência, rizoma, negociação, fabricação, com expressiva atenção de que tais conceitos também foram encenados por mim como produtos analíticos e estéticos que atendiam aos meus interesses para descamar a discussão em tela da forma como ela foi (re)encenada a partir de minhas observações participantes, isto é, tais conceitos também seriam decalques do rizoma por si só pois só são possíveis de serem operados a partir de inter-relações com pontos elencados como eixos centrais – neste caso, corpo, corporeidades e seus envoltos.

*Mil Platôs* (Deleuze; Guattari, 1995), obra cara a mim, naquilo se prospecta como multiplicidade, estratificação e de uma ontologia que vem como uma crítica à hermenêutica, e que muito embora eu não tenha formação filosófica, fui totalmente atravessado pelo debate ao tatear por esses flancos junto de teóricos/as de quem tanto me embebeci, me fizeram des-repensar, ainda naquele ato de bater cabeça como um contínuo, na cartografia como uma estratégia que expande os horizontes das circulações, com vários enraizamentos (encruzilhadas), desde as noções de corpo, sujeito e persona à religião, marcadores sociais da diferença. É aí que reside a virada dessa etnografia enquanto construto para o campo da antropologia ao propor um intercâmbio entre campos que flanam pelas religiosidades, corporeidades e marcadores sociais da diferença, também fazendo, em alguma medida, uma releitura sobre aspectos sobre a fixação de personalidade tão debatido nas literaturas seminais

que primam o debate acerca de gênero e sexualidades no contexto de religiões de matriz africana – neste trabalho com destaque para um terreiro de umbanda.

Foi nesse intercâmbio entre corpo, religião e marcadores sociais da diferença que essa etnografia tentou ilustrar, tanto ao longo de minhas reflexões, quanto no que tanto se apresentava como narrativas dos/as interlocutoras, como o espaço se apresenta como plural e o ‘pedaço’ é uma teia de sociabilidade e socialidade em que se negociam os processos, os quais, como destacado ao discutir sobre rizoma, não se esgotam ali naquele território físico e recortado, mas nos decalques, ou seja, pontos de extensões que saem das bordas do Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos (TESV) e a experimentação da dualidade. Dentro e fora, público e privado, corpo e pessoa não me pareceram serem binários, como sendo díspares um do outro, mas como complementariedade.

Ademais, visualizando o quão polissêmico são os corpos e o sentido dado ao que se chama de corpo no contexto de religiões de matriz africana, a presente cartografia/etnografia aponta para um campo cheio de possibilidades. Algo muito latente ficou marcado quando ouço sobre uma leitura de Deus como figura pansexual. Tal perspectiva agudiza ainda mais meus interesses individuais de pesquisa ao pensar nas dissidências sexuais e de gênero no contexto de religiões de matriz africana ainda como um campo nefasto e com diversas lacunas em termos releituras de uma teoria queer africana, sobretudo em perspectiva comparada entre umbanda e candomblé e quais nuances ou apropriações/ressignificações do *queer* podem emergir. É certo que meus esforços futuros de pesquisa se darão por essa contribuição no rol desse mesmo intercâmbio realizado na presente etnografia, bem como maiores aprofundamentos e releituras do que no Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos me permitiu verificar e nominar de “cosmo-corpo-produção” e “cosmopersonificação”. Essas categorias revelam um cosmos que produz e é produtor de corpos e personas naquele *locus*.

Eis a contribuição estética e epistêmica que des-re-pensa o campo antropológico e, sobretudo, quando se tenta articular corpos, corporeidades e religiões de matriz africana como uma polissemia de angulações, ao desequilibrar e desestabilizar os conceitos como auto evidentes e reinterpretados no deslocamento do presentismo etnográfico e como essas escolhas que também dirão de um campo que é instável e que a noção de estabilidade do campo é a própria desestabilidade das auto evidências ou de teorias e vice-versa. Por esse motivo, a necessidade de uma reflexividade acerca dos conceitos, do campo e como se opera o efeito etnográfico (Strathern, 2014).

Enquanto solo sagrado, o Templo Escola de Umbanda Iansã Senhora dos Ventos possibilitou lançar olhares para os limites e riqueza de um debate que se proponha cruzado entre campos, demonstrando que as disputas, as negociações e a agência são processos de produção local e que dentro de um espaço heterotópico, pode haver outras heterotopias que emergem. Ademais, tais experiências contribuem para a perspectiva de que as ontologias ruem, são sazonais e não monolíticas, em que a contestação do corpo singularizado se lança como ethos local e que a heterotopia é esse incansável processo de mutação e metamorfose de lógicas que sustentam as agências desses corpos-fronteiras.

Em tese há, então, uma radical mudança de paradigma a partir das experiências corporais acerca da organicidade do corpo, reduzido à dimensão anatômico-fisiológica e a fragilidade do que tanto se produziu no campo do debate religioso sobre a fixação de personalidade. O corpo é esfera de experimentações de desestabilizações e artesanias que estão além e aquém da materialidade, cacendo a heterotopia deles e a partir dele, e consequentemente da moção de sujeito a ele acoplado, para que opere.

Para que a heterotopia exista, é preciso que esse lugar real se lance como resistência à determinadas égides vistas como utópicas, no plano ideal. Há uma heterotopia de desvio ao ser o espaço do TESV, contrário aos espaços judaico-cristãos, lugares onde as dissidências sexuais poderão ser vivenciadas e sem prejuízo da vazão de corpo-sujeito e da própria cosmologia e cosmogonia da religião, ou seja, é um sistema simbólico real, recortado, em que aquilo que em um pensamento hegemônico não deveria ser do “sagrado”, se torna mediação desse sagrado e fratura o “profano”.

Quero dizer, o espaço do TESV é um espaço de resistência e pulsão de vida, bem como de possibilidade de experimentação e multiplicidade rizomática, de que a vida em terras douradenses seja vivida com mais leveza em meio a um contexto de produção constante de morte e violência, tanto das dissidências sexuais e das etnias indígenas locais, quanto das comunidades de terreiro, como é o caso do terreiro estudado. A cosmo-corpo-produção é a possibilidade de experimentação de norma e da não norma. É ferramenta de tensionamento, que adjacente ao debate epistêmico e conceitual de heterotopia, é dilatação da fabricação de corpos, corporalidades e marcadores sociais da diferença como tecnologia de mediação do sagrado e do esgarçamento psicogeográfico do que seria os limites do solo sagrado.

Outra qualidade a ser destacada com relação à produção em tela, é como esse intercâmbio em flunar pelo território sagrado flertando com Antropologia do Corpo, Antropologia da Religião e mais especificamente uma centralidade nos marcadores religião,

raça, gênero e sexualidade, embora, em minha suposição, não tenha se tornado um Frankstein, repercuta em outros *devir*-pesquisa. Assumir, então, que essa pesquisa é recortada em termos de tempo e espaço e que não se esgota em tudo o que foi descrito, talvez diria mais sobre um temporalidade outra, em a própria noção de território, corpo, pessoa, negociação, agenciamento, cosmo-corpo-produção e cosmopersonificação foi lida e conceituada nesse limite e nesse escopo, do que uma certeza, considerando que o espaço e as pessoas vão se modificando esse construindo. É nessa baixa intensidade de afirmações concretas e certezas que vejo que outras releituras possam ser realizadas, seja no mesmo espaço, seja em outros, seja em perspectiva comparada.

Ainda no tocante a este aspecto, ao contrário do que muito ouvi sobre aprender a fazer etnografia lendo outras (etnografias), acredito que as lapidações de meus olhares e processo formativo se deu muito mais me permitindo a me tornar etnografe a partir dessas desestabilizações do campo e virada quanto àquilo que eu buscava enxergar de modo inexistente, bem como na permissão de ser tomade pelas afetações do *lócus* e no constante ato de bater cabeça, sem que houvesse uma etnografia pronta de “espelhamento” – o que contradiria a minha própria crítica quando à espécie de tutorial que fiz em dado momento quanto ao modo de ser fazer etnografia. Me permiti embeber de determinados/as autores/as a quem muito tenho apreço. Porém, entendo meu processo autônomo e minhas limitações no processo formativo (e epistêmico!), assumindo modos cooperativos entre instrumentos teóricos-metodológicos e o campo não como um laboratório de reprodução de etnografias lidas, mas o TESHV como um agente expressivo de fenômenos epistemológicos próprios, aquém e além de instrumentos teóricos.

Quanto a mim enquanto autore dessa etnografia, ou afrografia desses corpos que se fazem oralituras (Martins, 1997), saio dessa tessitura e de meus vários processos de afetações, encontros e aprendizados, enfeitiçade (Favre-Saada, 2005 *apud* Siqueira, 2005) e tendo ainda mais certeza de que meu corpo-sujeito ou, ao revés, sujeito-corpo é uma macumba ambulante porque consegue enfeitiçar outros sujeitos-corpos e fazer política ao mesmo tempo, partindo do pressuposto de que conseguimos – eu, o panteão e egrégora que me acompanha, minha *egbé* e todos/as aqueles/as que decidiram fazer parte dessa produção e aqueles/as que também não diretamente, mas que tomaram um bom banho de *abô* epistemológico frio, gelado, a fim de despertar a consciência e entrar no transe de conhecimentos com maior firmeza e passam sobre o corpo *ebó* epistemológico, assentando o conhecimento já adquirido cruzado com nesse tridente que se apresenta como a junção de pontos infinitos e que não se esgotam ali, sendo uma

das pontas do tridente, sendo uma das pontas a produção acadêmica, a outra o conhecimento/saber local do coletivo e, a terceira, as possíveis repercussões que esse saber-fazer-macumba pôde oferecer, em que no centro dessa encruzilhada, o alguidar transborda reafirmações, reconhecimentos, e digital dos/as envolvidos/as no xirê que dancei, cujo encerramento (de gira) se dá com reticências, considerando que esse alguidar estará passível de retificações e rumações em outras encruzilhadas...

**Imagem 21 – Nas encruzilhadas corporificadas das heterotopias**



Elaborado por JP Nogueira (2023)

## Referências

- ABU-LUGOHD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**. 5(8): 193-226. 2018.
- ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. 134 f. 2009. **Dançando novas africanidades: diálogos com praticantes do maracatu e da dança afro em Florianópolis – SC**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Santa Catarina, Florianópolis: UFSC. 2009.
- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?**. Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2018.
- BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BENTO, Berenice. Gênero: uma categoria útil de análise?. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, 16(1): 15-50, 2022.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. 169 f. 2002. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Tese (Dourado em Psicologia). Universidade de São Paulo. São Paulo: USP. 2002.
- BELTRAME, Priscilla Braga. Gênero como categoria de análise para antropologia: contribuições das abordagens pós-coloniais. XXXI RUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Brasília. pp. 1-14. 2018.
- BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
- BRASIL, Gabriela de Paula. Gênero e origem social na umbanda uma análise de diferentes perspectivas. XI ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, Rio Grande do Sul, 2012.
- BIRMAN, Patricia (1995). **Fazer estilo criando gênero. Possessão e diferença de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ. 1995.
- BUTLER, Judith. Cambio del sujeto: La política de la resignificación radical de Judith Butler. In: CASALE, Roland; CHIACHIO, Cecília (Orgs.). **Máscaras del deseo: una lectura del deseo en Judith Butler**. Buenos Aires: Catálogos, 2009. p. 65-111.
- BUTLER, Judith. **Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"**. New York: Routledge.1993.
- BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge. 1990.

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

CARNEIRO, Leonardo de Oliveira; ITABORAHY, Nathan Zanzoni; GABRIEL, Rafaela Alves. Territorialidades e etnografia: avanços metodológicos da análise geográfica de comunidades tradicionais. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, (7)1:81-101, 2013

CASTO, Celso. **Textos básicos de Antropologia. Cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2016.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Petrópolis: Vozes. 1981.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1995a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Luiz Benedito Lacerda Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

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

DURKHEIM, Èmile. 1996 [1912]. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes.

ELLER, Jack David. **Introdução à Antropologia da Religião**. Tradução de Gentiz Avelino Tilton. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1968.

FEITOSA, João Victor Rossi. 2023. **Análise discursiva das (re)produções de morte de corpos abjetificados no sul de Mato Grosso do Sul**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados: UFGD, 2023.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1984.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: O cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1985.

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

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª Ed. 13. Impr. Rio de Janeiro: LTC. 2008.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: **O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa**. p. 85-107. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. Tradução de Álvaro. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes. Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.

GONZALEZ, Lélia. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1982b.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel (Org.). **O lugar da mulher – estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Rio de Janeiro: Editora Graal: 1982b.

GOLDMAN, Marcio. 1984. 205 f. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ. 1984.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2022. Panorama – Indicadores. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR>. Acesso em: 3 nov. 2023.

INGOLD, Tim. That’s enough about ethnography! **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, 4(1):383-395, 2014.

INGOLD, Tim. INGOLD, Tim. Anthropology contra ethnography. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, 7(1)21-26, 2017.

JÚNIOR, Mário de Sá. 2004. 104 f. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande: UFMS. 2004.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – episódios de racismo no cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Cabogó: Rio de Janeiro, 2019.

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

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LAPLANTINE, Francis. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense. 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Cosac & Naify. 2012.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 3. Ed. 2001.

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

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, Santa Maria, (26), 63-81, 2003.

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

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar – Poéticas do corpo-tela**. Cobogó: Rio de Janeiro. 2021.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia**. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural. 1978.

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.

MEDEIROS, Haroldo Paulo Camara. 108 f. 2019. **Quebra o coco e arrebenta a sapucaia: a magia dos baianos na umbanda**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados: UFGD, 2019.

MBEMBE, Achille. O sujeito racial. In: MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, p. 27-77. 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói: EDUFF. 2004.

NADER, Laura. Ethnography as theory. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, 1(1):211-219

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 62(2): 459 – 484, 2019.

NETO, Agripino Souza Coelho. Componentes desafiadores do conceito de território: a multiescalaridade, a multidimensionalidade e a relação espaço-poder. **GEOgraphia**, Niterói, (14)29: 23-52, 2013.

OLIVEIRA, Esmael Alves de; ARAUJO, Jow. Marcas necropolíticas sobre corpos dissidentes em Mato Grosso do Sul (MS). **Perspectivas em diálogo: Revista de Educação e Sociedade**, Naviraí, v. 7, p. 295-306, 2020.

OLIVEIRA, Marina. Após série de ataques em Dourados (MS), comunidades Guarani Kaiowá recebem alimentos, mudas e sementes. **Conselho Indigenista Missionário**, Brasília, 21 set. 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/09/apos-ataques-guarani-kaiowa-alimentos-mudas-sementes/#:~:text=As%20duas%20aldeias%20Jaguapiru%20e,densidades%20demogr%C3%A1ficas%20ind%C3%ADgenas%20do%20pa%C3%ADs>. Acesso em: 25 abr. 2023.

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

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter. (Orgs). XXV REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. GOIÂNAI, p. 45-80. 2006.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Tradução de Juliana Araújo Lopes. Volume 1, Dakar, CODESRIA, p. 1-7. 2004.

PINTO, Altair. **Dicionário da umbanda – pequeno vocabulário da língua yorubá**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, 2007.

POLI, Ivan da Silva. **Orixás – A civilização a partir de seus mitos, orikis e sua diáspora**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 1º volume: Ethnographia religiosa. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica – sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Imprensa Oficial: São Paulo, 2006.

RODRIGUES, Nina Raimundo. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RUFINO, Luiz. 2017. 231 f. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2017.

RUFINO, Luiz. Pedagogias da Encruzilhadas. **Revista Periferias**, (10)1: 71-88. 2018.

SAHLINS, Marchal. **Historical metaphors and mythical realities**. Michigan: Michigan Press. 1986.

SAHLINS, Marchal. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa: 2011.

SANTOS, Neusa de Souza. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Editora Graal. 1983.

SANTOS, Milton Silva dos. 116 f. 2007. **Tradição e tabu: um estudo sobre gênero e sexualidades nas religiões de matriz africana**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: PUC/SP, 2007.

SANTOS, Yuri Tomaz dos; GARCIA, Luciana De Assiz. “O sagrado está na natureza, fonte de energia que nos religa com tudo e todos”: fraturar o antropoceno, ressignificar o fim do *aiyê*. **Ñanduy**, Dourados, 11(17): 52-88, 2023.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32. p. 2-19. 1979.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. 2 Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

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

SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Caderno de Campo**, São Paulo, (13):155-161, 2005.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO. Luiz: **Fogo no mato: As ciências das macumbas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Módulo, 2018.

SILVA, Raoni Neri da. Entre o Sagrado e o Profano: a semiologia dos objetos e as dinâmicas de legitimação no contexto de atuação do Serviço de Higiene Mental (1930). In: XXXXIII Encontro Anual da ANPOCS, 2019, Caxambú. Anais do 43 Encontro Anual da ANPOCS, 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EDUSP, 2015.

SILVEIRA, Hendrix. Tradições de matriz africana e sexo: reflexões afroteológicas. **Periódicus**, Salvador, 14(1): 73-90, 2021.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2014.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de Contexto: as ficções persuasivas da Antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press. 1996.

TURNER, Victor. 1987. *The anthropology of performance*. PAJ Publication, New York.

## Glossário

**Abebé** – Leque redondo, podendo conter ou não um espelho no centro, utilizado como uma das iconografias das Orixás [Orísàs] Oxum [Òsún] e Iemanjá [Yemonjá]

**Àiyé** – Chão; terra

**Abô** – Banho feito com as ervas maceradas (amassadas) e que, geralmente, ficam curtindo na quartinha de determinado Orixá por uma temporalidade instruída pelas regras dos terreiros o jogo de búzios

**Adjá** – Instrumento parecido com um sino, utilizado para chamar entidades e Orixás

**Ágó** – Termo êmico de alguns contextos religiosos. Equivale a um pedido de desculpas, pedido de licença para passar/sair/iniciar algo e outras equivalências a depender do contexto. Na dissertação em tela, o termo foi utilizado como pedido de licença.

**Alguidar** – Recipiente redondo feito de argila utilizado para a entrega de padês e *ebós*

**Amaci** – Banho das ervas dos Orixás da pessoa e jogados na cabeça. Em alguns terreiros, o ritual pode ser coletivo e realizado apenas uma vez ao ano.

**Ara** – Corpo

**Bara** – Exu dono do corpo/corporeidade

**Bàbálórìsà** – Sacerdote espiritual do candomblé ketu. A expressão é utilizada para pessoas lidas como homens e se refere ao cargo que esta ocupa, o que independe de sua orientação sexual

**Cambone/a/o** – Médiun intermediário/a entre entidade e consulente, responsável por fazer a mediação entre as partes; auxiliar

**Candomblé(s)** – Religião de matriz africana, que pode cultuar Orísàs, Voduns ou Nkisis

**Done** – Sacerdotisa espiritual do candomblé jeje. A expressão é utilizada para pessoas lidas como homens e se refere ao cargo que esta ocupa, o que independe de sua orientação sexual

**Dote** - Sacerdote espiritual do candomblé jeje. A expressão é utilizada para pessoas lidas como homens e se refere ao cargo que esta ocupa, o que independe de sua orientação sexual

**Ebó** – Ritual feito com comida de Orixá que pode ou ser passado ao redor do corpo, ou disposto para Orixá como forma de conquistar algo (não chega a ser oferenda, que geralmente é após a conquista oriunda da entrega do ebó), ou mesmo disposto sobre o *òrí* do/a adepto/a (*bòrí*)

**Egbé** – Sociedade, comunidade ancestral e espiritual

**Egum/Eguns** – Quaisquer espíritos mortos

**Ere** – Espíritos de crianças

**Ekedji** – Cargo no candomblé ketu da responsável por assistir o/a/e Orísà durante sua possessão no *àiyé*

**Gongar** – Altar

**Hèpà Hey, Oyà (Eparrey, Oyá)** – Saudação à Orixá [Orísà] Iansã [Oyá]

**Egbé** – Corporação de seres espirituais; comunidade; família

**Kiumba** – Espírito considerado não evoluído no contexto umbandista

**Kizila** – Impedimento; aversão

**Ketu** – Uma das nações dos candomblés; cidade de África no antigo (país) Daomé, onde se localiza atualmente a atual República do Benin

**Laròyé** – Saudação a Exu e Pombagira. Geralmente, é procedida de “*Exu E Mojubá*”, que significa, “*Exu, eu te reverencio. Olhai para mim*”.

**Mametu** – Sacerdotisa espiritual do candomblé angola. A expressão é utilizada para pessoas lidas como mulheres e se refere ao cargo que esta ocupa, o que independe de sua orientação sexual

**Macumba** – Instrumento de percussão; movimento religioso que antecede à umbanda; significado de fazer política. Na dissertação, utilizo a expressão ora como o movimento religioso, ora como demarcação identitária-política e reafirmação de um lugar racializado

**Maionga** – Banho para iniciados noviços no contexto religioso, geralmente de adeptos/as do candomblé angola

**Marafó** – Cachaça; pinga

**Mulungu** – Planta medicinal que atua como calmante e relaxante

**Nkisi(s)** – Divindade(s) cultuadas por adeptos/as do candomblé angola ou nos terreiros de cruzos

**Mbaraka** – Espécie de chocalho

**Paó** – Palmas com as mãos mais flexionadas/fechadas

**Orí** - Cabeça

**Òrún** – Céu

**Oritá Mètá** – Encruzilhada de três possibilidades/caminhos em yorubá

**Padê** – Comida de Exu e Pombagira, feita com dendê, farinha (de mandioca ou milho) e outros elementos

**Ilé/Ilê** – Casa

**Ilê Aiyê de Oxóssi** – Terreiro de umbanda localizado em Viçosa, na região da Zona da Mata de Minas Gerais, MG

**Ilê Asè Aláketu Omó Okóró Ogum Oniré** – Terreiro de candomblé (nação ketu) localizado ao sul de Mato Grosso do Sul, Dourados, MS

**Igbesi aye** – Vida

**Ìyàlòrìṣà** – Sacerdotisa espiritual do candomblé ketu. A expressão é utilizada para pessoas lidas como mulheres e se refere ao cargo que esta ocupa, o que independe de sua orientação sexual

**Xirê** – Dança em círculo (anti-horário, à esquerda)

**Odò Ìyà** – Saudação à Orixá [Òrìsà] Iemanjá [Yemonjá]

**Ofá** – Arco e flecha como uma das iconografias do Orixá Oxóssi

**Ògún Yè** – Saudação ao Orixá [Òrìsà] Ogum [Ògún]

**Okê, Arô** – Saudação ao Orixá Oxóssi [Osòssi]

**Oxê** – Machado (do Orixá Xangô [Sàngó])

**Trunqueira** – Espécie de gerador de energia de Exus e Pombas Giras localizado ao lado esquerdo dos terreiros de umbanda, em que adeptos/as saúdam e passam por ele antes de adentrar para o interior. Ali são postos padês e elementos etílicos, charutos, cigarrilhas e cigarros como forma de ação elementar na assepsia astral

**Tata** – Sacerdote espiritual do candomblé angola (ou banto). A expressão é utilizada para pessoas lidas como homens e se refere ao cargo que esta ocupa, o que independe de sua orientação sexual

**Umbanda** – Religião de matriz africana, que pode cultuar Orixá, Vodum ou Nkisi (como é o cruzo de algumas Umbandas Omolokôs, por exemplo) e acreditam na incorporação/existência de guias que trabalham fazendo atendimentos

**Vodum/uns** – Divindade(s) cultuadas por adeptos/as do candomblé jeje ou nos terreiros de cruzos