



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
LICENCIATURA PLENA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JOSEFA ELISABETE DE MESSIAS DA SILVA

**POSSESSÃO, GÊNERO E PERFORMANCE: ELEMENTOS INICIAIS PARA A
CONSTRUÇÃO DE UM PROBLEMA DE PESQUISA**

Maceió, 5 de dezembro de 2022

JOSEFA ELISABETE DE MESSIAS DA SILVA

**POSSESSÃO, GÊNERO E PERFORMANCE: ELEMENTOS INICIAIS PARA A
CONSTRUÇÃO DE UM PROBLEMA DE PESQUISA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura Plena em Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciada em Ciências Sociais.

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Rachel de Almeida Barros

Maceió, 5 de dezembro de 2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

FOLHA DE APROVAÇÃO

JOSEFA ELISABETE DE MESSIAS DA SILVA

**POSSESSÃO, GÊNERO E PERFORMANCE: ELEMENTOS INICIAIS PARA A
CONSTRUÇÃO DE UM PROBLEMA DE PESQUISA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura Plena em Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciada em Ciências Sociais.

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Rachel de Almeida Barros

Aprovado em: 5 de dezembro de 2022

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Rachel de Almeida Barros (Orientadora)

Prof. Ms. Bruno César Cavalcanti (Examinador 1)

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim (Examinador 2)

AGRADECIMENTOS

Ao meu Pai Maior, Oxalá, que entende a complexidade do tempo, das ações, dos destinos e do imprevisível; que no tecer de todas as coisas, me colocou exatamente onde eu deveria estar. A Oxóssi e Iemanjá, que regem minha cabeça, que entendem o âmago do meu ser: ambíguo, confuso, determinado, curioso. Agradeço por sempre me mostrarem que há caminho, que a luta tem que ser enfrentada, compreendida e vivida se quisermos vencê-la; que as inconstâncias e intermitências da vida também são momentos de aprender, sobre mim e sobre o outro.

À minha mãe de Santo, minha mãe Neide, que me acolheu desde o primeiro momento em que me viu, em quem eu sinto toda confiança, compreensão e acolhimento do mundo. Obrigada por acreditar em mim mais do que qualquer um. Não importa o tempo, não importam as circunstâncias: em meu coração a senhora sempre terá um lugar espaçoso e permanente e sempre será exemplo de bom caráter, dignidade e justiça. Amo-te. Às minhas irmãs e irmãos de Santo, com quem divido minhas lamúrias, minhas alegrias, minhas inquietações; com quem toda felicidade é possível. Obrigada pela cumplicidade, pela segurança e pelo amor. À minha família, que mais que laços de sangue e laços de Santo, são meu porto seguro. À minha mãe, Marli, a mulher que me ensinou que ser forte e independente é mais que uma conquista quando se é uma mulher, pois é uma luta constante, diária, incessante, mas incrivelmente recompensadora. Amo-te.

Às minhas companheiras e aos meus companheiros de jornada, com quem a experiência da Universidade foi mais feliz e transformadora: Júlia Maria Paredes (minha eterna companheira de estudos), Isamara Silva, Karine Moura, Carlos Gomes, Fellipe Eduardo Barbosa, Luana Marcelino e João Igor Macena: me sinto honrada de ter dividido essa trajetória com vocês, saibam que vocês são luz e que, mesmo em caminhos diferentes, sempre me sentirei conectada a vocês. Obrigada por todas as memórias afetuosas que hoje eu guardo como relíquias. Ao meu amigo, João Paulo Cândido, pelo apoio incondicional e pela amizade mais rica que um ser humano poderia ter.

Aos meus professores e professoras, agradeço infinitamente pela partilha, pelos desafios e incentivos, por se mostrarem seres humanos incríveis e por tornar o fazer docente um ato de coragem e humanidade. Agradeço especialmente ao professor Dr. Gabriel Augusto Miranda Setti, por toda a ajuda e acolhimento e à minha orientadora, professora Dr.^a Rachel de Almeida Barros, pelo comprometimento, responsabilidade, pelas conversas e pelo incentivo. Muitíssimo

obrigada! Saibam que têm a minha admiração e todo o meu respeito e que são uma inspiração para mim.

Agradeço imensamente pelas oportunidades que a Universidade Federal de Alagoas me proporcionou, porém não quero deixar de falar que essa trajetória de pouco mais de cinco anos foi árdua, complicada e desafiadora, porque é exatamente por isso que esses agradecimentos significam tanto, pois, apesar de todos os pesares, estou de pé e cada vez mais certa de que todos os que passaram por mim, nessa dinâmica de afetar e afetar-se, de transformar e transformar-se, me tornaram mais humana e me motivaram a continuar em frente. De tudo que vivi e para tudo que vou viver, ressoa a voz de uma Maria Bethânia, que me conforta quando me diz que *eu não ando no breu, nem ando na treva; é por onde vou que o santo me leva!*

Resumo: A divisão masculino/feminino presente nas representações de entidades de Umbanda Nagô ganha outra significância quando relacionada aos exús e às pomba-giras, que aparecem na estrutura ritual do culto dessas entidades e também em suas performances de incorporação. Nota-se algumas particularidades que diferenciam performances de incorporação de pomba-giras quando executadas por médiuns homens em comparação a quando são executadas por médiuns mulheres, particularidades que se dão a ver através de etiquetas e de regulamentos que são aplicados às performances. Neste artigo procuro apresentar alguns elementos para a construção de um problema de pesquisa, observando o que considero uma relação complexa estabelecida entre médiuns e entidades, que entendo como atravessada por noções de masculinidade e feminilidade, bem como de tabus sobre a possessão masculina – recorte que me interessa observar no artigo. Através de relatos de experiências vividas em terreiros de Umbanda Nagô, pretendo aqui esboçar pistas para a compreensão do lugar do gênero nas relações entre médiuns e entidades de esquerda.

Palavras-chave:

Performances Religiosas; Exús; Pomba-Giras; Terreiros de Umbanda Nagô; Maceió-AL

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – UM CENÁRIO	8
DO MEU LUGAR NO CAMPO – MÉDIUM, OBSERVADORA	10
UMBANDA, UMBANDA NAGÔ	11
EXÚ-HOMEM, POMBA-GIRA-MULHER	15
MASCULINO/FEMININO: ESTRUTURA DE UMA GIRA DE EXÚS E POMBA-GIRAS.....	17
A PREPARAÇÃO PARA UMA FESTA DE EXÚ E POMBA-GIRA: REGRAS DE VESTIMENTAS	19
MASCULINOS E FEMININOS E OS CONTORNOS DA POSSESSÃO	21
CONSIDERAÇÕES FINAIS	29
Referências bibliográficas	30

INTRODUÇÃO – UM CENÁRIO

Em religiões como a Umbanda Nagô, a possessão ou incorporação é um dos elementos fundamentais e que se constitui como um fenômeno individual e coletivo ao mesmo tempo, pois ao passo em que diz respeito aos médiuns individualmente, por sua característica de performance (de ação), também é vista e observada, logo está sujeita a reconhecimentos e julgamentos. “A possessão é uma performance extremamente delicada, pois lida tanto com regulamentos terrenos quanto com fatores imponderáveis do contato com o sagrado” (EVANGELISTA, 2015, p. 133). A construção da performance, neste sentido, mobiliza aprendizagens e etiquetas fornecidas pela religião, ao mesmo tempo em que também implica dimensões e relações que estão para além dela.

A observação da divisão masculino/feminino, presente na cosmologia da crença e que compõe o quadro de representações das entidades, no caso dos exús e das pomba-giras, ganha outras significâncias, se colocando como um elemento que vai além de um ponto de diferenciação entre essas entidades, aparecendo como uma dimensão que implica também nos domínios mágicos e nos momentos rituais, bem como nas personalidades que essas entidades manifestam, observadas através de suas toadas, vestimentas e das performances de incorporação, que, no caso da Umbanda Nagô, contém particularidades que diferenciam a performance masculina da feminina e que constroem uma rede de relações complexas que envolvem questões internas e externas aos terreiros.

Essas particularidades podem indicar ainda os contornos que a divisão masculino/feminino na cosmologia da crença observada na identificação de entidades com figuras masculinas e femininas, podem assumir quando são deslocados de um lugar ao outro dentro da religião. Minha hipótese é a de que se a incorporação de exú e pomba-gira for pensada levando em consideração a proximidade dessas entidades com os seres humanos, talvez a performance masculina das entidades femininas, com suas particularidades e diferenças, também indique que nesse caso, a relação entre médiuns e entidades é atravessada pelo gênero e pelas representações de masculino e feminino que ambos carregam, e que as performances de incorporação implicam mais do que aprendizados e etiquetas fornecidas pela disciplina religiosa.

Neste sentido, o presente artigo se destina ao que o título sugere e nele busco apresentar um problema de pesquisa para o qual desenvolvi uma reflexão breve e inicial e o qual pretendo tornar um problema consistente através de futuros aprofundamentos no mestrado em

Antropologia, me aproximando de questões que atravessam a performance e que sugerem pistas para compreender o lugar do gênero dentro das dinâmicas religiosas de religiões de possessão, partindo de experiências vividas e de reflexões e questionamentos elaborados em razão da minha inserção no campo enquanto filha de Santo e enquanto estudante de Ciências Sociais em finalização de curso, num campo realizado no período de 2018 a 2021, nos terreiros Ilê Axé Rei Xangô e Centro Africano Santa Bárbara, nos bairros do Clima Bom II e Vila de Atalaia respectivamente, em Maceió-AL e em Atalaia-AL.

Início este artigo situando o leitor sobre o lugar que ocupo no campo e apresentando, brevemente, a Umbanda Nagô, deixando claro que estou abordando um cenário de performance religiosa que toma como pano de fundo as relações de gênero, amplamente discutidas nas ciências sociais através de contribuições teóricas como as de Judith Butler (2003), Margareth Mead (2000), Patrícia Birman (1985;1991), Peter Fry (1982), entre outros. A partir de minha observação e de minha vivência em terreiros de Umbanda Nagô identifico nas representações das entidades cultuadas a clássica divisão ocidental masculino/feminino; para facilitar a compreensão do leitor, busco descrever os exús e pomba-giras com os quais a religião trabalha, ressaltando as características gerais dessas entidades e como as noções de “masculino” e “feminino” podem expressar estereótipos de gênero atrelados a essas entidades, questão observada principalmente através da performance de incorporação dessas entidades.

Trago também para a reflexão deste artigo, o relato de uma experiência minha de preparação para uma festa de exú, me concentrando, para tanto, apenas nas orientações para feitura das roupas das entidades. Dialogando com Ruth Landes (2002), Patrícia Birman (1985; 1991) e Peter Fry (1982), discuto o tabu em torno da possessão masculina em candomblés e como esse tabu aparece na Umbanda Nagô com relação à incorporação masculina da pomba-gira.

Pretendo, ao final deste artigo, ter apresentado elementos para esboçar uma reflexão sobre as relações que envolvem masculinidades e feminilidades na esfera da possessão e que podem nos fornecer pistas para a compreensão do lugar do gênero nas relações que se constroem entre médiuns e entidades. Como dito, essa é uma temática complexa, que envolve esferas internas e externas dos terreiros e que é atravessada por dinâmicas de legitimação e por conflitos que podem tanto penetrar as práticas rituais quanto podem ser elaboradas por elas.

DO MEU LUGAR NO CAMPO – MÉDIUM, OBSERVADORA

Minha aproximação com a Umbanda Nagô se deu em meados de 2018, quando procurei o terreiro no qual hoje sou uma filha de Santo, para resolver questões pessoais/espirituais que me incomodavam. Levei algumas semanas para decidir se faria ou não parte do terreiro, uma vez que isso demandava de mim uma responsabilidade no cumprimento da disciplina que eu ainda não sabia se seria capaz de desempenhar. Com relação à disciplina, isto é, ao conjunto de regras e condutas morais que servem para orientar o dentro e o fora da esfera religiosa, e que inclui algumas proibições, minha entrada no terreiro implicaria abraçar uma espécie de “modo de vida de Umbanda” (CONTINS, 2015, p. 70), que modelaria não somente as relações que seriam estabelecidas dentro do terreiro entre mim e as outras pessoas, mas também as relações que eu estabeleceria fora dele, a partir do momento em que decidisse participar da religião. O terreiro, depois que vira “nosso” terreiro, num sentido de filiação a ele, se transforma numa das esferas principais de nossas vidas, criando e recriando “relações simbólicas, étnicas, sociais e econômicas” (*Ibidem*, p. 70) que atravessam diversos setores das dinâmicas sociais das quais participamos, uma vez que somos filhos de Santo, logo, sujeitos à disciplina do Santo (e da casa) e aos conflitos que partem de dentro e de fora desse núcleo, onde quer que estejamos.

O desenvolvimento mediúnico no terreiro envolve a construção de conhecimentos e identidades em um processo onde se entrelaçam vivências de muitos tipos, sendo a principal delas, no contexto estudado, a possessão (ou incorporação), que se dão nos momentos das giras e de rituais, uma vez que é na interação com as entidades cultuadas que as habilidades espirituais dos médiuns afloram e se fortalecem. Os rituais, dentro da religião, operam dando forma ao sagrado, comunicando a doutrina e moldando os indivíduos (SCHECHNER, 2012). A possessão em si diz respeito a um processo complexo que implica aprendizagens de muitos tipos. Aqui, irei tratar da possessão enquanto um tipo de performance, que envolve também ação dramatúrgica e é construída na vivência e na interação cotidiana entre o povo do terreiro (GOFFMAN, 1975; TURNER, 1987; SCHECHNER, 1988 *apud* EVANGELISTA, 2015), onde são compartilhados conhecimentos da religião e das entidades, com suas regras e etiquetas. “A possessão é uma performance extremamente delicada, pois lida tanto com regulamentos terrenos quanto com fatores imponderáveis do contato com o sagrado” (EVANGELISTA, 2015, p. 133); ela configura um fenômeno individual e coletivo ao mesmo tempo, pois ao passo em que diz respeito aos médiuns, individualmente, também está, por sua

característica de performance (de ação) - de ser vista e observada por outros -, sujeita a reconhecimentos e a julgamentos internos e externos.

Devo pontuar aqui que, como uma médium de incorporação, isto é, que também incorpora as entidades do terreiro, o exercício de tentar dar um panorama geral da possessão não é meu objetivo, mas sim me concentrar sobre uma dimensão da possessão que envolve masculinidades e feminilidades, numa tentativa de esboçar aproximações teóricas com ela. Em vista da minha participação ativa nos rituais, nas giras e no cotidiano dos terreiros, neste trabalho recorro às experiências que vivi, como já dito, entre os anos de 2018 e 2021. Há aqui o meu interesse de empreender uma aproximação com temáticas que atravessam o cotidiano do terreiro e que são vividas por nós (filhos de Santo) com diversas nuances, escrevendo de um lugar afetado. Os episódios que passo agora a relatar são recuperados a partir da mobilização de memórias, de registros em diários de campo e de conversas informais.

UMBANDA, UMBANDA NAGÔ

A Umbanda é uma religião afro-brasileira que articula em suas práticas mágico-religiosas o culto às entidades do Candomblé (os orixás), aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos católicos e a entidades acrescentadas pela influência do kardecismo (SILVA, 2005). Em termos de origem da Umbanda, muitas são as discussões em torno de sua criação enquanto uma religião nova, que nesse contexto (por volta das décadas de 1920 e 1930), passava por um processo de legitimação social, atravessado por movimentos que apontavam um “branqueamento” de suas práticas (ponto esse amplamente discutido por vários autores), bem como de sua formulação a partir de reelaborações de práticas religiosas e rituais, possíveis através de desdobramentos e de cruzamentos de diversos elementos rituais dos Candomblés e das Macumbas (EVANGELISTA, 2015). Dada a multiplicidade de formas de culto e de possibilidades rituais existentes no universo umbandista, determinar suas origens ou fazer uma codificação de suas práticas rituais torna-se uma tarefa difícil (ANDRADE JUNIOR, 2015), independentemente do “tipo” de Umbanda do qual se queira tratar. Um aspecto, porém, que é determinante para a Umbanda, de modo geral, é o trabalho com entidades (ANDRADE JUNIOR, *Idem*), mobilizado, principalmente, através da possessão ou incorporação.

Os dois terreiros que possibilitaram a elaboração deste trabalho, nos quais foram feitas as observações e com os quais compartilho diversas vivências, identificam-se como terreiros

de nação¹ Umbanda Nagô tradicionais, sendo o Centro Africano Santo Bárbara (o mais antigo, fundado na década de 1980) localizado na cidade de Atalaia-AL e o Ilê Axé Rei Xangô (no qual sou filha de Santo), localizado em Maceió-AL. Os terreiros colocam suas especificidades não em termos de uma não aceitação ou exclusão de determinadas entidades e práticas rituais, como fora observado por diversos autores que se debruçaram sobre o tema da tradição contido na questão da “pureza nagô”, que indicava uma ideia de seguimento de tradição e de propriedade de autenticidade cultural frente a outras práticas rituais/religiosas assentada na não aceitação de elementos “de fora” do universo africano (HOFBAUER, 2012; DANTAS, 2012); mas sim em um movimento contrário, visto que o que diferencia a nação de outras é justamente o fato de que nela se trabalha com “todas as entidades”, como diz minha mãe de Santo, líder de um dos terreiros. A orientação da Umbanda Nagô trabalha com três linhas² de entidades – de orixás, de caboclos e pretos velhos e de exús –, organizadas separadamente e cultuadas através de diversas práticas rituais.

Dentro do panteão de entidades cultuadas na Umbanda, a divisão masculino/feminino não é uma novidade e pode ser observada nas representações dos orixás e demais entidades. “Cada orixá é concebido de uma determinada maneira, com algumas qualidades e está ligado a um domínio da natureza” (BIRMAN, 1985, p. 33), e é representado em um corpo masculino ou feminino (de homem ou de mulher), com os demais emblemas e símbolos que indicam seu domínio mágico. Assim, na Umbanda Nagô, dos nove orixás cultuados, cinco podem ser identificados como masculinos – Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Xangô e Oxalá – e quatro como femininos – Nanã, Iansã, Iemanjá e Oxum. O masculino e o feminino são identificados em todas as linhas com as quais a Umbanda Nagô trabalha, tendo por isso, diversos caboclos e caboclas, pretos velhos e pretas velhas, exús e pomba-giras, aos quais se atribuem características que se atrelam ao campo de atuação mágica ao qual cada entidade pertence.

Com relação ao sexo e aos papéis sexuais, os estudos de gênero discutem-nos amplamente na atualidade, o que torna sexo e gênero conceitos complexos e que são abordados por perspectivas teóricas que muitas vezes são contraditórias umas às outras. Especificamente

¹ O conceito de “nação” refere-se ao padrão ideológico e ritual que o terreiro segue e através do qual se identifica em relação a outras casas de Umbanda (LIMA, 1976 *apud* EVANGELISTA, 2015).

² “Linhas” refere-se a grupos de entidades, por exemplo, a “linha dos orixás” se refere ao grupo de Orixás cultuados na nação; a “linha de caboclo”, aos caboclos, e assim por diante. As “linhas” também podem fazer referência ao domínio mágico e ao campo da natureza com o qual as entidades são relacionadas, portanto, cada orixá lidera uma linha que lhe dá os atributos relacionados àquele campo mágico e àquele elemento/força/energia da natureza. A linha aparece também para designar a associação e subordinação de outras entidades a um orixá, por exemplo um caboclo da “linha de Xangô”, um exú da “linha de Iansã” etc. (BIRMAN, 1985).

no caso do gênero, o conceito se complexifica em função de sua mobilização como uma ferramenta teórica e analítica para analisar relações de poder e de dominação. O sexo é compreendido aqui como elemento que diz respeito às diferenças biológicas entre homens e mulheres, através das quais lhes são atribuídos papéis sexuais e funções sociais que variam em função dessas diferenças (AOKLEY, 1972 *apud* DELPHY, 2018). Ao nascer e ser identificado com um sexo biológico que lhe é atribuído de acordo com o seu aparelho genital, cada sujeito é introduzido numa lógica, ainda dominante na sociedade em geral, que lhe atribui a classificação de sujeito masculino ou feminino. A partir dessa classificação, de cada sujeito é esperado o cumprimento de papéis sexuais, dentre outros, aprovados socialmente. Em *Sexo e Temperamento*, Margaret Mead (2000) observa, através do estudo dos povos Arapesh, Mundugumor e Tchambuli, como os papéis sexuais variam de sociedade para sociedade, indicando que os papéis sexuais, bem como os “temperamentos” (personalidades), não dependem de uma determinação biológica, mas que são construídos na cultura.

Nas entidades cultuadas na Umbanda Nagô, o masculino e o feminino aparecem mais como uma categoria de diferenciação entre uma entidade e outra, fato que auxilia na construção de sua representação, mas não funciona como elemento hierarquizante. Então, embora haja diversos orixás masculinos que são estrategistas, guerreiros, sábios, protetores e valentes, a todos se atribui uma característica de pai e cuidador, que os liga a uma zona de cuidado e afeto que é geralmente atrelada às mulheres. Bem como com os orixás femininos, que são mães e cuidadoras, mas também são estrategistas, guerreiras, sábias, protetoras e valentes. Essa dimensão da figura dos orixás se mescla na Umbanda Nagô à definição dos mesmos como representações das forças e das energias da natureza (SILVA, 2022), fazendo com que, na relação com os orixás, a masculinidade ou a feminilidade atrelada a qualquer um deles não seja uma questão complexa para os médiuns, visto que, nesse caso, essas categorias são traduzidas nas de pais e mães. Essa lógica se estende também para a linha de caboclos e pretos velhos, grupos de entidades que são concebidos como seres intermediários que atuam numa zona mágica que conecta os orixás e os seres humanos, não estando, porém, atrelados à vida secular e moderna, mas habitando uma dimensão da vida humana que antecede a modernidade e que remete, no caso dos caboclos, a um tempo de total contato e sintonia com a natureza e; no caso dos pretos velhos, à familiaridade que homens e mulheres escravizados e trazidos da África têm com um universo mágico, mítico e puro que, em seu tempo na terra, puderam alcançar (BIRMAN, 1985).

Outros autores também nos explicam essa estrutura, indicando que

Os espíritos que “descem” nas religiões afro-brasileiras estão ordenadas numa hierarquia paramilitar de legiões e falanges, cada uma delas, encabeçada por um orixá de origem africana [...] Sob a liderança da maioria dos orixás, há um grande número de espíritos menores que constituem a essência da atividade ritual cotidiana. São eles os caboclos, as crianças, os pretos velhos, os baianos, os exus, as pombas-giras, etc. (FRY, 1982, p. 57).

Uma especificidade da Umbanda Nagô quanto a esses dois grupos de entidades (caboclos e pretos velhos) é que ambas as entidades, apesar de diferentes em essência e origem, são cultuadas numa mesma linha: a de caboclo; o que implica que se manifestam nos mesmos momentos rituais, pois os pretos velhos, nesse caso, atuam como os correspondentes dos orixás Nanã e Obaluaiê, sendo eles quem os representam nessa linha de trabalho. Essa representação ocorre porque na Umbanda, uma vez que cada orixá está dentro de uma linha, isto é, de um domínio mágico e da natureza que lhe atribui qualidades específicas, e que possui vários tipos de entidades subordinadas a ele, afirmar que um caboclo é da “linha de Xangô” implica dizer que essa entidade possui os atributos básicos desse orixá (BIRMAN, 1985); no caso de Nanã e Obaluaiê, na Umbanda Nagô, por se tratarem de orixás que são compreendidos como idosos, as entidades que lhes correspondem nesse campo mágico são as pretas velhas e os pretos velhos, entidades que também são idosas.

No culto a essas entidades (orixás, caboclos e pretos velhos), sua organização e distribuição durante os rituais não se dão através de momentos de culto às entidades masculinas separados dos momentos dedicados às entidades femininas. O que pode ser observado é que nos rituais segue-se a ordem em que os próprios orixás estão dispostos na nação (no caso de uma gira de orixá) – respectivamente: Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Nanã, Xangô, Iansã, Oxum, Iemanjá e Oxalá –, e se canta toadas de caboclos e caboclas, pretos velhos e pretas velhas (no caso de uma gira de caboclo), que segue a mesma ordem em que estão organizados os orixás, tendo em vista suas correspondências com eles, identificando-as como figuras femininas ou masculinas através das toadas³. Em momentos ritualísticos como as giras, “as rodas rituais para cultuar as entidades” (LOPES, 2008 *apud* ROCHA, 2013, p. 202), se cultuam as entidades através de toadas que contam as lendas e os feitos de cada uma delas, bem como indicam seus campos de atuação mágica, referindo-se a domínios e a elementos da natureza (mar, céu, pedreiras, rios, trovões, raios), a lugares (matas, estradas, encruzilhadas), a esferas da vida (doença, conflito, amores) e também a papéis sociais (guerreiro, mãe, sábio, avó).

³ Músicas executadas durante os rituais e que possuem significados religiosos (ROCHA, 2013).

Outro aspecto importante a ser observado é que no contexto da Umbanda Nagô, sempre se é filho de dois orixás, um masculino e um feminino. Ao reconhecer a filiação aos pais de cabeça⁴, para além do compromisso que assumem com os orixás e da disciplina que passam a obedecer, os médiuns interpretam as funções desses orixás e as associam a eles, trazendo-as para sua conduta de vida, por exemplo, no caso de um filho de Ogum – orixá guerreiro, lutador e protetor – com Oxum – orixá da astúcia, estratégia e da ternura – as qualidades de ambos os orixás servirão como modelos de qualidades que esse filho de Ogum com Oxum pode tentar desenvolver em sua vida. Essas características e qualidades são também “emblemas importantes tanto para a construção dos espíritos das respectivas *linhas* quanto para a construção da imagem e identidade do filho-de-santo” (BIRMAN, 1985, p. 34, grifo do texto). “No pacote” dos orixás, caboclos e pretos velhos com os quais os médiuns possuem uma relação de filiação, vêm os exús e as pomba-giras, entidades subordinadas aos orixás e que participam na vida do médium e do seu desenvolvimento tanto quanto as demais entidades. Sobre essas últimas, algumas observações serão feitas adiante.

EXÚ-HOMEM, POMBA-GIRA-MULHER

Exús e pomba-giras na Umbanda são entidades que se aproximam muito mais das problemáticas e realidades humanas do que os orixás, o que por sua vez permite associar a essas entidades representações de masculino e de feminino que são acompanhados de papéis socialmente esperados para essas classificações. Como são entidades atreladas à rua, ao mundo e aos caminhos, se constrói um imaginário no qual essas entidades são desprovidas do afeto e do parentesco atrelados aos domínios da casa e, por isso, são dotadas de uma subversividade, impessoalidade e marginalidade características da rua, que se aplicam tanto aos exús (figura masculina) quanto às pomba-giras (figura feminina) (BIRMAN, 1985). No caso dos exús e das pomba-giras, a divisão masculino/feminino que aparece em toda a estrutura sagrada, se coloca como um elemento que vai além das representações dessas entidades, aparecendo como uma dimensão que implica tanto nos domínios mágicos e nos momentos rituais quanto nas próprias personalidades que essas entidades manifestam, observadas através de suas toadas, vestimentas e das performances de incorporação.

⁴ Orixás masculino e feminino que regem a corrente (conjunto de entidades que o médium “possui”) dos médiuns, sendo eles, portanto, os mais importantes e para quem os médiuns devem prestar suas obrigações primeiro.

Os exús, na Umbanda, não são cultuados como orixás, mas como uma linha de entidades que está subordinada aos orixás, sendo seus “cavaleiros”. Cada um dos orixás tem inúmeros exús que lhes são subordinados e que atuam tanto como seus mensageiros - sendo os responsáveis por dar conselhos e aplicar disciplinas -, quanto como seus trabalhadores, pois são eles que circulam junto aos seres humanos e transitam nos diversos cenários do cotidiano dos médiuns. Frequentemente descritos como figuras ambíguas e subversivas, na Umbanda Nagô os exús aparecem como mestres, pais e conselheiros que zelam pelos médiuns, que também são seus filhos, e os ajudam a resolver problemas da vida comum. No caso dos exús, entidades masculinas, eles se envolvem geralmente com problemas relacionados a trabalho, dívidas, segurança, proteção e doenças, não demonstrando interesse por problemáticas que envolvam romance ou paixões.

A figura dos exús, de modo geral, é marcada por características que se aproximam de um ideal de masculinidade segundo o qual os homens devem ser sérios, viris, duros, interessados por bebidas e mulheres, bravos, valentes, introspectivos e ativos. “[...] para o significado do Homem, o dicionário aponta “qualquer indivíduo que pertence à espécie animal e que apresenta o maior grau de complexidade na escala evolutiva [...] dotado das chamadas qualidades viris, como coragem, força, vigor sexual etc.” (GUEDES, 1995, p.5). Assim, os exús das diversas falanges (boiadeiros, malandros, marujos etc.), apesar de apresentarem características que os associam à falange a qual pertencem, também trazem aspectos que em muitos pontos conversam com estereótipos de masculinidade, sobretudo os que realçam qualidades aceitas e disseminadas como masculinas pela sociedade patriarcal em geral. Cada exú tem uma personalidade. Alguns falam mais, outros nem se comunicam verbalmente; ficam em posições diversas: às vezes com postura mais ereta, às vezes agachados. Em comum, as vozes graves e mais roucas, com trejeitos mais masculinizados, um andar mais duro e expressões faciais mais fechadas, sérias, com rostos parcialmente cobertos por chapéus.

As pomba-giras, por sua vez, são as equivalentes femininas dos exús, pois também trabalham na rua, também possuem características que variam de acordo com a linha do orixá ou com a falange a qual pertencem, e assim como eles, são “cavaleiras” dos orixás. São dotadas de características que se atrelam a uma noção de feminilidade, que nesse caso, foge do padrão estabelecido como o esperado para mulheres pela estrutura patriarcal, e que dá “ênfase nas mulheres virgens e depois mães e esposas fiéis” (FRY, 1982). As pomba-giras são mulheres livres das “amarras” da castidade, são extrovertidas, comunicativas, sensuais e sedutoras; bebem, festejam e rebolam em suas performances. Lidam com problemas relacionados ao

dinheiro, ao trabalho, à proteção e segurança também, mas se envolvem com muita frequência em questões amorosas, podendo resolver intrigas e tensões relacionadas com esse campo, quando requisitadas.

Consideradas figuras misteriosas e pouco sentimentais, não é incomum que haja uma associação entre a pomba-gira e a prostituição, fenômeno que é fruto, acredito, da quebra da expectativa com relação a realização de um papel sexual socialmente determinado para as mulheres, uma vez que as pomba-giras não se encontram numa posição de dominadas frente aos seus equivalentes masculinos e não apresentam características consideradas moralmente adequadas à sua condição de sujeito feminino. São mulheres do mundo e “da rua”, e com eles se identificam, sendo ótimas professoras e mestras no que diz respeito à construção da autoestima feminina, ensinando através de sua autonomia, a auto-suficiência, o desapego e o orgulho de si.

Observando a estrutura física dos terreiros, que diferem em termos de dimensões, em ambos, são os exús e as pomba-giras quem ficam à mostra, organizados em canjiras⁵ distribuídas em três dos quatro cantos do salão, separados dos orixás, caboclos e pretos velhos, que ficam no peji⁶. Ficam à frente, à mostra no salão, representados através de suas estátuas, pois são eles os mais próximos aos seres humanos, em termos de compreender nossa linguagem, problemáticas e dilemas; são eles com quem podemos nos comunicar mais facilmente e que nos acompanham “do lado de fora”.

MASCULINO/FEMININO: ESTRUTURA DE UMA GIRA DE EXÚS E POMBA-GIRAS

Nos rituais de Umbanda Nagô, a interação com as entidades através da possessão/incorporação é parte do desenvolvimento mediúnico. As giras e os “trabalhos” são rituais que se configuram como momentos de transmissão de conhecimentos e aprendizagem, uma vez que “na religião, rituais dão forma ao sagrado, comunicam doutrinas e moldam indivíduos dentro de comunidades” (SCHECHNER, 2012, s.p.). Os exús e as pomba-giras são entidades que, na Umbanda, muito se assemelham aos seres humanos, tanto em razão do seu

⁵ Altares dedicados aos exús e às pomba-giras, onde são organizados itens que representam essas entidades (como estátuas, por exemplo) ou que lhes pertencem, tais como quatinhas, bebidas, chapéus, cigarros e charutos.

⁶ Quarto separado onde são guardadas estátuas, guias, roupas e outros objetos que pertencem aos orixás, caboclos e pretos velhos. Também é no peji onde se guardam os filhos de Santo durante o resguardo das obrigações de feitura.

campo de atuação (a rua, os problemas cotidianos) quanto em razão de suas representações. Na Umbanda Nagô, as representações dessas entidades desenham tipos masculinos e tipos femininos muito específicos, com contornos que são delimitados, visíveis e que diferenciam uma entidade da outra, principalmente na incorporação dessas entidades, mas não somente nelas, uma vez que essas noções de masculino e feminino são importantes também para a estrutura dos rituais. Nos “trabalhos”, a preferência por um exú ou pomba-gira varia em função da finalidade do trabalho, desta forma, pode-se recorrer às entidades masculinas ou femininas a depender da questão para a qual se procura solução, uma vez que cada uma opera em questões diferentes. Já as giras, que são momentos para cultuar essas entidades, nos quais elas “descem” nos médiuns e onde festejam, dão conselhos, bebem e fumam, ambas são bem-vindas e requisitadas, porém, em momentos específicos do ritual, separadamente.

Com relação aos exús e pomba-giras enquanto “tipos” masculinos e femininos, os descrevo assim tomando por norte o conceito de “tipo ideal” de Max Weber, que se refere a “uma construção *parcial* da realidade, em que o pesquisador seleciona características, observa elementos e passa a construir um todo inteligível dentre outros vários possíveis” (SCHÜTZ; SILVA JÚNIOR, 2018, p. 141). Desta forma, ao caracterizá-los como “tipos” masculinos e femininos, os coloco como representantes de ideias de masculinidade e feminilidade que permeiam o universo mágico e que os diferencia em sua relação um com o outro. Vou inserir aqui uma contribuição de Butler (2003), pensando a partir de suas contribuições que, esses tipos masculinos e femininos se atrelam às performances dessas entidades, na medida em que cada um desempenha funções específicas.

Uma “gira de exú”, como é chamada a gira dedicada aos exús e pomba-giras, é dividida em quatro momentos que organizam as dinâmicas do ritual. Primeiro, se “abre a gira”, louvando todas as entidades da linha de exú e pomba-gira, com toadas que os associam aos orixás que comandam suas linhas de trabalho e que seguem a ordem segundo a qual esses orixás estão organizados no panteão. Conforme se chama pelo cavaleiro de cada orixá, os médiuns vão fazendo saudações àqueles que se associam aos seus pais de cabeça, em um movimento de curvar o corpo e bater os antebraços em “x”. Terminado o momento de louvação às entidades, começa o momento da gira que é dedicado aos exús e no qual, somente as entidades masculinas “descem”. Nesse momento da gira, todos os médiuns, homens e mulheres, vestem roupas masculinas que são compradas ou feitas especificamente para os exús. A incorporação desses exús vem acompanhada das características que são atribuídas a eles e que, somadas às vestimentas utilizadas nesse momento do ritual, transformam, nesses momentos, homens e

mulheres em figuras masculinizadas nos moldes do masculino atribuído ao exú, nos jeitos de andar, falar e interagir. Na performance de incorporação, na possessão em ação, são observadas características e particularidades que respaldam a legitimidade dessa incorporação.

Quando termina o momento dos exús, a gira é suspensa por um momento, para dar aos médiuns o intervalo necessário para que troquem suas roupas rituais para o momento das pomba-giras. As mulheres, que antes vestiam calças e camisas sociais, voltam usando vestidos e saias, perfumadas, maquiadas, usando bijuterias e acessórios que são comprados para essas entidades, para que usem no momento da performance, em sua exibição pública. Os homens, por sua vez, retornam usando batas (uma espécie de camisa larga e longa, que chega até os joelhos) com calças por baixo, às vezes usam lenços na cabeça, mas não se perfumam ou usam maquiagens, joias também não aparecem compondo o visual. As pomba-giras descem conforme se canta toadas para elas, tomando as mulheres e também os homens através da possessão.

É exatamente nesse ponto que podem ser observadas algumas particularidades que levaram à elaboração desse trabalho. A pomba-gira, quando incorporada nas mulheres, expressa o feminino que carrega através de seus corpos maquiados e adornados, cobertos por vestidos e saias elaboradas, com bicos, estampas, em vermelho, preto, em cetim brilhante. As gargalhadas, danças e rebolados aparecem num ritmo frenético, desinibido, transformando as médiuns, seus “cavalos”, em figuras femininas imponentes, empoderadas. Nos homens, por sua vez, as pomba-giras descem e dançam, bebem, fumam, conversam, porém, o fazem de uma maneira mais discreta, com movimentos mais contidos. Se dançam, giram pelo salão sem rebolar os quadris, não gargalham alto; se parecem, nos corpos masculinos, com figuras femininas mais recatadas, mais discretas.

O fim da gira é marcado por mais uma louvação aos exús e às pomba-giras, com todos ainda vestidos com as roupas rituais que usaram no momento dedicado às entidades femininas. Pede-se que os exús e as pomba-giras vão embora, que “limpem” as estradas e “curem as matérias”, levando embora doenças do corpo, qualquer mal-estar e intercedendo em possíveis perigos que a rua pode apresentar aos médiuns em seu retorno para casa. Fechada a gira, as roupas podem ser retiradas, e as pessoas podem se retirar do salão.

A PREPARAÇÃO PARA UMA FESTA DE EXÚ E POMBA-GIRA: REGRAS DE VESTIMENTAS

Era o mês de maio do ano de 2019 e nos preparávamos para a festa de exús e pomba-giras que iria acontecer no mês de agosto. Eu era uma filha de Santo recém-chegada na casa, e embora já tivesse participado de algumas festas em outros terreiros (principalmente no terreiro de Atalaia), a festa na nossa casa demandava de médiuns como eu, com pouco tempo no terreiro e sem roupas próprias para usar nas giras (é comum que se empreste roupas aos médiuns que ainda não possuem roupas para suas entidades), a compra ou a feitura de roupas especificamente elaboradas e escolhidas para nossas entidades. Eu não sabia como fazê-las, então ouvia atentamente as recomendações de minha mãe de Santo. Ela falava sobre tipos de tecidos mais adequados para a feitura de vestidos e saias, que nos deixariam mais confortáveis, tendo em vista que são roupas feitas “com muito pano” e que, por isso, pesam e pode tornar o processo da gira, que já é cansativo, mais cansativo ainda.

Uma moça, que era uma irmã de Santo na época, fazia algumas perguntas sobre modelos de vestidos, estilos de decote, quando, lembrando das roupas que deveria providenciar para seu exú, perguntou: “Mãe, mas é roupa masculina mesmo, né? No caso, a gente pode comprar um conjunto de roupa social naquelas lojas ali do Centro [de Maceió]?”; minha mãe respondeu que sim e dava vários conselhos sobre comprar camisas mais folgadas, que não ficassem justas no corpo, bem como as calças. Até esse momento, nada chamava minha atenção, porque eu aceitava e entendia que as roupas masculinas para os exús, nesse modelo de roupas sociais mais folgadas no corpo, eram uma regra que se aplicava a todos. Quando encerradas as recomendações de minha mãe sobre as roupas, alguns irmãos de Santo começaram a brincar sobre fazer suas saias e, descontraídos, riam da possibilidade, como se ela fosse inconcebível. Esse momento produziu um “estalo” na minha cabeça e eu percebi que, realmente, eu nunca tinha visto homens usando saias em nenhum momento ritual, em nenhuma gira.

No meio da conversa, eu perguntei o porquê de os homens não fazerem saias para suas pomba-giras, já que nós, mulheres, faríamos ou compraríamos roupas masculinas para nossos exús. Naquele momento, me foi explicado que os homens da religião fazem batas para suas pomba-giras, que no caso dos homens, essa é a vestimenta que suas entidades femininas usam. A regra partia da disciplina da própria religião: era esse o formato das roupas rituais de pomba-giras para homens, sempre. Era assim que funcionava dentro do terreiro onde minha mãe foi “feita”⁷ e era assim que funcionava no seu terreiro também.

⁷ Ser “feito” na Umbanda Nagô significa ter cumprido as obrigações de “coroar” os orixás da corrente, através de grandes rituais que se estendem por vários dias, envolvendo sacrifício animal e resguardo do médium no peji da casa por trinta dias para cada orixá ou “casal” de orixás que ele “coroa”. Realizar essas obrigações pode levar

Comprei os tecidos para o vestido que faria para minha pomba-gira, mandei-os para a costureira e também comprei as roupas para o meu exú, um conjunto de calça e camisa social, na cor preta. Comprei também um chapéu masculino da mesma cor no Mercado do Artesanato do Centro. O modelo do meu vestido foi desenhado por mim, seguindo as recomendações de não fazer decotes profundos, porque os movimentos que a pomba-gira faz podem expor partes dos nossos corpos que não devem ser expostas, e pensando numa saia que “abrisse” conforme a pomba-gira fizesse seus giros no salão. Nos momentos em que experimentei as roupas masculinas e observei como elas ficavam no meu corpo, me dando contornos mais retos, estranhei um pouco, mas pensava mais nas diferenças das roupas feitas por homens para suas pomba-giras e em como, nesse caso, o modelo de roupa parecia ser adaptado para eles, para manter sua figura masculina, ou pelo menos diferenciá-la, e em como isso não acontecia no caso das mulheres e suas roupas de exú.

A festa chegou e tudo correu bem. Os momentos do ritual foram seguidos, no final, o jantar foi servido, recebemos alguns visitantes de outros terreiros que participaram da gira e também alguns outros que ficaram “de fora”, somente observando. A preparação para a festa, com a questão da feitura das roupas e seus modelos me fez começar a pensar que havia uma relação entre as vestimentas e a incorporação das pomba-giras por médiuns homens, embora não conseguisse compreender quais eram os elementos que construía e legitimavam essa relação. Por meses permaneci pensando nessa questão, e quando tinha a oportunidade, perguntava para minha mãe de Santo sobre essa questão, pois tentava compreender o motivo de a incorporação masculina, no caso das pomba-giras, ter regulamentos tão diferentes daqueles que se colocavam sobre a incorporação feminina.

MASCULINOS E FEMININOS E OS CONTORNOS DA POSSESSÃO

A possessão ou incorporação masculina é um tema que aparece em diversos estudos sobre religiões afro-brasileiras. Em *Cidade das Mulheres* (2002), enquanto investigava os Candomblés da Bahia e do Rio de Janeiro na década de 1940, Ruth Landes apresentou algumas questões que trouxeram à tona conflitos e disputas em torno dos papéis sociais de homens e

muitos anos, tendo em vista que são obrigações caras e que devem ser arcadas por cada médium individualmente. Entende-se por “feito” aquele médium que cumpriu essas obrigações e coroou os pais de cabeça e os demais orixás, sendo Oxalá o último a ser coroado. Quando feito, o médium está preparado para ocupar funções de mãe pequena ou pai pequeno no terreiro de origem e também para abrir seu próprio terreiro e ter seus próprios filhos de Santo.

mulheres no Candomblé e que, já naquele contexto, eram atravessados pela possessão. Em meio às tensões que se delineavam entre os Candomblés tradicionais e os Candomblés de caboclo, a possessão masculina, sua aceitação ou não aceitação em cada prática religiosa, se colocava como elemento fundamental para balizar a legitimidade que cada religião continha.

[...] E esse é o trabalho mais notável das mulheres que são sacerdotisas num templo. A mulher é possuída por um santo ou deus, que é o seu patrono e guardião; diz-se que ele, ou ela, desce na sua cabeça e a cavalga e, depois, usando o seu corpo, dança e fala. Às vezes diz-se que a sacerdotisa é a esposa de um deus e às vezes que é o seu cavalo. O deus aconselha e faz exigências, mas, em geral, apenas cavalga e se diverte.

Assim, você pode compreender por que as sacerdotisas exercem grande influência entre o povo. São as intermediárias dos deuses. Mas nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder sua virilidade. O seu espírito deve estar sempre sóbrio, e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus.

(LANDES, 2002, p. 76-77).

A possessão masculina era um elemento central para diferenciar os “templos tradicionais” daqueles dos “grupos de culto sem tradição”. Os homens que “se deixavam cavalgar” (*Ibidem*, 2002, P. 77) eram classificados pelos demais como homossexuais. A “quentura do sangue” dos homens, sua virilidade, não os permitiria serem possuídos pelos deuses, uma vez que estes não se agradavam dessa “quentura” e, dentro dessa lógica, os homens que eram possuídos tinham o “sangue frio”, não eram viris. Essa “quentura” e “frieza”, atrelada aos desejos e vida sexual, também se colocava para as mulheres, uma vez que elas só deviam “ser sacerdotisas-chefes, mães, como são chamadas, quando idosas e libertas de todo desejo” (*Ibidem*, 2002, p. 77).

Aos homens, no mundo do Candomblé tradicional explorado por Landes, eram atribuídas as funções de cuidar das questões do mundo exterior que interessavam a religião, principalmente, aquelas que ameaçavam a segurança do povo dos terreiros, tendo em vista a perseguição da qual os Candomblés eram alvo na época. O acesso ao mundo dos orixás através da possessão, desta forma, se configurava como um domínio feminino, do qual os homens não deviam participar, como se a possessão também agisse como um “operador da distinção entre os gêneros”, fazendo com que os homens que entram em possessão se afastassem de uma masculinidade plena (BIRMAN, 1991).

A possessão não só pertencia exclusivamente às mulheres, como afetava o gênero dos homens que nela se aventurassem. E mais: os homens que não praticavam a possessão não pertenciam ao mesmo

gênero desses outros, os filhos-de-santo dos terreiros. Havia, pois, lugar para homens e mais de um gênero disponível para estes.

(BIRMAN, 1991, p. 48).

Se por um lado, sobre a possessão masculina se construiu um imaginário de que ela provoca abalos na masculinidade, por outro, a possessão feminina, mesmo quando se refere a entidades como os exús, não parece ter implicações sobre a feminilidade das mulheres. Na Umbanda Nagô, assim como em muitas outras religiões afro-brasileiras, a possessão masculina não é proibida e os homens podem incorporar entidades de todas as linhas com as quais a religião trabalha. Porém, é interessante observar que no caso dos homens, quando se trata da pomba-gira, uma entidade feminina da linha de esquerda, a incorporação recebe regulamentações e acontece seguindo uma etiqueta que não se aplica às mulheres. Das vestimentas à performance, a incorporação das pomba-giras parece implicar uma relação complexa entre o gênero do médium e o gênero da entidade.

Como em ambos os terreiros a maioria dos médiuns é “virante”, isto é, incorpora as entidades cultuadas, não é incomum que homens incorporem e a incorporação não implica, neste caso, nenhuma posição de desprestígio na hierarquia interna. Da perspectiva da religião, o que constrói essas particularidades da incorporação de pomba-giras por médiuns homens são elementos que atravessam tanto o desenvolvimento mediúnico quanto a observação pública desses momentos, implicando uma relação complexa entre interno e externo que é também atravessada pela disciplina, que nesse caso atua também fazendo a moderação entre as condutas do médium e as condutas das entidades. Em todos os casos e para todos os médiuns, através do cumprimento da disciplina e do trabalho com as entidades, vai se estabelecendo uma relação de harmonia entre um e outro que “equilibra” suas forças e seus gostos.

Os homens que incorporam a pomba-gira, como explica mãe Neide, minha mãe de Santo, continuam sendo os homens que sempre foram, isto é, continuam com suas noções de masculinidade e suas limitações. Se isso é bom ou ruim, não vem ao caso e não interessa muito para o mundo religioso, mas por serem instâncias que dizem respeito à identidade do médium, isto é, à sua compreensão de si mesmo enquanto homem, enquanto sujeito do sexo masculino, são questões que são respeitadas pela entidade.

A pomba-gira, ela sabe que aquele corpo que ela tá “montando” é um corpo de homem. Ela sabe que pra o homem, têm coisas que não dá pra ele fazer. Ali não é só a pomba-gira, ela sabe que é ela e o cavalo, é a natureza [feminina] dela e a do cavalo [masculina]. Tinha uma irmã de Santo minha, que ela recebia uma pomba-gira. Uma vez essa pomba-gira ganhou um vestido de presente, só que essa irmã já tinha falecido

quando a pessoa foi lá entregar. Aí, o que foi feito? Chamaram a pomba-gira num irmão que recebia ela também, pra pomba-gira mesmo dizer o que era pra fazer com o vestido. E ela [pomba-gira], por saber que era homem, pegou... Pegou o presente que recebeu e mandou colocar na estátua dela, entendeu? Por ela entender que ele era homem. Mas assim, se uma pomba-gira descer e disser “quero um vestido”, que na verdade ela fala “veste”, né, é... Nunca vi. (Mãe Neide, *Ilê Axé Rei Xangô*, Maceió-AL, Diário de Campo, maio de 2021).

Outra questão quanto à incorporação masculina da pomba-gira diz respeito ao caráter público das performances. Em festas, por exemplo, as giras, as performances podem ser vistas por pessoas de dentro e de fora dos terreiros, uma vez que são rituais públicos, onde é costumeiro receber visitantes de outras casas, bem como simpatizantes e curiosos que podem não ser filiados a nenhum terreiro. Mãe Neide relata que em sua experiência no Santo, isto é, em sua trajetória dentro da religião, já viu situações em que homens que incorporavam pomba-giras durante as giras foram alvo de zombarias e ridicularizações por parte de pessoas de seus ciclos sociais de fora do terreiro (colegas de trabalho, vizinhos, familiares que não participavam da religião), situações que resultaram na saída desses médiuns dos terreiros dos quais faziam parte. Segundo ela, os comentários dirigidos a esses médiuns insinuavam dúvidas sobre a heterossexualidade desses médiuns e tomavam como base o comportamento das pomba-giras quando incorporada por eles. Mãe Neide comenta que, embora haja a compreensão dos observadores de que no momento da incorporação da pomba-gira o médium é tomado pela entidade feminina e que os comportamentos que se apresentam nesse momento sejam resultado da agência da entidade através do corpo do médium, isso não os polpa de constrangimentos, pois, em geral, as pessoas que interpretam a incorporação de pomba-giras por médiuns homens como um indicativo de homossexualidade, compartilham de um pensamento sobre esse fenômeno que está para além do controle dos terreiros.

Na performance de incorporação de pomba-giras, os gestos, modos de andar, de falar e de dançar que podem ser observados expressam a feminilidade característica dessa entidade através do corpo do médium. Os comportamentos que as pomba-giras apresentam “em terra”, quando incorporadas por um médium homem, parecem representar uma quebra nas expectativas de comportamentos esperados para homens heterossexuais. Quando possuídos por pomba-giras, os homens agem de maneiras que aos olhos de observadores que compartilham dessa concepção parecem divergir dos “atos de gênero” (BUTLER, 2003) que estes deveriam desempenhar em função da sua condição de sujeitos do sexo masculino e que deveriam ser repetidos contínua e repetidamente uma vez que materializam o sexo através do corpo (BUTLER, *Idem*). Neste sentido, a performance de incorporação de pomba-giras parece

expressar “atos de gênero” contraditórios para homens e que se traduzem em desconfianças quanto à sua sexualidade e a sua condição de heterossexuais.

No caso dos médiuns homossexuais, apesar das performances de pomba-giras estarem sujeitas às mesmas regras e etiquetas de vestimenta, a preocupação com possíveis constrangimentos acarretados por essa desconfiança sobre a sexualidade dos médiuns diminui. Uma vez que é sabido pelos observadores que esses médiuns se relacionam com outros homens, a incorporação de uma pomba-gira não representa nenhum desvio ou quebra de expectativas de comportamentos, bem como não parece levantar dúvidas sobre suas sexualidades. Os conflitos que atravessam esses médiuns e suas performances de incorporação são outros e demandam maior aprofundamento teórico, bem como um recorte diferenciado do que optei por fazer. A minha preferência por médiuns homens que se identificam como heterossexuais para tratar da performance masculina de pomba-giras se deu em função de que os conflitos que observei pareciam girar em torno da masculinidade e da heterossexualidade desses médiuns e porque cheguei à compreensão de que essas particularidades parecem ser uma solução elaborada pelos terreiros de Umbanda Nagô estudados para os tabus relacionados à incorporação masculina.

Essa questão dos homens que incorporam pomba-giras levanta questões que vão em várias direções. Se os homens não usam saias e vestidos durante a incorporação de pomba-giras simplesmente porque elas entendem os conflitos e as limitações de seus médiuns, por que então os exus não compreenderiam, nos mesmos termos, os conflitos e as limitações das mulheres quando essas incorporam seus exus? Pois no caso das mulheres, a disciplina manda que as usem roupas masculinas durante a incorporação de exús. O que garante que algumas mulheres não carreguem conflitos semelhantes com relação à sua feminilidade? A questão que se coloca é: seria a ideia que a crença tem da masculinidade o que constrói os regulamentos observados na incorporação de pomba-giras ou seria a noção de masculinidade dos próprios médiuns e da liderança religiosa que regulam as performances? A estética da performance, constituída também pelas vestimentas, pode gerar constrangimentos aos homens? Essa é uma necessidade que vem “de dentro” (que parte da religião) ou que vem “de fora” (que parte dos julgamentos e preconceitos dos quais homens são alvos quando se associam a religiões como a Umbanda Nagô)?

Dentro da religião parece haver uma ideia compartilhada de que as mulheres não vivenciam essas problemáticas. Quando observadas as performances de incorporação de exús executadas por mulheres, o que se vê são figuras tão masculinas quanto as que se observa em homens incorporados por exú. Eles fumam, bebem, se dirigem uns aos outros como

“camaradas” e demonstram a mesma seriedade, postura e jeito de caminhar tão característicos dessas entidades masculinas. Na incorporação de exú por mulheres, não parecem existir julgamentos ou constrangimentos em função performance de incorporação de figuras masculinas com todos os seus estereótipos. A masculinidade dos exús nas mulheres não parece oferecer perigos à feminilidade das mesmas; pelo contrário, parece indicar que no caso delas é possível dar lugar a essas características sem que isso produza conflitos em suas compreensões sobre sua feminilidade ou sobre suas sexualidades. Nem costuma produzir julgamentos ou constrangimentos por parte do público.

Em uma ocasião de festa de exú, recebemos alguns visitantes que eram conhecidos de alguns irmãos da casa. Dias depois, enquanto conversávamos sobre a festa, uma irmã de Santo nos informou dos comentários de um desses visitantes, para quem “homens que recebem pomba-giras são gays; ou são gays ou são bi [bissexuais]”. Embora todos os homens que estiveram na gira naquela ocasião e que o visitante viu incorporarem suas pomba-giras se identificassem como heterossexuais, a certeza que esse visitante carregava na sua afirmação parte de algum lugar e talvez represente noções coletivas acerca da possessão masculina. Fry (1982), citando Ribeiro (1969), observa que “ao nível das representações coletivas, existe uma relação entre os cultos [de possessão] e a homossexualidade masculina”, que produz ideias de que a presença de homens nos rituais é inadequada (pp. 63-64). Nesse caso, a associação entre possessão e homossexualidade se assentou sobre a incorporação das pomba-giras pelos médiuns homens, caracterizando a possessão por entidades femininas como um elemento que, aparentemente, coloca em dúvida sua heterossexualidade. Na época, lembro que esse comentário fez meus irmãos de Santo rirem e argumentar que essa ideia partia de uma cabeça ignorante, que não havia relação entre incorporar uma entidade e sofrer alguma alteração na sexualidade, visto que eles continuavam tão heterossexuais quanto sempre foram.

Dentro da religião Umbanda Nagô, a ideia de uma correspondência entre a incorporação masculina da pomba-gira e a homossexualidade não é aceita e não faz sentido. Os regulamentos que ela apresenta no caso dos homens, no que diz respeito às vestimentas que compõem a estética da performance, diferenciando-a daquela desempenhada pelas médiuns mulheres, parecem indicar que existe um esforço para resguardar os homens de possíveis constrangimentos externos sem prejudicar o desenvolvimento mediúnico dos mesmos. No caso dos filhos de Santo homossexuais, a incorporação de pomba-giras acontece seguindo os mesmos regulamentos postos aos filhos de Santo heterossexuais com relação às vestimentas rituais, acessórios e maquiagens, embora, segundo mãe Neide, no caso dos filhos de Santo

homossexuais, a pomba-gira encontra mais liberdade, uma vez que eles (os médiuns) não lidam com as limitações e as problemáticas que médiuns heterossexuais podem enfrentar em função das desconfianças sobre sua sexualidade que a incorporação de uma pomba-gira pode ocasionar. No terreiro de Atalaia, alguns médiuns são homossexuais e no caso deles, a incorporação de uma pomba-gira não parece ser um assunto recorrente nos mesmos termos da desempenhada por médiuns heterossexuais. Suas performances de incorporação se assemelham muito àquela desempenhada por médiuns mulheres, suas entidades descem, dançam, interagem, gargalham, apresentam gestos e comportamentos que não parecem precisar ser contidos. pois não sugerem atos não esperados para homossexuais.

Para além disso, esse elemento parece construir uma diferenciação entre homens e mulheres que incorporam entidades femininas, conservando elementos atrelados ao masculino no caso dos homens, fazendo com que mesmo quando eles incorporam uma pomba-gira, mesmo sendo homossexuais, continuem sendo lidos como diferentes das mulheres. São reflexões que faço em função do que é observável na possessão.

Essas particularidades podem indicar ainda os contornos que a divisão masculino/feminino na cosmologia da crença podem assumir quando são deslocados de um lugar ao outro dentro da religião. Se a incorporação de exús e pomba-giras for pensada levando-se em consideração a proximidade dessas entidades com os seres humanos, talvez a performance masculina das entidades femininas, com suas particularidades e diferenças, também indique que, nesse caso, a relação entre médiuns e entidades é atravessada pelo gênero e representações de masculino e feminino que ambos carregam (incluindo aqui as casas religiosas) e que as performances de incorporação implicam mais do que aprendizados e etiquetas fornecidas pela disciplina religiosa. Nas experiências observadas, as particularidades no caso da performance de incorporação masculina de pomba-giras parecem indicar que a discordância entre o gênero da entidade e o gênero do médium homem heterossexual é um fator levado em consideração principalmente em função das desconfianças e preconceitos que vêm de fora dos terreiros e que podem gerar constrangimentos a esses médiuns, tendo em vista que no caso dos terreiros, a possessão masculina parece permanecer um tabu quando se trata da incorporação de pomba-giras.

No caso das mulheres que incorporam exús, essa discordância entre o gênero delas e o gênero das entidades, mesmo no caso de mulheres heterossexuais, não parece ser considerado um fator que pode lhes causar constrangimentos, uma vez que a masculinidade expressada na performance de incorporação de exú parece ser somente lida como um elemento comum da

possessão da entidade, visto que suas características se expressam através da performance. Mesmo quando observada por terceiros, não é um fenômeno que acarreta desconfianças sobre a heterossexualidade das mulheres, parecendo indicar que, nesse caso, a discordância de gênero não é uma questão que demande etiquetas para a incorporação de entidades masculinas por médiuns mulheres, a fim de preservar nela elementos que remetam à feminilidade dessas mulheres e que evite julgamentos de terceiros. Nessas casas de Umbanda Nagô a possessão feminina parece indicar um lugar complexo para as mulheres, pois ao passo que não demanda das casas religiosas a elaboração de regras e etiquetas que diferenciem as performances de incorporação feminina de entidades masculinas daquelas desempenhadas por médiuns homens, parece construir uma identidade feminina para as mulheres que incorporam, identidade essa que não é atravessada pelos conflitos relacionados às suas sexualidades, indicando a construção de uma espécie de moralidade que ao passo em que visa evitar constrangimentos e desconfianças aos homens que incorporam pomba-giras, parece também um elemento que reforça padrões de masculinidade e estereótipos de gênero.

Quando comecei a elaborar reflexões sobre possessão e gênero nos terreiros que cito nesse artigo, procurava compreender qual era o lugar de homens e de mulheres dentro dos terreiros, tomando como ponto de partida as noções de masculino e feminino que identifiquei nas representações das entidades e na incorporação de pomba-giras por médiuns homens porque era nela onde eu percebia particularidades que se justificavam pelo fato de serem desempenhadas por homens. Conforme ouvia as explicações de mãe Neide sobre a possessão masculina de pomba-giras e observava as performances de incorporação de outros médiuns (homens e mulheres), passei a observar também a minha compreensão da minha relação com as entidades. Não pretendo questionar como é ou como não é uma pomba-gira, como é ou como não é um exú, muito menos insinuar que deveriam ser de outra forma, mas tentar entender qual é o lugar do gênero nas práticas religiosas desenvolvidas pelos terreiros.

A partir das observações que fiz, pude compreender que no caso dos homens parece haver uma concordância entre os terreiros quanto aos limites da masculinidade de homens heterossexuais, como se eles devessem se diferenciar das mulheres mesmo quando possuídos por uma entidade feminina, uma vez que apresentar atos e comportamentos femininos, no caso dos homens, parece impactar diretamente sobre a confiança que terceiros depositam sobre sua masculinidade, o que por sua vez, pode gerar conflitos e tensões que podem acarretar a saída de filhos de Santo homens dos terreiros ou seu afastamento da religião, impedindo que eles desenvolvam sua mediunidade e cuidem de sua corrente, o que pode trazer muitas

consequências ruins para a vida deles. Já no caso das mulheres, a incorporação de entidades masculinas, bem como a apresentação de atos e comportamentos que são considerados masculinos por essas mulheres nada parece dizer sobre suas feminilidades, sinalizando um lugar para as mulheres que não é afetado por padrões e estereótipos que se aplicam aos homens.

Nessa questão parece haver uma intersecção do tabu acerca da possessão masculina (LANDES, 2002; BIRMAN, 1991), que no caso dos terreiros observados se percebe relacionado à incorporação masculina de pomba-giras, com padrões e estereótipos de gênero assentados sobre os “atos de gênero” esperados para homens heterossexuais (BUTLER, 2003), que engendram uma relação entre homens, mulheres, entidades e a possessão que se complexifica na medida em que é atravessada por questões que “de fora” e “de dentro” dos terreiros e que envolvem noções de masculinidades e feminilidades que podem penetrar as práticas religiosas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observar as categorias de “masculino” e “feminino” que compõem a construção das representações das entidades cultuadas nos terreiros de Umbanda Nagô Centro Africano Santa Bárbara e Ilê Axé Rei Xangô, minha intenção foi compreender como elas ganham novas significâncias quando são atreladas aos exús e às pomba-giras e como esses contornos se expressam também nas performances de incorporação. Ao explorar, em algumas incursões de campo, as diferenças e particularidades da performance de incorporação de pomba-giras por médiuns homens, pude observar que essas particularidades dialogam com alguns tabus relacionados à possessão masculina, uma vez que as vestimentas e regulamentações da performance constroem uma estética que diferencia os homens das mulheres, conservando algumas características masculinas na incorporação de pomba-giras, que pretendem resguardar os homens de constrangimentos e julgamentos que já lhes são direcionados pelas representações coletivas acerca de homens que incorporam entidades de Candomblé e Umbanda.

Ao passo em que a possessão se coloca como uma prática fundamental para o desenvolvimento mediúnico, a incorporação de pomba-giras por médiuns homens parece poder produzir conflitos e tensões que envolvem a sexualidade de médiuns homens heterossexuais, na medida em que toca um imaginário onde a masculinidade demanda atos e comportamentos que se diferem daqueles compreendidos como femininos e que são observados na incorporação de uma pomba-gira. Executando esses atos, mesmo quando possuídos por uma entidade feminina, os homens estariam na mira de desconfianças sobre sua heterossexualidade que lhes

trariam constrangimentos muitas vezes insuportáveis, o que não acontece no caso de médiuns homossexuais. No caso das mulheres, a possessão de entidades masculinas não parece poder produzir quaisquer dúvidas quanto as suas feminilidades ou desconfianças sobre suas condições de mulheres heterossexuais, por isso, a incorporação do exú por médiuns mulheres não apresenta nenhuma etiqueta específica que pretenda as diferenciar dos homens no momento da incorporação.

Longe de querer oferecer fórmulas ou de tentar consolidar sobre a religião uma visão de mundo que é particular (SILVA, 2006), o que pretendi aqui foi esboçar relações que envolvem masculinidades e feminilidades na esfera da possessão mediúnica em terreiros de Umbanda Nagô e que podem dar pistas para a compreensão do lugar do gênero nas relações que se constroem entre médiuns e entidades, bem como possibilitar algumas compreensões sobre como problemáticas “de dentro” e “de fora” dos terreiros se cruzam e são captadas pelas práticas religiosas dos terreiros. Com esse artigo espero ter contribuído com os estudos das religiões de matrizes africanas fornecendo algumas breves reflexões que possibilitem novas investigações e compreensões sobre o lugar do gênero em religiões de possessão.

Referências bibliográficas

ANDRADE JUNIOR, Lourival. A Umbanda entre a codificação e a prática. **RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião**, [s. l.], v. 4, n. 2, pp. 27-46. 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/44345>. Acesso em: 2 nov. 2022.

BARROS, Cristiane Amaral de. **IEMANJÁ E POMBA-GIRA: Imagens do feminino na Umbanda**. 2006. Tese (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

BIRMAN, Patrícia. **O que é UMBANDA**. São Paulo: Editora Brasiliense e Abril Cultural, 1985.

_____. Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade. **PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva**, [s. l.], v. 1, n. 2, pp. 37-57. 1991. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/gcpH6VXHmNxyGnMMWStVbKJ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 2 nov. 2022.

_____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo, **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, pp. 403-414, maio/ago. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020015>. Acesso em: 12 set. 2022.

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

CONTINS, Márcia. Ritual e performance no espaço urbano: o caso das religiões afro-brasileiras. In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn (Org.). **Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015. pp. 67-83.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô Nagô e Papai Branco** – usos e abusos da África no Brasil. São Paulo: Graal, 2012.

DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. **Cadernos de Campo**, [s. l.], v. 13, n. 13, pp. 163-176. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50264>. Acesso em: 7 ago. 2022.

DELPHY, Christine. Pensar o gênero: problemas e resistências. In: BAPTISTA, Maria Manuel (Org.). **Gênero e performance: textos essenciais**. 1. ed. Coimbra: Grácio Editor, 2018. Disponível em: https://ria.ua.pt/bitstream/10773/25237/1/GEFE_ebook.pdf. Acesso: 30 set. 2022.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. “Dando satisfação” aos espíritos de Umbanda: “desenvolvimento” e possessão num terreiro de Candomblé. In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn (Org.). **Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015. pp. 127-144.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Exu: sagrado e profano. **Odeere – revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB**, [s. l.], v. 3, n. 3, pp. 53-76, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/download/1573/1356/2661>. Acesso em: 5 out. 2022.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 24, pp. 124-150. 2018.

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

GUEDES, Eunice Figueiredo. Gênero. O que é isso? **Psicologia, Ciência e Profissão**, [s. l.], pp. 5-11. 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/np6zGkghWLVbmLtdj3McywJ/?lang=pt>. Acesso em: 10 out. 2022.

HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re)afrikanização, dessincretização. **Vivência40 Revista de Antropologia**, [s. l.], n. 40, pp. 103-119. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/3386>. Acesso em: 20 out. 2022.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MEAD, Margareth. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do.; SOUZA, Lídio de.; TRINDADE, Zeide Araújo. Exus e pombas-giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 6, n. 2, pp. 107-113, jul./dez. 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social, USP**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, pp. 113-122. 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84951>. Acesso em: 15 nov. 2022.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. Pombagira dos candomblés e a face inconfessa do Brasil. **Revista Estudos Afro-Brasileiros**, Itanhaém, v. 3, n. 1, pp. 79-132, jan./jun. 2022.

ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn. **Apurando os sentidos: sonoridades, performance e imagens nos rituais de Umbanda em Corumbá**. 2013. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

RODRIGUES, Clara. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana**, [s. l.], n. 10, pp. 140-164, abr. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/MGFkQSZT8LVdcpXNvg3jYtD/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 ago. 2022.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Caneiro. O Candomblé e a Jurema para além de movimentos étnicos-religiosos: seus modos de existência éticos. In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn (Org.). **Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015. pp. 183-199.

SANTOS, Milton Silva dos. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. **Revista Nures**, São Paulo, n. 8, pp. 1-9, jan./abr. 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/7216>. Acesso em: 15 out. 2022.

SCHECHNER, Richard. RITUAL – Ritual – do Introduction in Performance Studies. Tradução de Aressa Rios. In: LIGIÉRO, Zeca (Org.). **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2012. [s. p.].

SCHÜTZ, Jenerton Arlan; SILVA JÚNIOR, Edinaldo Enoque da. O tipo ideal weberiano: presença e representação nas obras de Zygmunt Bauman. **Revista Espaço Acadêmico**, [s. l.], n. 210, pp. 140-150, nov. 2018. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/43965/751375138585/>. Acesso em: 10 out. 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **Orixás da Metrópole**. 2. ed. São Paulo: FEUSP, 2022.

_____. Reafricanização e Sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (Org.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira – religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas/Salvador: CEAO, 2006, pp. 149-158.

TILIO, Rafael de. Teorias de gênero: principais contribuições teóricas oferecidas pelas perspectivas contemporâneas. **Gênero**, Niterói-RJ, v. 14, n. 2, pp. 125-148, set. 2014. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31193>. Acesso em: 15 out. 2022.

TORRÃO FILHO, Amílcar. Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam. **Cadernos Pagu**, Campinas-SP, n. 24, pp. 127-152, jan./jun. 2005.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.