

# Entre babados, fofocas e closes: notas antropológicas sobre experiências homoafetivas em um terreiro de umbanda

**Victor Lean do Rosário<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Pará

**Resumo:** O terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, situado na cidade de Igarapé-Açu, nordeste paraense, tem no festejo da cabocla Mariana uma composição diversificada de sujeitos dissidentes, cujas bichas interagem com as entidades e dão os closes na varrição. Neste sentido, este artigo tem por objetivo compreender as vivências dos homens gays que transitam na varrição, produzindo subjetividades, experiências e desejos. Metodologicamente, utilizei as minhas anotações de campo para analisar como as homossexualidades masculinas transitam pelo festejo, destacando suas posições e arranjos sexuais no terreiro. As incursões criadas pelas bichas demonstram como a varrição auxilia nas relações que se entrelaçam tanto com o sagrado, quanto com o desejo, e embora os homens não possam se relacionar afetivamente no barracão, é naquele espaço que são construídas ou tensionadas as negociações sexuais entre as bichas.

**Palavras-chaves:** desejo; homens gays; experiências.

## **Between friles, gossip and closes: anthropologia notes about homoafetive experience in an umbanda terreiro**

**Abstract:** The Mina Nagô Cabocla Mariana and Tapinaré das Matas terreiro, located in the city of Igarapé-Açu, northeast of Pará, has a diverse composition of dissident subjects in the celebration of cabocla Mariana, whose flags interact with the entities and give close-ups in the sweeping. In this sense, this article aims to understand the experiences of gay men who work in sweeping, producing subjectivities, experiences and desires. Methodologically, I use my field notes to analyze how male homosexuality transits through the celebration, highlighting their positions and sexual arrangements in the terreiro. The incursions created by the fags demonstrate how sweeping helps in the relationships that are intertwined both with the sacred and with desire, and although the men cannot have an affective relationship in the shed, it is in that space that the sexual negotiations between the women are constructed or tensioned.

**Keywords:** desire; gay men; experiences.

## **Entre friles, chistes y cierres: notas antropológicas sobre experiencias homoafectivas em um terreiro umbanda**

**Resumen:** El terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana y Tapinaré das Matas, ubicado en la ciudad de Igarapé-Açu, noreste de Pará, tiene una composición diversa de sujetos disidentes en la celebración de cabocla Mariana, cuyas banderas interactúan con las entidades y dan primeros planos en el barriundo. En ese sentido, este artículo tiene como objetivo comprender las experiencias de hombres homosexuales que trabajan en barrer, produciendo subjetividades, experiencias y deseos. Metodológicamente, utilizo mis notas de campo para analizar cómo transita la homosexualidad masculina a través de la celebración, destacando sus posiciones y arreglos sexuales en el terreiro. Las incursiones creadas por los maricones demuestran cómo el barriido ayuda en las relaciones que se entrelazan tanto con lo sagrado como con el deseo, y si bien los hombres no pueden tener una relación afectiva en el cobertizo, es en ese espacio donde se desarrollan las negociaciones sexuales entre las mujeres. construidos o tensados.

**Palabras claves:** deseo; hombres gays; experiencias.

**A**(re)organização da antropologia na década de 1980 modificou as estruturas basilares da disciplina, propondo novos componentes para a etnografia. Desde a observação participante de Malinowski (2013[1922]), a pesquisa de campo se tornou um lócus central para o desenvolvimento da escrita etnográfica, seja como um texto que fala sobre os “outros”, seja como um apêndice cujas anotações são pessoais e até indiscretas, uma vez que se torna a ferramenta indispensável para o saber/fazer antropológico (MARQUES e VILELLA, 2005).

As posições éticas, políticas e sociais da antropologia ao longo do tempo auxiliaram na reformulação de lógicas estabilizadoras, tal como a noção de parentesco (SCHNEIDER, 2016[1968]), o conceito de cultura (WAGNER, 2010), as noções de sociedade e de indivíduo (STRATHERN, 2014), pondo em xeque a autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2002) e as diferenças culturais entre “eu” e o “outro” (ABU-LUGHOD, 2018). Seja pela reinvenção das categorias, seja pela modificação das formas de pesquisas, as críticas aos conceitos citados acima dissolvem narrativas teóricas que tentaram estabilizar as relações sociais analisadas pelo processo etnográfico. Eu, enquanto estudante de antropologia, não almejo a estabilização das pulsões dos homens gays dentro do terreiro de umbanda, mas invisto na explicação das relações reais, pautadas na decodificação das experiências das homossexualidades masculinas no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

A proposta que trago para este artigo é de compreender as vivências e desejos dos homens gays que transitam na *varrição*, após o festejo<sup>2</sup> da cabocla Mariana<sup>3</sup>, produzindo subjetividades, experiências e desejos. O terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas encontra-se na cidade de Igarapé-Açu, a 117 quilômetros da capital paraense, fazendo parte da mesorregião do nordeste paraense<sup>4</sup> e microrregião da zona bragantina<sup>5</sup>. Minha dissertação intitulada “*Nesse terreiro tem axé e tem viado*: experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de umbanda no nordeste paraense” foi realizada neste local, onde eu analisei os lugares e experiências dos homens gays dentro do terreiro de umbanda situados no terreiro, a fim de compreender as dinâmicas entre materialidade sagrada e trânsitos homoafetivos (ROSÁRIO, 2023).

Neste artigo, proponho pensar como os homens gays produzem as relações na *varrição*, cujas tessituras formam esferas que operam tanto na dinâmica do sagrado, quanto na ordem do desejo. Por isso, o percurso etnográfico acompanhará apenas o momento posterior da festa, se atentando nas entrelinhas que constituem as experiências, conflitos e desejos. Mas afinal, o que é a *varrição*?

<sup>2</sup> Os festejos no terreiro consistem nas comemorações das entidades no *Ori* do médium que a recebe. No terreiro analisado, os festejos sempre angariam grande esforço na organização e na obtenção dos recursos financeiros.

<sup>3</sup> A cabocla Mariana é uma entidade das águas, muito conhecida nos terreiros de umbanda pela sua jocosidade e falta de pudor nos discursos.

<sup>4</sup> A mesorregião do Nordeste Paraense é uma área composta por 83.316,02 km<sup>2</sup>, sendo a mais antiga fronteira de colonização do Pará (CORDEIRO, ARBAGE e SCHWARTZ, 2017).

<sup>5</sup> A microrregião bragantina possui uma extensão de 8.703,30 Km<sup>2</sup>, compostas por 13 municípios: Augusto Côrrea, Bonito, Bragança, Capanema, Nova Timboteua, Peixe Boi, Primavera, Quatipuru, Santa Maria do Pará, Santarém Novo, São Francisco do Pará, Tracuateua e Igarapé-Açu, a cidade sede da pesquisa.

A *varrição* é o dia que sucede o festejo de alguma entidade, geralmente iniciando às 12h da manhã e continua por muitas horas. Ela consiste na continuação do festejo, mas servindo principalmente para as “bichas” se divertirem sem a mediação das entidades, uma vez que na noite anterior, são elas que aproveitam, bebendo e dançando até o raiar do sol. No terreiro pesquisado, a *varrição* também serve como um momento de avaliação do festejo, a vestimenta da entidade, os principais “babados” e “quizilas”<sup>6</sup> da noite, além de sugestões para possíveis temas futuros, tudo isso regado a álcool e comidas variadas. Contudo, além das conversas em torno do festejo, a *varrição* serve como um catalisador e intensificador de futuros parceiros sexuais entre os homens do terreiro.

Na *varrição* não tem a mesma quantidade de pessoas que o festejo, pois geralmente as pessoas que ficam estão amanhecidas ou descansam poucas horas, retornando no horário previsto. Além disso, muitas estão visivelmente alcoolizadas. Neste sentido, o percurso metodológico tem como estrutura a paisagem etnográfica, uma vez que analisa os movimentos dos corpos homoafetivos e das entidades no terreiro, seja como “rodantes”<sup>7</sup>, seja como simpatizantes da religião.

O terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas foi fundado em 2008 e tem como zelador o seu Tadeu, homem branco, gay, de 32 anos, que organiza junto com as entidades todo o processo burocrático e econômico do terreiro, sendo auxiliado pelos seus inúmeros filhos de santo. Os festejos ocorrem de acordo com as datas comemorativas das entidades “em cima” do pai de santo ou de algum/a filho/a de santo.

Este trabalho analisa especificamente a *varrição* festa da cabocla Mariana “em cima” do *ori*<sup>8</sup> do pai de santo, que ocorre no mês de novembro, e refere-se ao tempo que a entidade *desce* no *ori* do seu Tadeu. No ano de 2021, Mariana fez 19 anos. Embora não seja a minha intenção, é importante destacar o conceito de festa e a sua direta relação com o extraordinário. Neste trabalho específico, o cenário se passa na festa da entidade, pois invisto na noção proposta por Veena Das (2020) de que o extraordinário é uma fissura do cotidiano. No terreiro, estas duas categorias não podem ser analisadas de forma separada

O terreiro produz relações construídas dentro das esferas sociais, que se deslocam, tensionam ou são mantidas de acordo com as experiências dos sujeitos (SCHULTZ, 1970). Logo, as tessituras que se formam entre as entidades, os homens gays e o desejo formam camadas e interações que são operacionalizadas e intensificadas na *varrição*. Nas noites de festejo, as relações são intensificadas, as dinâmicas são produzidas em outra ordem, mas o cotidiano do espaço se estende para as facetas extraordinárias do festejo (ROSÁRIO, 2023).

A minha análise recai – mesmo que de forma secundária – em como a *varrição*, vista como um momento extraordinário, pois é a continuação da festa, é apenas uma fissura do próprio cotidiano (DAS, 2020) e tem na sua composição as mediações e conotações sexuais entre os homens no terreiro. Assim, o extraordinário encontra-se nas convivências das pessoas que são convidadas, dos pais e mães de santo que se deslocam das suas cidades para “baiarem”<sup>9</sup> no tambor, dos homens gays que se encontram no homoerotismo, ou até mesmo dos conflitos que ocorrem durante a noite.

<sup>6</sup> A *quizila* pode ser compreendida como os conflitos entre os médiums entre si, seja do mesmo terreiro, seja de terreiros distintos. Logo, a *quizila* está presente entre irmãos de santo, pai e filho de santo, primos de santo, dentre outras relações, configurando uma dinamicidade entre os médiums e as entidades..

<sup>7</sup> Rodantes são os médiums que cedem o seu corpo para as entidades.

<sup>8</sup> O *ori* consiste no local onde a potência do médium se estabelece, desenvolve e sofre modificações. Ela situa no centro da cabeça, e é sempre protegida nos rituais com o pano de cabeça.

<sup>9</sup> Baiar significa dançar incorporado com uma entidade.

É possível perceber como o terreiro produz outras relações entre homens gays e as entidades, constituindo novas formas de sagrado e de desejos. Neste sentido, é importante salientar que o foco não é apenas a *varrição*, mas como as relações produzidas atravessam as homossexualidades masculinas, constituindo um cenário com possibilidades de inúmeros afetos entre os corpos gays. Mas por que analisar apenas a *varrição*? Se o festejo é composto de outros momentos, por que não o analisar também? O que difere a *varrição* do resto do festejo?

A estratégia de analisar apenas a *varrição* é justificável na medida em que opto apenas para compreender a formação dos parceiros sexuais no terreiro sem a direta mediação das entidades. Não que elas não interfiram na *varrição*, mas a sua influência é menor comparada a outras partes do ritual, pois neste momento as entidades “descansam” enquanto os médiuns e simpatizantes bebem (ROSÁRIO, 2021). Durante o festejo, quando as entidades – especialmente as entidades femininas – ainda estão “em cima” dos “cavalos”<sup>10</sup> gays, elas medeiam os homens que se interessam por aquela matéria e estes contatos são continuados (ou não) durante a *varrição*, agora sem o auxílio das entidades. Por isso, invisto nesta análise para descrever como estas dinâmicas e pulsões sexuais são operadas dentro do terreiro.

Por fim, ressalto que as reflexões propostas não têm a pretensão de guardar ou obter verdades absolutas. Em sentido contrário, são interpretações provisórias, que possuem o intuito de não estabilizar as tessituras, dinâmicas e relações dos homens gays no terreiro pesquisado.

### ***“Ei, bicha, tu é babado”:* *a varrição e seus desdobramentos***

Nas noites de festejo, o fluxo de pessoas aumenta significativamente no terreiro, e, por isso, o pai de santo coloca um dos filhos de santo para servir de segurança na porta, conferindo as pulseiras que são entregues com antecedência. Contudo, na varrição, o controle de pessoas é uma questão secundária, pois a maioria das pessoas que ficam para o after nem saem do terreiro e, amanhecidos, continuam firmes e forçando o corpo a não dormir. No dia 3 de novembro, após a noite do festejo da cabocla Mariana, voltei para o terreiro ao meio-dia e me sentei na parte externa do barracão. No chão, diversas latinhas amassadas estavam espalhadas e garrafas de vidro estavam sendo recolhidas pelo namorado do pai de santo, a fim de evitar acidentes durante a varrição.

As pessoas que estavam amanhecidas estavam com olheiras evidentes ao redor dos seus olhos e o odor de cerveja exalava de seus corpos. Visivelmente cansados, conversavam com um filho de santo, que acendia a churrasqueira e preparava a carne. Quando ouvi mais atentamente as conversas, percebi que algumas “bichas” e mulheres transexuais haviam saído de uma festa e ido direto para o terreiro, pois neste momento, o controle de pessoas fica em uma posição secundária, afinal, a intenção é que eles se divirtam, especialmente aqueles/as que estavam “baiando” na noite passada.

Visualizei seu Tadeu comendo algo na cozinha de sua casa enquanto conversava com o seu irmão de santo. Enquanto isso, vários médiuns estavam chegando e, embora alguns estivessem com a expressão cansada, gritavam, batiam nas mesas e faziam brincadeiras com as pessoas amanhecidas sentadas no terreiro, como

<sup>10</sup> Cavalo é um dos nomes dados as pessoas médiuns que cedem seu corpo para uma entidade. Geralmente, quem os chama de cavalos são as próprias entidades.

“ei mana, te acorda que o babado vai ser forte agora”, ou “Não é tu a macumbeira? Acorda logo e bora beber”. Tais comunicações ressoaram pelo terreiro como indicativo de que o festejo iria recomeçar e, com isso, o pai de santo saiu de dentro da sua casa, cumprimentou a todos que já se encontravam na parte externa do barracão, ligou o som e disse que iria se arrumar para a cabocla Mariana “descer”.

Enquanto esperávamos seu Tadeu trocar de roupa, mais pessoas chegavam ao terreiro, especialmente os filhos de santo da casa. Quando eu perguntava se iam “bajar”, a maioria dizia que não e apenas três confirmaram que iriam “dar passagem”<sup>11</sup> para caboclo, pois como dito anteriormente, a varrição é um momento que os médiuns que “bajaram” na noite passada podem aproveitar sem a preocupação com as entidades. Entretido nas conversas e risadas, não vi um rapaz que se interessou por um dos filhos de santo na noite passada chegar. Ele estava bem arrumado, com short curto e camisa branca, e o perfume adocicado da noite anterior. Ao me ver, se dirigiu a mim, sorrindo, me cumprimentou e se sentou na roda em que eu estava.

Conversávamos sobre diversos assuntos, enquanto o pai de santo, já arrumado, entrou na parte interna do barracão e, depois de um tempo, ouvimos um grito, o que indicava que alguma entidade havia “arriado” no seu ori. Era Mariana. Diferentemente das roupas mais glamourosas da noite anterior, ela trajava uma camiseta amarela e calça verde – que possuem aspectos mais masculinos –, na sua cintura, estava uma “espada”<sup>12</sup> bordada de vermelho e amarelo, que combinava com o pano de cabeça, das mesmas cores. O seu perfume tinha uma mistura de amadeirado e adocicado, que se misturava aos odores de cigarro e cerveja derramada no chão. O semblante de felicidade da Mariana fez com que todos que estavam presentes a cumprimentassem, enquanto ela cantava seus “pontos”<sup>13</sup> ao som do tambor que foi levado para a parte de fora. Na imagem abaixo, podemos visualizar Mariana dançando, enquanto um dos irmãos de santo do seu Tadeu fala ao microfone.



**Imagen 1** – Mariana dançando na varrição. Fonte: Elaborada pelo autor (2021)

<sup>11</sup> Dar passagem é o momento da incorporação do médium.

<sup>12</sup> A espada consiste no tecido que é enrolado na cintura ou na cabeça, protegendo as energias que confluem do corpo mediúnico.

<sup>13</sup> Os pontos ou doutrinas são as músicas entoadas pelas entidades e/ou para as entidades. Geralmente possuem aspectos cosmológicos do surgimento da entidade e da sua morada.

A cantoria permaneceu por alguns minutos, enquanto Mariana se deleitava ao som do atabaque e, descalça, requebrava junto com filhos de santo (alguns atuados<sup>14</sup>, mas a maioria não) em distintos “pontos” em sua homenagem. Passados alguns instantes, pediu que fizessem silêncio e agradeceu mais uma vez a presença de todos, que pudessem brincar sem conflitos, pois o terreiro era de todo mundo. Logo após as suas palavras, pediu que formassem um grande círculo, no qual a maioria das pessoas que estavam no terreiro – irmãos de santo, filhos de santo, médiuns de outros locais que vieram para o festejo –, pudessem se sentar. Me pediu que eu e a minha amiga ficássemos ao seu lado, enquanto bebericava a “espumosa”<sup>15</sup> e fumava um pito<sup>16</sup>.

É interessante a distinção entre vários assuntos e como eles atravessavam outros *babados*, fofocas e acontecimentos da noite anterior e, embora várias pessoas falassem sobre temáticas diferentes, o assunto sempre voltava para a festa da noite passada. Alguns médiuns “deram passagem” para os seus caboclos “bebericarem” mais um pouco e, durante a conversa, colocaram uma grande caixa de som. Ao perguntar qual seria a programação, Mariana me falou que dois cantores locais iriam se apresentar, como forma de agrado aos clientes e aos pais e mães de santo que são de outras cidades.

Enquanto o cantor testava o som, eu observava como a *varrição* é uma mistura de clientes mais assíduos do terreiro e os médiuns de outras cidades, juntamente com os simpatizantes que frequentam o espaço cotidianamente. O círculo só aumentava com a chegada de mais pessoas e a gritaria das “bichas” disputava com o som do cantor, que estava tocando músicas que no senso comum são consideradas “do passado”. A tarde se desenrolava ao som de muitas músicas, bebida e conversas. Corporalidades vistas fora do terreiro como marginais ocupavam a parte externa do barracão com danças, performances e jocosidades. Disfarçadamente, sorrisos eram manejados entre alguns homens e alguns trocavam de posição para que determinados homens pudessem conversar mais próximos uns dos outros e, assim, perceber se rolava um “clima”.

O rapaz que se interessou na noite anterior em um médium incorporado se aproximou dele. Conversavam próximos um do outro, com sorrisos fartos, olhares prolongados e leves toques nas pernas. A música alta abafava as conversas, se tornando um momento propício para paquerar, trocar segredos e murmúrios, pois outras “bichas” e simpatizantes observavam quem estava a fim de quem e tentavam ajudar no possível encontro, ou interferir para que não ocorresse nada entre os interessados.

No meu lado esquerdo estava Mariana e, quase como um círculo menor, estava entre nós dois a minha amiga. Por isso, não me atentei muito para quem estava do meu lado direito, até que uma mão suave tocou na minha coxa e, num sorriso aberto, um filho de santo de outro terreiro perguntou meu nome. Me apresento e começamos a conversar sobre o festejo, sobre a decoração, a potência e o divertimento da festa. Após alguns instantes, ele se retira e volto a conversar com Mariana. Ela me diz: “*seu Victor, ele está a fim de ti*”. Surpreso, digo a Mariana que não achei nada demais e não concordava, pois ele queria apenas bater papo, mas quando ele retornou, me perguntou se eu curto ficar com homens e se podíamos ir para outro local. Expliquei a ele que tenho esposa, mas agradece o convite

<sup>14</sup> Estar “atuado” significa que o médium estar incorporado com uma entidade em seu corpo.

<sup>15</sup> Cerveja.

<sup>16</sup> Cigarro, geralmente industrializado. Entretanto, algumas entidades ainda utilizam o tabaco.

e ele, gentilmente, brincou dizendo: “*tu não tem cara de hétero*”. Rimos e ele interagiu na conversa com Mariana, sem mais insinuar algum tipo de encontro entre nós dois.

Quando me atentei novamente, não vi mais o rapaz da noite anterior que estava interessado em um dos filhos de santo e percebi que este filho de santo em questão também não estava mais no terreiro. Perguntei para o médium do meu lado direito e ele me disse que os dois haviam saído juntos há alguns instantes. Enquanto brincávamos e o consumo de álcool se estendia, vi que não havia mais ninguém na área improvisada de bar e as pessoas podiam pegar à vontade as suas bebidas. Ao me levantar para pegar mais cerveja, o cantor chamou todo mundo que estava sentado para dançar carimbó. Prontamente, Mariana se levantou e foi dançar e vários médiuns também entraram no molejo da dança, levantando poeira por todo o espaço. Como o carimbó tem formas específicas de performances para homens e mulheres, várias “bichas” dançavam atribuindo a si as performances e passos que são compreendidos como de mulheres, pois requebravam os quadris e rodavam como se estivessem segurando uma saia longa, típica do carimbó.

Depois de vinte minutos, quando muitos dançarinos demonstravam cansaço, Mariana pediu que parasse a música e convidou todos a ficarem de pé, pois seria o momento do último parabéns do festejo e a hora de cortar o bolo da festa. Antes, ela proferiu mais um discurso muito emocionada, demonstrando como o caminho percorrido até aquele momento foi longo, doloroso, mas que demonstrou como a umbanda é a missão que o seu “cavalo” havia escolhido e por isso sua casa tinha muito axé. Cantamos os parabéns e, enquanto todos entoavam a música, Mariana cortava o bolo em pequenos pedaços e distribuía a quem quisesse.

Voltamos a nossos lugares e a música ao vivo cessou, dando lugar às músicas de quadrilha, a pedido de Mariana. Era perceptível que a maioria das pessoas já estava bem alcoolizada e muitos homens gays, que conversavam entre si, saíam com outros homens e posteriormente voltavam sozinhos ou acompanhados, uma vez que o ponto de encontro é no terreiro, mas se estende para além dele. Já são 22h30, quando a maioria das pessoas, extremamente alcoolizada, começa a se retirar e eu também me despeço, agradeço a Mariana pelo convite, saúdo os Orixás, peço proteção a Exu e volto para casa.

## Entre babados, fofocas e desejos: algumas interpretações provisórias

A descrição feita acima destaca alguns aspectos das dinâmicas dos corpos homoafetivos e os arranjos produzidos entre as entidades, as “bichas” e o desejo. A *varrição* é uma alternativa de continuação da festa, pois a Federação Nacional dos Cultos Afro Umbandistas (Fenacab), que rege institucionalmente o barracão, autoriza que o tambor seja tocado até às 3h da madrugada, reforçada também pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente (Semma) e pela Polícia Militar, como uma regra inviolável, sob o risco de multas e até mesmo suspensão da licença da federação. Desta forma, a *varrição* se torna uma extensão da festa para os clientes e médiuns que “baiaram” na noite anterior possam aproveitar sem as restrições impostas pela máquina do Estado.

Sendo assim, a *varrição* consiste em um espaço de sociabilidade tanto das “bichas”, quanto dos inúmeros corpos que frequentam cotidianamente o terreiro. Por isso, este momento serve como uma produção de vínculos entre os médiuns do terreiro, os simpatizantes e convidados que se deslocaram de outras cidades para o festejo. Os diálogos são voláteis e os corpos se movimentam, tornando o

espaço ainda mais plástico e dinâmico. Os homens gays costuram relações que operam tanto na esfera do sagrado, como na esfera do desejo, pois borram as tradições de gênero e se inserem no processo comunicativo e na horizontalidade das relações, nas quais o “close” e o “babado” são aspectos fundantes na dinâmica do espaço.

O “close”, no espaço êmico, consiste nos arranjos e performances produzidos pelos corpos homoafetivos que são enfatizados, imitados ou modificados, fazendo com que as pessoas ao redor se divirtam com estas ações. Em outras palavras, a “bicha” que dá o “close” não passa despercebida no terreiro. As “bichas” que gritaram e brincaram no terreiro quando chegaram estavam dando o seu “close”, o “viado” que não “arrega” para a bebida deu o seu “close” e os homens gays que são desejados na *varrição* também dão o seu “close” de beleza, charme e elegância. Logo, embora no primeiro momento possa ser visto como algo cômico e engraçado, o “close” pode ser um dos caminhos viáveis para a possibilidades de flertes entre os homens gays no terreiro.

Parker (2002) destacou como os corpos que não se enquadram na heterossexualidade são rejeitados dentro do contexto social do ocidente e, nos tempos atuais, devido ao processo de globalização, que marca o final do século XX e o início do novo milênio, as homossexualidades masculinas não estão isoladas e, em sentido contrário, fazem parte se um sistema interativo que também produz relações de poder e controle desses corpos. Logo, a heteronormatividade diferencia aqueles que não se encaixam a este padrão e dominam, excluem e tentam por diversos caminhos o controle destes corpos (LOURO, 2020). O terreiro, mesmo sendo um espaço que pode ser palco de discriminações e homofobia, como apontei em outros momentos (ROSÁRIO, 2023), ainda assim é, principalmente, um espaço que acolhe as sexualidades dissidentes, desenvolve esferas de poder e torna-se um espaço onde os “closes” podem operar de forma fluída entre as “bichas”.

O “babado”, por outro lado, interage com o “close” na medida que gera dois significados relacionais no terreiro pesquisado: o primeiro é a fofoca, que opera entre muros do espaço, e a segunda diz respeito aos atos produzidos pelas “bichas” ou pelas entidades, que agradam os sujeitos que habitam o barracão. O terreiro da cabocla Mariana foi “babado” por ter muita cerveja. Mariana “em cima” do pai de santo foi “babado” por ter contratado cantores durante a *varrição*. A roupa das entidades estava “babado” com os brilhos e paetês, dentre outras situações. Em suma, o “babado” é produzido na medida em que se relaciona com outros sujeitos. Contudo, é importante salientar que o “babado” só é consolidado quando as “bichas” afirmam que a ação gerou satisfação entre os corpos homoafetivos.

Estes dois conceitos êmicos, já registrados na linguagem bajubá descrita Milton Ribeiro (2010) na capital paraense, destaca como as formas expressivas produzidas pelos corpos dissidentes fazem uma mediação entre a identificação subjetiva e a identificação coletiva, o que auxilia na classificação, apropriação e relações de poder neste léxico marginal, que se emaranha nos mais diversos espaços, como bem apontou o autor. Destaco que Ribeiro analisa a disseminação do bajubá nos espaços e “pedaços” gays – uma clara alusão ao pensamento de Magnani (1996). Por outro lado, analiso o terreiro como um catalisador da linguagem bajubá. Neste sentido, o barracão é um espaço onde o bajubá *transa* com as experiências homoafetivas circunscritas no barracão, formando novos arranjos na *varrição* para a potencialização do desejo entre os corpos gays.

Por isso que as trocas de olhares e sorrisos compartilhados na noite anterior são postos em jogo durante a *varrição*, momento em que as “bichas” podem interagir sem a mediação das entidades e consolidar ou não algum encontro sexual fora do espaço. Desta forma, enquanto a noite serve como um primeiro contato entre os possíveis parceiros, na *varrição* ocorre a comunicação direta entre os sujeitos, para que possam se conhecer e, a partir das suas subjetividades e gostos, negociarem algum tipo de encontro ou contato mais íntimo (HEILBORN, 1996). Saliente, contudo, que tais divisões apresentadas por mim – o primeiro encontro mediado pelas entidades e o segundo encontro com a negociação dos próprios médiuns –, não são pensadas da mesma forma pelos interlocutores. Esta divisão serve apenas como um fio condutor na compreensão das relações tecidas entre os homens gays no espaço.

A *varrição* produz dois tipos de comunicação. A primeira é a comunicação corporal que se emaranha nas tessituras do espaço e colide, atrita, se desentende e se conecta pela música, pelos gestos, toques, beijos e abraços. Já a comunicação verbal – interligada à corporalidade – intensifica os diálogos entre os médiuns, como uma espécie de avaliação do festejo na noite anterior. É neste momento, enquanto bebem “espumosa”, que pais e mães de santo de outros terreiros opinam sobre as roupas, danças e discursos “babados” orquestrados durante a noite, dando sugestões sobre possíveis temas para os próximos anos, destacando os “closes” da noite e quem teve mais axé.

A circularidade das informações, mesmo que possua um tom de brincadeira ou até mesmo de jocosidade, é primordial para a melhoria do festejo nos próximos anos e é por este motivo que Mariana pede que todos façam um círculo para interagirem entre si. Atentos, os médiuns do terreiro analisam os comentários, concordam enfaticamente, fazendo autoavaliações, ou silenciosamente, olham entre si, com a sobrancelha erguida, como forma de deboche sobre as observações que discordam. As várias vozes que falam ao mesmo tempo, as risadas que sucedem o comentário e as brincadeiras entre as “bichas” criam uma sonoridade específica, que nem o som alto com música interfere na comunicação.

Destaco o processo de relação e comunicação entre Mariana e os seus filhos de santo e as “bichas”, sejam eles cavalos ou não. Sendo assim, duas formas de diálogos são tecidas durante a *varrição*. A primeira foi apontada acima, na qual surge um espaço de avaliações sobre os “closes” e “babados” da noite anterior, cujos comentários são expostos de forma concisa, com a tonalidade da voz elevada e regada à jocosidade e brincadeiras contidas no discurso. Já a segunda forma de comunicação são os murmúrios entre os homens gays, que operam na dimensão do segredo, do “fuxico” e do desejo, que tece linhas tênues entre o corpo, a homoafetividade e as negociações sexuais (HEILBORN, 1999).

O murmúrio durante da *varrição* tem divergências e aproximações com as palavras sussurradas pelas entidades durante o ritual. No momento do trabalho, as entidades operam na ordem do segredo e da magia, como se fosse um catalisador e intensificador ritualístico. De acordo com Mauss (2003), a magia comprehende ações, agentes e atos que compõem a esfera mágica, logo, quando o silêncio que paira sobre um determinado ritual ou os murmúrios inaudíveis pelas entidades fazem parte dos componentes que tornam aquele ritual eficiente e importante no mundo umbandista.

A pesquisa de Vânia Cardoso e Scott Head (2013) traz algumas pistas para compreendermos melhor o poder do silêncio e a crença no ritual. Partindo da relação teatral e entre encenação e descrença nos rituais afro-religiosos, os/as autores/as destacam como a performance medeia as interações entre entidades e

sujeitos, suspende o cotidiano e os move para a encenação da performance. Esta encenação ocorre dentro de enquadramentos e negociações que sintetizam os processos ritualísticos e precisam ser justificados por meios de gestos, representações, atos verbais e corporais, sendo o silêncio uma das ações pertinentes. Por isso, o murmúrio no trabalho configura arranjos distintos daquele acionado no festejo.

Já na *varrição*, as “bichas” ativam o segredo como um operador de negociações de afetos e desejos, tornando dinâmica as suas experiências sexuais. As análises de Peter Fry (1982)<sup>17</sup> sobre os homens no terreiro de umbanda na capital paraense destacaram como a homossexualidade masculina são voláteis e cambiantes, pois produzem novos arranjos de acordo com o contexto social. Peter Fry, ao se distanciar das noções patológicas sobre homossexualidade, investe em uma interpretação que valoriza a teatralidade e a encenação como cenários propícios das religiões afro-brasileiras como um todo, especialmente daquelas que tem “bichas” que “baiam”. Deste modo, o segredo que se constitui como um pano de fundo entre os homens gays na *varrição* destoa dos escritos de Fry, especialmente na relação que ele descreve entre os homens gays.

Entretanto, Fry, embora criticado inúmeras vezes pelo sistema hierárquico e igualitário desenvolvido por ele como papéis sexualmente definidos (FACCHINI, FRANÇA e BRAZ, 2014; FRANÇA, 2013; ROSÁRIO, 2023), pode dar dicas para compreendermos o murmúrio como um operador do sagrado. De acordo com ele, os “macumbeiros” formam uma extensa rede de comunicação, cujos escândalos, fofocas, “quizilas” (ROSÁRIO, 2023) e “ningrinhagens” (VERGOLINO, 1976) ocorrem, formam tessituras e camadas que operam em inúmeras instâncias entre as “bichas”. Em outras palavras, a dinâmica do ritual e dos homens gays formam ramificações que são reformuladas para atender as especificidades dos sujeitos. No caso analisado da *varrição*, o segredo e o murmúrio entre os homens gays é constituído para o ganho individual, pois pode ou não trazer encontros e benefícios sexuais.

O segredo produzido pelos homens gays é uma das formas de buscas e trocas sexuais que se estende de forma nevrágica no espaço e, com isso, borra as classificações padronizadas de relações afetivas. Neste sentido, o segredo é um ponto modal na abertura de possibilidades de vivências das suas sexualidades em um local que produz corpos sagrados e desejados e, por isso, concordo com Oliveira (2015), que este homoerotismo – intercalado com o tambor, axé e entidades –, desenvolve um processo intenso de envolvimento sexual, cujas negociações também são bens simbólicos, materiais, corporais e sexuais. Em outras palavras, o corpo do homem gay é o próprio sagrado desejado.

Desta forma, as territorialidades produzidas no mesmo espaço moldam as formas e configurações de se relacionar dos homens gays. No terreiro, coabitam diversos corpos que se entrelaçam em uma teia de interações, vínculos de amizade, desenvolvimento afetivo-sexuais que têm como fio condutor a relação com o sagrado moldada nos rituais e na materialidades das entidades. Assim, as maleabilidade nos atos e discursividades dos sujeitos operam de acordo com as suas individualidades que são atravessadas pela coletividade do terreiro, por isso que, mesmo os murmúrios entre os homens gays que negociam algum tipo de relacionamento com discrição, as outras “bichas” sabem quem está interessado em

<sup>17</sup> O texto foi publicado 1982, mas a pesquisa de campo foi realizada uma década antes, com o auxílio da sua orientanda de mestrado na época, Anaíza Vergolino.

quem, quais as trocas afetivas já aconteceram e quais pessoas vão “se pegar” depois do festejo. Dito de outro modo, o segredo é compartilhado entre as “bichas” que estão na *varrição*.

Por fim, são estas instabilidades que incorporam as dinâmicas do festejo e ficam nas memórias dos sujeitos que participaram da *varrição*. A possibilidade de que haja algum tipo de relacionamento mais íntimo entre dois homens só pode ser concretizada se o processo comunicacional entre eles se estabelecer e a coletividade do terreiro tenha – a partir da jocosidade – aprovado o parceiro. Esta lógica se aplica ao jovem que me “cantou” sem eu perceber, pois na minha concepção, estávamos apenas conversando, embora Mariana já tivesse me alertado de que ele não queria apenas um diálogo cordial, mas sim “ficar” comigo, e quando, de minha parte, a resposta se mostrou negativa, outros vínculos entre nós dois foram formados, dando espaço para a amizade.

Tais relações publicizam novas formas de estar no espaço do sagrado e provocam a pluralização das experiências dos sujeitos (MONTERO, 2006). Logo, percebi as diversas possibilidade de comunicação entre entidades e homens gays, que são costuradas pelo desejo, que problematizam as normatizações do corpo e, a partir das duas vivências, demandam disputas de poder (SMITH e LUCA, 2017). Não fixam em apenas uma forma de ser e estar no terreiro, mas, ao contrário, tornam instáveis as suas negociações, vínculos, subjetividades e desejos.

Neste artigo, tentei demonstrar de que modo os homens gays se inter-relacionam com o festejo, especialmente o da cabocla Mariana, e como tais dispositivos são orquestrados sobre as suas sexualidades (FOUCAULT, 1988), cujo cotidiano do terreiro, movimentado pelo som do tambor e dos corpos que dançam, disputam espaço, negociam seus desejos e se (de)encontram com o sagrado. Destaquei como os movimentos dos corpos gays potencializam e registram a dinâmica das entidades que se circunscrevem nas mais diversas fricções com os seus “cavalos”, clientes e convidados e estes, por sua vez, medeiam constantemente seus (des)encontros afetivos, seja na esfera do desejo, seja na esfera do sagrado, seja em ambos.

## Encerrando os “closes”: considerações finais

Os arranjos entre as “bichas”, as entidades e o espaço formam camadas de relações que se modificam de acordo com as experiências dos sujeitos, impulsionando o terreiro na constituição de novos sagrados. Na *varrição*, os corpos gays se comunicam pelo desejo, jocosidade, brincadeiras e pulsões sexuais, destacando como o “babado”, o “close” e o axé são formas interacionais importantes na dinâmica do terreiro.

A partir das minhas observações no campo, analisei como a *varrição* é um movimento constante entre os homens gays, produzindo caminhos que operam na esfera do desejo, do oculto, do murmúrio e do silêncio, mas que são costuradas pelas experiências sagradas que rondam o terreiro. Embora os homens não possam se relacionar afetivamente dentro do espaço, é no barracão que são construídas, modificadas ou até mesmo tensionadas as negociações sexuais entre as “bichas”.

Destaco que o terreiro pesquisado situa-se em uma cidade interiorana e os homens gays e os estudos sobre diversidade sexual e gênero estão se consolidando no cenário antropológico. Neste sentido, como bem apontou Gontijo e Erick (2015), os estudos sobre diversidade sexual e de gênero no contexto interiorano foram secundarizados por bastante tempo. Interessantemente, ao separarmos as

temáticas e analisarmos a literatura de estudos sobre diversidade sexual e de gênero e sobre ruralidade, percebemos como as linhas de pesquisa se distanciaram e foram silenciados o desenvolvimento e a interligação entre as duas. De tal modo, a partir do século XXI, incursões antropológicas sobre a sexualidades, corpos e gênero fora dos grandes centros urbanos estão sendo realizadas, apontando para especificidades interessantes destes contextos.

A partir do fluxo de pesquisas sobre diversidade sexual e de gênero, que se concentrou primeiramente no sudeste, especialmente na Unicamp<sup>18</sup>, e, posteriormente no sul, com a UFSC<sup>19</sup> e UFRGS, e, posteriormente, se expandiu com a formação dos cursos de graduação e pós-graduação em outras regiões<sup>20</sup>, se desenvolveu o imaginário de que os corpos e sexualidades dissidentes só se encontram nos grandes centros urbanos, retirando a potência das análises nos contextos interioranos. Neste sentido, Paulo Rogers (2006), ao “dar vida” às sexualidades e ao corpo camponês, demonstrou que a concepção construída sobre o corpo rural brasileiro mecaniza as relações sociais e, por isso, não pode compreender os aspectos que compõem os diversos cenários das corporalidades e sexualidades destes sujeitos neste contexto.

Em paralelo, Silvana Nascimento (2008) destacou em sua tese de doutorado o processo entre gênero e as ligações de sociabilidade em uma comunidade pecuária, apontando para as rearticulações entre trabalho, sexualidade e relações de poder a partir dos deslocamentos das mulheres e a sua inserção nas universidades, o que modificou as relações no contexto interiorano. De tal modo, a autora demonstrou como os diversos corpos que ocupam este lugar transformam e (re)criam situações, que operam como catalisadores de experiências.

Por outro lado, outro atravessamento na minha pesquisa chama a atenção, pois estes corpos homoafetivos estão dentro do terreiro de umbanda. Ruth Landes (1967[1947]), Peter Fry (1982), Seth e Ruth Leackocks (1972)<sup>21</sup>, citados anteriormente, analisaram as homossexualidades masculinas dentro dos terreiros afro-religiosos. Contemporaneamente, Luis Felipe Rios (2004, 2011, 2012), Milton S. Santos (2007, 2008a, 2008b, 2009), Patrícia Birman (2005) e Dias (2017), também buscaram compreender, a partir de interpretações socioantropológicas, as construções, processos e resistências dos corpos, sexualidades dissidentes e os aspectos generificados dentro dos diversos panteões afro-brasileiros. Entretanto, todos estes trabalhos foram feitos em grandes centros urbanos, o que deixou uma lacuna na análise sobre a diversidade sexual e de gênero dentro dos terreiros afro-brasileiros inseridos no contexto interiorano.

Assim, ao me enveredar sobre esta tríade temática, a partir das incursões em campo, percebi que as complexas relações tecidas entre as “bichas”, simpatizantes e entidades são configuradas como interações mútuas, que produzem ora relações hierárquicas, ora relações horizontais, mas nunca estanques, pois modificam tanto as experiências dos corpos gays mediúnicos, ou corpos gays simpatizantes. Assim, o “babado”, o “close”, as cantadas, troca de olhares, leves toques na perna, em suma, todos os discursos, atos e encenações constituídas no terreiro são produzidos, configurados ou modificados pelos corpos dissidentes que estão, são e fazem o terreiro dinâmico, fluido, corporificado e engendrado.

<sup>18</sup> O Núcleo de Estudos de Gênero PAGU, fundado em 1993, na Unicamp, São Paulo.

<sup>19</sup> A revista *Estudos Feministas*, da UFSC, Santa Catarina.

<sup>20</sup> Uma das explicações deste cenário se constitui na agenda dos programas de pós-graduação em ciências humanas, especialmente a antropologia no Brasil. O primeiro programa de pós-graduação em Antropologia Social do Brasil foi criado em 1953, no Museu Nacional, Rio de Janeiro. Em Belém, na Universidade Federal do Pará, a primeira turma de mestrado foi criada em 1998, ou seja, 45 anos depois da instituição da antropologia no Brasil.

<sup>21</sup> A pesquisa de campo foi realizada entre 1962 e 1963, contabilizando sete meses. Posteriormente, o casal de antropólogos retorna a Belém em 1965.

Seja pela narrativa jocosa das “bichas”, seja pela materialidade e corporalidade produzida no barracão, acredito que a instabilidade e plasticidade das relações entre os homens gays no terreiro pesquisado demonstram como o corpo gay, ao poder se expressar nas suas mais variadas formas, deixa como rastro movimentos e confluências de poder, desejo e negociações afetivo-sexuais, que operam na *varrição* como uma catarse, expondo uma das inúmeras facetas de ocupar, ser e estar o espaço. Por fim, as reflexões feitas até aqui não dão conta de toda a complexidade da *varrição*, mas tentam pincelar – atravessado por uma análise antropológica – como as fissuras do barracão são povoadas por experiências de corpos dissidentes e desejos incontidos.

*Recebido em 21 de março de 2023.  
Aceito em 7 de janeiro de 2025.*

## Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra cultura. *Equatorial*, 5 (8): 193-226, 2018.
- BEMERGUY, Telma de Sousa. Antropologia em qual cidade? Ou Por que a “Amazônia” não é lugar de “Antropologia urbana”. *Ponto Urbe*, 24: 1-22, 2019.
- BIRMAN, Patrícia. Transa e transes: seco e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos feministas*, 13 (2): 403-414, 2005.
- CARDOSO, Vânia Z. HEAD, Scott C. Encenações da descrença: A performance dos espíritos e a presentificação do real. *Revista de Antropologia*, 56 (2): 257-289, 2013.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- CORDEIRO, Iracema, M. C. C; ARBAGE, Marcelo J. C.; SCHWARTZ, Gustavo. “Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários”. In: CORDEIRO, Iracema, M. C. C. (org.). *Nordeste paraense: Panorama geral e uso sustentável das florestas secundárias*. Belém: EDUFPA, 2017.
- DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descendência ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
- DIAS, Claudenilson da Silva. *Identidade Trans e vivências em candomblé de Salvador: Entre aceitações e rejeições*. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.
- FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora; BRAZ, Camilo. Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos contemporâneos. *Cadernos Pagu*, 42: 99-140, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1976].

FRANÇA, Isadora Lins. Espaço, lugar e sentidos: homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo. *Revista Latino-americana de geografia e gênero*, 4 (2): 148-163, 2013.

FRY, Peter. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, inferioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e...exortações. *Aceno*, 2 (4): 24-40, 2015.

HEILBORN, Maria Luíza. “Ser ou estar homossexual: Dilemas da construção da identidade social”. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria. *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

HEILBORN, Maria Luíza. “Corpos na cidade: sedução e sexualidade”. In: VELHO, Gilberto (org.). *Antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

LANDES, Ruth. “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina”. In: A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947].

LEACOCK, S.; LEACOCK, R. *Spirits of deep. A study of an afro-brazilian cult*. New York: The American Museum of Natural History/Doubleday Natural History Press, 1972.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lillian de Lucca. *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1996.

MARQUES, Ana Cláudia; VILLELA, Jorge Mattar. O que se diz, o que se escreve. Etnografia e trabalho de campo no sertão pernambucano. *Revista de Antropologia*, 48 (1): 37-74, 2005.

MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos*, 74: 47-65, 2006.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. *Faculdades femininas e saberes rurais: uma etnografia sobre gênero, e sociabilidade no interior de Goiás*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social/FFLCH/USP, 2008.

OLIVEIRA, Tiago de Lima. Viado não, canibal: Masculinidade, sexualidade e produção de cidade na experiência do homoerotismo em João Pessoa (PB). *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, 6 (2): 235-249, 2015.

PARKER, Richard. *Abaixo do Equador: Cultura do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do Michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RIBEIRO, Milton. “De bajubá em bajubá, onde será que vai dar? Apropriações,

- classificações e relações de poder em Belém (PA)”. In: *II Encontro da sociedade brasileira de sociologia da região norte*. Belém, 2010.
- RIOS, Luís Felipe. O feitiço de Exu: Parcerias homossexuais entre homens jovens candomblecistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 7 (1): 145-158, 2004.
- RIOS, Luís Felipe. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e os estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. *Etnográfica*, 16 (1): 53-74, 2012.
- RIOS, Luís Felipe. “Loce loce metá rê-lê!”: Posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Polis e Psique*, 1: 212-231, 2011.
- ROGERS, Paulo. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, 2006.
- ROSÁRIO, Victor Lean do. “Nesse terreiro tem axé e tem viado”: experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de umbanda no nordeste paraense. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Pará, 2023.
- ROSÁRIO, Victor Lean do. “Deu meia noite e a lua se escondeu”: Um olhar etnográfico sobre as simbologias de Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense. Trabalho de Conclusão (Curso de Ciências sociais), Universidade do Estado do Pará, Igarapé-Açu, 2021.
- SANTOS, Milton Silva dos. *Tradição e Tabu: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Ciências sociais/Antropologia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.
- SANTOS, Milton Silva dos. Mito, possessão e sexualidade. *Revista Nures*, 8: 1-9, 2008.
- SANTOS, Milton Silva dos. Sexo, gênero e homossexualidade: O que diz o povo de santo paulista? *Horizontes antropológicos*, 6 (12): 145-156, 2008.
- SANTOS, Milton Silva dos. Retrospectiva antropológica sobre a homossexualidade nas religiões afro-brasileiras. *Interações - Cultura e comunidade*, 4 (5): 65-80, 2009.
- SCHNEIDER, David Murray. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes, 2016 [1968].
- SCHULTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar editora, 1970.
- SMITH, H. J.; LUCA, T. T. Teologia e corporeidades queer em debate: Uma flânufer possível? *Mandrágora*, 23 (2): 95-117, 2017.
- STRATHERN, Marylin. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu, 2017.
- VERGOLINO, Anaiza. *O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Estadual de Campinas, 1976.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify, 2010.