

Organização  
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar  
Francisca Verônica Cavalcante  
Telma Amaral Gonçalves



# **Gênero, etnografias e performances rituais**



Editora IFPA



Breno Rodrigo de Oliveira Alencar  
Francisca Verônica Cavalcante  
Telma Amaral Gonçalves

Gênero, Etnografias e Performances Rituais

Belém  
2022

©2022 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará. Todos os direitos da publicação reservados. O conteúdo dos artigos aqui publicados, no que diz respeito à linguagem e ao conteúdo, é de inteira responsabilidade de seus autores, não representando a posição oficial do Instituto Federal do Pará, da Editora IFPA ou das instituições parceiras. Esta publicação foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora IFPA no sistema fluxo contínuo.

---

Dados para catalogação na fonte

---

G326g Gênero, etnografias e performances rituais / Organização, Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, Francisca Verônica Cavalcante, Telma Amaral Gonçalves. – Belém: Editora IFPA, 2022.  
278 p. : il.; color.

ISBN: 978-65-87415-33-8 (E-book)

1. Gênero. 2. Etnografias. 3. Rituais. I. Alencar, Breno Rodrigo de Oliveira. II. Cavalcante, Francisca Verônica. III. Gonçalves, Telma Amaral.

23. ed. CDD: 306.430981

---

Ficha catalográfica elaborada por Mara Georgete de Campos Raiol – Bibliotecária CRB-2 PA - 1050

Editora IFPA  
Av. João Paulo II, nº 514 - Castanheira  
Prédio Reitoria, 1º andar.  
CEP: 66645-240  
Belém - PA

editora.ifpa@ifpa.edu.br

**Presidente da República Federativa do Brasil**

Jair Messias Bolsonaro

**Ministro da Educação**

Milton Ribeiro

**Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica**

Ariosto Antunes Culau

**Reitor**

Claudio Alex Jorge da Rocha

**Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação - PROPPG**

Ana Paula Palheta Santana



## **Presidente do Conselho Editorial**

Ana Paula Palheta Santana

## **Conselho Editorial**

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Bruna Almeida Cruz

José dos Reis Bandeira Filho

Lairson Barbosa da Costa

Leandro Machado Ferreira

Lucas Celestino Azevedo Pereira

Keila Renata Mourão Valente

Mara Georgete de Campos Raiol

Marcos Antônio Trindade Amador

Mário Vitor Brandão de Lima

Maryjane Diniz Araújo Gomes

Raimundo Adalberto Pacheco de Pinho

Roberto dos Santos Correia

Rosemary Pimentel Coutinho

Thaís Monteiro Góes de Almeida

## **Projeto gráfico e diagramação**

Ana Carolina Chagas Marçal

## **Revisão de texto**

Jéssica Rejane Lima



# Agradecimentos

Como em um ritual, trazer este livro ao mundo envolveu muitas experiências pessoais e institucionais compartilhadas. Originalmente nascido do convite para publicação de suas comunicações aos/às participantes do Grupo de Trabalho “Gênero, etnografias e performances rituais”, que teve lugar durante a realização da VI Reunião Equatorial de Antropologia, ocorrida em dezembro de 2019 em Salvador, Bahia, sua escrita e editoração se deu no decorrer da pandemia que assolou o mundo, e teve pro-fundo impacto na vida de seus/suas organizadores/as e autores/as. Por isso, nosso primeiro agradecimento se dirige a cada um/a daqueles/as que acreditou neste projeto e, mesmo atravessando dificuldades pessoais de todas as ordens, não desistiu de contribuir para sua publicação.

Estendemos este agradecimento às comissões organizadora e científica da VI Reunião Equatorial de Antropologia que viabilizaram o encontro de organizadores/as e autores/as ao aceitarem a proposta do Grupo de Trabalho, bem como ao Instituto Federal do Pará, à Universidade Federal do Pará, à Universidade Federal do Piauí e às demais instituições de ensino e pesquisa, que financiaram a participação de tais organizadores/as e autores/as na Reunião por meio de ajuda de custos e pagamentos de passagens.

Também, rendemos agradecimentos pelo incentivo acadêmico à publicação manifestado pelos/as líderes e membros do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa em Cultura, Educação e Política – GICEP/IFPA; do Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções – CORPOSTRANS/UFPI; e do Grupo de Estudos e Pesquisas “Eneida de Moraes” sobre Mulher e Relações de Gênero – GEPEM/UFPA.

Por fim, somos gratos à Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação do Instituto Federal do Pará, que, por meio de chamadas públicas, tem incentivado e dado oportunidades para publicações acadêmicas como esta em sua editora.

# Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>13</b>
<b>Apresentação</b>	<b>25</b>
<b>A mulher no cerco:</b> performances rituais e violência de gênero na urbe <i>Geissy dos Reis Ferreira de Oliveira</i> <i>Izadora de Souza Vieira</i>	<b>33</b>
<b>“Eu fico nessa esquina tão divina, mas não fale de amar”:</b> sobre limites e potencialidades do corpo prostituído <i>Lucas Eduardo da Silva Melo</i>	<b>53</b>
<b>A ação política de mulheres na Segurança Pública de Sergipe</b> <i>Carlos Eduardo Bezerra</i>	<b>75</b>
<b>Marcha de mulheres negras:</b> costurando memórias, reinventando a cidade <i>Denise Gomes Marinho</i>	<b>93</b>
<b>Uýra Sodoma, a mata que anda</b> <i>Paulo Henrique Trindade Correa</i>	<b>113</b>
<b>A Igreja dos Excluídos:</b> LGBT+ na Igreja Cristã Contemporânea de Salvador <i>Lucas Vinicius Oliveira dos Santos</i>	<b>133</b>

<b>Disputas em rituais de Umbanda e Jurema:</b> gênero e hierarquia em terreiros de Campina Grande-PB <i>Maria Luiza Pereira Leite</i>	<b>161</b>
<b>Rituais de Xangô e de Oxum no barracão de candomblé Ilê Axé Opossoro Fadaká</b> <i>Francisca Verônica Cavalcante</i>	<b>193</b>
<b>A liturgia ritual do paganismo piaga no Piauí</b> <i>Milena dos Reis Rabelo</i>	<b>215</b>
<b>“Fazendo tudo certinho”:</b> rituais e significados do noivado em camadas médias <i>Breno Rodrigo de Oliveira Alencar</i>	<b>233</b>
<b>Autores</b>	<b>275</b>

## Prefácio

### O olhar etnográfico e o exercício de (des)fazer os gêneros

A personagem está em pé sobre o palco, do lado esquerdo da plateia. O foco de luz está somente sobre ela e, mais especificamente, do tronco para cima. Por alguns minutos, escutamos músicas de letras misóginas e machistas. Dentre elas, ecoa uma frase repetidamente cantada nos anos 1990: *Então eu vou te cortar a cabeça, Maria Chiquinha*. Num grito, sufocado em sua garganta, a mulher diz: “Desliga o som, por favor!” O silêncio, então, toma conta do teatro. De algum modo, naquele instante, todos compartilhamos a agonia, o desconforto, o medo e o pavor de um perigo iminente. Há algo preso na garganta, um sufoco habita nossos pescoços, minando nossas vozes, imobilizando-nos, pondo em desordem as emoções. Instala-se o ambiente cênico: ritual e performance do corpo.

A cena abre *Pelo Pescoço* (2018)<sup>1</sup>, instalação dirigida por Daniel Torres<sup>2</sup>, com performance em dança de Ana Cláudia Viana<sup>3</sup>. A origem do espetáculo remonta a uma reportagem sobre o assassinato de duas mulheres – uma por um tiro no pescoço e outra por enforcamento. Tocado pelos casos de feminicídio, o diretor e artista visual realizou durante os anos de 2017 e 2018, no Brasil e alhures, uma exposição homônima de 17

---

1 - O *teaser* pode ser visualizado em <https://www.youtube.com/watch?v=QS-8vXy0sWbM>.

2 - Produtor cultural e artista visual potiguar. Seu perfil e trabalhos podem ser consultados em <https://danieltorresartes.wordpress.com/>.

3 - Artista da dança e pesquisadora da Educação, suas obras se centram sobre a temática do feminino e, especialmente, sobre a violência, a doença e a morte. Seu perfil e seus trabalhos podem ser consultados em [www.anaclaudiaviana.art.br](http://www.anaclaudiaviana.art.br).

telas com seres híbridos, antropomórficos: mulheres-girafa. Vale lembrar que a girafa, aliás, é um animal em extinção. O motivo do recurso ao hibridismo se mostra, então, evidente.

Uma vez transformado em instalação cênica na Casa da Ribeira (Natal/RN), o projeto ganhou a riqueza da performance de Ana Cláudia Viana, artista cujas expressividade, técnica e atuação são sempre arrebatadoras. A adaptação à cena, ademais, permitiu explorar numerosos elementos que compõem a *montagem* de um certo feminino, espalha-dos pelo palco: correntes; um vestido; roupas íntimas; um par de saltos altos; uma comigo-ninguém-pode; uma bicicleta; um velho telefone sobre um móvel igualmente antigo; bonecas-girafas de vários tamanhos; bichinhos de pelúcia; um carrinho de supermercado; e, é claro, as máscaras de girafa, que a artista utilizará a partir de um dado momento.



**Figura 1** - Alguns dos elementos cênicos de *Pelo Pesçoço*

Fonte: Daniel Torres (2018)

Os espectadores são confrontados com esses elementos ao longo do espetáculo, nas inúmeras interações simbólicas das quais a artista lança mão pela atuação e pela gestualidade. Nessa direção, de modo similar à ficção – nada ficcional, na verdade – encarnada por Ana Cláudia Viana, podemos afirmar, à esteira de Butler (2003), o caráter performático do gênero. Atos e gestos a ele associados, ao nos remeterem a certa essência ou identidade primordial que pretendem manifestar, “são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos”. E a filósofa complementa: “o fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status on-tológico separado dos vários atos que constituem sua realidade” (BUTLER, 2003, p. 194, grifo da autora).

Isso posto, considerando o atual contexto político no qual estamos imersos e para o qual a presente obra se mostra ferramenta indispensável, parece-nos importante reforçar que o gênero, enquanto experiência socialmente construída e categoria teórica pungente no Ocidente, encontra-se na base de reflexões acadêmicas e de lutas por igualdade de direitos. Com base nesse pressuposto, retomamos as imagens do espetáculo anteriormente apresentado, bem como algumas noções tão fundamentais para o nascimento da Antropologia e para o conjunto das Ciências Humanas e Sociais.

Sob a inspiração clássica descrita por Marcel Mauss (2003), aprendemos que o corpo é o primeiro instrumento de tecnologia humano, atribuindo à noção de técnica o que chama de ato ‘tradicional eficaz’, afirmando assim, não existir técnica nem transmissão se não houver tradição. É nessa ambiência que, como qualquer outro componente da vida cultural, instalam-se as relações de gênero. Também, elas lançam mãos de técnicas eminentemente corporais cujo escopo é a fabricação de algo – nesse caso, de um corpo-sujeito socialmente inteligível, o que só é possível pela assunção de um gênero (BUTLER, 2003, p. 37) com os signos a

ele correspondentes.

Não se pode esquecer, todavia, o fato de tal processo fazer parte de um constructo que, para mostrar-se homogêneo, escamoteia e dissimula as estratégias de sua produção, passando-se por natural. Quando se trata do social, há que se lembrar sempre do postulado e princípio epistêmico basilar das Humanidades: tudo é construído (DESOUSA FILHO, 2017). Nesse sentido, compreende-se a generificação como reiteração *ad aeternum*, uma repetição imitativa de um suposto original, o qual também é, ele mesmo, apenas uma paródia da ideia do natural. A essa repetição regulatória, a performance aparece como repetição subversiva, denunciando o status fantástico desse modelo original (BUTLER, 2003, p. 211).

As inúmeras mulheres-girafa de *Pelo Pescoço* escancaram o caráter fabricado do gênero. Elas tentam ser imitação de uma mulher primordial, aquela incorporada pela artista. Porém, não é possível afirmar qual delas é a verdadeira mulher-girafa. Todas, mais ou menos, portam no corpo signos do feminino; todas compartilham a experiência da violência; todas, de algum modo, são mercadorias sobre o carrinho de compras. Todas se submeteram a rituais cotidianos de generificação, expressos em variadas cenas do espetáculo. Vítimas da violência, com as suas máscaras, desvelam a perturbação dos nossos traços civilizatórios, deixando-nos em uma espécie de vertigem (CAILLOIS, 1958), mas uma vertigem estética. Ali, imergimos em um ritual no qual, tal como a memória nas liturgias sagradas, o passado se faz presente nos gestos e palavras sacerdotais (ELIADE, 1957, p. 63). É ali, naquele momento cênico, que experimentamos o sufoco em nossos pescoços e o caráter regulatório e performativo do gênero.

Se fôssemos empreender uma arqueologia das imagens do feminino e das experiências constitutivas das vidas das mulheres no Ocidente, não nos faltariam exemplos. O cinema etnográfico, inclusive, já tem se dedicado a essa tarefa (FREIRE; LOURDOU, 2009), apontando as inúmeras

possibilidades de enriquecimento da etnografia pela antropologia fílmica. Mas, se recorremos às cenas de *Pelo Pescoço* anteriormente, não é, *a priori*, com o objetivo do antropólogo-cineasta.



**Figura 2** – Paródias do gênero

Fonte: Daniel Torres (2018)



**Figura 3** – Mulheres-girafa

Fonte: Daniel Torres (2018)

Tratando-se do fazer etnográfico na Antropologia, Peirano (1995, p. 22) sublinha que “a antropologia não se reproduz como uma ciência normal de paradigmas estabelecidos, mas por uma determinada maneira de

vincular teoria-e-pesquisa, de modo a favorecer novas descobertas”. Essa práxis, particularmente fecunda em *Gênero, Etnografia e Performances Rituais*, atravessa todos os seus capítulos, traduzindo em escrita muito da estética de *Pelo Pescoço*. Dito isso, gostaríamos de enfatizar duas dimensões, a partir das imagens da instalação cênica por nós evocada, compartilhadas tanto pelos manuscritos quanto pela coreografia.

Em primeiro lugar, ressaltamos a modalidade da experiência vivida pelas personagens – e por nós! – em *Pelo Pescoço*: a colocação em evidência do caráter performático e ritual do gênero, regularmente atravessado pelas violências, pela sujeição, mas, concomitantemente pela criação de resistência, efeito inexorável das relações de poder (FOUCAULT, 1976). Conforme aprendemos com Turner, a ritualização da vida implica em performar, inclusive fazendo uso do “símbolo ritual”, noção que condensa o interesse dele pelos rituais (CAVALCANTI, 2012, p. 108).

Em segundo lugar, destacamos o tipo de conexão desencadeado pela intercorporeidade nas linguagens artísticas, de modo que a experiência passa a ser compartilhada com os/as espectadores/as, em toda a sua carga de sentidos, emoções, sensações. Nisso, o/a antropólogo/a se assemelha ao/à espectador/a: em vez de sobrevoar o objeto como uma espécie de “observador absoluto”, o/a pesquisador/a experimenta a “penetração paciente do objeto, a comunicação com ele” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 144). Essa posição aponta implicações não somente epistemológicas e metodológicas para a pesquisa, mas também ético-políticas. Arriscamos a dizer que haveria, inclusive, implicações estéticas, se pensarmos, com Michel Foucault (1984, p. 16-17), que o encontro com o Outro pode desencadear processos de transformação subjetiva atentos a certos critérios de estilo e empregando determinadas “técnicas de si”.

Se, como acreditava Merleau-Ponty (1960, p. 146), as sociedades parecem se comportar de modo semelhante à linguagem, e se a Antropologia social se situa como esforço de compreensão dessas interações,

resta-nos o desafio de tensionar a experiência da língua-gem tocando as suas bordas. O “uso poético” da palavra (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 146), como fazem as artes em geral, mas também a experiência das performances rituais, aponta para um lugar possível da pesquisa etnográfica.

Esse esforço se materializa, com esmero, nos capítulos da presente coletânea. Nela, também é marcante a sua vinculação ao contexto de produção na Antropologia urbana brasileira. Nesse campo de pesquisa, faz-se mister o clássico desafio de estranhar o “Outro” estando próximo de casa. Na observação atenta da territorialidade urbana, a diversidade pulsa de modo latente, pois “é o múltiplo pertencimento que permite aos antropólogos pesquisarem sua própria sociedade” e, em seu interior, exercitar o olhar sobre “situações com as quais [...] tem algum envolvimento” (VELHO, 2003, p. 18).

*Gênero, Etnografias e Performances Rituais* não disponibiliza somente um conjunto de capítulos com as devidas articulações de pesquisa no campo antropológico, mas uma composição atravessada pela dedicação minuciosa ao fazer etnográfico. Essa *montagem* está marcada, sobretudo, pela via do caráter relacional. Ao nos permitir perceber e decifrar a existência de teorias nativas que explicam determinada realidade, bem como “ao contrastar os nossos conceitos com outros conceitos nativos” essa via “se propõe formular uma ideia de humanidade construída pelas diferenças” (PEIRANO, 1995, p. 16).

Com efeito, os capítulos revelam um esforço cuidadoso para se aproximar da performance e do ritual enquanto experiências singulares para o exercício do olhar etnográfico. Nesse escrutínio, a categoria gênero, acionada enquanto chave de leitura, se sobressai. Ante o exposto, do nosso encontro com a obra, ressaltamos a existência de elementos comuns, brevemente elucidados a seguir, tendo como critério de organização a sequência de cada dupla de capítulos. Assim, entendemos, como básico para a compreensão do todo, a ideia de “socialidade (*sociality*) enquanto

criação e manutenção de relações sociais, que organizam diversas formas de interação individuais e coletivas” (PISCITELLI, 1994, p. 215), visibilizadas pelas investigações dos autores da obra.

Os dois primeiros capítulos se articulam pela prática performática dos corpos, a qual se revela como necessária diante dos contextos vivenciados. Tendo duas capitais nordestinas (João Pessoa e Teresina) como lugares de investigação, ambos os textos apontam para uma descrição detalhada desses locais a partir de uma observação atenta das falas, dos gestos e, principalmente, das práticas de diferentes atores sociais. Os autores revelam, ainda, como se tecem os corpos na dinâmica territorial da vida urbana.

Os capítulos terceiro e quarto, ao se debruçarem sobre duas organizações – uma de mulheres em instituição de segurança e outra de mulheres negras – abordam, sob perspectivas distintas, processos de disputas, de dominação, de discriminação e de violência. Assim, a agência dessas mulheres demonstra, outrossim, a potência fértil da coletividade.

Em continuidade, ao produzirem reflexões circunscritas às capitais de Manaus e Salvador, os capítulos seguintes abordam situações próprias dos universos do gênero e de sexualidade; o quinto capítulo o faz através de uma perspectiva biográfica; o sexto, por seu turno, salienta a imprescindibilidade do coletivo para a concretização das demandas dos sujeitos. Ambos, na diversidade, deixam implícitas a questão da necessidade de inclusão e reconhecimento da população LGBTQIA+. Nesse universo, a pessoa e o coletivo, o indivíduo e a comunidade devem ser percebidos como lugares plurais de vida, nos quais o acolher se revela como elemento indispensável das democracias contemporâneas.

Nos capítulos sétimo e oitavo, as disputas de poder no campo religioso de matriz afro e ameríndia ficam evidentes. Nesse contexto, o ritual ganha relevo enquanto categoria central para compreensão da vida social. Ao desvelar minuciosamente aspectos ritualísticos, tais como práti-

cas sagradas de cura e o uso do transe, ambos os capítulos nos remetem a um terreno clássico, mas igualmente fértil, da pesquisa nas Ciências Sociais brasileiras.

Por fim, os capítulos nono e décimo concluem a coletânea debruçando-se sobre um elemento comum: os estilos de vida de camadas médias e a fabricação de suas visões de mundo. Ao se proclamar como parte de um universo “pagão”, o fenômeno do paganismo piaga, explicitado pelo nono capítulo, acaba por resgatar um aspecto presente no universo simbólico da religiosidade sertaneja nordestina. Já a dimensão da força do grupo e de sua socialização, não obstante as distintas localizações geográficas dos lugares de pesquisa – o que enriquece ainda mais, nesse caso, o trabalho de campo – é crucial para compressão do derradeiro capítulo, cujo trabalho etnográfico aponta para uma crença partilhada sobre o sentido e significado do amor romântico.

Assim como *Pelo Pescoço* imerge-nos em uma experiência estética contundente, pondo em relevo a percepção dos obtusos elementos da violência de gênero e do feminicídio, ainda tão presentes na sociedade contemporânea, os capítulos aqui reunidos possuem convergências sensíveis na abordagem de suas problemáticas, com o vigor do trabalho de campo antropológico. A coletânea mergulha-nos, com maestria, em um olhar etnográfico não somente necessário, mas urgente para a problematização das questões cotidianas.

Corajosamente, constatamos o exercício comprometido de, através das performances rituais, indicar os múltiplos processos pelos quais os sujeitos fazem e desfazem os gêneros, não somente fecundando a Antropologia pelo cruzamento de fronteiras disciplinares, mas fornecendo ferramentas para reconhecimento de direitos. Com *Gênero, Etnografias e Performances Rituais*, o/a leitor/a tem em mãos um rico material com vistas a “pensar o lugar do humano e o respeito à diversidade de gênero no Brasil”, como afirmam Telma Amaral, Verônica Cavalcanti e Breno

Alencar, organizadores da obra, na apresentação. De fato, é para as múltiplas possibilidades de se constituir humano que a etnografia – aqui e alhures – educa o nosso olhar.

Avelino Aldo de Lima Neto  
Flávio Rodrigo Freire Ferreira

## Referências

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

CAILLOIS, Roger. **Les jeux et les hommes**: le masque et le vertige. Paris: Gallimard, 1958.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Luzes e sombras no dia social: o sím-bolo ritual em Victor Turner. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 103-131, jan./jun. 2012.

DESOSA FILHO, Alípio. **Tudo é construído! Tudo é revogável!** A teoria construcionista crítica nas Ciências Humanas. São Paulo: Cortez, 2017.

ELIADE, Mircea. **Le sacré et le profane**. Paris: Gallimard, 1957.

FREIRE, Marcius; LOURDOU, Phillipe. Introdução. *In*: FREIRE, Marcius; LOURDOU, Phillipe (org.). **Descrever o visível**: cinema documentário e antropologia fílmica. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 9-22

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité 1**: La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité 2** : L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss à Levi-Strauss. *In*: MERLEAU-PON-

TY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

PEIRANO, Marisa. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PISCITELLI, Adriana. The gender of the gift. **Cadernos Pagu**, n. 2, p. 211-219, 1994.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. *In*: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Org.). **Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 11-19.

# Apresentação

***Gênero, Etnografias e Performances Rituais*** compõe-se de textos ancorados numa abordagem etnográfica. Trata-se de exercício decifratório como “um recado numa garrafa”, uma narrativa textual em que se produzem as descrições densas de que nos fala Geertz cujo intuito é compreender a maneira de viver e de interpretar o mundo a partir do ponto de vista nativo. Essa tarefa, como a leitura poderá demonstrar, não é tarefa fácil, pois se revela como um exercício que exige destreza e sensibilidade para captar as muito amplas e dispersas nuances da vida social e traduzi-las em texto, tal como fizeram as autoras e os autores em seus artigos.

A compilação é fruto do desejo de ampliar o conhecimento engendrado na *VI Reunião Equatorial de Antropologia – Diversidades, adversidades e resistências*, realizada em Salvador, de 9 a 12 de dezembro de 2019, na Universidade Federal da Bahia. Do conjunto das experiências vivenciadas durante o evento como um todo destacamos parte das pesquisas apresentadas e das reflexões e debates ocorridos nas três seções do GT 29 - “Gênero, etnografia e performances rituais”.

Situar essa experiência de alteridade remete à memória de como surgiu a ideia da proposição do referido GT. Ela nasceu durante o processo de doutoramento do antropólogo Breno Alencar, com a tese *Noivado e ritos pré-nupciais: um estudo sobre significados, experiências e as codificações de uma unidade cultural*, defendida em 2019 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia na Universidade Federal do Pará - PPGSA/UFPA.

Breno lidera o Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa em Cul-

tura, Educação e Política - GICEP junto ao Instituto Federal do Pará, IFPA Campus Belém. Através da linha de pesquisa “Gênero, Família e Sexualidade”, tem se dedicado a explorar o universo das relações afetivas, preocupando-se especialmente com as transformações em torno de seus valores, crenças e práticas junto às camadas médias urbanas. Em 2017, esse pesquisador cursou a disciplina Antropologia das Emoções, ofertada pela professora e pesquisadora Francisca Verônica Cavalcante, então docente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí - PPGANT/UFPI, o que deu início a um processo de compartilhamento de produções científicas, em sala de aula e em outros eventos científicos, como, por exemplo, no minicurso “Sexualidades, Religiosidades e Emoções”, ministrado no evento V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades, também realizado, em Salvador, em 2017.

Verônica, por sua vez, lidera o Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções - CORPOSTRANS na UFPI, cujo objetivo principal é desenvolver estudos enfocando sujeitos contemporâneos com as abordagens antropológica, sociológica, psicológica, histórica e da saúde, contemplando os recortes de gênero, raça/cor/etnia, geração e classe social.

Em 2019, por ocasião da banca de defesa de Breno, em Belém, deu-se o encontro entre os três pesquisadores que organizam esta coletânea se deu. A banca teve a participação da professora Francisca Verônica e, também, da professora Telma Amaral, que é pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas “Eneida de Moraes” sobre Mulher e Relações de Gênero - GEPEM/UFPA, e coordena, nesse grupo, a linha de pesquisa “Gênero(s), corpo(s) e sexualidade(s)”, que tem como finalidade desenvolver estudos e pesquisas que articulem esses três eixos temáticos. O primeiro contato foi estabelecido na mesa redonda “Quando conjugalidades, gêneros e emoções são categorias analíticas das ciências sociais”, organizada, na ocasião, pelo PPGSA/UFPA, da qual ambas as docentes participaram. Em

seguida, durante a defesa da tese, os laços se estreitaram através da troca de experiências de pesquisa e os diálogos teóricos que funcionaram como ponte para a empatia estabelecida para além da atividade laboral. Breno, Telma e Verônica, passaram a compartilhar editais de publicação, chamadas para eventos científicos, e então, eis que construíram a proposta do GT 29 - “Gênero, etnografia e performances rituais”.

Esse GT apresentou como proposta a problematização sobre o fazer etnográfico, em que a categoria gênero é protagonista. O diálogo teórico com estudiosas/os clássicas/os e contemporâneas/os das áreas das Ciências Sociais, notadamente da área da Antropologia, foi o foco dos debates: Judith Butler, Joan Scott, Michel Foucault, Van Gennep, Victor Turner, Guacira Lopes Louro, Berenice Bento, João Manuel de Oliveira, Marisa Peirano, entre outras/os. A ênfase foi dada para a compreensão do ritual enquanto categoria intrinsecamente relacionada às mais diversas atividades, sejam elas religiosas, mágicas, cotidianas, realizadas pela humanidade, as quais são capazes de pôr em relevo aspectos fundamentais da vida social.

Sob essa perspectiva, o propósito do GT foi trazer para o debate trabalhos que contemplassem pesquisas de campo e a análise de rituais, atravessadas pelo recorte de gênero, em múltiplos e diferentes contextos, tais como os ritos referentes a relações afetivas, conjugais; violências de gênero; racismo religioso; sentimentos, emoções; rituais religiosos; práticas espirituais; rituais de compromisso do mundo do trabalho, da educação, da saúde; enfim, estudos sobre as experiências humanas na contemporaneidade e ações que as considerassem. O GT 29 - “Gênero, etnografia e performances rituais” se propôs a acolher pesquisas concluídas e/ou em andamento em que os referidos temas candentes e provocativos, e que fogem às fronteiras disciplinares, são acionados para pensar o lugar do humano e o respeito à diversidade de gênero no Brasil.

Uma das atividades mais prazerosas da coordenação de GT em even-

tos é a grata surpresa provocada pela chegada dos resumos para avaliação, o que aciona na memória as reflexões de Cardoso de Oliveira sobre o trabalho do antropólogo e da antropóloga, que consiste em olhar, ouvir, escrever. Mais precisamente quando o autor se refere a esse complexo ofício que exige rigor na captação das experiências sociais, ou seja, no seu registro e na construção de quadros analíticos para a sistematização cognitiva das práticas de pesquisa etnográfica que são descritas. No caso em questão, os resumos já anunciavam a qualidade dos trabalhos que estavam por vir.

À medida que os resumos foram sendo enviados para avaliarmos, nós, Telma, Verônica e Breno, vibrávamos com a quantidade, qualidade e diversidade de temáticas devidamente ancoradas nos autores e nos objetivos propostos pelo GT. Ao todo, aprovamos 27 propostas, envolvendo apresentações orais e apresentações de pôsteres. As propostas de doutoras/es, mestras/es, doutorandas/os, mestrandas/os e graduandas/os de diversas instituições de ensino superior - IES, de diferentes regiões brasileiras, notadamente do Nordeste, pareceram-nos muito instigantes e vislumbramos estar nos deparando com certo ineditismo em algumas delas, e originalidade em todas.

Quando os trabalhos completos foram enviados, surpreendemo-nos positivamente e constatamos que, de fato, estávamos diante de pesquisas que traziam reflexões e análises de grande relevo. Então, propusemos a produção de um livro a partir dos trabalhos apresentados e debatidos. A proposta foi prontamente aceita, ainda que, do total de 27 trabalhos enviados, apenas 13 autoras/es compareceram ao evento para apresentação, e, deste, somente 10 trabalhos foram selecionados para compor esta publicação.

Nos três dias que se seguiram à duração da VI Reunião, estreitamos laços de amizade, afinidades temáticas e referências teóricas, não só entre nós da coordenação, mas com o grupo que participou das apresenta-

ções e discussões. Uma rica troca de experiências afetivas e de pesquisa marcou esses dias ensolarados na Bahia de São Salvador. A troca, a “dádiva interessada” de que nos fala Marcel Mauss, foi por nós experienciada.

Foram muitas as discussões para o desenho deste livro até chegarmos à sua finalização. As tratativas entre a coordenação, entre as/os autoras/es dos manuscritos, as devolutivas destes para correções e aprimoramentos, as reuniões para deliberar e encaminhar o que precisava ser feito, isso tudo através de reuniões remotas, considerando todas as adversidades pelas quais estávamos passando, por conta da crise pandêmica da covid-19 e da conjuntura política atual do Estado brasileiro.

Em sua composição final, o livro apresenta 10 capítulos, que serão apresentados brevemente a seguir. O primeiro capítulo, intitulado *A mulher no cerco: performances rituais e violência de gênero na urbe*, dá início à jornada de leitura por meio da aguçada observação e reflexão etnográfica sobre as experiências de assédio vividas por mulheres em seu itinerário urbano na cidade de João Pessoa, Paraíba. Por meio da percepção, do estranhamento e da reflexividade sobre as relações de gênero, presentes na própria configuração da cidade, as autoras Geysy Oliveira e Izadora Vieira apresentam uma sensível e valiosa descrição dos olhares, falas, gestos e práticas que orientam e marcam a performance das mulheres, chamando a atenção para os medos, as resistências e as estratégias de enfrentamento à objetificação e violação de seus corpos.

O capítulo *“Eu fico nessa esquina tão divina, mas não fale de amar”*: *sobre limites e potencialidades nas performances do corpo prostituído*, de autoria de Lucas Melo, apresenta as maneiras como as prostitutas do Centro da cidade de Teresina, Piauí, operam seus corpos na prática da prostituição de rua. Produzindo limites, *merchandising*, permissões, gestos e falas consideradas – dentro de um prisma moral – como obscenas, na rua, elas performam um jogo, afetivo e comercial, através do qual seus limites e potencialidades corporais são constituídos.

Carlos Bezerra, por sua vez, no capítulo *A ação política de mulheres na Segurança Pública de Sergipe*, descreve a organização e atuação da Associação Integrada de Mulheres da Segurança Pública de Sergipe - ASIMUSEP estabelecendo uma fértil discussão sobre gênero e instituição policial. Problematizando os marcadores sociais que definem o papel da mulher na Segurança Pública, o autor discute o pioneirismo de suas interlocutoras e mostra que, embora incorporadas à sua generificação, as associadas fazem da Segurança Pública um campo de disputas e enfrentamentos à discriminação, problematizando o imaginário em torno do feminino e seu lugar como representação política.

Sob uma perspectiva etnofotográfica, Denise Marinho expõe em seu capítulo, *Marcha de mulheres negras: costurando memórias, reinventando a cidade*, o impacto imagético e performático protagonizado pelo Movimento de Mulheres Negras ao ocuparem o tradicional e elitizado espaço da Praia de Copacabana, no Rio de Janeiro. Ancorada na intersecção entre gênero, raça e classe, a autora questiona a tese, formulada por Roberto DaMatta, de que a praia é um espaço “milagrosamente igualitário”. Para isso, Marinho discute o desenvolvimento do feminismo negro, mostrando que ocupar esse território é reivindicar um espaço para sujeitos cuja segregação urbana reproduz, em seus corpos e biografias, processos de dominação, marginalização e violência.

Paulo Corrêa é o autor do capítulo *Uýra Sodoma, a mata que anda*. Ao longo dele, somos apresentados a Uýra Sodoma, *drag queen* manauara cujas montaria e performance dialoga com questões artísticas e ambientais, numa articulação conceitual envolvendo gênero e sexualidade. Percorrendo a biografia de Emerson Munduruku, seu criador, Corrêa descreve as influências teóricas, artísticas e étnicas que ele utiliza para montar Sodoma, chamando a atenção para a representação da *drag* na cena social e cultural local.

Lucas Santos, no capítulo *A Igreja dos Excluídos: LGBT+ na Igreja*

*Cristã Contemporânea de Salvador*, dialoga com o tema da agência a partir da experiência etnográfica em uma igreja inclusiva, um fenômeno recente e polêmico, por confrontar com a perspectiva de senso comum da impossibilidade de uma conciliação entre o cristianismo e exercícios da sexualidade não heteronormativos, na medida em que são pensados como polos opostos e em disputa. Os dados levantados em campo indicam que a Igreja Cristã Contemporânea e as igrejas inclusivas, em geral, são possibilidades importantes dentro do campo religioso protestante para a disputa do reconhecimento positivo de identidades LGBT+, podendo constituir espaços de acolhimento, de conexão com o sagrado e de ação no mundo.

No capítulo *Disputas em rituais de Umbanda e Jurema: acionando gênero, corporalidade e hierarquia em terreiros de Campina Grande - PB*, Maria Luiza Leite organiza os elementos narrativos recolhidos no seu fazer etnográfico em terreiros da Paraíba que cultuam Umbanda e Jurema. Vemos uma cultura religiosa que remonta aos escritos de Roger Bastide sobre o culto à árvore sagrada, de onde se extrai a bebida curativa da Jurema e a prática igualmente curativa da fumaça de cachimbos. A autora lança mão de uma geografia da paisagem que nos apresenta para além da arquitetura dos espaços em questão, a dinâmica das relações ali postas, dentre elas, as de poder. “Os cômodos e seu uso, as portas e/ou a ausência delas, as paredes de taipa ou de tijolos, os objetos de decoração, dentre outras coisas, possuem uma história própria e falam por si, e se estão ali, é porque são fruto de uma complexa negociação, entre desejos divergentes que tecem a relação: matéria *versus* entidade”.

O capítulo *Rituais de Xangô e de Oxum no barracão de candomblé Ilê Axé Opossoro Fadaká*, de Francisca Verônica Cavalcante, descreve as práticas rituais transformativas dos dois orixás, refletindo sobre algumas emoções tomadas aqui como sentimentos suscitados no grupo religioso em questão. Os rituais exprimem transformações próprias dos estados

emocionais apresentados nas práticas religiosas, nos ritos e, ainda, daquelas transformações ocorridas, ao longo de quase duas décadas, nesse espaço religioso.

Milena Rabelo traz o capítulo *A liturgia ritual do paganismo piaga no Piauí*, destacando uma cultura neopagã da região Meio Norte do Piauí, um movimento recente idealizado por jovens da classe média piauiense. O movimento coloca em diálogo as profundezas das pinturas rupestres; os mitos e as divindades da África presentes na cultura brasileira, e notadamente piauiense; o paganismo europeu, mas também asiático; tradições espirituais antigas e novas, cruzamentos de uma diversidade ampla de deuses, mitos, crenças e ritos, que, nos dizeres de Leila Amaral, realizam um sincretismo em movimento, e trazem à tona uma pletera de simbolismos que caracterizam a força do neopaganismo na atualidade. É importante ressaltar que, até o momento, encontramos poucos estudos realizados sobre esse fenômeno.

O livro se encerra com o capítulo *“Fazendo tudo certinho”: rituais e significados do noivado em camadas médias*. Escrito por Breno Alencar, ele se dedica a descrever as práticas e interpretar os significados do noivado para casais heterossexuais pertencentes às camadas médias das cidades de Belém, Teresina e Brasília. Demonstrando que o noivado se caracteriza por ser um tipo de relação socialmente plástica, o autor chama a atenção para os rituais que o caracterizam, destacando sua importância como experiência socializadora entre os interlocutores e o conjunto de relações, valores e crenças que permeiam a visão deles acerca do relacionamento amoroso.

# A mulher no cerco<sup>1</sup>: performances rituais e violência de gênero na urbe<sup>2</sup>

*Geissy dos Reis Ferreira de Oliveira*

*Izadora de Souza Vieira*

A etnografia urbana, por sua vez, se constrói na interação entre a experiência vivida e os modelos teóricos na tentativa de compreender as dinâmicas sociais a partir das lógicas produzidas pelas pessoas que fazem a cidade para além dos projetos urbanísticos, dos discursos midiáticos e das políticas institucionais. (NASCIMENTO, 2016, p. 6)

Este capítulo apresenta os resultados de uma pesquisa que tomou por objeto o deslocamento de suas autoras por espaços da cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, em 2019, com a percepção voltada a corpos, performances e reflexividades (interlocutoras e pesquisadoras uma da outra, ao mesmo tempo) no contexto do espaço urbano, atravessados por violências contra a mulher. Em questão, também, o tensionamento da distância e a diferenciação entre pesquisador/a e interlocutor/a no contexto da pesquisa antropológica, por meio do exercício, e o descobrimento de uma Antropologia experimental à qual soma-se o exercício de “estranhar o familiar” (DAMATTA, 1978).

Nos limites desta proposta, fizemos uma incursão etnográfica do trajeto urbano: “[...] a etnografia pretende produzir um espectro urbano que saia dos lugares comuns (construídos pela mídia, pelas políticas públicas, pelas empresas) e acompanhar os sujeitos urbanos nos movimentos

---

1 - Título inspirado no nome do livro *A mulher no corpo* (MARTIN, 1987).

2 - Nossos mais sinceros agradecimentos à leitura atenta e às contribuições das antropólogas Mônica Franch (UFPB) e Luciana Ribeiro (UFPB) e do antropólogo Breno Alencar (IFPA), que nos possibilitaram rever e rearranjar o presente texto.

que fazem na cidade” (NASCIMENTO, 2016, p. 7), pensando como é para nós mulheres, desde o nosso trânsito de pesquisa, deslocarmo-nos pela cidade<sup>3</sup>, adentrar e frequentar alguns espaços. É no momento desses deslocamentos e adentramentos em espaços por nós pesquisadoras/interlocutoras, que fazemos esta pesquisa de campo. Queremos, com isso, que nós, enquanto interlocutoras, não tenhamos que nos valer somente da memória. Mas que, ao estarmos juntas pesquisadoras e interlocutoras, no momento mesmo do deslocamento e da vivência pela cidade, o fato de estarmos presentes no espaço de que falamos – espaço urbano – e no tempo – tempo presente – traga reflexões mais próximas sobre o viver a cidade (BARBOSA, 2009).

Este texto, além de resultado desta incursão etnográfica que fizemos pela cidade de João Pessoa, com a duração de um dia de pesquisa propriamente, no contexto da disciplina de etnografia urbana, ministrada pela professora doutora Luciana Ribeiro, se quer também como um manifesto político feminista, de nós duas, que além de pesquisadoras, no marco da antropologia, vivenciamos cotidianamente esses mesmos espaços, e sobre eles refletimos no nosso dia a dia. Fazemos ao longo deste texto um movimento de percorrer os distintos lugares que ocupamos: de mulheres pesquisadoras, autoras, residentes na cidade de João Pessoa, e usuárias do transporte público e equipamentos urbanos. Trânsito que se entrelaça à escrita etnográfica, marcada pelo aspecto de manifesto político feminista, do presente texto.

Destacamos como objetivos específicos: a) perceber como ocorre a

---

3 - “Na formulação da definição de cidade, é necessário sermos cautelosos, a fim de evitarmos que identifiquemos o urbanismo como modo de vida com quaisquer influências culturais local ou historicamente condicionadas, as quais, embora possam afetar expressivamente o caráter específico da comunidade, não são os determinantes essenciais do seu caráter como cidade. [...]Para fins sociológicos, uma cidade pode ser definida como um núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos. Com base nos postulados que essa definição tão pequena sugere, poderá ser formulada uma teoria sobre urbanismo à luz dos conhecimentos existentes, relativos a grupos sociais” (WIRTH, 1938, p. 95).

subjetivação/incorporação da violência de gênero, inclusive por nós; b) perceber as expressões da cultura do machismo; c) entender se o espaço urbano contribui para o exercício da violência contra a mulher, e se contribui, como o faz; d) apreender quais as estratégias de enfrentamento e/ou de sobrevivência acionadas por mulheres no contexto da rua, do parque e do ônibus, onde fizemos campo para esta pesquisa; e) perceber, na pesquisa de campo e escrita etnográfica, os desdobramentos e considerações dessa incursão metodológica experimental que tenciona a diferenciação entre pesquisador/a e interlocutor/a.

No decorrer da pesquisa, mais do que marcar distância e diferenciação entre os papéis de interlocutora e pesquisadora – que, antes de ir a campo, acreditávamos que os alternaríamos no decorrer da pesquisa de campo e escrita etnográfica, presumindo que assim se daria a relação entre nós duas – enveredamos pela postura atenta, curiosa, crítica e reflexiva, própria da etnografia, o que nos possibilitou perceber, tanto no centro da cidade como no interior de um ônibus lotado, a relação entre papéis de gênero, violência contra a mulher, corpo e espaço urbano.

O corpo sempre está lá e começa pelo corpo do(a) etnógrafo(a) em campo. Pela corpografia, reintegramos o corpo ao espaço da cidade, pela etnografia, a partir do prisma corpográfico, produzimos um conhecimento encarnado que se engaja na aproximação entre diversas versões sobre as vidas nas cidades. (NASCIMENTO, 2016, p. 37)

Pesquisar em dupla – sem nos colocarmos como interlocutoras uma da outra, como havíamos imaginado anteriormente que o faríamos – não permitiu que acessássemos completamente a tradicional relação que se estabelece entre pesquisador/a e interlocutor/a, relação marcada tradicionalmente por sua hierarquia, inclusive por partir do/a antropólogo/a a produção do/a interlocutor/a. Pensamos que a lógica clássica sustentada por essa relação hierárquica não necessita ser acessada, mas descon-

truída, sendo possível, assim, a realocação dessa pessoa, que também produziu a pesquisa em um outro espaço, diferente daquele que tradicionalmente ocupa na produção do conhecimento, como coautora, por exemplo. Parece-nos que, se essa fronteira entre pesquisador/a e interlocutor/a não for rompida, e seu espaço de participação e produção realocado no universo da pesquisa de modo a mitigar a hierarquia, a produção do conhecimento vai continuar parecendo ser somente o trabalho do/a pesquisador/a, quando o que ocorre é que ambos/as os/as personagens estiveram produzindo saber, produzindo a pesquisa.

A etnografia como forma de perceber a violência contra a mulher se diferencia do modo quantitativo de perceber essa mesma violência, na medida em que se vale de experiências, expressões e marcas categóricas empíricas da violência contra a mulher – compreendendo, empírica e localmente, seus mecanismos.

## **Etnografando o cerco**

Estar pesquisadora na Antropologia imediatamente transforma nossa postura corporal e performance social. De quem evita caminhar de queixo rente ao chão e olhar na horizontal, para desviar de olhares masculinos e não ter homens no campo de visão; para mulheres que olham à altura dos olhos, à altura de perceber a cidade para além das ruas e calçadas onde pisam nossos pés: paredes, muros, alto de prédios, cabeças de transeuntes, fachadas de lojas, fios de eletricidade. Experienciamos a liberdade de poder olhar para uma cidade que existe à altura e acima da linha dos olhos.

Dentro do ônibus, no trajeto para o Centro de João Pessoa, Paraíba, no ano de 2019, notamos como, no nosso transitar cotidiano mais comum, as expressões do machismo estão encarnadas nas relações de gênero. Izadora, que estava em pé ao meu lado, no ônibus lotado que pegamos

para chegar ao Centro, percebe a movimentação das mulheres ali, que evitavam ao máximo qualquer tipo de contato com os homens, fosse ele visual ou físico, principalmente. Iza observa também que *“as mulheres exercem o papel de cuidadora mais que os caras, mesmo estando juntos [mãe, pai e filho/a(s)]”*. Pergunto como ela percebe essa mãe sobrecarregada: *“ela com as crianças, segurando, tendo que passar o cartão de passagem, alimentando...”*.

De axilas não depiladas e à mostra pelos braços estendidos segurando a barra de apoio do ônibus, algumas pessoas repararam, com aversão, nos pelos, desviando os olhos quando percebiam que seus olhares estavam sendo notados por mim. Além dos pelos, que causam incômodo para os que percebem o corpo de Gê, reparam também na sua tatuagem, no seu short curto e na sua blusa que mostra a ausência do sutiã. Mesmo calada e de cabeça abaixada, seu corpo incomoda os que ali se fazem presentes:

[...] jovens mulheres decidiram problematizar o lugar do corpo feminino no mundo ocidental e colocar em xeque, inclusive, a imagem santificada e moralizada dos seios femininos. (NASCIMENTO, 2016, p. 3)

Izadora diz se sentir um pouco insegura ao ter que pegar ônibus ou sair de casa, *“porque vou estar entre homens desconhecidos. É sempre ter que lidar com o inusitado né, a rua é isto”*. Gê, que mora sozinha, diz que estar em casa é *“estar de boa, tranquila”*. Quando a indago sobre sair de casa também, responde:

*Eu preciso perceber a roupa, se quero uma que seja mais longa ou uma que seja mais curta, se estou disposta ao conflito, a enfrentar os olhares, e falas de outros. Se opto por uma roupa curta e/ou com transparência, preciso estar sempre atenta, ligada. Rir na rua é um problema. É preciso que eu me prive da complexidade dos sentimentos como ser humana. Me privo de minhas alegrias.*

Compondo esse cenário de risco iminente, a semana de 14 a 20 de abril de 2019 sangrou com quatro casos de feminicídios registrados no estado da Paraíba, noticia o Jornal Correio<sup>4</sup>.

De dentro do ônibus, olhando pelas janelas as calçadas e paradas de ônibus, por onde circulavam homens e mulheres, a forma como se vestiam, olhavam, andavam e interagiam entre si, nos dava a impressão, de que trazia, respectivamente, as representações da masculinidade e da feminilidade. A música que toca no ônibus, escolhida pelo motorista e reproduzida numa caixinha de som, de modo que pode ser ouvida em todo o ônibus, lotado à essa altura, aporta expressões como “quica no pai”, “senta gostoso”, e “você sabe como fazer”.

Estar mulher na cidade implica riscos. O espremido do ônibus vai facilitar o medo de ter seu corpo violado, pela proximidade com corpos masculinos. Logo, as performances corporais de nós mulheres, ali, anseiam segurança na distância dos corpos masculinos: ao se espremer na cadeira do ônibus, ao se esquivar quando anda pelo corredor do ônibus, e mesmo parada de pé, no momento em que homens transitam por esse mesmo corredor. Não se resume a isso o trânsito de mulheres na cidade, mas é a partir dessa mirada que olhamos e aqui trazemos seus fluxos urbanos. Fluxos de mulheres que, como nós, deslocam-se de ônibus pela cidade.

Às 15h30, chegamos ao Parque Sólon de Lucena, Lagoa – Centro de João Pessoa – ambiente que é um cartão postal da cidade e que, recentemente, passou por uma reforma e higienização social do espaço – expulsão de comerciantes, profissionais do sexo, pessoas em situação de rua, retirada das pichações. Descemos em uma das muitas paradas de ônibus ao lado da Lagoa, e, antes de entrar nesse ambiente, para percebê-lo, dedicamos um tempo a pontuar as situações que pudemos presenciar

---

4 - Disponível em <https://portalcorreio.com.br/semana-termina-com-quatro-casos-de-femicidio-na-pb/>. Acessado em: 1 de maio de 2019.

e sentir, dentro do ônibus: havia mais mulheres que homens; eram as mães que realizavam o trabalho invisível e não remunerado de cuidar dos/as filhos/as; sustinhos e nojinhos ao olharem para uma mulher peluda – não à toa, a “mulher barbada” constitui uma personagem, uma personagem bizarra do circo. A existência feminina é permeada de coerções: na forma de leis, regras sociais, e modelos ideais de aparência e de personalidade a serem seguidos/atingidos, todos em prol do gozo masculino. Essas coerções são tão conhecidas, reconhecidas e constantemente reafirmadas, (em situações como os olhares reprovadores no ônibus para um sovaquinho peludo, por exemplo) que uma mulher nunca sai completamente ileso das situações em que, por esquecimento ou desejo de transgredir, tem práticas que escapam ao cerco da feminilidade, que é tóxica, sufocante e mortífera.

A gente está em pé na parada de ônibus, ainda, uma de frente para a outra, caderninhos nas mãos, com as situações do ônibus ainda como assunto.

*Iza – Não me senti segura em demonstrar qualquer reação às músicas, porque tava no ônibus onde homens se faziam presentes, e com isso, pensei no momento que a cultura do estupro poderia legitimar para eles, algum contato comigo – seja visual/verbal/físico. Ao mesmo tempo, não poderia também criticá-la [risada irônica]. Seja verbalizando meu incômodo com a música, ou por meio de feições faciais, já que aquele espaço, como posição de poder não me pertence. No fim, a angústia de um questionamento que me persegue: algum lugar me pertence? – me pertencendo, tenho autonomia para não me justificar?*

*Iza – [Analisando ironicamente] O espaço é deles [homens], e a gente precisa se comportar direitinho dentro do espaço deles, como eles querem.*

Pronto. Atravessamos a rua e já estávamos na Lagoa. Ali, a violenta cena clássica se repetia como a exemplificar a fala de Iza: em um dos

bancos, dois homens sentados, cada um em uma extremidade (embora interagissem um pouco entre si) – num distanciamento, que pode ser percebido, como calculado, em face da construção sociocultural da masculinidade – assediavam todas as mulheres que entrassem no seu campo de visão, estivessem as mulheres passando em suas frentes ou costas. Esses olhares masculinos eram direcionados para as partes erotizadas e sexualizadas do corpo feminino: bunda, peitos e genitália. As mulheres que perceberam esses e os demais olhares lançados pelos homens ali presentes e que, neste trajeto, caminhavam sozinhas, optavam por andar mais rápido e evitavam encará-los. A hexis corporal desses dois homens tornava-se uma ostensiva ocupação do espaço, na medida em que mantinham seus olhos fincados em partes específicas – já citadas – dos corpos das mulheres que por eles passavam, autorizando-se a olhar para onde quisessem - para o alto, para os lados, para o horizonte - além de que mantinham-se de pernas abertas, coluna ereta e braços também abertos apoiados no banco, sendo difícil alguém ousar sentar entre eles, sobretudo se esse alguém for uma mulher ou uma travesti, olhando de forma que, se estivessemos num desenho animado, as mulheres assumiriam a forma de pedaços de carne nas vistas desses dois homens. Essa foi uma das cenas urbano-machistas que escolhemos olhar e anotar com mais detalhes, a fim de responder a questão de como opera a violência de gênero no contexto urbano do Centro da cidade de João Pessoa. No entanto, essa situação não se trata de um caso isolado ou que possa ser situado em um único ambiente ou espaço urbano ou em apenas alguns deles. Se é essa uma das expressões da violência contra a mulher, e se a violência contra a mulher permeia todos os lugares da nossa sociedade (lugares físicos – salas de universidades, casas e trabalhos, quartos, cozinhas, praças e parques; lugares psíquicos – personalidade, desejo e outros), as expressões/ações/práticas/símbolos que regulam, recriminam e violentam mulheres ocorrem igualmente, ou são passíveis de ocorrer,

em todos os lugares, públicos ou privados, palpáveis ou não.

Chamam-nos a atenção as performances corporais masculinas de pertença àquele ambiente do parque e da rua; nas expressões faciais tranquilas dos homens (desses dois, em particular, mas não só); em seus corpos expansivos e relaxados; nas conversas gritadas; nos contínuos olhares assediadores; no sentimento de liberdade de olhar para onde quiser. Enquanto às mulheres resta resguardarem-se, encolherem-se, e viverem calculando e medindo a si próprias, os homens e o que as rodeia, a fim de evitar qualquer tipo de violação. “A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação” (BUTLER, 2019, p. 10). Continua a filósofa: “‘Eu prefiro existir na subordinação do que não existir’, é uma das formas dessa situação (em que o risco de ‘morte’ também é possível)” (BUTLER, 2019, p. 16). Essa reflexão nos permite compreender, desde essa perspectiva, não as causas – múltiplas, contextuais e perpassadas também pelos marcadores sociais de raça, etnia e classe – mas o grande número de mulheres transitando no espaço público urbano, apesar da incessante violência de gênero operada nesse contexto, número que supera a quantidade de homens nesses espaços.

No tempo em que anotávamos no diário de campo essa situação de violência de gênero pelos dois homens sentados no banco, um outro homem passa por nós. Na nossa frente, ele passa o mais próximo que pode. Pudemos sentir nas nossas peles o ventinho que ele fez ao passar por nós numa tarde abafada de outono, tão perto foi que ele passou. E, seguindo o roteiro padrão dos olhos assediadores dos homens, olhou na altura das nossas genitálias, depois seios, depois olhos e depois boca e olhos novamente. Reiteramos que essa é só uma das dezenas de situações de assédio que passamos somente no tempo desta etnografia.

Observamos ali, como já observamos na nossa vivência do dia a dia, a sociabilidade que se estabelece no ambiente da Lagoa, como um espaço

de lazer, principalmente para jovens adolescentes, que utilizam esse ambiente não somente como um meio – de passagem – mas também como um lugar fim, onde namoram, conversam entre si, descansam sentados na grama e escorados em árvores, andam de skate, tomam sorvete etc.

Percebemos que esses grupos de jovens, em sua maioria, são heterogêneos, em que os homens estão em maior número e são poucos os grupos em que só há mulheres. Ao perceber a heterogeneidade desses grupos, pensamos na nossa própria vivência – quando a companhia de homens amigos nos conferiu uma sensação de segurança em relação a outros homens (desconhecidos) no contexto da rua. Em seguida, fomos conversar com uma mulher jovem que ocupava um desses grupos. Perguntamos se ela via diferença entre andar só e andar acompanhada por homens pelo Centro da cidade; ela responde que se sente mais segura tanto acompanhada por homens como por mulheres em seus trajetos urbanos, e que andar sozinha é sempre pior, já que sofre assédio *“não só verbal, mas de olhares também”*. Perguntamos, ainda, se ela tinha estratégias de defesa ao andar sozinha pela cidade. Ela diz: *“evito andar em lugares mais desertos, olho sempre pra baixo e ando rápido, e fico longe dos homens”*.

A obrigação de ter que se restringir e se resguardar na vida cotidiana e em todos os momentos de nossa vivência como mulher, principalmente no contexto da rua, impele-nos a desenvolver mecanismos de defesa contra a cultura do macho, limitando nossa experiência na cidade: encolher-se, resguardar-se, não demonstrar sensações de alegria ou simpatia. Que mulher nunca ouviu *“é melhor evitar”*? Isso fazendo referência ao modo de nos vestirmos e à nossa personalidade e a toda a simbologia que se associa à feminilidade como possíveis motivadores do comportamento violento e abusivo praticado pelos homens, numa evidente naturalização desses comportamentos, além de culpabilização da vítima. A frase *“de burca ou minissaia”* é recorrentemente usada por mulheres

feministas a fim de demonstrar que a culpa nunca é da vítima. Qualquer que seja o gesto ligado ao sentir/agir/ser que se aproxime do feminino receberá o mesmo tratamento que uma mulher recebe, ou seja, de subjugação moral/afetiva/comportamental.

Dito isso, enquanto pesquisadoras, ao nos desfazermos de alguns desses mecanismos de defesa, passamos a incorporar estratégias de pesquisa de campo características do *ethos* de pesquisadores/as na Antropologia<sup>5</sup>: olhar nos olhos, conversar com pessoas desconhecidas, ser curiosa de situações que observamos. Sentadas em um banco da Lagoa, observando a dinâmica daquele espaço, as pessoas que ali circulam e a forma como se portam, cruzo rapidamente o olhar com um homem jovem que passa a me assediar, iniciando com um “Boa tarde”; eu respondo o cumprimento porque, como pesquisadora, queria entender quais seriam as reais intenções daquele “boa tarde”, e também como uma estratégia para que essa interação não se prolongasse, o que infelizmente não ocorre. Ele retorna do banheiro em direção a nós e, de forma insistente, começa a me fazer uma série de perguntas: “Qual o seu nome? O que você estuda?”. E como mecanismo de defesa, que já utilizo no meu dia a dia, menti sobre meu nome e o curso que fazia: “Juliana, faço história”. Menti para que ele não pudesse me procurar em redes sociais e dar continuidade ao assédio. Mantendo-me numa postura de submissão, sentada de cabeça baixa e falando baixo, ele continua insistentemente com as perguntas, mesmo que eu não demonstre qualquer interesse e nem olhe em seus olhos. O ápice do assédio sexual é quando ele me chama para tomar um vinho (eu e Gê nos olhamos perplexas e um pouco assustadas – mesmo que isso não seja uma situação inédita em nossas vidas e na vida das mulheres. Em geral, ao contrário disso, é uma situação comum e corriqueira da violência de gênero, e não por isso menos aterrorizante, até porque é uma violência). Desde antes do retorno dele, já havia comentado com

---

5 - Ver DAMATTA, 1978.

Gê sobre os olhares cruzados e percebido o assédio, que é previsível. “*Homem passa; olho; mudo o olhar; olha de novo; como estou olhando, ele me cumprimenta; por isso, evito olhar para homens desconhecidos; me constranjo com cumprimentos que notadamente são feitos para uma segunda intenção*”(Diário de campo de Izadora, 30 de abril de 2019).

A figura feminina não apresenta risco aos homens, a ponto dele repetir esse assédio com diversas mulheres que estavam ali na Lagoa. O risco de assédio e de outros tipos de violências cotidianas impele a nós duas a nos distanciar de determinadas performances sociais e a assumir uma postura com comportamentos lidos como adequados à cultura do macho, ou que possam nos identificar como “mulheres direitas” – feições de raiva, frieza, seriedade no olhar, apatia, objetividade e entonação dura ao verbalizar algo – o que ainda não nos deixa livres dessas violências.

Saindo do ambiente da Lagoa, nos propomos a transitar pelas ruas e percebê-las no intercurso com os papéis de gênero e a violação do direito de existir sendo mulher. Notamos a grande quantidade de lojas de roupas e adereços “femininos”: croppedes; calças leggings; calças jeans; calças folgadas; shorts de vários tecidos, cores, tamanhos e estampas; calcinhas e sutiãs de renda, de algodão e outros tecidos, nas cores todas – vermelho, preto, amarelo, bege, azul, verde; brincos, pulseiras, anéis; maquiagens; xuxinhas de cabelo; lojas inteiras de “produtos de beleza” – maquiagens; cremes e tintas para cabelos; hidratantes corporais; esmaltes e outros utensílios para as unhas dos pés e das mãos; pinças de sobrancelha de vários estilos e tamanhos. Nessas lojas, durante essa tarde de pesquisa de campo, só vimos mulheres como atendentes, “*mulheres para atender mulheres*”, diz Iza. Nas lojas de roupa em que havia homens no atendimento, percebíamos que eram lojas que atendiam os dois públicos – roupas tanto masculinas quanto femininas.

Depois de flunar algumas horas pela Lagoa e pelas ruas do Centro, caminhada esta que “não é uma caminhada inocente. A cidade é estru-

tura e relações sociais, economia e mercado; é política, estética e poesia. A cidade é igualmente tensão, anonimato, indiferença, desprezo, agonia, crise e violência” (ECKERT, 2003, p. 1), nos sentamos numa calçada da Rua Elizeu César (não nos deparamos com ruas que levassem nomes de mulheres). No lado oposto da calçada em que sentamos, havia três óticas; em todas, a foto da Ana Hickmann: “*ela tem uma coleção de óculos*”, diz Iza, que também percebe suas fotos como consequência do fato de ser uma mulher branca, alta e magra – o modelo por excelência do padrão de beleza – sempre maquiada, “bem vestida” e “arrumada”, e com expressão sensual – modelo padrão de feminilidade.

“*Ter que se preservar*”. Essa análise que Izadora faz do momento em que estamos no ônibus – quando ela não se sente segura ou confortável nem para reagir positivamente à música e nem negativamente – é uma análise compreensiva que surge bastante em nossas percepções posteriores das estratégias que mulheres incorporam para lidar com o/sobreviver ao machismo, essa opressão cotidiana, desterritorializada por estar presente em todos os lugares e relações; essa opressão social coletiva que se expressa de diversas formas no contexto do parque Sólon de Lucena e das ruas do Centro de João Pessoa. Enquanto que pertença, relaxamento e segurança (“*ao menos [os homens] sentem-se seguros quanto a seus corpos, tendo a certeza de que não serão violados*”, diz Iza) surgiam na observação e interpretação dos comportamentos dos homens.

Compartilho com Izadora a insegurança de andar em ônibus e sair às ruas. O medo e o pensar as estratégias para lidar com o risco iminente apregoado pela cultura machista começam antes mesmo de sair de casa. O olhar, o comportamento dos homens, desde a lógica machista, querem-se termômetros dos nossos comportamentos; a quantidade de homens juntos pode dizer, inclusive, se passaremos ou não por um caminho, independentemente de ser o mais rápido.

Quem corre risco na cidade? E que risco corre? O risco iminente da

violação permeia a experiência feminina na cidade.

Numa lanchonete na Lagoa, uma criança, uma adolescente e dois homens mais velhos estão sentados. Embora todos estejam comendo, é a adolescente, sozinha, quem faz a gestão da alimentação da criança, enquanto os homens comem e conversam entre si, relaxados.

É importante ter em mente que, sim, há o cerco, mas o cerco tem fissuras por onde escoam resistências. Vimos que as ruas estão cheias de mulheres, embora exercendo papel de cuidadoras ou mais limitadas nos movimentos do que os homens. A cultura machista domina tanto o espaço privado como o espaço público.

[...] a crítica elaborada pelos movimentos feministas tem sido particularmente certa, marcando indelevelmente os debates contemporâneos sobre as desigualdades nas sociedades ocidentais. Em primeiro lugar, o feminismo contribuiu largamente para desconstruir visões do público e do privado como esferas neutras. Pelo contrário, mostrou que é nessa relação que as desigualdades de género são produzidas. Em segundo lugar, para além de descobrir o carácter generificado do binómio público-privado, um dos pontos fortes da argumentação feminista consistiu em chamar a atenção para a forma como o privado foi desvalorizado na construção política das sociedades. Por conseguinte, fazer do privado – domínio privilegiado de uma ordem de género patriarcal que pressupõe, como sabemos, a dominação do masculino sobre o feminino – um assunto público é tarefa essencial no processo de obtenção de igualdade social. (ABOIM, 2012, p. 106)

Essa dominação limita a pertença feminina ao ambiente do lar; esse ambiente restringe a própria existência da mulher, reinando o opressor (o machismo/patriarcado) em ambos os âmbitos.

É, afinal, com a emergência da modernidade, o capitalismo e a expansão das cidades industriais que se tece de forma mais inequívoca a associação do masculino à vida pública e do feminino à vida privada, assim impondo o modelo da família burguesa do século XIX. [...] Esse modelo tem, como sabemos, sofrido inúmeros reveses e trans-

formações à medida que tem ocorrido o alargamento da cidadania e dos direitos sociais às mulheres. [...] No entanto, apesar de todas as mudanças operadas nas relações de gênero e na organização da família, essas antigas associações prevalecem, em boa medida. A participação pública das mulheres é, afinal, menor que a dos homens, sendo ainda mais verdadeira a associação inversa. Como é sabido, o modelo de repartição igualitária das tarefas de produção e de reprodução está longe de ser prototípico nas sociedades ocidentais contemporâneas. (ABOIM, 2012, p. 111-112)

Uma obviedade do controle dos espaços pelos homens é que, a estes, tocar/coçar a genitália ou nela mexer é permitido, enquanto que é constrangedor para uma mulher tocar/coçar/mexer a genitália ou nela mexer ou encaixar o coletor menstrual.

Nas lojas que vendem roupas “masculinas”, há manequins com calça e camisa ou bermuda e camisa, enquanto que as roupas “femininas” são muito mais variadas, o que parece requerer maior número de manequins femininos para apresentar essa variedade gigante de roupas, isso não sendo inocente à imposição que a mulher sente de estar na moda. Imposição que vem da necessidade estabelecida à mulher de se enquadrar na cultura machista e agradá-la, o que, além de coerção, pode ter papel de estratégia. O capitalismo, valendo-se da cultura machista que encerra a mulher no cerco da feminilidade e do padrão de beleza, produz a maior variedade de acessórios, roupas e demais produtos orientados às mulheres. Se esse boom capitalista, com atenção ao aprisionamento da mulher ao consumo para ser aceita socialmente, se devesse somente ao fato de, após a década de 1970, as mulheres terem iniciado, por meio de muita luta, a ocupação do mercado de trabalho (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009), a produção de acessórios, roupas e produtos para homens e mulheres seria tão em igual número quanto não teriam apelo aos papéis de gênero estabelecidos. “O homem quase não precisa preocupar-se com suas roupas [...] A mulher, ao contrário, sabe que quando a olham

não a distinguem de sua aparência: ela é julgada, respeitada, desejada através de sua toalete” (BEAUVOIR, 1967, p. 453).

Flanando pelas ruas do Centro, uma imagem que sintetiza a produção de lugares de gênero: à direita, no Ponto de Cem Réis, homens jogam damas e dominó em mesinhas e banquinhos de concreto (em nenhum momento nos deparamos com mulheres em atividade análoga a essa); à nossa esquerda, mulheres trabalhando como vendedoras dentro de lojas de roupas. Seguindo a rua, paramos em frente ao Shopping Terceirão. Ao manter meu olhar baixo, passo a perceber as pernas dos/das transeuntes, entre depiladas e não depiladas, e adivinhe as que pertenciam a qual pessoa de qual gênero...

A feitura desta etnografia ocorre, ainda, para ressignificar para nós mesmas a violência de gênero; ao entender feminista e antropologicamente suas expressões e mecanismos e derivar produções dessa análise, além de trazer para a visibilidade essa coerção mascarada de normalidade e naturalidade, nos permite o afastamento dessa cultura machista. Lembrando, como há muito vêm falando as feministas, da necessidade de essa luta ser travada em uma coletividade com potencial de transformar estruturalmente esse modelo de sociedade patriarcal, e que, ao mesmo tempo, essa luta coletiva proteja individualmente cada uma de nós.

Embora sejam muitas as estratégias das mulheres para sobreviver à cultura machista – o que pode ser observado em todos os lugares – não notamos, no cotidiano do transporte público e do Centro da cidade de João Pessoa, qualquer externalização verbalizada ou de caráter militante contra esses conjuntos de mecanismos opressores, justo pela forte coerção que produzem, sendo, inclusive, incorporada por nós mulheres, além de se constituir, ainda, em estratégia de sobrevivência. Nenhuma mulher assediada ou em fuga da violência de gênero, no tempo que passamos no ônibus para realização desta pesquisa, verbalizou essa experiência, só

tentou, a todo custo, evitá-la, silenciamento que é, em si mesmo, tanto um mecanismo de defesa acionado nos momentos oportunos como uma das infindáveis expressões da violência de gênero.

Sendo os espaços construídos sob a égide do machismo – com a exceção de lugares da crítica e da militância feminista – incluindo o espaço urbano do parque e das ruas por onde flanamos para a realização desta etnografia, o espaço urbano contribui para as mais variadas formas das opressões às mulheres. A própria mobilidade urbana é um privilégio; há que se democratizá-la pela via da superação das desigualdades sociais, o que inclui o enfrentamento ao machismo. Aqui, literalmente, sentimos, olhamos, ouvimos e escrevemos (OLIVEIRA, 1996) acerca das experiências de se estar mulher no contexto do ônibus, do parque e das ruas do Centro de João Pessoa, Paraíba; da condição generificada da existência, e que, por generificada, é hierarquizada.



## Referências

ABOIM, S. Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre a dicotomia moderna. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 1, pp. 95-117, jan./abr., 2012.

BARBOSA, A. Significados e sentidos em textos e imagens. *In*: **Imagem-conhecimento: Antropologia, cinema e outros diálogos**. Campinas: Papi-rus, 2009.

BEAUVOIR, S. A mulher independente. *In*: **O segundo sexo**, v. 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967, p. 449-500.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Mar-tins Fontes, 2009.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

DAMATTA, R. "Ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues". *In*: NUNES, E. (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. *In*: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 2, 1998.

MARTIN, E. **A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução**. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.

NASCIMENTO, S. S. A cidade no corpo: diálogos entre corpografia e etnografia. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 19, 2016. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.4000/pontourbe.3316> > DOI: 10.4000/pontourbe.3316.

OLIVEIRA, R. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida [1948]. *In*: VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Guanabara, 4a. ed., 1987.

# **“Eu fico nessa esquina tão divina, mas não fale de amar”<sup>1</sup>: sobre limites e potencialidades do corpo prostituído**

*Lucas Eduardo da Silva Melo*

As discussões sobre corpo, gênero e sexualidade têm-se processado, nas últimas décadas, se processado a partir de projeções e questionamentos acerca das vivências e dos sujeitos que fazem dos seus corpos símbolos de resistência, fúria ou adaptação às condições que os sistemas capitalista e patriarcalista impõem a esses corpos.

Elemento essencial e funcional dentro da cadeia de relações promovida pela prostituição, o corpo da prostituta, para além do uso do cliente, promove performances observáveis e passíveis de análises nos estudos socioantropológicos, indo da precariedade provocada pelo desgaste da rotina sexual à potência em se manter como um instrumento de trabalho frente a uma realidade que estigmatiza tais vivências e macula seus corpos.

O objetivo do presente trabalho é refletir sobre as maneiras como as prostitutas do Centro da cidade de Teresina, Piauí, operam seus corpos na prática da prostituição de rua. Produzindo limites, *merchandising*, permissões, gestos e falas consideradas – dentro de um prisma moral – obscenas, tais mulheres promovem performances e relações sociais com transeuntes e clientes carregadas de significados nos gestos promovidos. Minha análise apresentará as relações sociais que essas mulheres estabelecem com suas parcerias afetivas e comerciais, já que é nesse “jogo” que seus limites e potencialidades corporais são constituídos.

---

1 - MELODIA, Luiz. Amor. In: Maravilhas Contemporâneas. Som Livre: 1976, 2min3.

A proposta deste estudo busca provocar questões que incluam minhas colaboradoras nas práticas sociais estudadas, e não nas regras instituídas e moralmente aceitas pela sociedade, pois considero o papel dos atores sociais e suas ações elementos capazes de conduzir a alteração nas relações estabelecidas (PEIRANO, 2002).

## **Um corpo educado?**

A leitura dos corpos e a força política e teórica que estes carregam não são recentes. Marcel Mauss (2003), em seus estudos sobre a corporeidade, apresenta o corpo como algo modelado pelos hábitos culturais, produzindo, assim, eficácias práticas. Desnaturalizando assim seu objeto, Mauss nos diz que, provocado por técnicas, o corpo instrumentado se adapta a “empregos” para ele oferecidos, é variável no tempo e no espaço, mutável no decorrer dos anos, nos ritos e performances por ele cumpridas, nos valores, mitos e tabus que ele recebe enquanto corpo. Mauss define, assim, um conceito cujo significado reverberaria nos anos que viriam.

Na década de 1930, a partir das noções de “técnicas corporais” e de “pessoa”, Marcel Mauss problematiza as diversas maneiras com que homens e mulheres fazem uso dos seus corpos, que nada têm de natural, pois são, antes de tudo, construções culturais. Nesse cenário, compreender a maneira como as prostitutas utilizam-se do corpo e quais técnicas corporais adotam no momento de interação social tem, a partir de Marcel Mauss, ampla fundamentação teórica. Se, “para toda a atitude do corpo, cada sociedade tem seus hábitos próprios” (MAUSS, 2003, p. 403), o mesmo é válido para o universo do meretrício, que também tem seus próprios hábitos, ensinando a maneira como o corpo da meretriz deve ser utilizado por ela, assim como educando a sociedade a ler e interpretar esse corpo.

Nesse esforço de desnaturalizar o corpo, mais que uma estrutura orgânica funcionalizada apenas pela anatomia, pela fisiologia e legitimada pela ciência, ele passa também a ser recolocado como uma estrutura simbólica, sendo percebido como uma realidade socializada. O corpo “fala” e falam por ele, reconhecendo seus significados. Para Vitor Sérgio Ferreira,

O corpo não é uma natureza. Nem sequer existe, refere-se a ele David Le-Breton (1997). Esvanecendo-se, o corpo foi tratado pela sociologia como ficção ou mito (CERTEAU, 1982), como simulacro (BAUDRI-LARD, 1972), uma realidade elusiva (RADLEY, 1995) um corpo fantasmático (VALABREGA, 1972). (FERREIRA, 2009, p. 2)

Percebe-se que, dentro de uma teoria, os corpos ganham novos significados, ganhando, em Michel Foucault, olhares para as fronteiras racionais e disciplinares que são impostas a eles. Tais conceitos nos apresentam um corpo socializado, semântico; um corpo metáfora, um lócus de criação, manifesto nas gestualidades e emoções expressas, nas técnicas que mobiliza, nas aparências que produz. Temos um corpo múltiplo, de signos verbais e não verbais. Somamos a esses conceitos um corpo que jaz dentro de um sistema patriarcal e capitalista: o corpo feminino prostituído. Para Eliane Pasini, o corpo prostituído é

[...] um espaço social, do qual fazem partes elementos socioculturais que comunicam significados e simbologias do grupo. Assim, os corpos, na esfera da ação dessas mulheres, tornam-se espaços sobre os quais se inscrevem significados sociais e culturais. (PASINI, 2000, p. 183)

A palavra “prostituição” carrega, a contragosto, uma violenta unidimensionalidade. Tal vivência demarca um tipo de relação que extrapola o âmbito laboral promovendo densas e múltiplas relações, variando entre forma, natureza e tom, localizando-se como um espaço de socialidades

e de operação de relações de poder. Amor, desejo, estigmas, envelhecimento, riscos, sexo, solidariedades, trabalho, violências são categorias que ressoam no delatado corpo prostituído. Para José Miguel Nieto Olivar, o conceito de prostituição

[...] padece de uma relativa estabilidade de valor negativo no Ocidente, enquanto guarda-chuva axiomático, imagético, que envolve e constrói (e é envolvida e construída por) uma diversidade indeterminada de práticas... nem todas econômicas, nem todas sexuais. É nesse sentido que não é mais sustentável falar antropologicamente de prostituição se não for na relação com classe, gênero, geração, etnia entre outras; mas no marco de sistemas maiores de parentesco, trabalho, ganho econômico, lazer, ocupação da cidade e trocas afetivas, sexuais e corporais. (OLIVAR, 2013, p. 33)

Compartilho do entendimento de Olivar e considero que o estudo de corpos prostituídos permite aqui vislumbrar o agir dos corpos sociais e suas sensações manifestas nos territórios e articulações sociais, produzindo gestos de desejo e procura, mesmo na condição de subalternizados. E é essa condição relacional da prostituição que nos ajuda a pensá-la em conjunto com as regras que orientam as relações estabelecidas, seus corpos, suas emoções e suas narrativas.

Gyatri Spivak (2010) e seu olhar sobre o ser subalterno nos provoca a um necessário prisma teórico para pensar tais mulheres e seus corpos, neles registrando marcadores identitários diversos; classe, raça, escolaridade e geração interseccionam-se no corpo. Para Spivak, subalternos são “As camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12).

A prostituição entra aqui como um lócus de análise devido à carga de performances que as mulheres submetidas a elas promovem. De forma

voluntária ou não, personas com forte apelo sexual performam experiências passíveis de análise pela carga emotiva e racional que apresentam. E tais experiências vão muito além das relações sexuais estabelecidas. Como sujeitos sociais, tais mulheres não podem ser descoladas das dimensões que circundam a prostituição, logo, seus corpos e os usos que elas fazem deles serão “lidos” das mais diversas formas possíveis.

Mas como ler um corpo prostituído? Percebendo-o. O corpo da mulher localizado dentro da prostituição se desterritorializa do binarismo estabelecido ao corpo feminino, reagindo, à sua maneira, às violências a ele estabelecidas. Politizar o corpo constituiu-se, durante anos, como uma das ações mais potentes dos feminismos, visto que, no mundo moderno ocidental, a subalternidade feminina foi construída e legitimada a partir da afirmação do corpo da mulher como um destino. Para Raquel Soihet (2013, p. 20), “O corpo feminino é utilizado para negar toda possibilidade de comparação entre homens e mulheres, em termos de um critério comum de cidadania”.

## **Na rua, com elas**

Teresina, setembro de 2019, 10 horas da manhã. Entre as ruas Firmino Pires e Senador Teodoro Pacheco, no Baixo Centro, Valmira e Natália provocam os transeuntes. Pegam pela mão, pedem cigarro, falam que “chupam bem”. Essa afirmação é confirmada por um rapaz que olha carros em troca de 2 reais. Todas maquiadas. Outras fugiam do sol escaldante ou de um rapaz curioso que perguntava seus nomes e se estava tudo bem. Elas logo estranharam. Não era cliente. Cliente não perguntava nome. Não ali. Só no quarto. E não era cliente mesmo. Era eu. Ali. Com elas.

A presente pesquisa inseriu-se no campo da Antropologia urbana e nos estudos de gênero e corpo, propondo, então, uma ampla “unidade

de lugar”, possibilitando “espaços intermediários” da vida dessas mulheres, assim como seus percursos de atuação e seus devires da experiência cotidiana. Delimitei um território – o Centro Comercial de Teresina – analisando o uso dos corpos na prostituição de rua. Localizar, na pesquisa, as meretrizes em seus pontos de trabalho fortaleceu a observação participante almejada e os resultados adquiridos.

O trabalho etnográfico, o “estar lá”, foi feito e ocupou majoritariamente toda a pesquisa, tendo o diário de campo em si como uma consistente ferramenta metodológica. Possibilitando um espaço para falas e performances da mulher prostituta, atuei em espaços por ela utilizados, tais como guetos e esquinas, analisando seus vestuários, sua postura, sua gesticulação, sua linguagem, seus códigos de conduta, suas performances, seu corpo.

Para atingir os objetivos propostos, atuei sob diversas metodologias de uma pesquisa exploratória, descritiva e qualitativa, incluindo leituras específicas de Olivar (2013) e Fonseca (1996) sobre gênero e prostituição; Gaspar (1985) e Piscitelli (2005) sobre a vivência na prostituição de rua; e o próprio trabalho etnográfico. Buscando uma etnografia das margens. Nas margens. Para tal registro de performances e comportamentos, utilizei a observação participante através do interacionismo simbólico, pondo-me como um participante observador, visando a um dinamismo de pesquisa ao estudar essas mulheres.

Uma referência consistente para pensarmos o interacionismo simbólico é Erving Goffman (2004). Goffman se preocupava com as maneiras de as pessoas agirem e formarem relações, acreditando que esses processos o ajudavam a alcançar significado para seus atos. Sua pesquisa envolvia descrições de como as pessoas constroem suas “apresentações de self” e depois as representam para outros.

Goffman, à semelhança de Durkheim e Marcel Mauss e, sobretudo, Max Weber, identificou elementos estruturantes no comportamento a

partir do qual fazemos as primeiras observações sobre como “o indivíduo que está à nossa frente deveria ser” (GOFFMAN, 2004), provocando questões necessárias para a observação participante, etapa crucial da minha pesquisa.

Ao trazer Goffman para a teoria metodológica do meu trabalho, ficam mais contundentes o estudo e a compreensão das performances dessas mulheres nas ruas, na abordagem do cliente e no êxito do seu trabalho. A observação participante me possibilitou ver a intencionalidade e a realidade por trás dessas performances em que tais mulheres atuavam, visando a passar a melhor impressão possível do seu capital corporal.

Construo aqui um trabalho gerido por uma redução fenomenológica, constituinte da modalidade da pesquisa qualitativa fenomenológica, a qual permite compreender o mundo e as experiências vividas pelas prostitutas. Os instrumentos utilizados para termos acesso ao relato dessas colaboradoras foram distribuídos em observações participantes, trabalho de campo, entrevistas, buscando uma descoberta contínua em campo.

A opção de abordar as prostitutas nos seus locais de trabalho abriu duas modalidades diversas na presente pesquisa, respeitando assim seus lugares de fala: espaços “fechados” (boates, cabarés, casas de forró) e espaços “abertos” (bares, esquinas, praças). A escolha feita por mim de analisar suas performances em um espaço aberto exigiu uma forma diferente de aproximação, assim, como um grau considerável de integração e interação com elas. Daí a observação participante. É válido lembrarmos que as prostitutas, assim como a prostituição, só existem como função de um esquema maior de relações, além da espacial, as de parentesco e gênero, conceitos relevantes para refinar as análises promovidas pela observação. Para Olivar,

Parentesco e gênero [...] nos ajudam a pensar os conjuntos de regras – que notamos mais ou menos estáveis no meio da diversidade e do momento de transformação descrito – que orientavam a constituição

de redes, de relações cotidianas, dos corpos, das emoções e o estatuto das mesmas nas narrativas apresentadas. Com quem se tem sexo e com quem não, com quem se faz um programa, o que é sexo e o que é programa, quem ameaça a felicidade conjugal e como ameaça, como se protege? (OLIVAR, 2013, p. 124)

As observações e as abordagens foram feitas nos locais de trabalho dessas mulheres, entre as ruas Firmino Pires e Senador Teodoro Pacheco, no Baixo Centro de Teresina. A coleta de dados foi feita por observação livre, pela qual colhi impressões, situações e falas de Valmira e Natália; em entrevistas itinerantes, conversei com outros personagens que também transitam pelos espaços ocupados por essas mulheres.

Estar na rua com elas me possibilitou uma quase interação no cenário envolvido. Como afirmava Nestor Perlongher (PERLONGHER, 1987, p. 34): “Não há melhor maneira de estudar o *trottoir* do que fazendo *trottoir*”. É o “estar lá”, numa descrição densa, com elas. Para Clifford Geertz, esse “estar lá” faz o pesquisador

[...] apreender uma hierarquia estratificada de estruturas significantes, em termos dos quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações são percebidas, produzidas e interpretadas e sem os quais elas de fato não existiriam. (GEERTZ, 1978, p. 18)

Apresentar essas colaboradoras e suas performances, distribuindo-as nos espaços por elas ocupados na cidade, permitiu-me fazer uma cartografia descritiva e analítica delas em entrevistas abertas, assim como de suas atuações, seu corpo em atividade e as possíveis relações com seus clientes.

Natália tem 41 anos, é artificialmente loura, fala que “chupa pau” e “dá o cu”. Estava de camiseta branca e um curto short jeans. Apresentava alguns sinais de varizes escondidos pelo esticar da perna esquerda no muro. Disse que não é de falar muito e que, naquele dia, o comércio

“tava fraco”. Pega na mão dos transeuntes que passam na calçada, evocando-os e propagandeando o que já havia falado para mim. Mostrava-se incomodada com a minha presença.

Valmira, cujo nome de guerra é Tiazinha, tem 45 anos, é negra, mãe, prostituta e vendedora de cachorro-quente, além de fumante. Racionaliza não só seu corpo, mas seu tempo. De vestido curto. Preto. Reclamava do calor. Ia de lá para cá da calçada. Detesta conversa “mole” – nossos diálogos, como considerava – ou quem a atrapalhe no trabalho. Disse que minha presença ali atrapalharia a clientela. Tinha horário para almoço; mutável, se houvesse um cliente no horário. Considera-se uma “mulher direta”, com hora e local para exercer o ofício. “*Putá só aqui, e eu não tô aqui o tempo todo*”, me disse.

O recorte para essas duas mulheres surgiu depois de um tempo de visitas semanais durante um mês em intensa observação. Percebi que ambas performavam de forma diferenciada, mesmo estando em um mesmo local, e essas performances variavam durante o dia, conforme o humor e o ir e vir dos clientes: Natália era bem explícita sobre seu *métier*?; Valmira preferia ser abordada e manteve-se confortável em grande parte das observações. “Marcavam ponto” juntas e indicavam umas às outras caso não quisessem fazer o que os clientes pediam.

A observação feita nas ruas nos traz evidências de que essas mulheres podiam até compartilhar os mesmos cenários, algumas facetas do mesmo universo simbólico, terminologias e performances, porém, cada uma se estabelecia em seu próprio território, com distintas negociações de identidade, desejos e práticas afetivo-sexuais.

---

2 - Área de trabalho, de atuação; ofício, profissão, ocupação. Acessar: <https://dicionario.reverso.net/frances-portugues/m%C3%A9tier>.

## “Eu preciso me mostrar bonita pra que os olhos do meu bem não olhem mais ninguém”<sup>3</sup>

Os estudos de performance buscam compreender as dimensões de diferentes dinâmicas sociais. Aqui, tal dinâmica seria o *trottoir*, o stripper e outras práticas corporais protagonizadas por minhas colaboradoras, a fim de obterem êxito no seu trabalho. Ao seguirem a lógica do capitalismo, táticas e estratégias, como um aperfeiçoamento estético ou atlético, são utilizadas para a realização dos programas. Como numa ascese (WEBER, 2004), Natália e Valmira disciplinam seus corpos num autocontrole para obter um bom êxito nas ruas. Procurando estratégias de beleza de acordo com os padrões estabelecidos pela mídia e pelo capitalismo, Natália recorre à academia; Valmira, para a tentativa de se manter saudável. Valmira nos diz: “*Morro de preguiça de academia. Sou muito preguiçosa. [...] Não tenho preconceito com o meu corpo não. Pra mim, tá perfeito. Pela idade ainda tá perfeito, né? Mas me cuido sim, nem uso drogas. A única droga que eu uso é o cigarro*”.

No momento em que trago o estudo das performances protagonizadas por essas mulheres, procuro evidenciar as dicotomias sociais que tais vivências provocam, as contradições nas quais são representados seus corpos e as relações por elas experienciadas, específicas no seu feixe de relações.

O estar na calçada, exposta, exige uma ritualização diferenciada de tantas outras profissões também ambulantes. O evocar clientes, fazendo seu *merchan*; o descansar em pé; o rodar a bolsa; o mandar beijos; o “marcar a calçada” surgem como eventos ritualísticos fundamentais para o dinamismo da profissão. Tais propriedades simbólicas contestam a ordem vigente, marcando territórios entre o que é real e o que é fictício, formando, assim, uma persona. Para Pasini (2000, p. 191), “A maneira

---

3 - BUARQUE, Chico. A mais bonita. In: Chico Buarque. BMC: 1989, 3min33.

como elas 'ocupam' os pontos, a expressão facial, o caminhar, a colocação das mãos, indica práticas que também compõem a performance na prostituição”.

O rito de se manifestar performaticamente nas ruas, nas esquinas, no *trottoir*, no pedir do cigarro desregula e “deforma” todo um território já traçado para as mulheres. Suas performances interrompem os gestos já produzidos na sua vida rotineira. O que fazem na rua, no quarto e na cama são ritos para a reafirmação do prostituir. Para Alexandre Duarte,

O rito é a interrupção da vida rotineira. É a teatralização e a dramatização daquilo que é contínuo na sociedade, segundo uma vontade e uma simbologia que não está inscrita em um manual cultural. [...] As regras e normas a serem seguidas pelos nativos dão lugar a uma criatividade não regulada, exatamente por isso, potencialmente transformadora. [...] Um fato extraordinário e relevante para as configurações da vida em comunidade. (DUARTE, 2010, p. 46)

Duarte compartilha um pensamento similar ao de Victor Turner (1974) ao defender a ideia de que a prática do ritual coordenaria as ações sociais. Natália e Valmira comunicam, a quem passa por perto, com gestos e formas estéticas, a sua existência, estabelecendo, para a plateia, até uma certa hierarquia.

O *trottoir*, o “rodar a bolsinha”, o abordar clientes, performances por mim observadas no período em campo, orquestradas por Valmira, surgem aqui como gestos racionalizados para chamar a atenção de quem passa e, assim, evocar interessados. Em gestos exagerados e nas provocações feitas, não há quem não olhe para elas.

Contudo, essas manifestações não são fixas. Elas ocorrem obedecendo a normas da cultura local, comunicando aos envolvidos (quem sente e quem observa) uma mensagem; elas fazem sentido para o grupo, possuem intencionalidade, ora obrigatórias, ora espontâneas (KOURY, 2009; LE BRETON, 2009).

Analisar tais gestos propõe-nos a leitura de uma democrática gramática corporal, em que a transa, “elemento final” do programa da prostituta com o cliente, é alcançada depois de uma exibição de gestos, vestes e outros diferentes elementos não verbais compreensíveis aos olhos de quem os vê. Natália e Valmira provocam percepções de todos à sua volta.

Na lógica da prostituição, “comer a puta” é – sob o ponto de vista do cliente – a eficácia do programa. Tal termo é generificado, fornecendo um poder e uma ação apenas ao cliente: “o caçador”; porém, tal poder é ressignificado pelas meretrizes e ficou perceptível no campo. Como “caçadoras”, elas vão atrás de um homem, batalham, conseguem e o comem.

De todos os matizes que as relações sexuais dentro da prostituição podem promover, do sexo repulsivo e sórdido ao mecânico ou com tesão, experiências corporais são promovidas, apresentadas, coreografadas no ir e vir de performances que possuem uma racionalidade e uma eficácia simbólica. Do *trottoir* das ruas ao ato sexual em si, percebemos a formação de personas mutáveis a cada cliente e a cada programa. Define-se como programa o contato negociado e executado pelas prostitutas. Estas diferenciam as práticas sexuais realizadas pelos seus clientes e não clientes agenciando-se através do seu corpo, ora revelando emoções, ora fingindo tê-las. Para Olivar,

O programa é, pelo menos na prostituição de rua, o objeto principal da transação entre cliente e prostituta. É uma relação cujas condições e limites são negociados explicitamente entre os dois termos e que geralmente, começa com o acerto financeiro e termina com a ejaculação do cliente. (OLIVAR, 2013, p. 113)

Ou seja, é no corpo dela que ocorre o permitido e o não permitido nas relações sexuais. Tais reservas são expostas em um ser moralmente em construção que, mesmo no preservar do seu corpo, expõe-no ao toque

do outro, ora frustrando o cliente, ora evidenciando a autonomia corporal da meretriz. Vale ressaltar que as violências ocorridas dentro do espaço do programa não são descartadas de análise, porém, fogem do escopo deste artigo.

Pelas falas adquiridas nas entrevistas, percebi que, entre os fatores que relativizam o valor do programa, podemos identificar a idade da prostituta (se jovem, adulta ou idosa); o horário do programa (encontros pela manhã são de custos mais baixos que os encontros à noite); o número de programas feitos durante o dia; a experiência no “ramo”; as roupas; e as abordagens que elas fazem ao cliente. Natália nos revela que *“Começo de mês é ótimo, tá todo mundo ganhando dinheiro; os velhinhos vêm, todo mundo ganha dinheiro. Final de mês é mais pros clientes certos. O programa costuma ser 50 reais, às vezes eu digo que é até mais, dependendo do cliente”*.

Outros limites também se apresentam como divisores simbólicos, encontrados na negação do beijo na boca; no não tirar a roupa toda; no uso do preservativo; no evitar do orgasmo; no não dormir com o cliente; no não cobrar pelo programa; e no demonstrar dos gestos carinhosos. Esses dois últimos são divisores que trazem à tona a fluidez desse limite, que, por vezes, não é conseguido, almejado, realizado consciente ou inconscientemente na relação que se estabelece entre o cliente e a prostituta, assumindo, também, uma vulnerabilidade que a prostituição apresenta. A formação de alianças aqui é cabível nas diversas relações sexuais e evidenciada na prostituição. Para Michel Foucault,

O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o lícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. O dispositivo da aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente de domínios e de formas de con-

trole. Para o primeiro, o que é permanente é o vínculo entre parceiros com status definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões [...]. (FOUCAULT, 1988, p. 101)

No quarto, as relações sexuais são promovidas com regras sobre o uso do corpo. Regras e valores variáveis na tabela – não muitas vezes respeitadas, inclusive. Os sexos anal, oral e vaginal possuem valores diferentes, variando entre meretrizes e clientes. Podem ser feitos/cobrados pelo ato isolado ou pelo “serviço completo”, resguardando, assim, um corpo ainda a ser exposto. Para Eliane Pasini,

A compreensão dessas regras é fundamental, pois, inscritas nos corpos, elas dão visibilidade tanto à performance dessas mulheres na prostituição como a algumas distinções em suas relações sociais. As práticas das garotas em relação aos clientes são constituídas e constituintes das regras específicas de ser uma garota de programa, da organização do ponto e do seu entendimento da prostituição. No cotidiano, essa relação poderá ser realizada de outras formas e as regras poderão ser transgredidas. (PASINI, 2000, p. 190)

O “dar o cu” e o “pagar um boquete” – práticas que são mais procuradas pelos clientes das minhas interlocutoras – por exemplo, revelam performances não permitidas às suas companheiras. E nem a algumas putas. O sexo anal, por exemplo, produz um desgaste corporal, além de uma perda relativa de poder da puta; já o “boquete”, segundo Valmira, “é *fácil e rápido!*”, permitindo um controle da prostituta sobre o ato sexual. De passiva e controlada, ela passa a ser a ativa controladora. Valmira (2019) me questiona e revela que há também fronteiras no prostituir.

*Já pensou você beijar todo homem? A gente se transmite doença na boca também. Transar sem camisinha... nunca! Nem pra colocar a cabecinha, [...], fazer o boquete sem camisinha até o pênis endurecer: não existe isso! Não pode, porque tudo transmite doença. Se*

*uma pessoa vem pra mim e chega e me oferece 500 reais, “eu vou te dar 500 reais só pra mim meter, mas na hora de gozar eu boto a camisinha ou gozo fora”, eu não vou, porque essa pessoa ela não tá com saúde, pra ela tá oferecendo muito, é pra desconfiar. Então eu prefiro normalzinho mesmo, do jeito que eu gosto mesmo, não pra não fazer o que eu não gosto. eu digo assim: eu faço só oral e vaginal. Sem-pre eu faço isso, [...]. Até mesmo porque eu gosto de dar o de trás pra minha mulher mesmo. (Valmira)*

Interessa pensarmos aqui o quanto essas mulheres estão expressando relações diversas, mesmo apresentadas em um ato repetitivo. A lógica da preservação do corpo da prostituta está na separação que ela faz entre o amor e o sexo. Dessa forma, tais mulheres racionalizam seu trabalho e estabelecem um controle através do seu corpo; a maneira de experienciar sua vida tanto na prostituição quanto fora dela. Para Anthony Giddens,

O controle regular do corpo é um meio fundamental através do qual se mantém uma biografia da autoidentidade. [...] Todos os homens, em todas as culturas, preservam uma separação entre suas autoidentidades e as “performances” que fazem em contextos sociais específicos. (GIDDENS, 2002, p. 59)

Entendemos, a partir das noções anteriormente descritas, as lógicas simbólicas próprias dessas mulheres (PASINI, 2000), justificando as razões pelas quais existem fronteiras simbólicas em seus corpos, a diferença entre o fazer sexo e o fazer programa. Afinal, é no sexo que elas definem quais regiões do corpo e quais práticas sexuais não são acessíveis aos clientes. O que é negado ao cliente durante a realização do programa, em geral, é permitido para as pessoas pelas quais elas nutrem um sentimento afetivo. O fazer-se puta não é um fazer romântico, tampouco apenas sexual, é também um fazer político. Um salve a elas, as putas!

## Conclusão

Querer falar de discursos, performances, subversões e subjetividades do corpo é uma ousadia só permitida – se permitida – a quem o sente, a quem o questiona, a quem não se submete, a quem ocupa o corpo. Quando Eduardo Galeano afirmou que “o corpo é uma festa!”, com certeza tinha a compreensão de que ele não poderia ser entendido de forma isolada. O corpo da puta é fluido, mesmo estando estático; é perigoso, mesmo quando aparenta ser inofensivo; é destabilizador; é delator de si mesmo; provoca subversões; “fala”, mesmo no mais tenro silêncio; leva toda a culpa, sempre padecendo quando a cabeça não pensa. Qualquer tentativa de análise corporal deve ser vinda e servida com considerações de subjetividades e seus lugares de fala.

Marco-me como um homem periférico, não branco, gay, a trabalhar a prostituição feminina, e corroboro com os argumentos de Berth (2018), que, assim como Djamila Ribeiro, aduz a necessidade de que diálogos em prol da redução de disparidades sociais aconteçam por todos, visto que o empoderamento, conceito cada dia mais vazio em seu conceito real, não deve abranger apenas aqueles diretamente afetados pela violência e pela opressão, tampouco somente pelo seu gênero.

Para que mulheres marcadas pelo efeito do patriarcado e do capitalismo avancem, faz-se necessário que todos, antecipadamente, assumam o compromisso político de respeito e defesa das pautas raciais, feministas e anticapitalistas, pois tais diálogos precisam afetar, sobretudo, os reprodutores do machismo, do patriarcado, do capitalismo e da colonialidade do *ser/saber/poder*.

O estar na rua, com elas, faz-me compreender como a prostituição se promove num eixo de relações que fogem do laboral e se permite estar entre o imaginário, a violência, o desejo, a resistência e o poder. Ser puta, estar puta é provocar o olhar do outro; é marcar sua existência; é pôr a

subalternizada no centro, no palco, na vida.



## Referências

- BERTH, J. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- DUARTE, A. A. B. (s.d.). Antropologia da Performance: a liminaridade e as contradições do social. Recuperado em 2019, setembro 28, de [http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/antropologia\\_da\\_performance](http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/antropologia_da_performance). Acesso em 17 fev. 2022
- FERREIRA, V. S. Elogio (sociológico) à carne: a partir da reedição do texto “as técnicas do corpo” de Marcel Mauss. **Conferência para a sessão de lançamento da Coleção Arte e Sociedade, do Instituto de Sociologia**, na Faculdade de Letras da Fundação Universidade do Porto, em 26 de novembro de 2009. Disponível em: [www.letras.up.pt/isociologia/uploads/files/Working37.pdf](http://www.letras.up.pt/isociologia/uploads/files/Working37.pdf). Acesso em: 10 jun. 2019.
- FONSECA, C. A dupla carreira da prostituta. **Revista Estudos Feministas**, 1996, n. 1, p. 7 – 33.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro, Editora Graal, 1988.
- GASPAR, M. D. **Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.
- GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Petrópolis: Vozes, 2004.

KOURY, M. **Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia**. Curitiba: CRV, 2009.

LE BRETON, D. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

OLIVAR, J. M. N. **Devir puta**: políticas da prostituição nas experiências de quatro mulheres militantes. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

PASINI, E. Limites simbólicos corporais na prostituição feminina. **Cadernos Pagu**, n. 14, p. 181-200, 2000 .

PEIRANO, M. "Rituais e eventos". *In*: **O dito e o feito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 17-40.

PERLONGHER, N. O. **O negócio do michê**: a prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, A. Apresentação: gênero no mercado do sexo. **Cadernos Pagu**, v. 25, p. 7-23, 2005.

SILVA, D. A. *et al.* **Feminilidades**: corpos e sexualidades em debate. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013.

SOIHET, R. **Feminismos e antifeminismos**: mulheres e suas lutas pela conquista da cidadania plena. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TURNER, V. **O processo ritual.** Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



# **A ação política de mulheres na Segurança Pública de Sergipe**

*Carlos Eduardo Bezerra*

Uma das questões recorrentes dentro da Segurança Pública está relacionada à representatividade dos profissionais dessa área e o cerceamento de direitos em suas atividades.

No que diz respeito aos servidores militares (União, estados, Distrito Federal e territórios), há vedação constitucional à sindicalização de militares. De acordo com o art. 142, §3º, inciso IV da Constituição Federal de 1988, “ao militar são proibidas a sindicalização e a greve” (BRASIL, 1988).

Para “escapar” da vedação de sindicalização, a solução encontrada por parte dos militares foi se apoiar no Código Civil Brasileiro (Lei nº 10.406/2002) e criar associação, que, segundo essa lei, constitui-se de pessoas que se organizam para fins não econômicos. Como a Constituição Federal não proíbe a criação de associações, os militares encontraram aí uma importante brecha para ter suas demandas apresentadas.

Dentro do cenário da Segurança Pública em Sergipe, uma dessas associações chama a atenção por um aspecto bem peculiar: o de ser formada exclusivamente por mulheres. Trata-se da Associação Integrada de Mulheres da Segurança Pública de Sergipe – ASIMUSEP, criada no dia 4 de setembro de 2010 e que aglutina 165 membros, sendo 128 policiais militares, 28 policiais civis, 12 bombeiros militares, 9 agentes prisionais e 3 guardas municipais de Aracaju. Sua sede é situada na rua Japarutuba, no bairro Santo Antônio, em Aracaju, e possui prédio próprio.

De acordo com seu Estatuto, a ASIMUSEP possui como finalidades:

“articular, aglutinar e organizar sem qualquer forma de discriminação o maior número possível de associadas, pessoas do sexo feminino que trabalhe no segmento da Segurança Pública, seja nos municípios ou estado de Sergipe, sem distinção de nacionalidade, religião, credo, cor ou raça [...]. Atender aos interesses da coletividade associada [...]. Representar e defender coletivamente os interesses da classe de suas associadas no todo ou em parte [...]. Combater a todas as formas de discriminação e violação de direitos, racial, de gênero, orientação sexual, política e religiosa [...]” Uma das questões que se mostra central para a associação é a da discriminação do trabalho feminino dentro do aparato da Segurança Pública em Sergipe. (ASIMUSEP, 2010).

O surgimento da ASIMUSEP tem uma estreita relação com o contexto local, no qual o debate sobre o tratamento dado às questões relacionadas ao feminino ganhou o espaço público. Assim, debates em torno da maternidade e o que ocorre a partir dela; do corpo e suas representações sociais; da violência sofrida; dos padrões de beleza que, em grande medida, são impostos; do ser mulher negra, trans, periférica são temas que orientam a interlocução das associadas e as reflexões presentes neste capítulo.

## **Gênero e Segurança Pública**

Diversos trabalhos têm versado, recentemente, sobre a inserção das mulheres nos vários órgãos da Segurança Pública, entre eles, o de Moreira (2011). Tais pesquisas têm se debruçado em problematizar, compreender e questionar que papel é esse que foi atribuído às mulheres na esfera de Segurança Pública brasileira. Segundo Moreira, é a partir do policiamento feminino implantado em São Paulo, em meados da década de 1950, que surgiu o debate em torno da identidade policial feminina, contrastado drasticamente com o policiamento executado pelos homens.

Troféus em exibição, pedras e papelotes de entorpecentes e munições de diferentes calibres, cotidianamente, desenham o nome das

corporações policiais, em aparições na mídia televisiva e impressa. A autorrepresentação propagandeada pelas diversas corporações policiais, pautada em exhibições de força e subjugação daqueles julgados “fora da lei”, contrasta sobremaneira, com as imagens relativas à Polícia Feminina de São Paulo, na década de 50. Ao invés de projéteis narcóticos, as policiais femininas estavam representadas a partir de orações e símbolos natalinos. (MOREIRA, 2011, p. 149)

Ainda segundo Moreira, a imagem produzida sobre o policiamento feminino vinculou-se à ideia de civilidade, contenção de características selvagens atribuídas ao homem e, conseqüentemente, ao tipo de policiamento exercido por eles. A partir daí, opera-se uma oposição muito bem demarcada entre o policiamento masculino (em que os homens são tidos como “viris”, “selvagens”, “destemidos”, “violentos” e “ásperos”) e o tipo de policiamento executado por mulheres, ao qual são atribuídos “docilidade”, “gentileza”, “diálogo” e “civilidade”, e, a partir disso, um tipo de trabalho assistencialista exercido pelas policiais, fruto da visão “de mulher maternal”.

Entre as décadas de 1970 e 1980, a discussão sobre o papel da mulher nas instituições policiais é reacendido com a redefinição da forma de atuar das corporações militares no contexto pós-ditadura. Nessa conjuntura, a presença feminina era entendida como uma oportunidade de reforma, de humanização, com ênfase em “estratégias preventivas – menos truculentas – de policiamento”, sendo essas atribuições típicas da mulher (CALAZANS, 2004, p. 2). Sob a perspectiva de que “a condição policial, no caso dos homens, apenas acentuaria os piores atributos da masculinidade”, a inserção das mulheres significaria uma alteração profunda na organização e no funcionamento das polícias militares, como forma de “despir por completo os resquícios do passado dos anos da ditadura” dessas instituições (SOARES; MUSUMECI, 2005). Em nenhum momento pensou-se sobre a questão da igualdade sexual (MOREIRA, 2009), mas, sim, de que modo os atributos “tipicamente femininos” (como sensibilidade,

adaptabilidade e habilidade em cuidar de pessoas) levariam à produção de uma polícia moderna (CAPPELLE, 2006).

Esse conjunto de representações sobre o papel da mulher na Segurança Pública nos coloca em diálogo com a categoria gênero, conceito ao qual nos remetemos para pensar a referência social do sujeito masculino ou feminino. Desse modo, recorreremos a Scott (1995) para demonstrar que o termo “gênero” retrata a produção de pesquisas históricas que o associam à subordinação da mulher e à dominação dos homens. A autora analisa o gênero como elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos e como a primeira forma de manifestar poder, “ao mesmo tempo [em que o termo “gênero” representa] categorias vazias e transbordantes, pois que, mesmo quando parecem estar fixadas, ainda contêm dentro delas definições alternativas, negadas ou suprimidas.” (SCOTT, 1995, p. 93). Nessa vertente, busca-se desnaturalizar e desessencializar a categoria mulher por meio da inclusão de aspectos como classes sociais, nacionalidades, religiosidades e orientações sexuais, o que permite abarcar uma variedade de identidades de mulheres. Sob essa perspectiva, Scott (1995) definiu gênero como um elemento constitutivo de relações sociais pautado nas diferenças percebidas entre os sexos, além de uma forma primeira de significar as relações de poder.

Uma outra autora que nos permite avançar sobre esse debate é Margaret Mead, em cuja obra *Sexo e temperamento*, como resultado de suas pesquisas na Nova Guiné nos anos de 1931 a 1933, realiza três estudos etnográficos fundamentais para a compreensão do significado das relações de gênero.

Em seu primeiro estudo, realizado entre os Arapesh, Mead (2003) notou que, apesar de o homem e a mulher realizarem funções diferentes, não existia distinção entre os seus comportamentos, pois o objetivo principal era o apoio total no crescimento dos filhos. Segundo ela, a menina Arapesh ia, ainda criança, morar com a família do marido, sendo ele o

responsável por alimentá-la e cuidar para que crescesse bem e saudável.

A segunda etnografia realizada por Mead (2003) deu-se entre os Mundugumor, em que os comportamentos feminino e masculino são violentos. Para entender esse comportamento, a pesquisadora olhou com atenção para a configuração do parentesco nessa sociedade. Segundo Mead, entre os Mundugumor, o pai tinha maior proximidade com as filhas e desejava ter muitas meninas, porque estas viriam a ser trocadas por outras esposas. Nessa sociedade, quanto mais esposas o homem possuía, tão mais rico ele era considerado, pois são elas as responsáveis pela secagem do fumo, objeto de riqueza na sociedade estudada. A esposa, por sua vez, nunca deseja engravidar, porque, se nasce uma mulher, a chance é de que a casa receba outra matriarca. Ao mesmo tempo, o pai não deseja a gravidez da esposa, pois, se nasce um menino, este pode usar uma das irmãs como objeto de troca por esposas. Portanto, nessa sociedade, os laços familiares e os comportamentos dos gêneros são baseados no confronto e na disputa.

A última etnografia apresentada no livro descreve os Tchambuli, em que o comportamento feminino e masculino é distinto. A mulher é quem pesca, detém a posição de poder na sociedade, controlando o lucro das relações de comércio, e tem a opção de escolher o parceiro para a união matrimonial, enquanto os homens se preocupam com as atividades cerimoniais, cuidando dos ornamentos e das atividades artísticas. Eles são os chefes da família, porém, quem estipula as regras são as esposas.

A partir da comparação entre esses três grupos sociais, Mead chamou atenção para a divisão de papéis nas sociedades ocidentais, demonstrando que sua configuração, isto é, homens-agressivos e mulheres-dóceis, não era natural, mas uma atribuição social vinculada ao binômio masculino/feminino. Ela constatou, na Nova Guiné, que

[...] o ideal Arapesh é o homem dócil e suscetível, casado com uma mulher dócil e suscetível; o ideal Mundugumor é o homem violento

e agressivo, casado com uma mulher também violenta e agressiva. Na terceira tribo, os Tchambuli, deparamos verdadeira inversão das atitudes sexuais da nossa própria cultura, sendo a mulher o parceiro dirigente, dominador e impessoal, e o homem a pessoa menos responsável e subordinado emocionalmente. [...] Se aquelas atitudes temperamentais que tradicionalmente reputamos femininas – tais como passividade, suscetibilidade e disposição de acalantar crianças – podem tão facilmente ser erigidas como padrão masculino numa tribo, e na outra ser prescritas para a maioria das mulheres, assim como para a maioria dos homens, não nos resta mais a menor base para considerar tais aspectos de comportamento como ligados ao sexo. E esta conclusão torna-se ainda mais forte quando observamos a verdadeira inversão entre os Tchambuli, da posição de dominância dos dois sexos, a despeito da existência de instituições patrilineares formais. (MEAD, 2003, p. 268)

Portanto, em *Sexo e temperamento* Mead (2003) expõe, com fortes argumentos, a tese de que, mais do que a biologia, é a cultura que molda o comportamento das pessoas em sociedade. Ela vai além, e não só questiona, como também refuta os atributos biológicos como determinantes para o discurso de supremacia masculina. Nesse sentido, pode-se notar, em Margaret Mead, uma importante influência do pensamento feminista, ao demonstrar como a cultura se relaciona com a construção de uma narrativa sobre os indivíduos. Ela não só evidenciou que não existia temperamento natural ou inato atribuído a homens e mulheres como também dividiu as categorias de sexo e temperamento em termos respectivamente biológicos, psicológicos e culturais.

Para ela, cabe a cada cultura, num processo de escolha, promover tipos temperamentais que se tornam tendências dominantes na sociedade, não necessariamente opostos, para homens e mulheres. De modo que poderíamos dizer que um movimento social de mulheres na Segurança Pública também possui o caráter de desnaturalizar o discurso sobre o trabalho da mulher na área policial.

Em consonância com o debate em torno da questão de gênero, Guacira Lopes Louro aduz que

As muitas formas de fazer-se mulher ou homem, as várias possibilidades de viver prazeres e desejos corporais são sempre sugeridas, anunciadas, promovidas socialmente (e hoje possivelmente de formas mais explícitas do que antes). Elas são também, renovadamente, reguladas, condenadas ou negadas. (LOURO, 2010, p. 7)

Segundo a autora, as maneiras de se viver o masculino e o feminino são processos cotidianamente experienciados e construídos, o mesmo se dando com a própria sexualidade. Portanto, há a busca pela regulação social, jurídica e biológica dos indivíduos e, conseqüentemente, da sua sexualidade, negando algumas e reafirmando outras, seja de maneira velada ou taxativa, na normatização, inclusive, dos corpos e das ações dos indivíduos (LOURO, 2010).

Nas entrevistas realizadas com as interlocutoras da pesquisa, sua visão acerca das relações de gênero mostra-se recorrente em seu cotidiano laboral.

*Os policiais masculinos lidam com a presença da mulher de uma maneira às vezes sutil, outras declaradamente negativas dentro da polícia, que é uma coisa que eu percebo... Muitos dizem que você não dá conta, que você não vai fazer, conseguir, já que é mulher e é fraca. Ou as pessoas te testam... então é assim, ou desdenham do seu trabalho, ou te sugam, querendo equiparar ao trabalho do homem, dizendo que é tudo polícia, que não tem sexo e nem serviço diferenciado. É para provar sempre que é competente, tem que matar um leão a cada dia. (Associada 1)<sup>1</sup>*

Há um viés que perpassa a questão de gênero, o que implica uma série de tensões entre homens e mulheres no ambiente da Segurança

---

1 - Optei por identificar as entrevistadas como “Associada 1”, “Associada 2” e assim sucessivamente, no intuito de preservar o sigilo em relação às identidades das profissionais. Foram entrevistadas 18 associadas.

Pública. Segundo Souza (2014, p. 220), isso corresponde a dizer que “o trabalho da polícia é guiado por uma ética interna que valoriza aspectos da masculinidade e atitudes sexistas, com o lugar diminuto das mulheres [...] numérico e simbólico na instituição”.

Como consequência, compartilha-se, em muitos casos, a visão de que a Segurança Pública é notadamente um serviço para “macho”, característica atribuída ao homem. Tal característica seria, pois, a representação do que é ser um policial. Tal representação opera nas relações sociais do cotidiano conforme aponta Moscovici (1978, p. 41): “as relações sociais que estabelecemos no cotidiano são fruto de representações que são facilmente apreendidas”. Isso significa que a representação social possui uma dupla dimensão – sujeito e sociedade – e situa-se no limiar de uma série de conceitos sociológicos e psicológicos, pois a representação é, ao mesmo tempo, o produto e o processo de uma atividade mental segundo a qual o sujeito ou um grupo reconstitui o real, confrontando e atribuindo uma significação específica.

Sendo assim, em termos de produto, volta-se para o conteúdo das representações, para o conhecimento de senso comum, que permitem aos sujeitos interpretar o mundo e orientar a comunicação entre eles, na medida em que, ao entrarem em contato com um determinado objeto, representam-no e, em certo sentido, criam uma teoria que vai orientar suas ações e comportamentos. Podemos avaliar, a partir de então, como se constroem as representações; como se dá a incorporação do novo, do não-familiar, aos universos consensuais.

Numa entrevista com uma das fundadoras da ASIMUSEP, ela relata que ouviu de seus pares e de seus familiares: “*mulher não é para trabalhar na polícia*” (Associada 2). Integrante da Polícia Militar desde 1993, essa interlocutora afirma que, ao fazer parte da Associação, tinha como objetivo “quebrar” esse tipo de visão sobre o papel da mulher dentro da Segurança Pública.

O relato compartilhado por essa interlocutora lembra a perspectiva de Turner (2008) sobre o conceito de “drama social”. Em sua obra, ele compara a estrutura temporal de certos tipos de processos sociais com a dos dramas interpretados nos palcos. Ao fazer essa associação, poderíamos pensar que a interlocutora procura reconfigurar o cotidiano e, a partir disso, recriar um universo social e, por que não dizer, simbólico do que seria o papel da mulher dentro da polícia. Dessa forma, podemos perceber a instauração de um drama social no qual ela se insere e procura criar e recriar a estrutura social presente nessa instituição, dando uma nova roupagem para esse papel e buscando dar visibilidade social para o grupo de mulheres policiais.

A visão da associada também remete ao peso da instituição sobre os indivíduos, assim como observado por Strathern (2006), segundo a qual devemos pensar na socialidade, em oposição à sociedade. Para a autora, o par indivíduo/sociedade, na Antropologia, tem sido pensado de maneira dicotômica a partir das teorias antropológicas. Sendo assim, Strathern propõe abdicar do conceito de “sociedade” e pensar em “socialidade”, ou seja, num conceito que nos permitiria expressar a maneira na qual as pessoas estão num tornar-se através das relações – relações estas que são forjadas e reforjadas constantemente – sem relegar as pessoas e as relações a um domínio de abstração reificada.

Contudo, uma das críticas feitas à Antropologia por Marilyn Strathern é que a oposição sujeito/sociedade acaba por engessar o debate e criar categorias estanques para explicar a relação entre os indivíduos e a sociedade. Isso acaba, em muitos casos, por esconder a dinamicidade social que faz parte do cotidiano dos indivíduos, não levando em consideração a relação entre indivíduos e sociedade e, conseqüentemente, a mudança histórica que tal relação opera dentro da sociedade. Aí parece-nos ser o caso do que buscam as nossas interlocutoras da ASIMUSEP.

Uma das entrevistadas (Associada 3) relatou que, quando ocorre de

trabalhar com mulheres em cargos de chefia, muitas apresentam comportamentos de “autoritarismo exacerbado”, e que, às vezes, elas são mais “linha dura” que alguns homens. Em sua visão, trata-se de um comportamento masculinizado por meio do qual se procura uma chance de profissional competente ancorada numa visão dicotômica sobre a realidade, numa oposição recorrente entre homem/mulher. Nesse sentido, tal comportamento poderia se associar a uma visão racional e, talvez, essa postura de mimese do masculino seria o padrão a ser seguido, ou seja, mulheres na reprodução desse tipo de comportamento como sendo um “tipo ideal”, para demonstrar respeito, poder e controle de seus subordinados. Possivelmente, o exemplo que essas mulheres tiveram de autoridade esteja sendo replicado por elas no seu cotidiano laboral. Dependendo do ambiente do qual são oriundas, a perspectiva de autoridade pode ter sido confundida com autoritarismo, e elas acabam por apresentar esse comportamento quando atuam como policiais.

Uma das questões que se mostra central para a Associação é a da discriminação do trabalho feminino dentro do aparato da Segurança Pública em Sergipe. Consideramos que a fundação da ASIMUSEP se insere na perspectiva feminista, na medida em que a sua criação teve como principal fator “a luta de policiais na progressão de carreira mediante o ingresso de ações judiciais”, como nos relatou uma de suas associadas.

Para algumas associadas, contudo, o trabalho de articulação política da Associação e a reivindicação feita aos órgãos dos quais elas fazem parte não se inserem numa perspectiva feminista, o que se coaduna com o terreno de tensões e os debates em torno da amplitude e pluralidade do movimento feminista. Uma das associadas expõe essas tensões da seguinte maneira:

[...] quando eu decidi me associar à ASIMUSEP é [sic] porque eram mulheres que iriam dialogar com outras mulheres, se a gente não se ajudar quem vai fazer isso? Mas eu não sou feminista [pausa, depois

risos]. Eu quero que os homens entendam que eu tenho os mesmos direitos que eles, só isso. Perguntada o que era feminismo para ela, respondeu: A briga entre homens e mulheres para ocupar o poder, saber quem manda mais, isso não é para mim. (Associada 4)

Há, na fala dessa interlocutora, uma certa ambiguidade: inicialmente, ela afirma se associar para legitimar a irmandade entre as mulheres (sororidade), o reconhecimento de uma causa em comum; contudo, há também uma certa negação da luta feminista.

## **ASIMUSEP: reivindicações e ações políticas**

A ASIMUSEP promove eventos com a finalidade de suscitar o debate, e a participação de suas associadas nele, sobre de diversos temas, como assédio no ambiente de trabalho; reivindicação de pautas como banheiros, vestiários e alojamentos exclusivos para mulheres, algo que não existe em todos os locais nos quais as associadas trabalham; mas também debate sobre temas como saúde da mulher e licença maternidade. Com a finalidade de estreitar os vínculos entre a Associação e suas associadas, tais eventos costumam abordar a questão do cuidado com o corpo e a saúde da mulher. Há também sorteio de brindes e sessões de maquiagem no mesmo evento, o que torna o ambiente mais descontraído e interativo entre as associadas. Os eventos, em sua maioria, possuem um caráter que vai além da militância política. Existe também um aspecto de sociabilidade que permeia os encontros entre as associadas, num viés que, em grande medida, relaciona-se mais com uma atividade lúdica e pedagógica do que com uma essencialmente política.

Há outras ações de caráter mais ligado à reivindicação política que a Associação busca para se efetivar como representante na luta pelos direitos de suas associadas. Parte da direção, junto com as associadas que assim se dispõem, agenda reuniões com deputados estaduais, com o go-

vernador e com o representante que coordena ou chefia o órgão do qual cada associada faz parte. No caso das reuniões realizadas na Assembleia Legislativa de Sergipe, as visitas das associadas ocorrem através do contato com a assessoria dos deputados, que leva a solicitação da ASIMUSEP para eles. Segundo pude notar, a deputada Goretti Reis, do Partido Social Democrático – PSD, é a que possui maior simpatia à causa das associadas. Inclusive, foi de autoria dela o projeto de lei que instituiu o dia 31 de maio como sendo o Dia da Policial Feminina em Sergipe. Essa data tem um duplo simbolismo: é o dia alusivo à policial feminina em terras sergipanas, e de prestar homenagem à policial militar Eliane Costa, que foi a óbito nessa data, vítima de um roubo.

As ações das associadas da ASIMUSEP buscam a efetivação de direitos das mulheres profissionais da Segurança Pública em Sergipe, além da criação de uma pauta de reivindicações pelos direitos dessas profissionais – tais como combate ao assédio sexual, horário diferenciado para mulheres com recém-nascidos e combate à discriminação de gênero no trabalho. Sendo assim, podemos inferir que tais ações são fruto de um processo contínuo, que é pensado pelos indivíduos e que pode se modificar conforme o espaço e o contexto histórico nos quais ele se insere.

Diversas associadas se compreendem como sendo um agrupamento de mulheres que, através de pautas e interesses em comum, desenvolve repertórios de ação, a fim de implementar direitos. Na maior parte dos casos, as associadas não possuem histórico de militância em outros movimentos sociais. Das dezoito entrevistadas, apenas quatro responderam que já fizeram parte de outros movimentos reivindicatórios, sendo que três do movimento estudantil no ensino médio e faculdade, e uma do movimento negro e estudantil. De acordo com o relato das demais que nunca tiveram a experiência em outros movimentos, o motivo de fazer parte da ASIMUSEP é por acreditarem que melhorias podem ocorrer para elas e outras mulheres que fazem parte da Segurança Pública. E

que isso só pode acontecer mediante o engajamento de todas em prol de um objetivo em comum, que seria a valorização da mulher dentro da Segurança Pública. Essa valorização não se refere apenas às questões pecuniárias, mas, principalmente, segundo pude observar, ao trabalho da mulher e à valorização delas nos respectivos órgãos da Segurança Pública. Nesse sentido, essa visão se coaduna com a de Gohn sobre os movimentos sociais como

[...] ações coletivas de caráter sociopolítico, construídas por atores sociais pertencentes a diferentes classes e camadas sociais. Eles politizam suas demandas e criam um campo político de força social na sociedade civil. Suas ações estruturam-se a partir de repertórios criados sobre temas e problemas em situações de: conflito, litígios e disputas. As ações desenvolvem um processo social e político-cultural que cria uma identidade coletiva ao movimento, a partir de interesses em comum. Esta identidade decorre da força do princípio da solidariedade e é construída a partir da base referencial de valores culturais e políticos compartilhados pelo grupo. (GOHN, 1999, p. 44)

Os movimentos sociais impulsionam o surgimento de uma série de inovações nas esferas pública e privada, participando direta ou indiretamente da luta política do Estado e contribuindo para o desenvolvimento e a transformação da sociedade de maneira ampla. Portanto, os movimentos sociais assumem aspectos próprios do seu tempo histórico. Uma observação importante é o fato de a Associação surgir quando, no plano nacional, ocorreu a eleição da primeira mulher para a presidência do Brasil, Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores – PT.

O surgimento de uma associação como a ASIMUSEP representa muito bem esse momento social e histórico pelo qual o Brasil passa. Estamos vivenciando a participação das mulheres de uma maneira mais efetiva nos debates públicos e nas tomadas de decisões sobre o rumo do presente, em busca de uma sociedade menos injusta, misógina, sexista e mais igualitária. Nota-se que esse movimento possui relação com o aper-

feição democrático das instituições brasileiras, um fenômeno impulsionado, principalmente, a partir da Constituição Federal do Brasil de 1988.

Uma das questões que me pareceu visível na constituição da Associação e num número expressivo de associadas é a clareza sobre o diferencial dela em relação às outras existentes no estado de Sergipe — eu diria que até no Brasil. A inovação ao criar um movimento que abarque profissionais de diferentes órgãos da Segurança Pública é um exemplo pioneiro no país. Somente Minas Gerais e Tocantins possuem associações semelhantes, sendo que, no caso de Minas Gerais, são policiais militares e bombeiros militares que formam uma associação; e no Tocantins, são policiais civis e delegadas que fazem parte de uma mesma associação. Isso demonstra que a ideia de inclusão faz parte da trajetória de criação da ASIMUSEP.

Parece-nos que a ASIMUSEP, enquanto ambiente responsável pela elaboração das ações de concretização das demandas de suas associadas, está apenas trilhando os primeiros passos da jornada. O tempo vai dizer até onde vai a trilha, e o que acontecerá no percurso dela — esperamos que seja o mais frutífero possível, e que, ao final da estrada, tenhamos uma visão mais justa, equânime e respeitosa em relação às profissionais de Segurança Pública em Sergipe.

Em suma, a ASIMUSEP representa, para essas servidoras, uma ruptura no que diz respeito ao espaço de representatividade política de suas associadas. Seu caráter pioneiro nessa área marcada por divergências entre homens/mulheres deve servir de exemplo para outros estados, e que as experiências sejam compartilhadas e incluam outros movimentos sociais no seu percurso. Sua caminhada e seu êxito dependem de uma série de conexões entre os diversos atores sociais, o que somente o futuro poderá dizer.

## Referências

BIROLI, F. Gênero e família em uma sociedade justa. *In*: BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. (org.). **Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras**. Vinhedo: Horizonte, 2012.

BOURDIEU, P. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983b.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2016. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 1 jan. 2018.

BRASIL. **Código Civil**. São Paulo: Saraiva, 2017.

CALAZANS, M. E. Mulheres no Policiamento Ostensivo e a Perspectiva de uma Segurança Cidadã. **São Paulo Perspectiva**, São Paulo, v. 18, n. 1, jan./mar. 2004.

CAPPELLE, M. C. A. **O trabalho feminino no policiamento operacional: subjetividade, relações de poder e gênero na oitava região da Polícia Militar de Minas Gerais**. Tese (Doutorado em Administração) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil, 2006.

CAVALCANTI, M. L. V. C. Drama Social: notas sobre um tema de Victor Turner. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 16, 2007.

GOHN, M. G. Classes Sociais e Movimentos Sociais. *In*: **Capacitação em Serviço Social e Política Social. Módulo 2: crise contemporânea, questão social e Serviço Social**. Brasília: CEAD, 1999.

KRITSCH, R. **O gênero do público**. *In*: BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. (org.). **Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras**. Vinhedo: Horizonte,

2012.

LOURO, G. L. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, G. L. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 7-34.

MEAD, M. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MOREIRA, R. **Sobre mulheres e polícias: a construção do policiamento feminino em São Paulo (1955-1964)**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, 2011.

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, 1995.

SOARES, B. M; MUSUMECI, L. **Mulheres policiais**: presença feminina na Polícia Militar do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SOARES, V. Movimento de mulheres e feminismo: evolução e novas tendências. In: **Revista Estudos Feministas**, n. especial, 1994.

SOUZA, M. S. **“Sou policial, mas sou mulher”**: gênero e representações sociais na Polícia Militar de São Paulo. 441 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281216>. Acesso em: 25 ago. 2018.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TURNER, V. **Dramas, campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.



# **Marcha de mulheres negras:** costurando memórias, reinventando a cidade

*Denise Gomes Marinho*

Este texto tem, como pano de fundo, imagens de um acervo de pesquisa etnofotográfica que se iniciou em 2016 na praia de Copacabana. Quando iniciei este trabalho em 2015, em Brasília, a primeira coisa que me veio à mente ao ver milhares de mulheres negras em marcha pelas ruas, foi o impacto imagético que reconfiguraria o acervo de memória que tenho desse grupo, do qual faço parte. Tendo feito parte da marcha, fiquei entorpecida por esse impacto visual, que me fez refazer minha própria trajetória biográfica, minhas experiências e vivências enquanto mulher negra e pesquisadora.



**Figura 1** – Acervo pessoal

As imagens de mulheres negra em marcha na praia de Copacabana desafiam as imagens de controle, conforme proposto por Patricia Hill Collins (2019). Mulheres negras no decorrer de sua trajetória biográfica

têm desafiado as inúmeras opressões que tensionam o lugar e o controle de seus corpos e de suas vidas na construção de uma percepção política e autônoma sobre si. O controle é exercido pelos grupos dominantes nas mais variadas dimensões na vida das mulheres negras que vão se alterando conforme as estruturas sociais de poder. Ter a compreensão de como os sistemas interagem e produzem violências históricas é fundamental para refletir como a dinâmica da opressão se apresenta.

A maioria das mulheres negras brasileira descende de mulheres traficadas, trazidas para o Brasil para trabalhar como escravizadas, em uma situação de submissão e humilhação. Collins define que a

Opressão é um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente por um longo período, um grupo nega a outro grupo o acesso aos recursos da sociedade. Raça, classe, gênero, sexualidade, nação, idade e etnia, entre outras, constituem as principais formas de opressão (COLLINS, 2019)

Este trabalho é uma descrição autobiográfica e visual desse fenômeno.

## **Movimento de mulheres negras no Brasil**

O Movimento de Mulheres no Brasil é um dos mais influentes e respeitados no mundo. Pautou e foi fundamental em encaminhamentos importantes nas políticas públicas. Na construção da Constituição de 1988, encaminhou propostas e mudou o status jurídico das mulheres no Brasil. Selou contribuições significantes no processo de democratização, produzindo inovações importantes na implementação de direitos sociais.

O protagonismo feminino permitiu alguns avanços importantes juntamente com outros movimentos sociais, embora estivesse acorrentado, por muito tempo, ao pensamento eurocêntrico e universalizante das mu-

Iheres, o que impediu de reconhecer as diferenças existentes na construção do universo feminino brasileiro, invisibilizando e silenciando, por exemplo, as diferenças raciais.



Figura 2 – Acervo pessoal

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, por que nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravizadas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Nesse cenário, constituímos um contingente cuja identidade é objetificada. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados; hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou “mulatas tipo exportação”. Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? (CARNEIRO, 2003, p. 50).

O elemento determinante nessa alteração de perspectiva é o emergente movimento de mulheres negras sobre o ideário e a prática política feminista no Brasil. Sueli Carneiro elucida que enegrecer o feminino alte-

ra a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro, integrando as especificidades e abrangendo as diversidades de expressões do feminismo em uma perspectiva multirracial e pluricultural.

Sob essa perspectiva, o Movimento de Mulheres Negras pautou uma agenda específica de combate, simultaneamente, às desigualdades de gênero e não-binária. Emerge uma perspectiva feminista negra da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre. Como Carneiro observa,

Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo negro transforma as mulheres negras em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares. (CARNEIRO, 2003 , p. 119)

Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada por Lélia Gonzalez: “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial” (GONZALEZ apud BAIROS, 2000, p. 56).

Tal processo vem resultando, desde meados da década de 1980, na criação de diversas organizações de mulheres negras que hoje se espalham em nível nacional; de fóruns específicos de discussões programáticas e instâncias nacionais organizativas das mulheres negras no país a partir dos quais os temas fundamentais da agenda feminista são perscrutados pelas mulheres negras à luz do efeito do racismo e da discriminação racial. Nesse sentido, apontamos, a seguir, os principais condutores nas propostas do movimento feminista negro, o que resultou em

mudanças efetivas na ótica feminista.

As diversas identificações e marcações que se interseccionam na produção dos sujeitos são processos cada vez mais discutidos na atualidade. Sobretudo no campo dos estudos de gênero e raça, o tema das identidades que se interseccionam nas mais variadas realidades e sujeitos compõe um vasto e rico campo de discussões, tanto no âmbito acadêmico como no seio das movimentações coletivas em que estão inseridos esses sujeitos.

Alicerçadas no desafio de mudança de paradigmas, em (re)pensar o Ocidente e suas propostas de outras representações do sujeito, a crítica à ideologia de ocidentalização do mundo é cada vez mais promissora, sobretudo a partir da eclosão dos novos paradigmas advindos das teorias emergentes do mundo acadêmico contemporâneo. Essa mudança é observada em trabalhos que se justapõem em um mosaico teórico que adentra o século XXI com outras propostas de compreensão do mundo, a partir do deslocamento do pensamento hegemônico; da resignificação das identidades, sejam elas de raça, gênero, classe, religião ou território; e da construção de outros e novos lugares de falas.

Como umas das frentes desse movimento, as teorias de gênero, incluindo suas constantes revisões e remodelações, contribuíram para que os estudos feministas revelassem que, embora as categorias modernas e os valores do Iluminismo (tais como direitos, igualdade, liberdade, democracia) constituíssem o discurso humanista da teoria moderna, elas deveriam estar alinhadas ao debate sobre as noções de sujeito e identidade, bem como os conceitos de violência, racismo e bem-viver.

A mobilização das mulheres negras brasileiras se iniciou na década de 1970, período em que elas intensificaram suas organizações e voltaram-se para o debate acerca de direitos sociais, políticos, econômicos e civis. O momento era de demarcar as especificidades das ações políticas do movimento; das demandas das mulheres negras; de suas necessidades

ou condições de vida, com objetivo de construir a identidade com foco na igualdade.

O feminismo negro se estrutura e se intensifica chegando ao auge nos anos 1980 com a criação de diversas organizações não governamentais – ONG de mulheres negras, em um crescente até os anos 1990. O conceito de bem-viver é ressignificado. Em um de seus manifestos<sup>1</sup>, o movimento afirma que as mulheres negras seguem sendo a base para o desenvolvimento econômico e político do Brasil, embora distribuição dos ativos do trabalho não seja revertida para seu próprio benefício.

Mesmo diante de um quadro de mobilidade social pela via do consumo, percebido nos últimos anos, as estruturas da desigualdade de raça e de gênero se mantêm por meio da concentração dos poderes racial, patriarcal e sexista. O feminismo negro dá relevância e voz à história das mulheres negras, que também se constituem sujeitos políticos de direitos.

Lélia González, ainda nos anos 1980, alertava-nos que, numa sociedade onde o racismo e o sexismo são parte estruturante da ideologia de dominação, nós, mulheres negras, constituímos o setor mais oprimido, ocupando o polo oposto de privilégios, estes figurados no homem branco. O Brasil ainda conta com dados alarmantes de violência contra as mulheres e violação de direitos delas. Isso faz com que diversos movimentos de mulheres negras sigam criando e praticando estratégias de combate ao patriarcado, ao racismo, ao colonialismo e ao capitalismo.

É importante ressaltar que temos a quinta maior taxa de homicídios de mulheres (4,8 casos por 100 mil habitantes do sexo feminino), numa lista de 83 países, segundo o Mapa da Violência 2015. A cada três mulheres, uma é vítima do atual ou do ex-parceiro. Entre 2000 e 2014, de acordo com o Departamento Penitenciário Nacional – Depen do Ministério da Justiça, a população de mulheres encarceradas nas penitenciárias bra-

---

1 - Disponível em [HTTP://www.2015marchamulheresnegras.com.br/](http://www.2015marchamulheresnegras.com.br/).

sileiras subiu de 5601 para 37 380, um aumento de 567%. A taxa é mais do que quatro vezes o crescimento geral de pessoas aprisionadas: 119%. Em ambos os casos, as mulheres negras (pretas e pardas) são as mais atingidas.

Órgãos do mundo inteiro têm referendado o que o Movimento Negro denuncia desde a década de 1980: o Estado brasileiro é racista, pois conforme dados do Relatório Final da CPI “Enfrentamento ao Assassinato de Jovens” (BRASIL, 2018), um jovem negro é assassinado a cada 23 minutos no país. Essa realidade violenta originou organizações familiares de vítimas de violência do Estado por todo o Brasil, movimentos esses formados, majoritariamente, por mães, que, com muita garra e sabedoria, tentam transformar sua dor individual em luta coletiva por justiça e pelo fim do racismo.



**Figura 3** – Acervo pessoal

As ações e as produções teóricas que emergem a partir desse movimento, protagonizadas por feministas negras, dão suporte para que se propaguem novas formas de compreender as mulheres negras como sujeitos de direitos e sujeitos políticos capazes de construir suas próprias pautas de reivindicações, bem como suas próprias histórias.

## O território



**Figura 4** – Acervo pessoal

Segundo O’Donnel, Copacabana “deixou de ser apenas um remoto areal à beira-mar” no início do século passado para se transformar em um local de moradia com significado de prestígio e distinção social. Sua criação inaugurava

[...] um novo estilo de vida, associado à cultura praiana, que incluía morar num bangalô à beira-mar, ir à praia todos os dias, jogar peteca e vôlei na areia, flertar no footing da avenida Atlântica, frequentar dancings, ser sócio do Country Club, jantar no Copacabana Palace. (O’DONNEL, 2013, p. 29)

Em virtude disso, uma elite sofisticada e moderna se instalou ali progressivamente, estabelecendo as bases comportamentais e simbólicas da chamada “Zona Sul” do Rio de Janeiro, com desdobramentos que se estendem até hoje. Essa elite fez de Copacabana uma região com um projeto próprio de civilidade. Ainda segundo O’Donnel,

Ao final da década de 1920 Copacabana já está definitivamente associada à elegância, ao luxo e à modernidade. Em 1930, o bairro é o símbolo de um novo modelo de brasilidade e de um novo padrão de experimentação urbana. Não por acaso, passa a ser objeto de desejo

de diferentes camadas sociais, atraídas pelo sonho do futuro, da elegância e da salubridade. O crescimento da área edificada nas décadas de 1930 e 1940 é espantoso. (Ibid)

As imagens da época mostram um rápido processo de verticalização, que alterou radicalmente a paisagem do bairro, o que começa a chamar a atenção de alguns dos antigos moradores, preocupados com a excessiva popularidade do bairro e do uso da praia. Na década de 1950, o projeto desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek se refletiu na intensificação de suas construções, que agora passava a abrigar apartamentos cada vez menores, atraindo moradores de diferentes áreas da cidade e classes sociais. Na década seguinte, Copacabana já figurava em jornais da época como símbolo do crescimento urbano, enquanto Ipanema e Leblon prosperavam sob o signo da elegância e de um urbanismo mais restritivo. Em 1975, o *Jornal do Brasil* publica uma matéria em que se refere a Copacabana como “a favela de luxo”, deixando definitivamente para trás os tempos em que o bairro era sinônimo inequívoco de elegância.

Segundo O´Donnell, a escolha de Copacabana por esses setores da elite carioca se deve a uma questão geográfica, pela proximidade com Botafogo, que era, antes, o bairro associado às elites. Com a abertura do túnel Engenheiro Coelho Cintra, Copacabana se tornava a frente imediata de expansão urbana. Só mais tarde Ipanema ficaria acessível por bondes e, bem depois, o Leblon, levando esses grupos a ocuparem também esses bairros.

Na urgência de fazer de seu novo bairro o lugar natural da elegância, da sofisticação e da modernidade, os moradores passam a se opor simbolicamente aos subúrbios, mostrando em que bases apoiaram o discurso de prestígio. Era na saúde, na elegância e nos bons modos que os moradores de Copacabana buscavam firmar seu diferencial, fazendo do outro lado da cidade seu opositor absoluto. Um período em que os subúrbios já eram identificados como lugar de moradia das classes tra-

balhadoras, e em que os habitantes de Copacabana viam o avesso de sua identidade de classe. Sem dúvida, vai se fortalecendo essa cisão simbólica entre o norte e o sul da cidade, que passam a abrigar extremos sociais.

A praia como “um espaço milagrosamente igualitário”, uma tese defendida pelo antropólogo Roberto Damatta em seu artigo *Na Praia, a reforma da Sociedade* (DAMATTA, 2006), é derrubada pela pesquisadora Fernanda Huguenin (2011), que defende que o acesso livre à praia não a torna democrática. Como espaço público, as praias dão direito ao seu acesso, mas elas, de fato, não são ocupadas da mesma forma, uma vez que as pessoas as ocupam de acordo com a sua identificação. Assim, o “mito da democracia” está posto de forma equivocada, pois as separações por grupos ou “tribos” reproduzem a estrutura social excludente e a territorialização vinculada aos vários preconceitos.

Refletir sobre a praia de Copacabana significa, assim, refletir sobre a própria diversidade do espaço urbano. As praias cariocas refletem as segmentações de classe existentes no Rio de Janeiro, cujas existências se dão com base nos preconceitos de raça e gênero, entre outros, disfarçados de direito, mas que se projetam como ilusão e dissimulação, dado o limite para o trânsito entre as diferenças e os “diferentes”. A democracia harmoniosa é, nesse sentido, uma experiência de conflito marcada por fronteiras hierárquicas e suas respectivas disputas por territórios.

O Rio de Janeiro, cidade marcada por significados e signos sociais e culturais, remete-nos, assim, às várias formas de apropriação do espaço urbano, colocando em cena a tensão decorrente da relação entre Estado e sociedade. A cidade como espaço público de educação e de cidadania deveria reunir um conjunto de interpelações necessárias à sua construção como território de não exclusão. Contudo, na história da construção da cidade do Rio de Janeiro, negros são apagados como referência de construção enquanto sujeitos sociais.

## A marcha de mulheres negras no território de Copacabana



Figura 5 - Acervo pessoal

Ao apontar o papel da mulher negra na sociedade e as particularidades que a envolve, Carneiro chama a atenção para os seguintes aspectos:

[...] o ser mulher negra na sociedade brasileira se traduz na tríplice militância contra os processos de exclusão decorrentes da condição de raça, sexo e classe. Isto é, por força das contradições que o ser mulher negra encerra, recai sobre ela a responsabilidade de carregar politicamente bandeiras históricas e consensuais do movimento negro e do movimento de mulheres e somar-se ainda aos demais movimentos sociais voltados para a construção de outro tipo de sociedade, baseada nos valores da igualdade, solidariedade, respeito a diversidade e justiça social. (CARNEIRO, 2002, p.181)

Sob essa perspectiva, a luta das mulheres negras contra as manifestações de preconceito de gênero tem avançado, historicamente, na busca por garantir direitos em relação tanto às suas próprias pautas quanto ao povo negro. Em relação ao que se refere à luta pela vida, há que se compreender tal processo como resistência. Nesse sentido,

[...] é a mulher negra anônima, sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família, aquela que desempenha o papel mais importan-

te. Exatamente porque, com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência, transmite a suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo. Mas, sobretudo porque, como na dialética do senhor e do escravo de Hegel – apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder. (GONZALEZ, 1982, p. 104)

Ser negra, mulher e pobre construiu, na mulher negra, a necessidade de lutar, de resistir. Como forma de resistência, coube à mulher negra estar inserida na luta em busca de melhores condições, visibilidade e respeito em momentos históricos diferentes e distintos. Segundo Carneiro (2003), é em meio a essa dinâmica que o processo de emancipação, de busca de igualdade de direitos das mulheres negras ganha força, esta-  
-belecendo novos desafios.



Figura 6 - Acervo pessoal

Chamo a atenção ao fato de que as mobilizações do movimento de mulheres negras contemporâneas vêm realizando operações simbólicas de trazer a “raça” para a esfera pública de maneiras múltiplas, tensionando as noções de unidade/homogeneidade do Estado-nação (ancoradas em ideologias da branquitude ou da mestiçagem). Nesse sentido, as questões ligadas ao corpo ganham caráter de luta política, reivindicando

do a contravisualidade, o direito de ser visto (MIRZOEFF, 2018), de tornar visível o corpo negro como sujeito político. Colocá-lo em marcha é tensionar sua presença na esfera pública, afirmando sua humanidade frente a opressões que o desumanizam.

As noções de raça e gênero somadas à noção de território, visto como a dimensão espacial das relações sociais, não somente como suporte – espaço físico – e, sim, como construção social (SANTOS, 1997), apresentam elementos simbólicos e podem derivar outras noções, a exemplo de paisagem, região ou território. Na sociedade brasileira, de passado escravista, a correlação entre gênero e raça provocou o que Carneiro (2003) denomina de “subalternização do gênero segundo a raça”:

As imagens de gênero que se estabelecem a partir do trabalho, da degradação da sexualidade e da marginalização social, irão reproduzir até os dias de hoje a desvalorização social, estética e cultural das mulheres negras e a supervalorização no imaginário social das mulheres brancas, bem como a desvalorização dos homens negros em relação aos homens brancos. Isso resulta na concepção de mulheres e homens negros enquanto gêneros subalternizados, onde nem a marca biológica feminina é capaz de promover a mulher negra à condição plena de mulher e tampouco a condição biológica masculina se mostra suficiente para alçar os homens negros à plena condição masculina, tal como instituída pela cultura hegemônica. (CARNEIRO, 2003)

Diante do exposto, mulheres negras em marcha, com seus corpos, sua cultura, sua estética, sua afetividade trazem um novo significado para esse espaço, a praia da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, como expressão de combate ao racismo e ao sexismo e de reivindicação do amplo acesso às políticas públicas. Destaco, como ponto importante a ser ressaltado na reflexão proposta aqui, pensar como as relações entre gêneros e as relações raciais são construções históricas e culturalmente produzidas, engendradas, legitimadas e institucionalizadas. Dessa forma,

é possível novos direcionamentos, em que os espaços políticos podem e devem ser conquistados por todos os sujeitos sociais, cujas marcações são também as mais variadas, sem que antes sejam preliminarmente hierarquizados e determinados.



Figura 7 - Acervo pessoal

## Referências

ABREU, M. A. **A evolução urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPP, 2013.

ALMEIDA, S. S. **Violência de gênero e políticas públicas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

AUMONT, J. **O olho interminável**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

BAIROS, L. “Lembrando Lélia Gonzalez”. In WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. C. **O livro da saúde das mulheres negras** – nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro, Criola/Pallas, 2000.

BERNADINO-COSTA, J.; MALDONATO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (org.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BOURRIAUD, N. **Pós-produção**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOURRIAUD, N. **Estética relacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BRASIL. Prêmio **Mulheres Negras Contam sua História**. Brasília: Presidência da República, 2013.

BRASIL. Câmara Federal. **Relatório final - PL 9796/18** - enfrentamento ao homicídio de jovens. Brasília: Câmara Federal, 2018. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?sessionid=B4855A0EF26590AB8E2884AD10A87229.proposicoesWebExterno?codteor=1654759&filename=Tramitacao-PL+9796/2018](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?sessionid=B4855A0EF26590AB8E2884AD10A87229.proposicoesWebExterno?codteor=1654759&filename=Tramitacao-PL+9796/2018).

CARNEIRO, S. **A mulher negra na sociedade brasileira**: o papel do movi-

mento feminista na luta anti-racista. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2003.

CARNEIRO, S. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In: NQF*, v. 24, n. 2, 2002.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, S.; SANTOS, T.; COSTA, A. G. O. (org.). **Mulher negra: política governamental e a mulher**. São Paulo: Nobel, 1985.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAMATTA, R. Na Praia, a reforma da sociedade. **O Globo**, 25/01/2006, Opinião, p. 7.

DAVIS, A. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

FERREIRA, C. **Mulheres em movimento**. Rio de Janeiro: Aeroplan, 2004.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. "Poder – corpo". *In: Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador: saberes construídos nas**

lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira. *In*: LUZ, M. T. (org). **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GONZALEZ, L. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. São Paulo: ANPOCS, 1983.

GONZALEZ, L. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, jun. 1988.

GONZALEZ, L. Nanny. **Revista Humanidades**, Brasília, ano 4, v. 17, p. 23-25, 1988.

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

HOLLANDA, H. B. (org.). Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOLLANDA, H. B. (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

hooks, b. **Ensinando a transgredir**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

hooks, b. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, b. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

HORN, E. L. Fotografia-expressão: a fotografia entre o documental e a arte contemporânea. **XI Prêmio Funarte Marc Ferrez de Fotografia**. Bra-

sília: Funarte, 2010.

HUGUENIN, F. P. S. **As praias de Ipanema**: liminaridade e proximidade à beira-mar. 267 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

JESUS, C. M. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2001.

KRAUSS, R. **O fotográfico**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

MIRZOEFF, N. O direito a olhar. **ETD - Educação Temática Digital**, v. 18, n. 4, p. 745-768, 2016. PEDROSA, A. Histórias afro-atlânticas: vol. 1. São Paulo: MASP/Instituto Tomie Ohtake, 2018.

O'DONNELL, Julia. **A invenção de Copacabana**: culturas urbanas e estilos de vida no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

PEDROSA, A.; CARNEIRO, A.; MESQUISA, A. (org.). **Histórias das mulheres, histórias feministas**: v. 2. São Paulo: MASP, 2019.

SANTOS, I. **Marchar não é caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SANTOS, M. **Pensando o espaço do Homem**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SCHUMACHER, S.; BRAZIL, É. V. **Mulheres negras do Brasil**. Rio de Janeiro:

SENAC Nacional, 2007.

SOLNIT, R. **A história do caminhar**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SONTAG, S. **Sobre fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VELHO, G. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.



# Uýra Sodoma, a mata que anda

*Paulo Henrique Trindade Correa*

## Nuances introdutórias

Este texto apresenta uma breve visão sobre Uýra Sodoma, uma *drag* cujo vestuário dialoga com questões artísticas e ambientais, numa articulação conceitual que nos remete às teorias antropológicas nos campos das relações de gênero e da sexualidade. Por meio dele, pretendo identificar os processos criativos realizados por essa performer, dando visibilidade a linguagem, arte, sistemas simbólicos e suas relações de empoderamento na cultura de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, *queers*, intersexos, assexuais e agêneros – LGBTQIA+ na cidade de Manaus, capital do estado do Amazonas.

Segundo a definição do Manual de Comunicação LGBT produzido pela ABGLT (2010), *drag queen* corresponde ao indivíduo masculino que utiliza vestuário feminino com intenção de produzir zombaria, gozação ou deboche, geralmente de maneira rebuscada e extravagante, em atividades artísticas, shows e eventos. Uma *drag queen* pode ser comparada a “transformista”, uma vez que utiliza o vestuário no exercício de atividades artísticas, usado para humor ou exagero.

Durante a Semana do Orgulho em 2020, Uýra Sodoma foi entrevistada pela *drag* baiana Petra Peron, na live *Papo NINJA*, realizada pela Mídia NINJA. Sodoma revelou que sua experiência não é somente *drag*; ela ultrapassa o sentido de personagem e destaca a existência direta de uma presença espiritual indígena, pois faz parte do povo indígena Munduruku, predominante na região do Vale do Tapajós (Pará), território tam-

bém conhecido como Mundurukânia. Durante a entrevista, Uýra afirma que a constituição de uma drag ocorre por camadas, isto é, pensa-se em gênero, sexualidade, uma bicha “montada” de mulher. A seguir, será apresentado o rito de “montaria”.

Para ela, são camadas de atravessamento, camadas de *make up*, em que se “monta” com outras *drags* para alcançar as ruas. Sua descrição revela que estar “montada” na rua absorve dela muita energia, mas, ao mesmo tempo, de forma sinérgica, nutre-se, muda de pele, abandona a “pele velha” e expõe o “feio”, o sangue muitas vezes invisível; começa a fazer interrogações na cidade, questionar a violência contra a natureza, colocar exclamações de “belo”. Jesus (2013) observou o uso do escracho, da jocosidade e do feminino como linguagem para referenciar o meio social além da própria pessoa/*drag*.

Uma saia do tornozelo até a cintura; com o peito aberto, geralmente exposto e pintado; um arranjo de folhas com diferentes espécies de plantas na cabeça: assim surge “a mata que anda”. Emerson Munduruku é o responsável pela criação de Uýra Sodoma, cujo fazer artístico enfatiza sua ancestralidade indígena. Entretanto, precisamos retornar às vivências de seu criador.

Emerson nasceu em Santarém, na região oeste do estado do Pará. Aos 6 anos, mudou-se para Manaus junto com seus pais e sua irmã, onde estabeleceu residência e vive até hoje. Filho de vendedor e empregada doméstica, foi por meio do ensino público que alcançou a graduação em Biologia. Na pós-graduação, realizou mestrado em Ecologia e desenvolveu pesquisa sobre anfíbios e répteis junto ao Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – Inpa. Em sua trajetória, tem se dedicado à conservação ambiental, aliando sua formação às metodologias do ensino de artes em comunidades às margens dos rios nos municípios do Amazonas.

Em sua performance como Uýra, Emerson tem como proposta a co-

nexão com os seres da mata e da floresta. Com essa perspectiva, procura chamar a atenção para a importância da manifestação artística e o processo criativo realizado pela população LGBTQIA+, para quem espaços e protagonismos estão bem definidos. Geralmente, sua presença é percebida nos eventos de rua da capital amazonense e no cotidiano da vida ribeirinha através de performances que destacam a conservação ambiental e o combate à violência.

Antes do surgimento de Uýra Sodoma, Emerson foi agredido ao sair de um bar por usar batom e delineador nos olhos. Desde esse dia, começou a se aproximar de mulheres e travestis para entender mais sobre racismo e LGBTIfobia<sup>1</sup>. Em relação às questões de gênero, percebeu que, mesmo com o padrão estabelecido de que apenas mulheres são autorizadas a usar maquiagem, encontrou outros significados em ser feminina, afeminada, ser drag queen, que desafiam o modelo patriarcal. A antropóloga Anna Paula Vencato, em sua tese *Existimos pelo prazer de ser mulher: uma análise do Brazilian Crossdresser Club* (2009), conceitua a *drag* a partir do rito da “montaria”, pois é nesse ato que se dá a constituição do feminino. A expressão “se montar” tornou-se bastante utilizada pelas *drag queens*, pois elas não se vestem ou maquiam, elas se montam. Montar-se se configurou no termo nativo que define o ato ou processo de travestir-se, (trans)vestir-se ou produzir-se.

Desse modo, a etnografia tem como base os estudos de gênero, sexualidade e Antropologia, e pretende identificar, no recorte de tal prática, o cotidiano dessa manifestação na cidade de Manaus para, a partir daí, esboçar algumas considerações sobre as seguintes questões: Quem é Uýra Sodoma? Qual o lugar dessa persona na comunidade LGBTQIA+? Como

---

1 - A LGBTIfobia pode ser definida como o medo, a aversão ou o ódio irracional a todas as pessoas que manifestem orientação sexual ou identidade/expressão de gênero diferente dos padrões heteronormativos, mesmo pessoas que não são LGBTQIA+, mas são percebidas como tais. A LGBTIfobia, portanto, transcende a hostilidade e a violência contra LGBTQIA+ e associa-se a pensamentos e estruturas hierarquizantes relativas a padrões relacionais e identitários de gênero, a um só tempo sexistas e heteronormativos (ABGLT, 2010).

pensar gênero e sexualidade a partir da perspectiva *drag*? Quais contribuições às temáticas de gênero, sexualidade e antropologia podem ser evidenciadas?

## Entidade do mato, em carne de bicha e planta

O surgimento de Uýra Sodoma acontece como resposta às diversas violências sofridas por seu criador ao transitar com maquiagem no rosto, iniciativa imposta pelas divergências entre moralidade e padrão heterossexual bem definido dicotomicamente em termos de gênero. “Uýra é uma entidade do mato, em carne de bicha<sup>2</sup> e planta”, como definiu Emerson em entrevista à jornalista Carol Ito, publicada na revista *Trip* (2018). Uýra faz uso da mata para compor seu vestuário; da flora para apresentar a natureza como resposta a miséria, violência, egoísmo e sofrimento que vê e sente. Ela nasceu e vive para lutar, buscar soluções, estabelecer um diálogo sobre temas relacionado a arte, cultura, sexualidade e meio ambiente.

Ao refletir sobre seu vestuário, aproveito para retomar os relatos de Jean de Léry em *Viagem à terra do Brasil* (1980 [1534-1611]), obra que apresenta o ponto de vista colonial sobre os povos originários, seja através de sua nudez, pintura corporal, ou até mesmo no uso da floresta e dos animais para produção de adornos. Em seu relato, Léry nos aponta a estranheza e incompreensão de determinadas situações sobre os Tupinambás. Os relatos do viajante francês evidenciam o desconhecido além-mar em sua passagem pelo Brasil, confirmado em dissertações acerca das formas, cor, aparência e longevidade dos indígenas. A busca por compreender quem é Uýra Sodoma passa pela percepção do olhar do outro, uma vez que sua vivência chama a atenção das pessoas com o

---

2 - Papel social e sexual, categoria classificatória, representação social ou coletiva que é preciso distinguir do homossexual, segundo Peter Fry (1982).

olhar, o choro, o sorriso, os comentários, até tornarem-se cúmplices aos estabeleceram um conta-to.

Retomando Léry, notemos que ele aborda a nudez de homens, mulheres e crianças como algo inacreditável, pois essa atitude não lhes causava vergonha ou pudor. Destaca, em suas considerações, a pintura corporal, os desenhos e as cores diversas, geralmente expostos nas pernas e coxas dos indígenas após o uso da pigmentação composta por jenipapo. Embora os indígenas entrassem na água e se lavassem, a pintura possuía duração prolongada, algo em torno de duas semanas. Após cinco séculos, o suco de jenipapo e outros frutos são utilizados por Emerson para constituição de Uýra Sodoma. Cada montaria exige a elaboração de uma nova vestimenta com elementos, materiais inéditos e incorporados em adornos.

Léry narra, ainda, a ida de um Tupinambá à guerra ou o modo como mataram com solenidade um prisioneiro para comê-lo, pois todos se ornamentavam; enfeitavam suas vestes; usavam braceletes, máscaras e ornamentos plumários nas cores verde, vermelha e azul com a pretensão de apresentar sua beleza e bravura. Assim, a cerimônia consistia em dançar, beber, tomar o cauim<sup>3</sup>, produzir sons com o maracá<sup>4</sup> para animar as festividades e cerimônias. Algo semelhante acontece quando Uýra Sodoma se monta para defender suas causas, como as poluições fluviais, o desmatamento da floresta, a violência de gênero, a LGBTIfobia. Também, para provocar críticas referentes a machismo, sexismo, padrões de gênero, ausência de políticas públicas, uma vez que apresenta soluções para problemas complexos por meio de educação ambiental, ensino e arte, contação de história, mobilização social.

Outro ponto a ser levantado resulta da reflexão sobre o artigo *Uma*

---

3 - Bebida fermentada utilizada pelos Tupinambás. Líquido derivado de mandioca doce, abacaxi, caju ou milho.

4 - Instrumento de música mais comum nas culturas indígenas. Chocalho com cabaças, sementes e pedrinhas decorados com plumária de cores variadas.

*antropóloga em campo: reflexões sobre observação participante e subjetividades na etnografia*, de Fátima Weiss de Jesus (2013), que aponta aspectos indispensáveis na prática do trabalho de campo. Partindo de Bourdieu (1992; 2006), Jesus define “trajetórias” como a série de posições sucessivas ocupadas pelo mesmo agente em estados sucessivos do campo em que se insere. Weiss (2013) trabalha, ainda, com o conceito de trajetórias individuais abordado por Gilberto Velho, para quem isso se trata de

Um significado crucial como elemento não mais contido, mas constituidor da sociedade. É a progressiva ascensão do sujeito psicológico, que passa a ser a medida de todas as coisas. Neste sentido, a memória deste indivíduo é que se torna socialmente mais relevante. Suas experiências pessoais, seus amores, desejos, sofrimentos, decepções, frustrações, traumas, triunfos, etc.[...] São os marcos que indicam o sentido de sua singularidade enquanto indivíduo, que é constantemente enfatizada. (VELHO, 1999, p. 100).

Essas perspectivas em torno do conceito de trajetórias podem ser pensadas quando Uýra Sodoma nos revela sua criação, como no ensaio fotográfico *Mil Quase Mortos*. Trata-se de um manifesto para alertar sobre a preservação e manutenção do meio ambiente através da arte, além de alertar sobre poluição dos igarapés da cidade de Manaus. A série fotográfica realizada em parceria com Matheus Belém utilizou dois locais da capital amazonense: a Ponte do São Jorge, na zona Centro-Oeste, e a Ponte da Feira do Mutirão, na zona Norte – ambas as construções às margens do Igarapé do Mindú, bastante degradado com resíduos sólidos. Essa iniciativa procurou refletir sobre como a população mudou sua relação com os igarapés, uma vez que, no passado, os mananciais serviam de lazer aos moradores da capital amazonense. Hoje, os igarapés encontrados no ambiente urbano foram deixados de lado e têm sido cada vez mais degradados.

Emerson comentou, em entrevista ao portal de notícias *G1* (2018), que

a criação de Uýra Sodoma aconteceu em 2016, paralela às reivindicações contra o impeachment da presidenta Dilma Rousseff e às ocupações efervescentes em todo o território nacional a favor das artes e manifestações culturais, por conta do fim do Ministério da Cultura no governo do presidente Michel Temer. Emerson sentiu necessidade de amplificar sua voz, percebendo em Uýra Sodoma algo decisivo na sua vida.

Em suas reflexões sobre o local onde vive, Emerson procurou diagnosticar conflitos e mudanças, observando que esse caos ajudaria a impulsionar a existência de Uýra Sodoma, uma vez que esse encontro e essa reunião de pessoas possibilitariam a expressão de sentimento e gerariam um ambiente capaz de lidar melhor com o seu corpo, seus desejos e angústias. Durante as entrevistas, ao tratar de temas como a sexualidade, afirmou que não acredita em gêneros, uma vez que tanto faz ser masculino ou feminino. Uýra Sodoma quer ser tratada com respeito.

Uýra Sodoma revelou, em entrevista para a redação da *Hypeness* (2018), que é necessário um período de duas horas para que o processo de montaria aconteça. A montaria ocorre com base em materiais providos da natureza, como ramagens, sementes, conchas, folhas e flores. É notável sua relação com esses materiais, uma vez que se pauta na valorização da diversidade sob diferentes perspectivas, da ecologia às questões de gênero. A aparência da *drag* está em constante mudança, assim como a natureza. Sodoma utilizou uma rede social para descrever o ato de se montar, descrição que está no perfil @uyrasodoma, no Instagram:

Em carne de Bicha e Planta. me montar é uma viagem constante de reconhecimento do corpo que vivo. Acho que a gente se engana quando diz que já conhece tudo sobre nosso corpo. Ele é um mundo de lugares fantásticos e autênticos, mas muitos deles permanecem inexplorados porque são locais que nos foram proibidos. Não falo apenas da experimentação artística ou sexual, mas de todas as possibilidades sensoriais como o auto toque ou simplesmente a parada, na frente [de] um espelho, para olhar e amar o nosso corpo nu. Os

padrões de beleza e tabus sociais nos ensinaram a odiar o corpo real, o nosso corpo. Nos treinaram e desenvolveram produtos para apertá-lo, escondê-lo e maltratá-lo, criando em nossa intimidade incômodos que doem. A gente adoece quando não sente o nosso corpo. Me montar de Uýra tem sido cura constante e necessária. Modifico o meu corpo para viver coisas novas, para aprender mais sobre mim e me sentir mais viva. Me monto em casa, em praças públicas, na casa de amigas. É um ato sozinha ou na frente de pessoas, como proponho em minha performance “Criação Assistida”. Geralmente começo pelo olho, zona de maior impacto no contato com o outro; depois sigo para os contornos e boca, dando-lhes proporções e elementos não-humanos, cujo resultado impacta, seja incomodando ou encantando. (UÝRA SODOMA, 2018).

Sodoma integra a comunidade de pessoas trans não binárias e participa de vários movimentos, pois percebe limitações no movimento LGBTQIA+ pela dificuldade de integrar-se com as pessoas. Durante o Abril Indígena 2020, Emerson participou de uma live ao lado de outras lideranças indígenas LGBTQIA+, como Erisvan Guajajara, Yakecan Potiguara, Leno Vidal e Katu Mirim, com apresentação de Daiara Tukano. Nessa transmissão, pontuou desafios de encontrar mais diálogo e construir alianças tanto com o Movimento Negro quanto com o Movimento Indígena. São nesses espaços que se ensina, se constrói, se come, se ouve, se olha.

Ao retornar à entrevista à *drag* Petra Peron, Sodoma afirma que são muitas as frentes de resistências, como a luta por sobrevivência diante da covid-19 e as decisões tomadas pela atual gestão do governo federal. Uýra Sodoma saudou a passagem da liderança “Vó Bernal” (Bernaldina), indígena Macuxi (Roraima), artesã multitalentosa, assim como de muitos anciãos e anciãs que têm sido vítimas do novo coronavírus. Segundo o Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena, da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – Apib, durante o período da pandemia da covid-19, foram confirmados 22 656 casos, 619 óbitos e 148 povos afetados, dados do dia 6 de agosto de 2020.

São muitas as formas de se proteger descritas por Uýra. Durante a pandemia, muitas aldeias fecharam por conta própria, como, por exemplo, a Aldeia Três Unidos em Manaus (Amazonas), que fechou sua entrada assim que a covid-19 se propagou. Outras iniciativas foram descritas, como em Manaus, com articulação de doações de materiais de higiene e cestas básicas, e produção de máscaras com grafismos para fins de comercialização. A crise no sistema de saúde indígena aconteceu antes da pandemia e apenas expôs a fragilidade do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI e de ações da Secretaria Especial de Saúde Indígena – Sesai.

Diante desse cenário, Uýra afirma que se mobiliza numa articulação de linguagem. Reconhece o desafio de desenvolver um trabalho da Amazônia pela sua dimensão territorial e sua biodiversidade. Emerson possui três décadas de existência e reconhece que o seu trabalho em várias localidades cria oportunidades, que muitas pessoas não têm, de conhecer outros locais da região, embora afirme que ainda não conhece nem 10% disso. Muitas realidades invisibilizadas e ocultadas: isso o motiva a fazer uma ocupação, ser *drag*.

Ao observar a performance de Uýra Sodoma, percebe-se, por exemplo, os aspectos simbólicos escolhidos que fortalecem a elaboração do vestuário com a sua narrativa, quando participa dos grupos de maracatus, ao divertir pessoas em festas. Uýra se coloca enquanto uma “pessoa criativa”, seja na galeria de arte ou no protesto pela preservação da floresta. Corpo, movimento, elementos orgânicos, vestuário, tinta e experimentação se unem para estabelecer uma (co)existência dessa relação. As plantas geralmente são selecionadas para cada performance. Um novo desenho e misturas de tintas. Uma maneira de interpretar o tempo, sua velocidade e a compreensão de que todos nós fazemos parte da própria natureza.

## Performance e representatividade

Para Emerson, após cada criação, Uýra Sodoma se despede e retorna à terra para que possa se decompor juntamente com as outras plantas e seres. Essa montaria contrasta com iniciativas como a de *RuPaul's Drag Race*<sup>5</sup>, embora seja válido atentar para as variadas maneiras de se construir como *drags* realizadas por brasileiros e estrangeiros. Para o criador de Sodoma, os padrões de beleza e tabus sociais nos ensinaram a odiar o corpo, maltratando-o com produtos que apertam e escondem sua silhueta – incômodos dolorosos destacados por Uýra Sodoma, que afirma adoecer quando não sente o corpo. A montaria, nesse sentido, serve de alívio e cura constante. Uma necessidade de cuidado imprescindível, pois o corpo se dispõe a viver novas experiências, adquirir novos conhecimentos, sentir-se mais vivo.

A esse respeito, encontramos observações sobre o antropólogo Victor Turner, que analisou os conceitos de performance e experiência a partir dos estudos sobre rituais. Turner (1987) parte da ideia de liminaridade com base nas teorias dos ritos de passagem, em que as sociedades modernas deixam os eventos de ordem religiosa para se engajar em eventos vinculados às artes e aos espetáculos como “modos de ação simbólica”, uma relação com o mundano e o cotidiano, por meio de diferentes gêneros de performances culturais, estabelecendo uma relação de reciprocidade e reflexividade, no sentido de que a performance é sempre uma crítica, direta ou velada, da vida social na qual surge, uma avaliação (com fortes possibilidades de rejeição) das formas com que a sociedade lida com a história.

As performances foram observadas a partir de grupos marginalizados do capitalismo industrial, em que ocorria uma preocupação com as

---

5 - Reality show criado nos Estados Unidos, idealizado e apresentado por RuPaul. O programa incentiva a competição entre novas drag queens, na qual a vencedora recebe o título a qual recebe o título de *America's Next Drag Superstar*.

rupturas ideológicas e qualquer expressão dominante. As teorias de performance e performatividade são importantes fontes de desconstrução das chamadas grandes narrativas, identificando, na cultura, um papel primordial nesse processo.

Diante disso, as considerações de Uýra Sodoma deixam exposto que existe no país uma constituição de *drag* americana, ou seja, uma performance americana, e que hoje se estabelece como padrão, embora haja múltiplas e infinitas existências, como as Monstrxs, Themonias, Tupini-queen (com presença marcante nas regiões Norte e Nordeste do Brasil). Essa oportunidade seria, então, um momento de ressignificação de paradigmas. Uýra usa metáforas para exemplificar essa transição.

O Rio Negro no Amazonas tem a cor preta. Quando chove muito essa água fica muito forte e vai remexendo com a lama embaixo, e essa água está meio prata. Essa turbulência desse temporal é como a gente tem lidado com a vida. Uma hora essa turbulência vai nos levar para uma calma, a gente tem essa oportunidade de olhar pra si, e de olhar pra si e para os outros. Eu acho que existem posições tão violentas e essa mensagem no chat [respondendo os ataques que recebia por mensagens durante a transmissão da live no YouTube] são manifestações que não são de coragem. Coragem é ajudar os outros. Uma cigarra as metamorfoses para mudar de forma ela precisa de dor, uma contração ela vai precisar de um silêncio, silêncio interno, a gente tá vivendo também, oportunidade de olhar pra si, última coisa para sair é coragem, para sair do pelo morto. Logo a gente vai voar. As pessoas que agem com violência vão continuar com sua pele morta. Elas não passam dessa fase. Eu indico a essas pessoas educação e olhar pra seu coração que tá doente. Só vai passar, se cuidar uma da outra. (MÍ-DIA NINJA, 2020)

Bauman e Briggs (2006) estabelece, como referência, Jacques Derrida na ruptura com o “discurso ocidental”. Similarmente, em um outro momento, Butler (1990) utiliza esse termo para dar enfoque às possibilidades de “fossos e fissuras”, baseada nas experiências transgêneras, em

que afirma:

Por mais que crie uma imagem unificada da “mulher” (ao que seus críticos se opõem frequentemente), o travesti [sic] também revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual. Ao imitar o gênero, a *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência. Aliás, parte do prazer, da vertigem da performance, está no reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostos naturais e necessárias. No lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e o gênero desnaturalizados por meio de uma performance que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural de sua unidade fabricada. (BUTLER, 1990, p. 196-197)

As reações das pessoas são as mais diversas quando Uýra Sodoma aparece: uma acolhida, um encanto, ou até mesmo o medo. Há sempre quem se aproxime para entender e conversar, mas há lugares em que as pessoas sentem horror. Algumas crianças chegam a se aproximar de Uýra Sodoma com curiosidade; outras observam de longe sua presença. Sobre o contato com o público, Uýra Sodoma lamenta que muitas pessoas busquem soluções desesperadas, imediatas, mágicas para problemas que são sistêmicos, como a poluição dos igarapés. Uýra Sodoma percebe sua evolução, embora entenda que, a cada criação, o resultado se torna o mesmo, isto é, jamais se iguala aos anteriores. Utiliza seus conhecimentos em biologia para ensinar jovens de comunidades às margens dos rios amazônicos a se conectarem com a natureza, possibilitando uma vivência capaz de educar para manutenção e preservação ambiental.

Presença singular no cenário cultural contemporâneo de Manaus, Uýra Sodoma está sempre presente em rodas de maracatu, exposição de artes visuais, manifestações pelos direitos da população LGBTQIA+ e

meio ambiente. Em 2017, participou e foi a vencedora do Concurso de *Drag Queens*, da histórica companhia artística carioca Rival Rebolado, realizado no Les Artistes Café Teatro, na área central da capital amazonense. Em 2018, participou do “Bloco Na Rua”; no meio do público presente, Uýra Sodoma transformou-se em Boiuna<sup>6</sup>, dando vida a uma das lendas mais conhecidas na região amazônica, a Cobra Grande. Em 2019, realizou uma exposição no Centro de Artes Visuais Galeria do Largo, em Manaus (Amazonas), e participou do Simpósio Ártico Amazônia, no Canadá.

Os estudos de gênero e sexualidade na contemporaneidade ajudam a perceber os contrastes no sistema político-cultural de dominação masculina contra as mulheres, que reforça a definição de família nuclear, além da imposição dos papéis de gênero. Reforça-se as perspectivas de identidades de gêneros binários, fixas e com noção biológica de ser homem e mulher em masculinidades e feminilidades hegemônicas. Observamos que se torna desafiador uma pessoa trans não binária se constituir como *drag* para viver outras possibilidades. Existem diferenças de classe, regionais, de classes etárias, de *ethos*, étnicas. Se já encontramos dificuldade em abordar as mulheres na ciência, estudos sobre a população trans e identidades de gênero alcançam espaços lentamente no ambiente acadêmico. O compartilhamento de informações é uma sugestão feita por Uýra, pois acredita que a educação tem muito a construir e pautar, principalmente para a população LGBTQIA+ indígena. Sente necessidade de conhecer outros povos, outros parentes. “O arco-íris é pouco pra nós”, revela.

Apesar do surgimento em 2016, dois anos depois Uýra Sodoma tem

---

6 - A Boiuna é uma cobra gigantesca que vive no fundo dos rios, lagos e igarapés da Amazônia, num lugar chamado “boiaçuquara” ou “morada da cobra grande”. Essa cobra tem um corpo tão brilhante que é capaz de refletir o luar. Seus olhos irradiam uma luz poderosa, a qual atrai os pescadores que se aproximam pensando se tratar de um barco grande. Mas quando eles chegam perto dela, viram seu alimento. Ao ficar velha, a cobra vem para a terra. Como é muito grande e desajeitada fora d’água, para conseguir alimento, ela conta com a ajuda da centopeia de 5 metros (UFMG, 2012).

encontrado espaço em jornais, programas de televisão, espaços de mídia, galerias de arte e centros culturais. Nesse sentido, fica evidente uma projeção internacional diante de situações como as queimadas na Amazônia. Em isolamento social, Uýra participou do Festival AmazôniaS, realizado em uma versão digital, organizado pelo Greenpeace Brasil no Twitter. Esse trabalho foi fruto de uma residência artística com a artista visual paraense Roberta Carvalho, em que passaram um tempo planejando, pensando, desejando, tendo mirações. “Mirações são sonhos acordados”, afirma Sodoma. Para ela, havia um tempo que já vinha ocorrendo mirações, então, veio a ideia de algo que comunicasse. Dessa maneira, surgiu um vídeo para projeção em *mapping* na cidade de São Paulo. A proposta foi encarada por Uýra como uma provocação para mudanças de mentalidade, uma maneira de recontar histórias.

Quando a gente resolve juntar as visões sobre um prédio, que se une esse prédio em São Paulo. Quantos os movimentos nos atravessam? Quanto o tempo de cada universo é próprio? A ideia de ter essa semente essa árvore que anda sobre esse prédio é para questionar, onde está a floresta? a mata? Dizem que em São Paulo não tem amor. Eu acredito que tenha. Fizemos esse trabalho para lembrar que tem vida e movimento. Esse tempo no período de isolamento tem sido questionado, mas tem sido um tempo de reflexão. Precisaram ser desacelerados para que muitas coisas possam se “assentar” nas nossas vidas e nas nossas visões. Uma mensagem de esperança. Provação sobre representatividade amazônica. A importância de ter floresta e povos. A mata é a vovó é todos nós. Ela atravessa tudo. É a ela que a gente precisa respeitar. Nenhum arranha-céu é maior que uma árvore. (FESTIVAL AMAZÔNIAS ONLINE, 2020)

Ao colocar essa questão, Uýra provoca e nos convida a uma imersão na floresta, ao contato com a natureza, reverberando uma Amazônia, dentro do seu lugar de sagrado, diferente do entendimento de uma árvore inerte, parada, vegetando. Em sua percepção, todos precisam compre-

ender que tudo se mexe; por exemplo, na árvore existe água, existe seiva. Sodoma lembra da “paxiubinha”, uma árvore que anda, segundo seu conhecimento, que “consegue se mexer” até 20 metros. “Ela tem pernas”, “Ela sai à procura do que ela quer, do que ela precisa”. Assim, percebe que sua parceria com Roberta e outros artistas são movimentações, como dessas árvores. Referente ao trabalho projetado nos prédios da capital paulista, seu desejo foi exibir as populações da Amazônia, a autoestima dessas comunidades, suas identidades. Também, destaca a possibilidade de ter criado movimento em um “prédio parado”, embora haja pessoas morando lá, e reitera que “a colonização foi falha. Estamos aqui vivos”.

Para a *mata que anda*, a arte produzida na região Norte consegue difusão e seus produtores assimilam a potência de um espaço de visibilidade para se comunicar, mesmo que ele seja virtual. Seu desejo se configura na oportunidade de outras iniciativas em equipamentos culturais, instituições e editais, iniciativas que estimulam o acesso à arte feita pela população amazônica. Durante o pronunciamento de Uýra na transmissão, foi destacada a distribuição desigual de fomento no país, estando concentrados majoritariamente os recursos financeiros no setor cultural das regiões Sul e Sudeste. Uýra reafirma que a população da Amazônia possui 60% do território brasileiro, e mesmo assim fica limitada no acesso a oportunidades. Reivindica mais espaço e representatividade em projetos, como o Festival AmazôniaS. Durante sua fala, tece considerações sobre a visibilidade das pessoas que produzem arte na região, sobre não aceitar “papel de figurante”. Existe o entendimento do respeito ao sagrado, isto é, se existe a necessidade de uma representação, que ela ocorra de maneira verdadeira.

Finalmente, este trabalho tornou possível a formação de um pesquisador, na medida em que há uma necessidade de sempre visitar autores, métodos e conceitos com o intuito de cada vez mais aprimorar a pesquisa realizada. Com isso estabelecido, os estudos cumprem o papel

de fazer uma breve descrição da trajetória de Uýra Sodoma, apoiada nos estudos de gênero e sexualidade. Trabalhar com tamanha potência não foi tarefa fácil. Notoriamente, abordar Uýra Sodoma perpassa sobre como as pesquisas e a própria produção científica acompanham a evolução da comunidade LGBTQIA+, onde sua existência torna-se possível. Essa discussão impõe uma tarefa desafiadora, principalmente quando se propõe a analisar essa temática. Diante do contexto complexo brasileiro, segundo Carvalho e Sívori (2017), esse diálogo não é um desafio apenas político-normativo, mas um desafio analítico, quando observamos os conteúdos na escola e deparamo-nos com uma variedade das diversidades na sociedade. Novos sujeitos de direitos se configuram por meio de categorias identitárias.

## Referências

ABGLT. **Manual de comunicação LGBT**. Curitiba: ABGLT, 2010. APIB. Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena. Disponível em: [http://emergenciaindigena.apib.info/dados\\_covid19/](http://emergenciaindigena.apib.info/dados_covid19/). Acesso em: 6 ago. 2020.

BAUMAN, R.; BRIGGS, C. Poética e performance como perspectivas críticas sobre linguagem e vida social. **Ilha - Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 8, n. 1, 2006.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

BUTLER, J. **Problemas de gênero, feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

CARVALHO, M. C.; SÍVORI, H. F. Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira. In: Dossiê conservadorismo, direitos, moralidades e violência. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 50, dez. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500017>. Acesso em: 30 jul. 2019.

FESTIVAL AmazôniaS Online. **Uýra Sodoma e Roberta Carvalho**. 18 abr. 2020. Twitter: @GreenpeaceBR. Disponível em: <https://twitter.com/GreenpeaceBR/status/1251628521413361671>. Acesso em: 18 abr. 2020.

FRANCE PRESSE. Conheça Uýra Sodoma, a drag queen amazônica comprometida com a floresta. **G1**, 26 jul. 2018, 19h13, atualizado. Natureza.

Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2018/07/26/conheca-uyra-sodoma-a-drag-queen-amazonica-comprometida-com-a-floresta.gh.html>. Acesso em: 13 jan. 2020.

FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, pp. 87-115.

HYPENESS. Uýra Sodoma, a drag queen amazônica que defende a mata e os animais. **Hypeness**, ago. 2018. Natureza. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2018/08/uyra-sodoma-a-drag-queen-amazonica-que-defende-a-mata-e-os-animais/>. Acesso em: 13 jan. 2020.

ITO, C. Força da natureza. **Revista Trip**, n. 274, 11 jun. 2018. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/uyra-sodoma-criada-por-emerson-munduruku-e-uma-drag-queen-que-se-monta-com-elementos-da-natureza>. Acesso em: 13 jan. 2020.

JESUS, F. W. Uma antropóloga em campo: reflexões sobre observação participante e subjetividades na etnografia. In: **Revista Tendências**: Caderno de Ciências Sociais, n. 7, 2013. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/RevTendenc/article/download/692/615>. Acesso em: 30 jul. 2019.

LÉRY, J. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

MÍDIA NINJA. Papo NINJA, Petra Peron e Uýra Sodoma. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sbXGN0Xnhxg>. Acesso em: 24 jun. 2020.

MIGUEL, L. F. Gênero e representação política. In: MIGUEL, L. F.; BIROLI, F. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 93-107.

RÁDIO YANDÊ. **#ABRILDINDÍGENALIVE 10 - Indígenas LGBT**. 10 abr. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/radioyande/videos/1073052486384140/>. Acesso em: 10 abr. 2020.

REIS, T. (org.). **Manual de comunicação LGBTI+**. Curitiba: Aliança Nacional LGB-TI/GayLatino, 2018.

SCOTT, J. **A cidadã paradoxal**: as feministas francesas e os direitos do homem. Paris: Mulheres, 2002.

SILVA, M. A. Da performance à performatividade: possíveis diálogos com Judith Butler na antropologia de um festival de cinema. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 3, maio/out. 2015. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/14256/9858>. Acesso em: 30 jul. 2019.

TURNER, V. **The anthropology of performance**. Nova York: PAJ Publications, 1987.

UFMG. **Projeto Leitura Para Todos**, ago. 2012. Disponível em: [https://www.ufmg.br/cienciaparatosos/wp-content/uploads/2012/08/leituraparatosos/e5\\_30-alendaamazonicadeboiuna.pdf](https://www.ufmg.br/cienciaparatosos/wp-content/uploads/2012/08/leituraparatosos/e5_30-alendaamazonicadeboiuna.pdf). Acesso em: 13 jan. 2020.

UÝRA SODOMA. **Em carne de Bicha e Planta**. Manaus, 15 abr. 2018. Instagram: @uyrasodoma. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/Bhmm0R3A7R-/?utm\\_source=ig\\_embed](https://www.instagram.com/p/Bhmm0R3A7R-/?utm_source=ig_embed). Acesso em: 13 jan. 2020.

VENCATO, A. P. **Existimos pelo prazer de ser mulher**: uma análise do Brazilian Crossdresser Club. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação

em Antropologia e Sociologia, UERJ, 2009.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose**: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

# A Igreja dos Excluídos: LGBTQ+ na Igreja Cristã Contemporânea de Salvador

Lucas Vinicius Oliveira dos Santos

Neste trabalho, dialogo com o tema da agência a partir da experiência etnográfica em uma igreja inclusiva, problematizando a ideia de sujeito liberatório<sup>1</sup> em parte da teoria feminista, na sociologia crítica e em determinadas interpretações da teoria *queer*<sup>2</sup>. Igrejas inclusivas são igrejas evangélicas em que ser LGBTQ+<sup>3</sup> não é um interdito para o exercício da vida religiosa. Pelo contrário, uma sexualidade ou identidade de gênero dissidente é percebida como uma criação divina tão legítima como a cis-generidade<sup>4</sup> e a heterossexualidade.

Trata-se de um fenômeno recente que tem levantado diversas controvérsias, entre elas, a questão de que, apesar do discurso inclusivo, essas igrejas reatualizariam elementos da heteronormatividade<sup>5</sup> e do amor ro-

---

1 - Aqui, a ideia de sujeito liberatório refere-se a uma noção particular de agência humana que caracteriza a autonomia dos indivíduos sempre como uma relação de oposição ao poder, à tradição, à moral etc. Mahmood (2006) afirma que trata-se de uma tendência que tem como referência o liberalismo clássico euro-americano, que influenciou muitos movimentos emancipatórios de esquerda, assim como muitas linhas de investigação que não necessariamente se intitulam como "liberais".

2 - Em geral, os teóricos da teoria *queer* investigam e afirmam a instabilidade de todas as identidades sexuadas e "generificadas". O termo *queer* constitui uma apropriação radical de uma expressão usada para ofender e insultar sujeitos dissidentes. Sua radicalidade reside, em parte, na sua resistência a uma definição fácil (SALIH, 2018).

3 - LGBTQ+ é uma sigla que significa Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgênero. Em uso desde a década de 1990, o termo é uma adaptação da sigla LGB, que começou a substituir o termo gay em referência à comunidade LGBTQ mais ampla a partir de meados da década de 1980.

4 - O conceito de cisgeneridade tem sua origem no ativismo trans. Um dos seus primeiros usos remete a Carl Buijs, em 1995. Em resumo, trata-se de uma categoria para descrever "a identidade de gênero daquelas pessoas cuja 'experiência interna e individual do gênero' corresponda ao 'sexo atribuído no nascimento'" (VERGUEIRO, 2015).

5 - Butler (2019) define a heteronormatividade como as práticas reguladoras que

mântico<sup>6</sup> através de um modelo de santidade que defende uniões monogâmicas estáveis. Outra é de que a própria participação em uma comunidade cristã significaria submissão à norma.

A partir disso, proponho uma crítica à dicotomia ação/sujeição, dialogando com modelos de agências que não estão vinculados necessariamente a uma oposição em relação ao poder, mas que compreendem que a capacidade de ação pode estar também nas múltiplas formas com que as normas são incorporadas, assumidas e experienciadas. E, por isso, avalio que a noção de sujeito liberatório em parte da teoria feminista e da sociologia crítica, em geral, possui localizações históricas específicas, que podem não dar conta de explicar determinados agenciamentos.

## Visitando teorias da ação

As ciências sociais sempre estiveram preocupadas com o tema da agência. Como agimos? O que nos leva a agir? O quanto há de sociedade e o quanto há de individualidade quando agimos? Há um ser consciente por detrás da ação? Questões como essas inspiraram diversas respostas na teoria social. Desde a noção de um ser hipersocializado determinado exclusivamente pelas estruturas da sociedade, como a linguagem ou o modo de produção, até o ideal liberal-humanista clássico de agentes autônomos racionais, que imprimem sua vontade no mundo.

Outras interpretações buscaram matizar esses dois polos, propondo uma teoria da ação que levasse em conta tanto o “social” quanto a capa-

---

geram identidades coerentes através de uma matriz heterossexual. Essa matriz pressupõe uma ordem compulsória entre sexo, gênero e desejo.

6 - O discurso do amor romântico começa a ganhar relevância a partir do século XVIII como um ideal burguês. Giddens (1993) o caracteriza como um fenômeno moderno que pensa as relações amorosas a partir de vínculos subjetivos e de interesses recíprocos. De acordo com Tavares *et al.* (2017), o discurso do amor romântico estabelece uma vinculação entre os elementos relacionamento estável, amor e monogamia. Araújo (2002) destaca as ambivalências desse discurso; uma delas é que ele acaba gerando frustração, na medida em que os parceiros não são capazes de atender a todas as expectativas desse ideal.

cidade de autonomia dos indivíduos. A noção de sujeição em Foucault (1997) é um exemplo disso, pois significa tanto o processo de subordinação ao poder quanto aquilo que garante a própria condição de sujeito. Com a ideia de produtividade discursiva, Foucault define um paradoxo de sujeição em que o poder não somente subordina, mas também determina a capacidade de ação. A relação com o poder, então, não pode ser definida exclusivamente como uma relação de repressão, mas, sobretudo, como uma relação produtiva.

Poder-se-ia argumentar que não há uma dimensão de ação nesse modelo, e indagar: Como é possível que o sujeito – condição para a ação – seja efeito da subordinação? O ponto é que a reiteração nunca envolve uma simples tarefa de repetição. Apesar das exigências do poder, o ato de apropriação pode envolver uma alteração do próprio poder o qual a tornou possível.

Judith Butler, que frequentemente é identificada com a teoria *queer*, segue nessa esteira afirmando que “o poder não só age sobre o sujeito como também, em sentido transitivo, põe em ato o sujeito conferindo-lhe existência” (BUTLER, 2017, p. 22). Ao constituir a teoria da performatividade, que também pode ser compreendida como uma teoria da ação, ela afirma que o gênero é um conjunto de atos performativos repetidos no interior de um quadro regulatório que se cristaliza no tempo, ao ponto de tomar a forma de substância, como se tivesse estado sempre ali. A agência aparece na abertura intrínseca que cada repetição tem de falhar, de ser desapropriada ou ressignificada para outros fins que não a realização da norma. Butler argumenta que, se o gênero é um processo regulado de repetição, então é possível repeti-lo de forma diferente.

Uma parte da teoria feminista, por muito tempo, articulou a noção de agência exclusivamente como uma posição de resistência a relações de dominação. A vinculação com uma política feminista gestada principalmente em tradições liberais fez com que a direção da maioria dos traba-

lhos expusesse as relações de dominação às quais estariam submetidas as mulheres, com foco na sua libertação. Até mesmo aqueles inspirados pelo pós-estruturalismo e pela teoria *queer*, muitas vezes, insistiram numa ideia de agência associada essencialmente à lógica de subversão ou ressignificação de normas hegemônicas. Apesar das grandes contribuições dessas interpretações, acredito que elas podem não dar conta de pensar todas as possibilidades de configurações sociais e históricas, principalmente em sociedades não liberais.

Exemplo disso é que a participação de mulheres em movimentos religiosos islâmicos e protestantes foi interpretada, muitas vezes, como pura reprodução da norma, em oposição a uma ideia de sujeito liberatório. Saba Mahmood (2006) questiona esse modelo através da experiência de um movimento pietista feminino integrado ao revivalismo is-lâmico no Egito<sup>7</sup>, tentando pensar um conceito de agência que se desligue do tropo da resistência e passe a encarar as múltiplas formas como a norma pode ser vivida, incorporada, procurada e consumada. No Brasil, Miriam Rabelo (2011) realiza trabalho semelhante sobre a experiência de mulheres em igrejas pentecostais, como a Deus é Amor. Em seu argumento, ela explora como disposições corporais cultivadas pelas fiéis no contexto religioso articulam nelas determinados tipos de agência e reconhecimento.

No caso das igrejas inclusivas, alguns autores<sup>8</sup> têm argumentado que a insistência em um modelo de santidade que defende a existência de relações monogâmicas, baseadas no amor entre os fiéis, tem representado um endosso a elementos da heteronormatividade e servido como um instrumento de regulação da vida sexual-afetiva dos fiéis. Nessa inter

---

7 - Segundo a autora, “[...] este movimento é composto por mulheres de estatuto socioeconômico diversificado, que se reúnem em mesquitas para se ensinarem mutuamente sobre as escrituras islâmicas, as práticas sociais e sobre formas de comportamento corporal consideradas apropriadas para a cultivação do ser ideal virtuoso” (MAHMOOD, 2006, p. 138).

8 - Aqui, dialogo principalmente com o texto *Os Discursos Performáticos de Igrejas Inclusivas e como Participam da Produção de Sujeitos: Uma Análise Crítica do Discurso*, de Talita Tavares, Leoncio Camino, Conceição Nogueira e Nuno Carneiro (2017).

-pretação, essas igrejas, em vez de colapsar as normas e seus binarismos, estariam recuperando-os através de uma lógica assimilacionista. A dificuldade que esses trabalhos apresentam é que não conseguem desvincular a ideia de agência da ideia de subversão.

Nos próximos tópicos, quero discutir, através da experiência etnográfica na Igreja Cristã Contemporânea em Salvador, como o tropo subversão/submissão pode esconder as múltiplas formas com que a ideia de santidade, monogamia e amor romântico é experienciada pelos fiéis dessa igreja. Esse campo faz parte da minha pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, e trata de compreender a proposta de um pentecostalismo inclusivo na Igreja Cristã Contemporânea de Salvador. Minhas incursões em campo começam a partir de 2017, quando, na disciplina de Etnografia, interessei-me por pesquisar os intercruzamentos entre evangélicos e as dissidências sexuais e de gênero. Minha passagem por uma igreja evangélica durante a infância e adolescência também direcionou meu interesse nesta pesquisa.

## **Igreja, gênero e proposta inclusiva**

“Sorria, Jesus te aceita!” Era o que dizia um pequeno banner de um metro quadrado na porta de vidro de um prédio de um curso de inglês próximo à estação de metrô de Brotas, em Salvador. Era preciso subir um lance de escadas para chegar ao pequeno auditório onde aconteceria o culto da Igreja Cristã Contemporânea. Nesse andar, algumas pessoas com camisetas em cores fortes carregando a mesma mensagem do banner davam as boas-vindas a quem chegava. No espaço, em torno de 50 cadeiras apontavam para um púlpito, com uma mesa contendo os elementos da Santa Ceia (pão e cálice), alguns microfones, violão, caixas amplificadoras e outros equipamentos de som. Na parede, estava proje-

tado “2019: o ano do renovo”, em um fundo dourado, acompanhado de uma pomba branca.

Parecia o ambiente de uma pequena igreja comum, não fosse pelo fato de a mensagem “Sorria, Jesus te aceita! ” indicar que se reunia ali uma igreja inclusiva, um fenômeno relativamente novo no campo religioso cristão. As igrejas inclusivas, apesar de já diversas, pelas diferentes mediações que possuem com o campo religioso pentecostal, o ecumenismo e os movimentos sociais, possuem em comum a proposta de serem um espaço onde as dissidências sexuais e de gênero não são tratadas como pecado, mas, antes de tudo, como uma criação divina. Dessa forma, lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, além de participarem livremente dos cultos, também exercem cargos eclesiásticos, sem que a sua sexualidade seja motivo para interdição à vida religiosa.

À primeira vista, o cristianismo e as dissidências sexuais e de gênero aparecem como polos absolutamente inconciliáveis. De um lado, assume-se existir uma forma de exercício do poder que opera na regulação dos corpos no sentido de produzir e reiterar uma norma historicamente estabelecida sobre o sexo e o gênero; e do outro, modos de existir que desafiam essas interdições e atuam sempre em conflito com esse poder.

Em termos históricos, o cristianismo, por meio da igreja católica, cumpriu papel central de, através de técnicas variadas, estabelecer os limites entre o lícito e o ilícito no que se refere às práticas sexuais. Pelo menos até o final do século XVIII, os principais códigos de regulação do sexo centravam-se no direito canônico, na pastoral cristã e na lei civil, operando pela realização do que era considerado a aliança legítima (FOUCAULT, 1997, p. 37), ou seja, a união matrimonial entre o homem e a mulher, tendo, como fim, a procriação.

Dada a hegemonia da igreja católica e das igrejas protestantes, pode-se dizer que a moral cristã determina, em grande parte, as noções ocidentais das possibilidades e dos limites da sexualidade, através do con-

trole da aliança conjugal; da determinação do sexo depois do casamento; da procriação como dever; da fidelidade; assim como do controle sobre o corpo e o desejo, no qual estaria localizada, de forma mais evidente, a interdição da homossexualidade. Esses dispositivos possuem efeitos tanto na constituição dos sujeitos, no sentido do reconhecimento positivo ou negativo de si, quanto na esfera pública, no que se refere à garantia ou não de direitos e cidadania.

No Brasil, é fácil notar que, principalmente depois de 2006, quando a “lei anti-homofobia” (PL 122/2006) foi proposta e aprovada na Câmara, todas as vezes em que pautas importantes para o movimento LGBTQ+, como casamento igualitário, adoção e garantia de nome social para pessoas trans, ganharam evidência pública, logo agentes religiosos evangélicos e católicos mobilizaram-se para se opor a qualquer avanço dessas políticas, construindo discursivamente a ameaça homossexual<sup>9</sup>, na tentativa de promover o terror social com relação às dissidências sexuais e de gênero.

Alguns discursos religiosos engendram formas de exclusão menos diretas, associadas à cura e ao cuidado pastoral. Nesses casos, a pessoa LGBTQ+ é recebida como alguém que demandaria um tratamento especial. Trata-se de um fenômeno associado à homofobia cordial (FERNANDES, 2007), em que a acolhida não reconhece a diferença e atribui uma representação positiva a ela, mas põe em ação dispositivos de normalização dos sujeitos dissidentes. Alguns ministérios de ajuda ou movimentos de apoio interdenominacionais seguem nessa direção, recorrendo à ideia de que LGBTQ+ devem ser objeto de aconselhamento. São exemplos o Grupo Êxodus Brasil e o Ministério de Libertação Ágape e Reconciliação<sup>10</sup>. Identifico também algumas iniciativas mais recentes, como o Mo-

---

9 - Trata-se de uma estratégia discursiva que marca negativamente as dissidências sexuais e de gênero, estereotipando o sujeito LGBTQ+ como um perigo para a sociedade. Natividade e Oliveira (2013, p.113) afirmam que “esse sujeito encarna distintos personagens: ele seria pedófilo, agressivo, amoral, descontrolado, sujo, contaminador/propagador de doenças, abusador sexual, possuído por demônios, personificação do mal, instrumento do Enganador”.

10 - NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, p. 163.

vimento Cores da Igreja Batista da Lagoinha.

Seja em um confronto mais direto ou em discursos vinculados ao cuidado, essas redes atingem a subjetividade dos fiéis, de forma que aqueles que possuem desejos não heterossexuais e/ou não possuem identificação íntima com o gênero que lhes foi atribuído no nascimento e/ou performam papéis de gênero não normativos só conseguem enxergar a si próprios como desviantes, e têm sua trajetória marcada por um modelo de sujeição em que, para existir, o sujeito deve bloquear o próprio desejo; caso o desejo triunfe, esse sujeito é ameaçado de dissolução. Nesse modelo, o sujeito voltado contra si mesmo (seu desejo) é condição da sua própria existência (BUTLER, 2017, p. 18).

Desse modo, o autoestranhamento e a percepção negativa de si se traduzem em graves tensões psicológicas, chegando ao limite de produzir intenções suicidas. Esse dispositivo de sujeição interdita as dissidências sexuais e de gênero, de forma que a trajetória desses sujeitos passa a ser marcada pela vexação de si e pelo segredo, e o *self* é essencialmente conduzido pelos sentimentos de medo e culpa. E, caso esse desejo desviante ganhe alguma evidência pública, é atingido pela sanção e pela normalização mais intensa<sup>11</sup>.

Contudo, essa figura da dominação que limita e interdita de forma unitária e universal a dissidência é insuficiente para compreender a real dinâmica na qual o poder está inserido. É importante perceber as múltiplas formas com que a norma pode tomar corpo e existência no curso da ação. Dessa forma, podemos pensar que a agência, muitas vezes, supõe um propósito não gerado pelo poder e que não deriva lógica ou historicamente dele. Apesar de existir a exigência de reiteração, ela própria é temporalizada não constituindo estruturas estáticas, mas contingentes,

---

<sup>11</sup> - Natividade e Oliveira (2013) reúnem diversos relatos sobre pessoas que passaram pela experiência do “banco” após a sua sexualidade se tornar objeto de conhecimento de lideranças das igrejas. “Ir para o banco” significava a exclusão do fiel dos cargos de serviço no contexto do culto, como pregar, orar e cantar.

ativas e produtivas (BUTLER, 2017, p. 25). É nessa multiplicidade que podemos identificar possibilidades como as igrejas inclusivas, que são entendidas pelos fiéis como espaço de acolhimento e reconstrução em que é possível sentir novamente a presença de Deus.

Uma série de condições favoreceu o surgimento dessas igrejas. A organização do movimento LGBT+ na luta por inclusão, reconhecimento positivo, direitos civis e no combate à epidemia de HIV/AIDS aprontou o terreno no qual a hegemonia heteronormativa em igrejas cristãs pudesse ser questionada e disputada por grupos inclusivos. As revoltas de Stonewall, em 1969, foram um marco importantíssimo nesse processo. A reação a uma batida policial no bar do Greenwich Village ocupa espaço central na iconografia da consciência LGBT+ como o nascimento do grupo enquanto movimento político (DUBERMAN, 1994).

Nesse ambiente de contestação, surgiu a Metropolitan Community Church – MCC, a primeira denominação inclusiva dos Estados Unidos, fundada pelo ex-pastor batista Troy Perry. No Brasil, começa-se a ter registros de igrejas desse tipo na década de 1990. Natividade (2010) conta que o pastor Nehemias Marien, da Igreja Presbiteriana de Copacabana, em meados da década de 1990, defendia a avaliação positiva da homossexualidade e realizava todos os anos o Culto do Orgulho Gay, próximo à data de comemoração da revolta de Stonewall. Seu discurso favorável à inclusão de homossexuais atraiu diversas pessoas, que chegaram a fundar, na denominação, o Grupo Convivência Cristã, que servia como um espaço de troca de experiências entre homossexuais, ativistas e heterossexuais.

Outros movimentos, ainda na década de 1990, como o debate sobre religião e preconceito promovido pelo Centro Acadêmico de Estudantes de História da Universidade de São Paulo – USP, articularam lideranças para a formação da primeira Comunidade Cristã Gay no país. As tentativas de implantação da MCC no Brasil começaram entre 2002 e 2004

no Rio de Janeiro. Em 2010, a Igreja Metropolitana já havia sido fundada em Fortaleza, Natal, Vitória, Belo Horizonte e São Paulo. Apesar de ser um movimento recente, já é possível identificar diversos grupos que se autointitulam inclusivos no país.

Não há uma unidade doutrinária ou litúrgica nessas igrejas, em que podem aparecer influências do pentecostalismo, da teologia da libertação, do ecumenismo e das mais diversas orientações. Natividade e Oliveira (2013) propõem uma distinção entre dois tipos mais gerais de atuação. Trata-se, primeiramente, de uma perspectiva mais ativista, ligada aos movimentos sociais e à luta por direitos, reafirmando reinterpretções bíblicas que incluem LGBTQ+. A outra estratégia está mais ligada a uma ênfase na vida religiosa, em modelos de santidade, vida cristã e na batalha espiritual.

Neste trabalho, tenho como foco a Igreja Cristã Contemporânea em Salvador. A denominação foi fundada por um casal de homossexuais em 2006, no Rio de Janeiro. Um grupo de intenção, como é chamado o momento inicial de recrutamento de fiéis, começou a se reunir na cidade em 2016, ao ar livre, no Porto da Barra, e passou por diversos espaços físicos nos anos seguintes, inaugurando, em maio de 2019, a sua primeira filial em Salvador.

A Igreja Cristã Contemporânea possui um perfil de grande mediação com o campo pentecostal, com cultos centrados na emoção e na experiência. Há uma ênfase na cosmologia que compreende a existência do demônio, os dons do Espírito, e no poder de Deus para a libertação. O fiel estaria constantemente seduzido pelo pecado, mas disporia de instrumentos como o jejum, a oração e a intercessão para a libertação e a cura. Nos próximos tópicos, trago alguns relatos etnográficos da minha participação nos cultos da Igreja entre 2017 e 2019, para, a partir deles, discutir como seus membros dialogam sobre modelos de santidade, batalha espiritual e dissidências sexuais e de gênero.

## **“Se teu joelho está no chão não existe inimigo que consiga ficar de pé”**

Às 10h do domingo, horário marcado para o início do culto, já se reunia uma quantidade de pessoas que ocupava quase todas as cadeiras do auditório. Os homens representavam a maioria, mas o ambiente ainda parecia bem misto. Algumas crianças, inclusive um bebê de colo, também estavam lá. Enquanto não começava o culto, alguns conversavam entre si; outros, de modo mais tímido, mantinham a cabeça baixa, oravam, usavam o celular. Duas mulheres que aparentavam ser um casal se sentaram ao meu lado e me cumprimentaram, ao tempo em que também foram cumprimentadas por uma mulher à frente, que dizia sentir a falta delas.

Um jovem rapaz convocava todos para o início do culto. Fez uma oração em que convidava a igreja a esquecer os problemas exteriores e chamar a presença de Deus. Depois, seguiu-se o momento de louvor. O jovem estava à frente do grupo, formado por mais três pessoas, dois homens e uma mulher, além de um músico no violão. O grupo e a igreja cantavam alto músicas conhecidas do gênero gospel, como “Poderoso Deus” e “Grandes Coisas”. O tema da batalha espiritual aparecia nelas em versos como “Mirar no alvo das portas do inferno/E arremeter com fúria e fé contra elas/Completamente unguido e revestido de poder/Equipado com as armas de guerra” e “Se foi Deus quem prometeu a promessa está de pé/Mantenha a calma, não perca a fé/Se teu joelho está no chão/ Não existe inimigo que consiga ficar de pé”.

As canções eram acompanhadas por algumas interpelações do jovem, como “ponha a mão no coração”, “abraça a pessoa ao lado e cante essa música pra ela”, “diga palavras de louvor ao Senhor”. Existia uma performance corporal muito marcada, tanto dos que estavam à frente quanto dos demais membros da congregação. O líder caminhava pelo

corredor ao centro enquanto cantava. Muitos gritos de “aleluia” e “glória a Deus” eram ouvidos, além de falas em glossolalia<sup>12</sup>. No momento em que foi pedido para abraçar o irmão ao lado e cantar a música “Fica tranquilo”, muitas duplas e trios se formaram. Na maioria deles, as pessoas choravam compulsivamente, e até as que estavam mais contidas no começo do culto já se entregavam àquele ambiente mais emotivo durante o louvor.

O casal que estava ao meu lado nesse momento me abraçou enquanto orava por mim, intercalando as palavras da oração com soluços de choro. Também, não se cantava a letra das músicas, somente; o líder do grupo e os outros faziam algumas ministrações/interpelações espontâneas, de improviso, acompanhando a melodia da música. Em alguns momentos, o som ficava bastante confuso com a mistura de direções que o grupo dava à igreja e o volume em que se cantava.

Desse momento, seguiu-se para a pregação, conduzida pelo Pastor Sérgio<sup>13</sup>, que veio de uma das filiais em Minas Gerais para celebrar o culto. Ele saudou a igreja e falou sobre o tema do mês da denominação: o mês da restauração. Pediu para que abrissemos a bíblia em Neemias, capítulo 3, versículo 3, e iniciou a mensagem intitulada “A porta do peixe”. A reconstrução da porta do peixe – uma das entradas da antiga Jerusalém – no tempo de Neemias foi usada como figura de linguagem para uma mensagem sobre a necessidade de se manter um relacionamento íntimo com Deus e entregar o controle total da vida para Ele em favor de uma vida próspera.

O tom de voz incisivo e o uso didático do corpo eram recursos importantes usados pelo pastor. Ele caminhava pelo corredor central enquanto pregava, e vez ou outra pedia para que repetíssemos algumas palavras-

---

12 - A glossolalia é considerada um dom do Espírito Santo. Trata-se de falar em línguas estranhas, assim como aconteceu em pentecostes, relatado na bíblia em Atos 2.

13 - Os nomes verdadeiros nesses relatos foram substituídos.

chave durante a mensagem. Em um momento, tirou os sapatos e suspendeu a bainha das calças, para falar sobre o mergulho em uma relação íntima com Deus. Alguns dos momentos mais marcantes da pregação eram seguidos por gritos de “glória a Deus”, “aleluia”, “fala Deus”, “é forte Senhor” por parte da congregação. Quando a mensagem se aproximava do fim, o pastor pediu que aqueles que desejassem renovar os votos com Deus levantassem as mãos. Um fundo musical tocava enquanto duas pessoas, uma delas travesti, levantaram as mãos. O pastor e mais uma liderança da igreja foram até essas pessoas e oraram com elas. Novamente, um clima mais emotivo tomou conta do ambiente.

Após uma oração de renovação de votos e entrega da vida a Jesus, seguiu-se para o momento da ceia, da qual todos foram convidados a participar, mesmo os que não eram batizados. Ao som de músicas, foram distribuídos o pão e o suco de uva e, logo depois da oração, comemos. Depois disso, o pastor iniciou uma mensagem sobre fidelidade com os dízimos e ofertas e pediu para que os obreiros distribuíssem os envelopes para dízimos, ofertas e doações especiais para a construção do templo.

Consagradas as ofertas, o líder do ministério de louvor pediu que quem estivesse visitando a igreja se identificasse levantando as mãos. Foi nessa hora que duas crianças abriram um banner com a mensagem “Visitante, Seja Bem-Vindo!”, e a congregação começou a cantar um corinho<sup>14</sup> tradicional para momentos como esse, que dizia: “Visitante, seja bem-vindo, sua presença é um prazer. Com Jesus estamos dizendo, Contemporânea ama você. Deus te ama e eu te amo e assim vamos viver”. Logo, recebemos uma prancheta com um formulário e fomos convidados a ir a uma sala que ficava ao lado do auditório do culto. Fui junto com mais seis outros visitantes, sendo quatro mulheres e dois homens. Fomos acompanhados por dois obreiros, um homem e uma mulher.

---

14 - Termo dado a antigas músicas curtas e de fácil memorização cantadas tradicionalmente nas igrejas evangélicas, principalmente nas pentecostais.

Nessa sala, recebemos novamente as boas-vindas e o obreiro nos instruiu a preencher o formulário enquanto explicava o que era a igreja. Ele dizia que muitas pessoas confundiam a Contemporânea com uma igreja gay. Segundo ele, isso não era verdade; a grande diferença era que a Contemporânea não fazia “acepção de pessoas”, ou seja, discriminação, mas todo o resto funcionava como em uma “igreja normal”.

Quando nos perguntaram como tínhamos chegado até lá, um casal de mulheres contou que, na verdade, eram do Rio de Janeiro e estavam de férias na cidade; conheciam a igreja porque também eram membros de um grupo inclusivo em sua cidade e consideravam a Contemporânea uma igreja irmã. Uma senhora ao meu lado, ao responder à pergunta, disse “*o que me trouxe foi o sofrimento!*”. O clima descontraído em que a conversa estava acontecendo ficou muito mais emotivo. Ela continuou contando que havia 8 anos tentava congregar em uma igreja, mas que sempre era excluída e rejeitada. Disse que a igreja deveria fazer mais cultos além dos dominicais, pois havia muita gente “sedenta por Deus” em seu meio social. Contou também sobre pessoas que tinham intenções suicidas por não serem aceitas em comunidades religiosas. Depois de preenchido o formulário com nossos nomes, telefone, e-mail etc., voltamos ao auditório onde acontecia o culto, para uma oração de encerramento.

Desse culto, podemos extrair as formas como a Igreja Cristã Contemporânea realiza mediações com o campo pentecostal. A presença da glossolalia, o destaque para as emoções, a interpelação para o envolvimento do corpo no rito e a ênfase na batalha espiritual são marcas do culto pentecostal. Essa corrente nasce no início do século XX nos Estados Unidos, destacando-se exatamente por pregar a atualidade dos dons do Espírito, como os dons de língua, cura, discernimento de espíritos e profecia (MARIANO, 2004, p. 14). Nesses cultos, o avivamento e a presença do Espírito Santo são testificados pela manifestação corporal dos fiéis. Logo,

o erguer das mãos, o choro, as palavras de ordem, o “falar em línguas” demonstram, ali, a agência do sagrado entre a congregação.

Rabelo (2011), ao tratar da experiência de mulheres na Igreja Deus é Amor, demonstra como interpelações, a exemplo da oração, articulam um tipo específico de agência em igrejas pentecostais. Orar é o meio pelo qual o fiel busca transformar-se e, sendo uma aprendizagem, exige o cultivo de uma disposição tanto corporal quanto emotiva ou de estado de humor. Segundo a autora,

Como disposição corporal, envolve a prática habitual e repetida de um conjunto de gestos e posturas. [...] Como disposição ou tonalidade afetiva, envolve o exercício de uma atitude de humildade e abertura ao sagrado: é preciso afastar o pensamento das preocupações cotidianas e desenvolver a habilidade de renunciar ao controle de si para deixar que o Espírito Santo use livremente o corpo. (RABELO, 2011, p. 21)

Esse investimento realizado pelas mulheres dá acesso a uma experiência sensível altamente valorizada na igreja, a saber, o recebimento do Espírito Santo. Nas palavras de Rabelo (2011, p. 21), “o Espírito Santo surge como um poder que se alastra, fazendo de cada corpo uma morada”. Um poder que não se limita ao corpo da fiel, mas que também irradia para outros, articulando também uma forma de agir no mundo, não apenas uma experiência sensorial. As mulheres se veem envoltas em uma aura de poder capaz de transformar a si próprias e o mundo à sua volta.

Nos cultos da Igreja Cristã Contemporânea, não só nesse descrito, quando observamos a interpelação para que os fiéis esqueçam as preocupações exteriores, fechem os olhos, ergam as mãos, abracem os irmãos e entreguem-se completamente àquele momento, estamos diante do cultivo dessa dupla disposição. O corpo e as emoções se envolvem no rito, numa preparação para o recebimento do poder do sagrado, ou seja, o agir do Espírito Santo. Esse poder os coloca na condição de vence-

dores na batalha do bem contra o mal. É através desse cultivo de si, que vem da oração, do treinamento do corpo e das emoções, que esses fiéis se tornam capazes de “mirar no alvo das portas do inferno e arremeter com fúria e fé contra elas, completamente ungido e revestido de poder, equipado com as armas de guerra”.

O tema da batalha espiritual é comum nas igrejas pentecostais. Ele se traduz numa luta constante do bem contra o mal, de Deus contra o diabo, do espírito contra a carne etc. O fiel estaria sempre envolvido nessa batalha e ela se expressaria nas coisas mais cotidianas. No contexto neopentecostal<sup>15</sup>, essa batalha muitas vezes se traduz na oposição às religiões de matriz africana. Em cultos bastante performáticos, chamados de “descarrego”, pessoas “possuídas” por entidades do candomblé ou da umbanda são comumente exorcizadas pelos pastores. Essas entidades representariam a ação do diabo no mundo. Na Igreja Cristã Contemporânea, não identifiquei essa relação. A batalha espiritual não se traduz numa disputa com outras religiões, mas numa realidade cotidiana que convoca os fiéis à vigilância, no sentido de um cuidado consigo mesmo, com as suas relações e com a igreja.

## **“Abro mão da minha vida por ti”**

Era mais uma das minhas visitas à Contemporânea; dessa vez, o culto era conduzido por uma pastora da sede, que fica no Rio de Janeiro. Próximo ao momento da pregação, o ministério de louvor começou a cantar a música “Abro mão”, da banda Toque no Altar. A pastora iniciou uma

---

15 - Sobre as igrejas neopentecostais, Mariano (2004, p. 123) afirma que: “No plano teológico, caracterizam-se por enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra, por pregar a Teologia da Prosperidade, difusora da crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos, e por rejeitar usos e costumes de santidade pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo”. As principais igrejas dessa corrente são a Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de Deus, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e a Renascer em Cristo.

oração bastante fervorosa sobre arrepender-se de pecados, de uma vida no mundo, a favor de entregar tudo a Deus. A música continha versos como “Abro mão dos meus sonhos/Abro mão dos meus planos/Abro mão da minha vida por ti/Abro mão dos prazeres/E das minhas vontades/Abro mão das riquezas por ti”. A pregação começou baseada no livro de Ester, capítulo 8, versículos 4 e 5, e falava sobre honra, influenciada pelo tema anual da igreja intitulado “2018: ano da honra”.

A mensagem falava sobre como Deus poderia honrar os planos de seus filhos se estes vivessem uma vida de fé constante e consagrada a Ele. A fé constante se relacionava com aqueles que não abandonavam a vida religiosa e mantinham-se de forma constante na rotina da igreja. A pastora reiterava que conflitos pessoais que tiveram tanto na igreja inclusiva quanto em igrejas tradicionais não poderiam motivar o abandono da fé.

A consagração a Deus de que ela falava tinha a ver com a santificação de todas as dimensões da vida. Foi quando a mensagem começou a abordar o campo das relações afetivas. A pastora incentivava os fiéis a entregarem a Deus a sua vida sentimental, aguardando d’Ele, em oração constante, o envio da pessoa prometida. Esta viria no momento e no lugar certo, e uma vida em festas e boates resultaria apenas em um vazio existencial.

Ela trouxe a sua própria vida como exemplo, relatando que os lugares que frequentava e a ansiedade por ter uma companheira não lhe faziam bem. Alertou sobre o problema do “jugo desigual”, ou seja, o relacionamento com uma pessoa não cristã, trazendo também um exemplo pessoal sobre os problemas que vivenciou em um relacionamento desse tipo. Segundo ela, apenas quando esperou em Deus e consagrou a sua vida afetiva a Ele foi que encontrou a sua esposa, com a qual é casada até hoje.

Já encerrando a pregação, convidou os fiéis a realizarem um ato pro-

fético, ritual comum em igrejas pentecostais. Trata-se de fazer uma simbolização física de algo espiritual a ser profetizado. Os membros deveriam ir até a frente e a pastora coroar cada um, simbolizando a honra de seus planos.

Nesse mesmo dia, a pastora falou sobre duas mulheres que tinham tomado uma decisão importante na última semana e que queriam consagrá-la a Deus. As duas se dirigiram até a frente da igreja e a pastora declarou os votos tradicionais de casamento; cada uma respondeu “eu aceito” e, logo após, foi iniciada uma oração em que todos estavam de mãos estendidas para o casal, abençoando-o. As recém-casadas levaram um bolo para confraternização com toda a igreja.

Ainda observando essa ideia de relacionamentos, santidade e consagração, durante mais um culto, outra pastora falava sobre como a Igreja Contemporânea era uma igreja como outra qualquer. A submissão às autoridades, uma vida dedicada ao serviço eclesástico e à consagração espiritual eram responsabilidade essencial dos fiéis, assim como em qualquer outra denominação de que já poderiam ter participado. Ela afirmava que a aceitação de “pessoas homoafetivas” não significava uma vida de “libertinagem espiritual”.

Em um dos cultos de intercessão/oração de que participei, cujo tema era “O noivo vem” e baseava-se na parábola das dez virgens, o pregador falava sobre a importância de se preparar para o noivo, que seria Cristo. Os potes de azeite que cada noiva deveria manter cheios, na parábola, seriam como uma vida espiritual de intimidade com Deus e santidade através da oração, da leitura da bíblia, dos jejuns, da presença na igreja etc. Aqueles que mantêm uma vida assim seriam como as noivas prudentes, e os outros como as noivas loucas que não encheram os seus potes. O pregador falava sobre como Deus queria entregar o melhor emprego e o melhor relacionamento a todos, mas que, para isso, era necessário uma vida santificada; assim, as bênçãos de Deus não se transformariam

em maldição. No final, propôs um ato profético, em que entregou uma aliança a cada um, representando a aliança com Deus, e, então, orou.

Algumas direções sobre a santificação e vida afetiva também são dadas em materiais impressos. No folheto que é distribuído aos visitantes em sua primeira visita, há uma seção intitulada “Postura”, em que se encontra a seguinte mensagem:

*Nosso compromisso é com a restauração e o progresso de cada pessoa em Jesus Cristo. Cuidado com os “olhares” e não faça do nosso Ministério “ponto de encontro” de paqueras. Você já deve estar cansado de ser usado emocionalmente como um “objeto descartável”. Participantes da Contemporânea devem evitar ter relacionamento que não o fraternal com os visitantes no seu primeiro mês de igreja, não descredibilize este ministério.*

No livro *Amor entre iguais em 10 lições*, do pastor e presidente da igreja Marcos Gladstone (2016), encontramos:

Como não tiveram a oportunidade de desenvolverem relações com o apoio da família e da sociedade, como acontece nos relacionamentos heteroafetivos, [homoafetivos] chegam à juventude caindo de paradas num mundo onde a vida afetiva é resumida em sexo rápido, rotineiro e descompromissado. Esta é a razão pelos quais [sic] muito homoafetivos não conseguem êxito em relacionamentos duradouros com base na fidelidade. Acostumados com uma vida tão desregrada sexualmente, as pessoas não conseguem construir uma relação onde alcançam completude com um único parceiro, continuando uma busca contínua de algo mais, que na verdade já têm ao lado, mas não conseguem saciar-se. [...] Se você teve (ou tem) uma vida marcada pelo desregramento sexual, ausência de relações fundamentadas em fidelidade, precisará definitivamente aprender como enjaular este leão que vive dentro de você. (GLADSTONE, 2016, p. 47)

Vemos nesses exemplos o desenvolvimento de um modelo de santidade na Igreja Cristã Contemporânea. Há uma clara defesa das relações

estáveis e monogâmicas baseadas no amor, um compromisso diário com a vida espiritual através do jejum, da oração e da participação na rotina da igreja. Para Natividade (2010), trata-se de um discurso centrado na obediência a Deus e no cultivo de um modelo de homossexualidade santificada, aceita e abençoada pela divindade. Esse, por sua vez, estabeleceria novos limites do puro/impuro e deslocaria o “pecado” da homossexualidade para a prática do sexo sem compromisso.

De acordo com Tavares *et al.* (2017), as normas de conduta em igrejas inclusivas

[...] têm como função organizar a vivência das sexualidades dos fiéis, dentro e fora da instituição, no interior de discursos do amor romântico, vinculando os elementos: relacionamento estável, amor e monogamia. E, no que tange aos aspectos subjetivos possíveis de serem discutidos, se posta como necessidade, como obrigatoriedade, como única configuração legítima de vivência de relacionamentos em detrimento de outros modelos, sim, a vinculação destes elementos pode figurar como problemática para aqueles fiéis cristãos/cristãs que não desejam viver relações estáveis, para xs fiéis adeptxs de relações poligâmicas e/ou que primam muito mais, ou unicamente, pelo prazer que a vivência da sexualidade pode proporcionar. (TAVARES *et al.*, 2017, p. 190)

Para esses autores, a sexualização dos corpos de fiéis de igrejas inclusivas é guiada por construções discursivas normativas, que, em vez de produzirem colapsos nos binarismos e nos seus efeitos ideológicos, recuperam-nos, através de uma atualização dos padrões sociais e morais, servindo, desse modo, a uma lógica assimilacionista. A própria ideia de uma homossexualidade enquanto criação divina reforça a imutabilidade da sexualidade, retroalimentando um elemento da heteronormatividade.

Essa interpretação, apesar de trazer importantes contribuições no sentido de perceber as relações de poder possíveis dentro do campo religioso, acaba limitando nossa capacidade de compreensão da experiên-

cia dos fiéis nessas igrejas, pois toma como pressuposto um modelo de agência que opera unicamente pela dicotomia norma/resistência. Desse modo, a autonomia do sujeito está sempre vinculada a uma oposição em relação ao poder. Trata-se de um enquadramento comum em parte da teoria feminista e, mesmo, na teoria *queer*, ainda que a teoria do sujeito de Butler proponha uma abordagem mais complexa sobre a agência.

Quando fala sobre o gênero, Butler (2019, p. 69) afirma que ele é “[...] a contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos, no interior de um quadro regulatório altamente rígido e que se cristaliza ao longo do tempo, para produzir a aparência de uma substância”. Nesse sentido, a estabilidade das normas está na repetição continuada desses atos. A agência, para ela, está na abertura intrínseca de cada repetição de falhar, de ser desapropriada ou ressignificada para outros fins que não a realização da norma, mas ainda assim está contida nas possibilidades abertas pelo quadro regulatório.

A ideia de performatividade rejeita um modelo emancipatório de agência, que pressupõe que há um sujeito por detrás do feito, consciente, livre e com uma intencionalidade que é frustrada por relações de poder exteriores. Para Butler, não há performer na performatividade. A possibilidade de ação dos sujeitos está inscrita nas próprias estruturas de poder, que não são somente limitadoras, mas produtivas. A reiteração, portanto, não serve apenas para consolidar a norma, mas também para causar a sua desestabilização.

Dialogando com Butler, mas também avançando na crítica, Mahmood (2006, p. 123) propõe um modelo de agência “[...] não como sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas”. Dessa forma, a agência se desvincula da dicotomia de que falamos e passa a ser encontrada não só nos atos de resistência e desestabilização, mas nas múltiplas formas em que as normas

podem ser incorporadas. A autora afirma que

[...] os objetivos liberatórios do feminismo devem ser repensados à luz do fato de que o desejo de liberdade e libertação é historicamente situado e que sua força motivacional não pode ser assumida a priori, devendo antes ser reconsiderada no contexto de outras vontades, projetos históricos e capacidades que são inerentes ao sujeito discursiva e historicamente localizado. Em consequência, defendo que, ao analisar a problemática da política, devemos começar por colocar um conjunto de questões fundamentais acerca da relação conceitual entre o corpo, o self e a agência moral tal como são constituídos no seio de tradições ético-morais, e não tomar um modelo como axiomático, tal como acontece com frequência na escola feminista. (MAHMOOD, 2006, p. 149)

Pensar, então, o modelo de santidade defendido pela Igreja Cristã Contemporânea como um discurso assimilacionista que apenas reforça e reatualiza a norma é insuficiente para apreender a experiência dos sujeitos que estão ali. Múltiplas motivações, desejos e objetivos acabam sendo perdidos de vista, e caímos sempre na dicotomia subordinação e resistência, sem problematizar sua localização sócio-histórica.

Pensando na agência como diretamente vinculada às técnicas de controle e moldagem do corpo características do campo no qual esse corpo está inserido, podemos vincular o modelo de santidade da Contemporânea a um modo de cuidado de si, que possibilita um conjunto de sensibilidades, posturas e capacidades ao fiel. É a partir do cultivo dessa santidade que ele pode experimentar ser envolvido pelo Espírito Santo, que o capacita à transformação e ação em um mundo espiritual e material onde bem e mal estão constantemente em disputa.

É porque o amor e a fidelidade são valores significativos para esses fiéis e direcionam o *self* que eles fazem investimentos práticos, nos quais buscam transformar-se e ajustar-se às interpelações dos rituais. Como dizia a pastora, apenas quando esperou em Deus e consagrou a sua vida

afetiva a Ele encontrou um relacionamento em que se sentia realizada, enquanto outras experiências, conduzidas por outros valores e investimentos, traziam sofrimento a ela.

Não se trata de negar a monogamia como um elemento constitutivo da heteronormatividade, mas de compreender que a defesa de um modelo de santidade nas igrejas inclusivas não é somente uma reiteração completa da norma. Esse modelo carrega consigo fissuras, ressignificações ou motivações outras não propostas pelo poder, que dão aos fiéis capacidade de agir em contextos específicos.

## **Da rejeição ao acolhimento**

Poucos acreditam ser possível uma conciliação entre o cristianismo e exercícios da sexualidade não heteronormativos. O tom bélico que o campo hegemônico protestante utiliza para enfrentar a organização LGBT+ nos faz pensar que estamos diante de polos completamente opostos de uma disputa, uma vez que as igrejas têm sido historicamente um dos principais vetores de circulação ideológica da “ameaça homossexual”, construindo a figura do LGBT+ como abominável, doente, foco de infecções sexualmente transmissíveis – IST e adepto de práticas sexuais ilegais que ameaçam a família e a sociedade.

Assim, acabamos acreditando que a única forma de aceitação de LGBT+ nos cultos cristãos é na condição de pessoas que negam a sua sexualidade e dispõem-se a processos de cura e readequação ao modelo heteronormativo. Contudo, um ambiente de profunda organização de LGBT+ provocou fissuras nessa hegemonia a partir da criação de igrejas inclusivas. Nelas, lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais participam livremente dos cultos, que são espaços de acolhimento nos quais podem novamente sentir a presença de Deus.

A Igreja Cristã Contemporânea em Salvador, com fortes mediações

com o pentecostalismo, tem um culto marcado pela presença da glosolalia, das emoções, da interpelação para o envolvimento do corpo nos rituais e pela ênfase na batalha espiritual. A agência do sagrado é testificada pela expressão corporal da presença do Espírito Santo através do erguer de mãos, do choro, do grito e do falar em línguas.

Essa disposição tanto corporal quanto emocional faz parte de um investimento prático dos fiéis em uma vida santificada, que os torna capazes de receber poder do Espírito Santo para transformar e agir no mundo, santificação que inclui também o desejo do cultivo de relações monogâmicas estáveis, desejo constituído no contexto específico da experiência religiosa. Os modelos de interpretação vinculados à dicotomia da submissão/subversão acabam encontrando, nessas disposições, uma lógica assimilacionista da heteronormatividade.

No entanto, desvinculando-se dessa dicotomia, podemos perceber a construção de um modelo de santidade no contexto inclusivo, não como algo que simplesmente reitera ou assimila a norma, mas que faz parte dos modos múltiplos com que ela pode ser vivida, assumida, corporificada e procurada. Isso de um modo que o modelo de sujeito liberatório de parte da teoria feminista ou da sociologia crítica não consegue dar conta de explicar, pois toma o desejo de liberdade como monolítico e universal.

O ponto é que formas de direcionamento do self, que tratam como relevantes valores como fidelidade e santidade, devem ser levadas em conta não apenas em uma gramática que os traduz como assimilação de valores heteronormativos, mas nas diversas mediações em que os sujeitos estão incluídos. Devem ser interpretados em seus contextos concretos, e não numa noção de liberdade *a priori*.

Por essa razão, compreendo a Igreja Cristã Contemporânea e as igrejas inclusivas em geral como possibilidades importantes dentro do campo religioso protestante para a disputa do reconhecimento positivo de identidades LGBT+. Pessoas que passaram pela experiência da rejeição

em igrejas tradicionais e cultivaram uma imagem negativa de si baseada no medo, na vergonha e no auto-ódio encontram, nessas igrejas, um espaço de acolhimento, onde podem vivenciar novamente uma ligação com o sagrado, que dá a elas instrumentos de ação no mundo.



## Referências

ARAUJO, M. F. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 22, n. 2, p. 70-77, jun. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S141498932002000200009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141498932002000200009&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 20 de junho de 2018.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Caderno Pagu**, v. 26, Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 2006, pp. 329-376.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

DUBERMAN, M. **Stonewall**. Nova York: Penguin Books, 1994.

FERNANDES, L. O. R. L. **Homofobia cordial**. Palestra. Salvador: UNEB/Dia-dorim [mimeo], (2007).

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

GIDDENS, A. **As transformações da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Unesp, 1993.

GLADSTONE, M. **Amor entre iguais em 10 lições**. Brasil: [s. n], 2016.

MAHMOOD, S. Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: algumas

reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MARIANO, R. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

NATIVIDADE, M. Uma homossexualidade santificada: etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, 2010.

NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. **As novas guerras sexuais**: diferença, poder religioso e identidade LGBT no Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

RABELO, M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. **Caderno CRH**, v. 24, n. 61, p. 15-18, 2011.

SALIH, S. **Judith Butler e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

TAVARES, T. L.; CAMINO, L.; NOGUEIRA, C.; CARNEIRO, N. S. Os Discursos Performáticos de Igrejas Inclusivas e como Participam da Produção de Sujeitos: Uma Análise Crítica do Discurso (ACD). In: CAMINO, Leoncio; CARNEIRO, N. S.; NOGUEIRA, C. (org.). **Aqui, (Tam)bem reguladas**: sexualidades e discursos de Igrejas Inclusivas. Recife: Livro Rápido, 2017.

VERGUEIRO, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2015.

# **Disputas em rituais de Umbanda e Ju- rema: gênero e hierarquia em terreiros de Campina Grande - PB**

*Maria Luiza Pereira Leite*

## **Os saberes da experiência como itinerário de escrita: a margem como centro do saber**

Quando não sabemos por onde começar uma história, de prontidão pensamos: “que seja pelo começo”. Mas é dos repetidos fracassos, resultantes das tentativas de iniciar uma história a partir de um começo fixo e enrijecido, que sobressaltam outras possibilidades do *como* fazê-lo. Uma vez que a tessitura deste texto advém de um campo pujante de informações que não cessam, que produzem afetos, efeitos e saberes que ultrapassam a urgência de um alinhamento objetivo, penso que um bom começo seja problematizando o meu lugar nesta pesquisa.

Para Ladson-Billings (2008), aceitar, como pesquisadora, o papel de uma iniciante ou de uma não especialista promove um processo investigativo, antes de tudo, mais autorrevelador. Por esse motivo, circunscrevo possibilidades analíticas que permitam a problematização da experiência não só das/os observadas/os, como também de quem observa. A experiência aqui é entendida como “o que nos passa, nos acontece, nos toca” (BONDÍA, 2002, p. 21) e, conseqüentemente, nos modifica. Para tanto, como observa Scott (1998), faz-se necessário articular a dimensão da experiência pessoal com as condições em que é construída, tomando-a como algo que “interroga os processos pelos quais os sujeitos são criados” (SCOTT, 1998, p. 48).

Fravret-Saada (2005) aponta que parte do processo de imersão nos saberes existentes no campo se dá, sobretudo, pelo grau de afetação ao qual se propõe o/a pesquisador/a. A autora nos conta que aceitar “ser afetado” por um lugar que, por si só, já é tomado de intensidades pode proporcionar uma comunicação mais aberta, desintencionada e involuntária, seja ela verbalizada ou não. E essa comunicação trocada em miúdos possui uma potência transformadora, desde que estejamos sensíveis e de corpos abertos para ela. Por isso, “aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer” (FRAVET-SAADA, 2005, p. 160), para, a partir disso, assimilar as *feituas* mais diversas que o campo propõe.

Por isso, desenvolvo a analítica deste texto pensando-me como pesquisadora transitando em toda ausência de fixidez, que, apesar disso e por isso, ainda assim, constitui esse lugar. Se até mesmo o lugar físico que ocupo, sentada na cadeira, aproximada da mesa, em frente à tela do computador, está constantemente ameaçado por mais um café, mais um copo d’água ou olhada rápida nas mensagens portadoras de notícias que atualizam as mais diversas ameaças que vivenciamos nestes tempos, por qual motivo negaria ou ocultaria os constantes deslocamentos, fissuras e marcas ao pensar-me enquanto alguém que produz conhecimento em contexto pandêmico? Mas isso é assunto para outro momento.

Aqui, enquanto fio desta tessitura, situo-me no campo, ora como pesquisadora, ora como cliente, ora como iniciante no culto. Essas condições nem sempre são proferidas por mim e podem alternar-se, a depender da relevância dos termos e de quem as profere. Tecer uma análise identificando esse modo não fixo e multifacetado de estar localizada confere ao *pensamento da fronteira* o caráter de desatador de alguns nós.

Segundo Hannerz (1997), há muito os antropólogos fazem uso dos termos “fronteira” ou “lugar fronteiriço”. Mas, para além de pensá-lo como uma mera “indistinção, ambiguidade ou incerteza”, o autor aponta para

a necessidade de pensá-lo como “espaço intermediário” que proporciona uma *zona de contato* entre mundos.

O lugar fronteiriço – aqui compreendido como possibilidade de pensar não só o campo, mas também a mim – comporta, além da capacidade de adaptação, o que para muitos significa, por si só, a própria luta por sobrevivência. Como também se configura como uma condição potente de criação de novas possibilidades, saberes, culturas e, conseqüentemente, formas de resistência, esse contexto proporciona uma busca por ferramentas próprias para análise das situações em suas contradições, disputas e relações de poder, impressas nesse/naquele lugar.

Dito isso, tomo como necessária a elucidação de dois pontos que conduzem a analítica de gênero aqui anunciada. O primeiro é o de que, ao usar a categoria gênero, não intenciono sobrepô-la aos demais marcadores sociais da diferença, tomando-a como maior vetor de opressão em detrimento dos demais marcadores de identidade e diferença. Muito pelo contrário. Proponho que pensemos as normativas de opressão inseridas e forjadas dentro das complexas redes de poder que o campo apresenta, considerando os mais diversos aspectos sociais, históricos e políticos que permeiam as situações.

O segundo pressuposto diz respeito ao uso do termo “mulher” ou “mulheres”. Ao me autorreferenciar ou ao utilizá-lo para referenciar as interlocutoras da pesquisa, não intento uma essencialização ou homogeneização do termo, e muito menos que essa categoria seja autoexplicativa. No seu livro *Problemas de gênero*, Butler (2019), é categórica ao afirmar que, se alguém “é” mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém “é”. E completa:

[...] não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendem a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece

intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (BUTLER, 2017, p. 21)

No recorte que apresentarei, gênero está em constante interconexão com outros marcadores sociais da diferença, sobretudo raça, classe social, sexualidade, religiosidade, geração e origem geográfica. Essa afirmação oferece subsídios imprescindíveis para pensar gênero situando-o, inclusive, nos processos de “racialização desta categoria” (BRAH, 2006). Se os marcadores estão em constante interconexão, estarão também os discursos discriminatórios, opressores ou normatizadores, produzidos sobre eles.

Por isso, se a produção das identidades é um processo em andamento, esse processo deve ser analisado, revelando as singularidades dos contextos sociais e históricos, uma vez que as identidades não surgem como algo pleno e acabado e dão-se sempre com base em um sistema de relações assimetricamente bifurcado (HALL, 2006). E, como observa Silva (2009, p. 79), serão concebidas numa relação de interdependência, “a mesmidade (identidade) porta sempre o traço da outridade (diferença)”. Essa relação de interdependência aparece, sobretudo, quando a invocação dessa “outridade” atua como um “exterior constitutivo”, com a finalidade de promover uma suposta unidade ou coerência interna do grupo invocador.

Essa prática é comumente observada nas relações estabelecidas nos terreiros, e um dos vetores que a possibilita é o que Capone (2004, p. 161) chama de uma das “verdadeiras instituições do candomblé: os fuxicos de santo”. Através do acesso aos “fuxicos de santo”, é possível pensar sobre quais operações os praticantes da religião acionam para regular a si e outros frequentadores do terreiro, impondo ou atualizando normas, ser-

vindo, inclusive, para questionar as hierarquias e autoridades da própria religião, desenhando disputas que aparecem no campo.

Esse apanhado teórico endossa a problematização do recorte que apresentarei. Para isso, tomo como referência três encontros de pesquisa. Os terreiros que apresento estão localizados na cidade de Campina Grande - Paraíba – PB; cultuam a Umbanda traçada com Jurema Sagrada, híbrido comum nos terreiros da cidade. Mas, apesar dessa semelhança, diferenciam-se em diversos aspectos, sobretudo pelas modalidades adotadas pela liderança de cada casa ao conduzir, guardar e reinventar a tradição religiosa.

O primeiro encontro se deu em um terreiro amplamente conhecido e respeitado entre adeptos da religião. Situado em um bairro central da cidade, sua localização geográfica de fácil acesso e o intermédio de um dos filhos da casa, que foi meu colega na Universidade Estadual da Paraíba, foram facilitadores dessa chegada, bem como de diversos universitários que desejavam conhecer mais a fundo a religião. E foi esse momento que abriu as portas para o porvir.

O segundo terreiro, por condições adversas, teve que ser desativado. A Tenda de Umbanda Boiadeiro Zé Firmino, fundada no ano de 2008, ficava localizada no bairro do Rocha Cavalcante. Possuía uma pequena quantidade de filhas/os fixas/os, uma média de oito. Sua antiga liderança, Mãe Goretti de Oxum, exercia, para além e através do seu papel de Madrinha de Jurema, uma importante mobilização social em busca da ampliação de direitos e consolidação de políticas públicas voltadas para o povo de terreiro. E foi nesse contexto de lutas que a conheci. Esse encontro me proporcionou diversos ganhos, dentre eles, a ponte para o terceiro e atual encontro de pesquisa.

A chegada no Terreiro Santa Bárbara e Mestre Seu Zé dos Anjos proporcionou o contato com situações que redefiniram minha proposta. O terreiro, que figura entre os mais antigos da cidade, fica localizado na Ra-

madinha II, bairro mais periférico, conseqüentemente, o mais vulnerável entre os citados. Construído e liderado por Mãe Carminha da Ramadinha, de 64 anos idade, o terreiro possui mais de 30 anos desde sua fundação. Os/as filhos/as, somando-se os iniciados por ela e os fixos na casa, são de um quantitativo que a própria Mãe Carminha já desistiu de enumerar.

Nesse terreiro, o que seria cenário-fundo de uma narrativa revela-se como ponto fulcral para ilustrar esta proposta analítica, uma vez que abordo os processos de negociações que incidiram materialmente no lugar, redesenhando sua própria arquitetura, bem como a própria trajetória de Mãe Carminha.

Situar elementos, a partir das especificidades do Terreiro Santa Bárbara, me fornecem pistas para discorrer sobre o objetivo aqui proposto: analisar o estabelecimento e a manutenção das relações de poder colocadas em campo através de um olhar minucioso para as disputas que atravessam o cotidiano e a história do terreiro, elucidando as estratégias adotadas pelas mulheres que protagonizam esta pesquisa, para constituírem-se e atualizarem-se como lideranças em suas trajetórias, a partir de sua pertença às complexas dinâmicas sociais e históricas que configuram universo da religiosidade afro-ameríndia em Campina Grande - PB.

## **As porteiras da Jurema se abriram: sobre afetações transformadoras**

A princípio, reaver o primeiro momento de contato com o campo me possibilita pensar como as ações dos discursos oficiais estão presentes na nossa percepção sobre a religiosidade afro-ameríndia, instalando no nosso olhar um filtro de distanciamento, estranhamento ou menosprezo para saberes e práticas que nós, de pertença pobre e periférica, sobretudo da Paraíba, comumente identificamos no nosso cotidiano, nas memórias, nas histórias dos mais antigos, nas brincadeiras de criança e,

principalmente, nos saberes medicinais amplamente utilizados pelas populações pobres, como rezas, beberagens, conhecimento de ervas, dentre outros.

Meu primeiro contato com os terreiros de Umbanda e Jurema de Campina Grande se deu em maio de 2013 quando, através do convite de um colega da graduação, fui conhecer o terreiro de sua avó, situado em um bairro central da cidade. Nesse mês, é comemorado o dia de pretos/as velhos/as, entidades cultuadas na Umbanda que representam os espíritos de escravizados que viveram em senzalas e que, em vida, possuíam grande sabedoria medicinal. É, portanto, através da incorporação em seu médium que continuam passando esses saberes e curas.

No período dessa primeira visita, não vislumbrava a possibilidade de desenvolver uma pesquisa sobre terreiros, e, por isso, não possuía uma leitura anterior sobre religiões afro-ameríndias. Somado a isso, está a minha pertença a uma família pobre, predominantemente católica. Vale lembrar que, do ponto de vista da experiência sertaneja, o catolicismo possui fortes idiossincrasias. Um exemplo disso é a rezadeira, personagem que, munida de conhecimentos médico-curativos, sempre figurou, com maior ou menor predominância, na experiência social de boa parte das pessoas que viveram em cidades do interior.

Esses elementos revestiram de ambiguidade a minha percepção sobre o que estava sendo exposto naquele terreiro em dia de festa. Ao tempo que não compreendia (ou rejeitava inconscientemente) os códigos, saberes e significados colocados no momento, quase concomitantemente emergia uma identificação de diversos elementos e objetos usados no rito, bem como de algumas formas de fazer da prática ritual.

Era familiar, por exemplo, o significado de nosso comportamento diante daquela entidade incorporada pela Mãe de Santo da casa. A entidade, uma preta velha, que, sentada em um banquinho ao centro do salão, abençoava todos individualmente. Após a orientação do meu amigo,

levantei-me de prontidão e fui até ela pedir a *bença*. E me familiarizei de imediato quando a entidade, ao final da benzedura, fez uso de um ramo de folhas, repetindo o sinal da cruz à frente do meu rosto.

Segato (2005) afirma que a busca por recompor uma familiaridade vai além de uma arbitrariedade metodológica. A maneira com que olhamos para uma outra realidade e identificamos os objetos que estão dispostos ali, a partir de conexões com elementos do nosso próprio mundo, coloca lado a lado e provoca ressonâncias mútuas nas “ideias de xangô e elementos da nossa herança pagã, politeísta ocidental recuperada e retraditionalizada sob diversas vestes através dos séculos [...]” (SEGATO, 2005, p. 38).

Tomando nota das percepções que reverberaram logo após essa primeira visita, e analisando-as a partir das bibliografias referidas, identifico que fui tomada pela emergência de sentimentos que me acompanharam durante algum tempo nesse itinerário em terreiros. O medo, a recusa e o estranhamento atuavam em detrimento de um sentimento de reconhecimento de alguns fortes aspectos que estavam postos no ritual e/ou familiaridade com eles. Minha experiência, naquele momento, foi palco da complexa agência da internalização de um discurso oficial que imperou e ainda impera no Brasil, com vistas a exterminar expressões das religiões afro-ameríndias.

No Brasil, a intolerância religiosa de cunho racista é, antes de tudo, um projeto histórico que atua sob diversas estratégias, produzindo quase sempre o mesmo efeito: a ruptura, a negação e o menosprezo das expressões religiosas negras e indígenas. Para Reis (2016), a repressão histórica é uma das estratégias da garantia de eficácia desse projeto. Para o autor, aqueles que ocupavam alguma instância de poder político, policial, eclesiástico e intelectual proferiam discursos oficiais com o objetivo de reprimir as práticas, em nome de uma forte campanha civilizatória contra os “bárbaros costumes africanos”. Isso resultou na ampla divul-

gação de informações preconceituosas que nos chegaram (e ainda chegam) distorcidas e enviesadas, promovendo o sentido de que “a religião do outro é tomada como superstição, a própria cura é demonizada, pois, não emana nem da religião nem da medicina oficial” (ibid., p. 32).

Para Segato (2005), é a ação do “racismo à brasileira” que produz esse menosprezo, por parte das elites, aos cultos de origem negra. Segundo a autora,

[...] enquanto os racistas nórdicos excluem o negro justamente por percebê-lo como um “outro”, ou seja, como alguém verdadeiramente alheio e desconhecido, entre nós o negro é discriminado e os rituais de distanciamento em relação a ele são incansavelmente encenados na vida pública justamente por uma motivação oposta: o que se teme é ser “o mesmo”, o que ameaça é a possibilidade de desmascaramento da mesmidade. Portanto a exclusão de alguém precisamente por estar imbricado, por ser próximo e de dentro e, por isso mesmo, numa ação insegura da sua modernidade, acenar com o perigo da contaminação pelo signo da derrota histórica do povo africano e sua subsequente sujeição. (SEGATO, 2005, p. 16)

É certo que, na minha experiência, a possibilidade de ruptura com a internalização de discursos oficiais de cunho racista foi ganhando consistência após o acúmulo de outras experiências e novas leituras, bem como foi, com o próprio passar do tempo, um dos agentes principais do fortalecimento de vínculos com interlocutores desta pesquisa. Isso me abriu algumas portas, permitindo a busca por uma apreensão mais profunda dos saberes, considerando sua densidade para tratar processos espirituais individuais, ao tempo em que fornecem uma gama de elementos para, a partir do ponto de vista da experiência religiosa afro-americana, reposicionar análises sobre conformações históricas que marcam as experiências dos sujeitos.

Para além destas reflexões e rupturas, outra situação emergiu com forte potencial analítico para as intersecções de gênero. Mesmo acom-

panhada dos sentimentos que oscilavam entre estranhamento e familiaridade, não parei de frequentar esse terreiro, visitando-o em toques<sup>1</sup> esporádicos.

Esses eventos são muito potentes para qualquer visitante, haja vista a diversidade de elementos que compõem culto e despertam nossos sentidos. O impacto visual fica a cargo de toda a decoração disposta no terreiro. E dentre essa infinidade de elementos, o que me impacta, desde os primeiros momentos, são as indumentárias usadas pelas mulheres. A depender do sentido do toque, das condições financeiras ou, até mesmo, do humor da girante, variam-se as cores, o tipo de tecido, a qualidade das roupas e o volume das saias. A única coisa que não muda é a complexidade da preparação antes do toque.

As mulheres reúnem-se em grupos e subgrupos para ajudar umas às outras no momento de vestirem-se. Para dar volume às saias, existe, por baixo, uma estrutura de saias de armação, feitas de tule engomado ou sacos de nylon desmontados e recosturados, de modo que fique ajustada na cintura, franzida, e garanta o volume.

São colocadas duas, até três saias de armação, uma por cima da outra, e, por último, é cuidadosamente disposta a saia de tecido que ficará aparente, garantindo que fiquem imperceptíveis as estratégias e gambiarras utilizadas para manter a altura, o volume e a altivez de suas roupas e performances. Complementam-se com blusas e turbante do mesmo tecido, ao gosto da girante.

---

1 - O toque ou festa é uma celebração aberta ao público, que, em formato de festividade, é realizada fazendo referência a alguma entidade ou divindade do terreiro. Em Campina Grande, os terreiros de Umbanda cultuam também a Jurema Sagrada, portanto, esse tipo de evento acontece seguindo tanto o calendário de celebração do sincretismo umbandista como, também, um calendário interno, que cada terreiro possui, definindo os dias para celebrar as entidades da casa cultuadas na Jurema Sagrada. Quando me refiro às entidades, falo do complexo de espíritos que são cultuados dentro da religião, a exemplo dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, pombas-gira, crianças, dentre outros, que se diferem substancialmente das deidades, os Orixás. Para mais informações, consultar Prandi (2011).

Outro aspecto fortemente marcante fica a cargo do Ogã<sup>2</sup>. Cada terreiro possui o seu Ogã fixo e alguns Ogãs convidados, geralmente de outros terreiros que possuem uma relação amistosa entre suas lideranças. O Ogã é considerado um protetor do terreiro, e dificilmente recebe/incorpora alguma entidade ou Orixá. É ele quem orquestra a *gira*, através da entoação dos pontos e toadas e, sobretudo, pelo que Simas (2019, p. 29) chama de “a gramática dos tambores ” (*ilús*, nesse caso), cantando e tocando tanto para invocar como para fazer subir as entidades e os Orixás.

A *gira* compõe o toque, e é formada prioritariamente por quem já incorpora ou quem quer/precisa desenvolver sua mediunidade. A organização é quase sempre a mesma: de pé, ao centro do salão, homens formam um círculo e, ao redor deles, as mulheres formam um outro círculo maior. Essa distribuição é estratégica, considerando que a quantidade de mulheres é quase sempre superior. E, mesmo quando equivalem em quantidade, as mulheres se sobrepõem aos homens pela proporção, uma vez que seu tamanho chega a quase triplicar quando suas roupas estão devidamente armadas. Isso, inevitavelmente, marca algumas fronteiras entre os de dentro e os de fora da *gira*.

Os Ogãs conduzem a *gira* não apenas através dos tambores e do canto, mas também pela via da repreensão explícita dirigida aos presentes, quando não respondem de forma potente às toadas dos Orixás ou aos pontos das entidades. Essa repreensão acontece inclusive quando algum desavisado canta na hora de calar.

E foi em uma dessas visitas incipientes em dia de festa que tive contato com o primeiro conflito do qual tomei nota, através do que Capone

---

2 - Essa função agrega muito destaque para aqueles que ocupam esse lugar, inclusive materialmente falando, uma vez que, no terreiro, é reservado para eles um espaço, que se localiza quase sempre em frente à porta de entrada do salão. Os assentos dispostos diante dos tambores são exclusivamente reservados para os Ogãs, sendo terminantemente proibido que alguém os ocupe sem ser convidado, principalmente mulheres. No Dicionário do Folclore Brasileiro, de Câmara Cascudo, o Ogã é definido como um auxiliar e protetor dos candomblés, e a própria palavra se originaria do ioruba “ohgáhan”, que significa pessoa ilustre, eleita ou preferida.

(2004, p. 161) chama de uma das “verdadeiras instituições do candomblé: os fuxicos de santo”. Isso, para a autora, funciona como mecanismo de redução das tensões e de reorganização das relações de poder no seio do grupo.

Para qualquer frequentador mais assíduo de terreiros, é compreensível a agência dos fuxicos e como estes atuam como mediadores das relações, seja reforçando normas, reconfigurando posições, atribuindo legitimidade, delimitando as fronteiras, questionando posições ou produzindo hierarquias. E é no intervalo dos toques que a instituição dos fuxicos de santo encontra um de seus terrenos mais férteis.

Na ocasião em questão, em meados de agosto de 2013, no intervalo do toque, parte das pessoas se dirigiu do salão até uma área externa mais arejada. Cruzamos o portão de acesso à rua e, ali, na calçada, um rapaz, que também estava na condição de visitante, identificou-se como Ogã de um outro terreiro. Puxou assunto e, de súbito, me revelou sua indignação com relação ao terreiro que estávamos visitando. Para Silva (2015, p. 41), “as elaborações antropológicas resultam, entre outras coisas, dos constrangimentos da inserção do antropólogo no campo e do encontro com determinados tipos de informantes ou interlocutores”.

De acordo com o rapaz, havia ali uma regra sendo infringida, uma vez que o papel e o lugar de Ogã da casa estava sendo ocupado por uma mulher. Nas palavras dele, aquilo não poderia acontecer e era muito errado, por conta dos interditos ao corpo feminino dentro da religião: “*Vocês não podem sentar ali, pois vocês sangram*”.

É sabido que são inúmeras as explicações sobre os interditos ao corpo da mulher na religiosidade afro-ameríndia, principalmente no que diz respeito à menstruação, mas, neste momento do texto, quero analisar o sentido da agência do fuxico. Evidentemente, sobretudo para os novatos, é que se faz necessária a atualização de algumas regras. E, naquele momento, penso que a minha condição de mulher visitante no terreiro pode

ter motivado o conteúdo e o tom de sua fala, ao tempo que essa mesma condição me fez pensar sobre a informação, agregando-lhe relevância.

Portanto, o que me chamou a atenção foi a especificidade da exposição de uma regra, a partir de sua própria ruptura. Uma regra que versa sobre os interditos ao corpo feminino na religião, mas que, para ganhar alguma concretude, foi acionada intencionalmente por um homem, nitidamente incomodado com o deslocamento de sua posição de prestígio.

Naquele momento, não possuía implicações de pesquisa, e recorro que várias coisas não ficaram explícitas sobre o conflito. A primeira delas é que, literalmente, do meu ponto de vista, dada a distância, eu não percebi que aquela pessoa que ocupava o lugar de Ogã poderia ser uma mulher. Sua performance de gênero, seu corte de cabelo, sua maneira de vestir eram arranjados por expressões fortemente masculinizadas. E também, para o meu olhar de iniciante, isso era o que menos importava, afinal, estava contagiada com outras composições postas ali.

A minha percepção sobre o gênero e/ou a sexualidade daquela pessoa só se tornou uma questão a ser delimitada depois da agência da instituição dos “fuxicos de santo”, protagonizada pelo rapaz incomodado em uma ação dupla: a tentativa de deslegitimar a função de Ogã daquele terreiro, ao tempo que acionava uma atualização de dispositivos repressores de gênero, conferindo um “ser mulher”, em nítida rejeição, à condição de trânsito daquele corpo em posição de prestígio.

As interpretações decorrentes dessa situação ainda hoje reverberam, de modo que, ao retratar as regras e os interditos e sua forte presença dentro do universo religioso afro-ameríndio, observo também como seu manejo ganha facetas diferentes a depender do que está sendo disputado e de quem está disputando.

Nesse sentido, é possível afirmar que o recurso de proferir a “outridade” como referente que constitui uma unidade interna não é de prática exclusiva somente daqueles que ocupam os centros de saber e poder.

Aqueles/as que se situam à margem também fazem uso desse mecanismo, com a intencionalidade de se localizar como um grupo coerente, e, para isso, acionam operações que servem, antes de tudo, para marcar os limites dos de dentro e dos de fora, mas também para garantir sua legitimidade.

## **Segura eu, Jurema, sustenta eu: sobre o que nos diferencia e as lutas que nos unem**

O segundo contato se deu em agosto de 2014. A entrada ocorreu com outra roupagem e novos intentos. O terreiro, também liderado por uma mulher, cultuava a Umbanda e a Jurema Sagrada, e, através de articulações tecidas entre o grupo de extensão do qual fazia parte durante a graduação e a liderança dessa casa, foi possível reimmergir nesse universo. Esse contato me proporcionou um entendimento mais amplo sobre as complexidades que marcam as relações do povo de terreiro de Campina Grande.

A Tenda de Umbanda Boiadeiro Zé Firmino foi fundada no ano de 2008; ficava localizada no bairro do Rocha Cavalcante. Possuía uma pequena quantidade de filhas/os fixas/os, uma média de oito. Sua antiga liderança, Mãe Goretti de Oxum, exercia, para além e através do seu papel de Madrinha de Jurema, uma importante mobilização social em busca da ampliação de direitos e consolidação de políticas públicas voltadas para o povo de terreiro.

Participamos, em conjunto, de mobilizações pelo fim da violência promovida pela intolerância religiosa. Acompanhamos, por exemplo, as denúncias de um pai de santo, assumidamente homossexual, que acordou com o barulho da explosão de um coquetel molotov em seu terreiro, e teve, como resposta, a negligência do poder público diante do caso. Nesse sentido, pude constatar que, apesar das facetas distintas diante das

especificidades identitárias, a consolidação local desse projeto racista de marginalização se dá, antes de tudo, por conta da desassistência pública pela ausência de políticas específicas voltadas para essas populações.

Nesse contexto de lutas, organizamos diversas atividades de cunho social e político, entre elas, um projeto de constituição de uma associação de mulheres de terreiro. Esse encontro foi marcado por valiosos momentos pedagógicos no âmbito acadêmico, e também por uma intensa disputa por legitimidade representativa travada entre representantes da própria comunidade.

Além disso, foi por intermédio dos ensinamentos de Mãe Goretti de Oxum e de duas de suas filhas de santo que comecei a entender o que era a Jurema Sagrada. Percebi que essa religião, que estava muito distante do meu horizonte de entendimento, possuía como centrais algumas características diametralmente imbricadas na minha pertença sertaneja. Para além da elucidação dessas questões, o encontro com a liderança desse segundo terreiro me propiciou o contato com Mãe Carminha da Ramadinha, sua madrinha na Jurema.

## **Disputas, corporalidade e relações de poder no Terreiro Santa Bárbara e Mestre Seu Zé dos Anjos**

O Terreiro Santa Bárbara é bastante conhecido na cidade entre os adeptos da religião. Antes mesmo de conhecer o terreiro, uma das primeiras informações que obtive foi a descrição de suas características arquitetônicas e como estas conferiam ao terreiro um status de mais tradicionalidade na Jurema Sagrada<sup>3</sup>. Dentre diversos elementos que

---

3 - No que diz respeito ao estado da arte da produção acadêmica acerca da Jurema Sagrada, algumas definições coadunam com a prática ritual estabelecida no Terreiro Santa Bárbara. Para Salles (2004) e Assunção (2010) pode-se afirmar a origem indígena do culto, que foi se modelando através do tempo e de seus entrelaces com aspectos do catolicismo e de vertentes africanas. O culto se dá centrado na figura dos Mestres e Mestras, entidades que, quando em vida, possuíam forte saber curativo, prestigiadas dentro do culto e que, após a morte, continuam rever-

caracterizam a arquitetura do lugar, o chão de terra batida merece destaque, considerando que são poucos os terreiros urbanos que ainda se mantêm assim. Nas palavras de Oliveira (2017), essa recusa à “alvenarização” da Jurema é, antes de tudo, um processo de resistência.

No Terreiro Santa Bárbara, manter o piso sem alvenaria é, antes de mais nada, a materialização do desejo da entidade mestre da Jurema Sagrada, através da mediação de Mãe Carminha. Esse piso é diariamente agitado, para, na sequência, ser varrido, o que, além de conter a poeira, cria um aspecto úmido de terra fértil e exala um cheiro de terra mo-lhada misturado com o da fumaça do cachimbo da Jurema.

Do ponto de vista da minha experiência individual, logo na primeira visita, fui conduzida à memória da casa do meu avô, localizada na zona rural do sertão do estado. No primeiro momento, o meu olhar sobre o terreiro foi diretamente modelado pelos afetos produzidos pelo resgate de uma memória e pertença que haviam se deslocado quando me mudei do sertão para Campina Grande.

Foi só com o passar do tempo que entendi que não existe unanimidade no que diz respeito a essa característica tão marcante do terreiro. Esse aspecto, que logo de início soou para mim como principal impulsionador da primeira visita, para muitos, atua justamente no sentido contrário. Inclusive, dentro do próprio terreiro aparecem essas discordâncias. Por exemplo, alguns reclamam que podem sujar suas roupas brancas ao bater cabeça para o santo, gesto que fazem deitando-se no chão; outros expressam seu incômodo com o desnível do piso, argumentando que pode atrapalhar a gira. Em contraponto a essas falas, para Silvani, filho adotivo e de santo de Mãe Carminha, é nessa característica que mora a força do terreiro.

*...uma vez ele [Seu Zé] veio e perguntou: Você planta milho e feijão*

---

berando essa condição quando incorporadas por seus médiuns.

*no cimento? Agora coloque um caroço de milho aqui para ver se não nasce. [...] A pessoa pisa na terra e sente logo a força. Até para matar um bicho aqui dá trabalho, se você vai matar um boi no chão de cerâmica ele num instante escorrega e cai. Aqui não, ele finca os pés na terra [balançou a cabeça, me olhando fixo nos olhos, deu uma cuspidela e continuou cachimbando]. (Diário de campo, 5 de outubro 2016)*

Para a própria Mãe Carminha, essa condição aparece de maneira conflitante e está em constate disputa desde que iniciou a construção do terreiro. A sua narrativa expõe detalhadamente como se deu esse processo de negociação com o Mestre Seu Zé dos Anjos, quando, ao participar de uma ocupação em um bairro da cidade, ela passou a morar em um apartamento.

*[...] Aí seu José veio e disse que eu descesse com o que era dele, porque ele não queria ficar lá em cima. [...] Aí eu fui e soltei uma graça, eu disse: “Ah, neguinho ainda se banha de estar morando em apartamento”. Passou-se. No dia que fez um ano, ele voltou de novo. Aí disse: “diga a minha matéria que desça com o que é meu porque eu não sou galo para viver de poleiro”. Eu digo: “mas pronto ele está achando ruim é? Chegar na janela e ver o mundo todinho!”. Pronto, só foi o que deu para mim. Desci de produção de uma vez! (Entrevista concedida em 20 de maio 2017)*

*[...] construí primeiro o terreiro, aí fiquei morando na cozinha do terreiro, aqui era tudo taipa. Aí depois de sete anos, foi que ele permitiu eu fazer de tijolo. Mas não a Jurema dele, a Jurema dele é taipa. E que eu não botasse piso, como você vê não tem piso, e nem botasse isso aqui em nada, [aponta para cerâmica, estávamos no quarto da Pomba-Gira Madalena]. Ganhei os pré-moldados, ganhei a laje todinha, ele não permitiu que eu botasse, e nem permite que eu bote piso. Fazer o quê? (Entrevista concedida em 20 de maio 2017)*

No que diz respeito às discordâncias internas, dentre os que questionam a arquitetura do terreiro, está a Pomba-Gira da casa, Madalena. A

própria disposição dos cômodos que abrigam os assentamentos das entidades é reveladora desse tensionamento. A exigência pela não adoção do uso de materiais distintos, chamados de alvenaria, não se aplica ao quarto da Pomba-Gira. O quarto da moça é discrepantemente mais luxuoso, revestido em cerâmicas vermelhas e pretas. Possui uma série de elementos que imprime ao lugar uma impetuosidade que contrasta com os elementos que estão dispostos no quarto da Jurema.

A Pomba-Gira é Exu-fêmea, a partir das análises de Capone (2004). Exu é o “mestre do paradoxo, Esù é igualmente mestre da multiplicidade, assumindo várias formas, cada uma delas nomeadas em função de suas características” (CAPONE, 2004, p. 57). Exu, como habitante de todos os mundos, torna-se indefinível por uma essência ou natureza, mas potencialmente caracterizado pelo seu trânsito e interstício entre os mundos, colocando-os, ao habitá-los, em contato, contraste e comunicação.

Falar desses aspectos que configuram a arquitetura é falar do intenso processo de negociação vivido por Mãe Carminha na relação e comunicação com as entidades, o Mestre Seu Zé dos Anjos e a Pomba-Gira Madalena, entidade que protagoniza intensos atritos no que diz respeito à organização e manutenção da tradição nesse terreiro. Nesse terreiro, os cômodos e seu uso, as portas e/ou a ausência delas, as paredes de taipa ou de tijolos, os objetos de decoração, dentre outras coisas, possuem uma história própria e falam por si, e se estão ali é porque são fruto de uma complexa negociação entre desejos divergentes que tecem a relação: matéria *versus* entidade<sup>4</sup>.

Logo no primeiro contato com a Pomba-Gira Madalena, deparei-me com essa disputa. Em um toque, a entidade expôs para todos os presentes sua reprovação diante daquele piso de terra: “*Ela [Mãe Carminha] só quer saber do ‘santo’ dela [referia-se a seu Zé dos Anjos], e deixa isso desse jeito [aponta para o chão]. Este podre!*” (Diário de campo, agos-

---

4 - Consultar Prandi (2011).

to de 2017). Dentre outras críticas feitas pela entidade, estava a de que aquele piso a impossibilitava de usar os seus sapatos de salto. *“Por causa disso, Ela [Mãe Carminha] deu meus sapatos altos tudinho.”*

As pomba-giras exigem, a seu gosto, cada detalhe relacionado ao seu assentamento ou à sua festa: sua bebida, seu cigarro, a taça, a cor da taça, o perfume, a roupa, o tecido, até mesmo as maneiras de a sua “matéria” prender o cabelo são designadas por elas. Essa entidade carrega um arquétipo socialmente estigmatizado e não se subordina nem mesmo àqueles e àquelas que a cultuam e/ou recebem.

Podemos observar que a história do terreiro, quando narrada por Mãe Carminha e por seus filhos e filhas, é majoritariamente marcada pelas exigências e cobranças do Mestre da Jurema. Mas, na negociação com Madalena, muitas das exigências dela tiveram que ser concretizadas, sobretudo no que diz respeito a seu altar.

Cada uma das entidades citadas possui um cômodo próprio para abrigar o seu altar, o “quarto da moça” e o “quarto da Jurema”. E não são só as suas características físicas que os diferenciam, mas também o seu uso. O quarto da Pomba-Gira possui um uso contínuo, porém, com uma circulação de pessoas muito mais reduzida e controlada; possui esse caráter reservado e íntimo. O quarto da Pomba-Gira é restrito e construído como um lugar reservado para tratar de assuntos íntimos, guardando objetos de maior valor material, como bebidas, cigarros, perfumes, taças etc.

Mãe Carminha possui uma rotina diária de atendimentos a consulentes no seu terreiro, e quando a pessoa demanda que a consulta seja feita reservadamente, é no quarto da “moça” que a consulta é feita. Inclusive, a primeira entrevista que ela me concedeu, ainda durante o desenvolvimento do mestrado, ocorreu nesse cômodo, de acordo com a exigência dela mesma, sob o argumento de que ali ficaríamos mais reservadas. O momento da entrevista, por si só, já possui uma ruptura da espontaneidade, e o seu convite para que a realizássemos dentro do quarto da Pom-

ba-Gira conferiu a esse momento uma intimidade particular. As questões apresentadas continham perguntas que versavam sobre a divisão do trabalho doméstico.

Circundadas pela impetuosidade que o quarto – que foi construído a partir de duras disputas – possui e diante do altar revestido de cerâmicas vermelhas e pretas, que serve de suporte para a imagem de uma mulher de seios desnudos e arquétipo subversivo, buscava respostas para o que eu observava sob uma ótica muito fixa de opressões de gênero.



**Figura 1** - Mila Pizzi (2017)

Ao longo do percurso, pude observar que outras tônicas conduzem o fluxo de pessoas e as conversas no quarto da Jurema, aos pés do altar do Mestre Seu Zé dos Anjos. Esse cômodo possui menos restrições de acesso, entre elas, o interdito da menstruação. O quarto da Jurema possui uma porteira larga, sempre aberta. E, quando raramente fechada, sua estrutura de ripas de madeira espaçadas entre si possibilita que possamos ver, de fora, o interior do cômodo.

Pude observar outras disputas, nesse caso, com relação ao ritual de obrigação para as entidades. A obrigação é o momento de oferenda e sacrifício de animais. Nos momentos pré-pandêmicos, em que pude acompanhar o ritual anual de obrigação para o Mestre Seu Zé dos Anjos, observei as dificuldades financeiras enfrentadas por Mãe Carminha de angariar fundos para comprar os bovinos necessários, e tomei nota disso.



**Figura 2** – Acervo pessoal (maio, 2019)

A festa de Seu Zé dos Anjos acontece sempre no início de cada ano, geralmente no último final de semana de janeiro. O momento mais importante que antecede a festa é justamente a obrigação, ou, como descreve Jamersom, filho da casa, “a obrigação é a festa deles [as entidades] o toque é a festa pro povo [os visitantes]” (Diário de campo, 9 de fevereiro de 2020).

A celebração que deveria acontecer em janeiro foi adiada para o mês seguinte, pois, como revelou Mãe Carminha, ela quase não conseguiu comprar a novilha da Pomba-Gira Madalena. A festa anual do Mestre Seu Zé dos Anjos precisou ser adiada até que se conseguisse o alimento para a Pomba-Gira. A festa do único homem que fala ali só acontece se a “moça” for proporcionalmente alimentada na obrigação. Observar, nessa ocasião mais recente, todo o processo com relação à compra dos bichos e o próprio ritual de obrigação me possibilitaram perceber mais detalhes dessas disputas.

*A obrigação teve início por volta das quatro da tarde, o pai de santo que es-tava presente, disse em alto e bom som para os presentes: “não pode tirar foto, quem quiser saber como é uma obrigação faça uma visita”. Já início da noite, estavam tocando para Seu Zé, minutos antes, Mãe Carminha já havia colocado as roupas da entidade: calça branca de linho com dobradas até a canela, camisa*

*igualmente branca e de botões e chapéu de palha. Literalmente havia se preparado para recebê-lo. (Diário de campo, 10 de fevereiro de 2020)*

Evidentemente, todos os momentos que antecedem uma incorporação exigem da matéria (pessoa que incorpora) uma preparação. Mas, nesse dia, o que me chamou a atenção viria na sequência. Seguiu-se o ritual de obrigação, que foi organizado em três momentos: primeiro para os Exus; depois para o Mestre Seu Zé; e, próximo do encerramento, dão-se a celebração e o alimento de Madalena. Nesse dia, observei como o momento de preparação com a vestimenta das indumentárias, dedicado ao Mestre, não aconteceu com relação a Madalena.

O Mestre já havia subido há muito; Mãe Carminha já havia descansado e se recomposto. Estava no momento de tocar para Madalena, então os Ogãs, tal qual exige sua função de orquestração dos momentos, puxaram o ponto e os presentes responderam, em coro: “*Arreda homem, que aí vem mulher! É Madalena feiticeira rainha do candomblé, se você nunca viu ela, venha ver ela quem é!*”. Nesse momento, observei que Mãe Carminha continuava administrando algumas atividades, como em negação àquele coro. Não havia vestido as roupas específicas de Madalena, quase ignorando o que estava posto, quando, de súbito, sem nenhuma preparação anterior, recebeu Madalena.

*Madalena desceu em terra, passa as mãos nos cabelos de Mãe Carminha ainda presos num coque, e faz uma cara de reprovação, no mesmo instante Lulu, soltava-os. Repete o mesmo gesto de reprovação com as roupas que Mãe Carminha vestia. Enquanto observava essa chegada, percebia a movimentação das filhas, em busca da roupa, da taça, bebidas e cigarros de seu agrado. Assim, na marra, Madalena veio, montou seu cavalo e usufruiu de sua parte da festa. (Diário de campo, 10 de fevereiro de 2020)*

Existe um jogo implícito nessa relação em que atuam arquétipos do

masculino versus feminino. Esse jogo é gerenciado por Mãe Carminha de maneira muito particular. Ao longo da convivência, pude verificar, em diversos momentos, a constante atualização e legitimação do lugar de poder que o Mestre ocupa na casa, e como a maneira como ocorre, por vezes, serve de modelagem para o papel de liderança exercido pela Mãe de Santo no percurso de constituição e mantimento do seu terreiro.

Certa feita, participei de uma Mesa de Jurema Arriada, para Seu Zé dos Anjos, e tomei nota de uma intensa discussão entre Mãe Carminha e um de seus filhos de santo mais antigos. A Mesa de Jurema é uma modalidade de celebração diferente das festas ou dos toques. Dentre as características que definem esse momento, está o fato de não haver uso dos tambores; apenas o toque das maracás indígenas conduz o coro dos pontos cantados para as entidades. Outro aspecto distintivo das festas é que esse momento acontece com todos sentados em círculo, sobre pequenos banquinhos, como ilustra a seguinte foto:



Imagem 3 – Acervo pessoal (maio, 2019)

Retomando a discussão, seu filho de santo reclamava com hostilidade da distribuição dos banquinhos usados para a Mesa de Jurema. No seu argumento, o critério de distribuição deveria respeitar a hierarquia de tempo, haja vista a situação de que ele, um dos mais antigos, chegou

atrasado e ficou sem lugar para se sentar, enquanto outros mais jovens na idade e na religião já estavam acomodados em circunferência.

Depois de ouvir as bravatas daquele senhor, sem demonstrações de complacência, sentada ao topo da roda, Mãe Carminha argumentou firmemente que os banquinhos eram distribuídos conforme o horário de chegada de cada um, e que ele, valendo-se da sua condição de mais antigo, deveria ficar mais atento aos horários e ter a atitude de reservar seu próprio lugar.

Dito isso, o senhor alterou a voz e destinou mais reclamações a Mãe Carminha, que, para finalizar o debate, ergueu a voz a um tom equivalente, argumentando que nenhum homem ali poderia falar mais alto que ela, e concluiu dizendo: “*o único homem que fala aqui é ele [Seu Zé dos Anjos]*” (Diário de campo, 19 de março de 2019). O senhor retirou-se furioso do terreiro, diante dos olhares sabiamente silenciosos dos demais, e o ritual continuou.

Após esse debate, observei a chegada de Seu Zé dos Anjos. O único homem que fala ali, ao incorporar Mãe Carminha, que dá corpo à sua voz, transmitiu falas que versavam sobre paz e união entre os filhos da casa. O tom de sua voz é sempre baixo, lento e pacífico. Para ouvir suas mensagens, todos os presentes organizam-se para pedir-lhe a benção individualmente, como à figura de um patriarca, respeitado por essas características não violentas e alentadoras.

Nesse episódio, é revelado um jogo de disputas complexo, uma vez que as disputas são perpassadas por frentes distintas. Na tentativa de se legitimar dentro da hierarquia posta naquele espaço, o senhor recorreu a seu tempo na religião. No entanto, era nítido que outros aspectos estavam em jogo, mais precisamente no que diz respeito aos marcadores de gênero, e foi a fala de Mãe Carminha que expôs e confirmou essa camada da disputa, conduzindo-nos para a compreensão de que, ao perceber-se imbricada nessa disputa marcada pelo gênero, ela aciona o arquétipo

masculino de seu mestre. Segundo Capone (2004), os ataques contra um inimigo nunca são diretos, e, quando ocorrem, servem, antes de tudo, para delimitar as fronteiras do grupo, de modo que “contestar a legitimidade do outro permite afirmar a própria legitimidade. Em contrapartida, as acusações internas visando a pessoas que ocupam posições hierárquicas distintas questionam a organização do terreiro” (ibid., p. 162).

## **“Tocando pra subir”: reflexões e alinhavo final**

Tão difícil quanto identificar o melhor começo é também propor uma amarração final. Nesse curto espaço de páginas, busquei delimitar as experiências que me atravessaram.

Para isso, busquei revelar o deslocamento como condição do meu lugar de pesquisadora, que porta, dentre outros desafios, o de analisar como as minhas marcas identitárias incidem no interesse acerca da produção do saber sobre as religiosidades afro-ameríndias, abalizando minha entrada e permanência no campo, inclusive acadêmico. Isso, inevitavelmente, conduz a uma crítica aos discursos hegemônicos ocidentalizados, que regulam saberes científicos que se edificam sobre pressupostos colonizadores nas relações que permeiam a produção do saber.

A entrada em terreiros de Umbanda e Jurema da cidade de Campina Grande, o contato com saberes e práticas experimentados ali e a recorrente pergunta proferida, sobretudo, no âmbito acadêmico “*Porque estudar terreiros?*” redefiniram o meu olhar/pensar para a minha memória e para as operações dos marcadores sociais da diferença (de gênero, sexualidade, geração, origem geográfica, classe social) que atravessaram minha experiência.

Nesse jogo contínuo e interseccional das relações identitárias, meu contato com as experiências postas no terreiro foi atravessado, sem dúvidas, pelo marcador de gênero, fosse ele facilitando entradas ou convi-

dando a saídas. O ser mulher (considerando todos os intercruzos que o termo pode portar), decerto, foi um delimitador potente das continuidades e dos aprofundamentos, bem como das descontinuidades e rupturas nesse itinerário.

Por intermédio desse processo autorreflexivo, propus, como tônica, a análise sobre como as mulheres, lideranças dos terreiros apresentados aqui, construíram sua trajetória de liderança, compreendendo que esse papel não se estabelece de maneira fixa e, como pudemos observar, com base nos relatos apresentados, dá-se permeado de diversas disputas.

Disputas ocorrem tanto na relação entre lideranças, na busca por legitimação, como dentro do próprio grupo. No caso do Terreiro Santa Bárbara, transcendem a materialidade e são expressas na relação entre os espíritos que tomam a frente do terreiro.

Os três momentos portam em si possibilidades analíticas substanciais para esse momento. Mas a experiência de Mãe Carminha e seu terreiro, e sua prática cotidiana de manutenção e reinvenção da tradição nesse espaço, sem dúvidas, cativam por sua complexidade. Os elementos que ilustram a trajetória dessa liderança são incontáveis, como, por exemplo, o lugar de acolhimento que ela representa para muitos moradores do bairro, filhos e filhas. O terreiro é um espaço de convivência não só sob o aspecto religioso, mas também social.

Os desafios são muitos. Sabemos, também, do caráter literal desse processo racista de marginalização das vertentes religiosas afro-ameríndias, uma vez que a maioria dos terreiros da cidade localiza-se em periferias, marcadas pela pobreza, como é o caso do Terreiro Santa Bárbara. Aí, as facetas da exclusão social aparecem, por exemplo, no alto índice de desemprego, comumente relatado pelos filhos e filhas da casa, o que os impede de contribuir de maneira efetiva para a manutenção do terreiro.

É comum ouvir a própria Mãe Carminha relatando que, apesar de possuir muitos filhos vinculados ao terreiro, é muito difícil arrecadar uma

ajuda financeira substancial, fracassando diversas vezes na tentativa de fixar uma mensalidade, de valores ínfimos de 5 ou 10 reais mensais por filho/a. Ainda assim, diante da condição de vulnerabilidade que constitui o bairro da Ramadinha II, Mãe Carminha e seu terreiro configuram-se como um lugar de reconstituição da familiaridade, em toda a amplitude que comporta o termo. Ali, as pessoas se encontram e reencontram, alimentam seus corpos e espíritos, pedem socorro e alcançam, ou não, suas graças. O terreiro é um lugar vivo e pujante.

Para o alinhavo final desta tessitura, considero que um olhar sensível para essas experiências insurgentes que atravessam o tempo pode nos possibilitar a apreensão de saberes e práticas que ensinam, antes de tudo, a *sobreviver* em um mundo tomado por mecanismos repressores, que insistentemente promovem a aniquilação daquelas e daqueles situados à margem, e que, por isso e apesar disso, criam resistência efetiva à docilização de seus afetos e ao apagamento de seus corpos e memórias-vivas, recriando-se como centro, assentando em terra as tronqueiras fundas do saber vivente.



## Referências

ASSUNÇÃO, L. C. **Reino dos Mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BARROS, O. M. **Terreiros campinenses**: tradição e diversidade. 201 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

BONDÍA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, n. 19, jan./mar. 2002.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Caderno Pagu**, Campinas -SP, v. 26, 2006, pp. 329-376.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

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

CARVALHO, J. J. **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Horizontes antropológicos, v. 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os nuer**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo-1991)**, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

GOMES, A. O. T. **Os exus no cosmo religioso umbandista**: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, Viçosa-AL (1960-2013). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas,

Maceió, 2016.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, 1997.

LADSON-BILLINGS, G. Discursos racializados e epistemologias étnicas. In: DEN-ZIN, N. K. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

LIMA, M. V. B. Práticas religiosas de curandeiros e feiticeiros negros na Paraíba do norte oitocentista. In: GOMES, F.; COSTA, V. **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

LIMA SEGUNDO, F. S. **Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra (PB): a cidade da Mestra Jardecilha**. 172 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

OLIVEIRA, A. S. O. **Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da jurema sagrada**. Orientador: Sergio Sezino Douets Vas-concelos. 2017. 276 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica do Pernambuco, Recife, 2017.

PRANDI, R. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. **Debates do NER**, v. 1, n. 19, p. 11-28, 2011.

REIS, J. J. Revisitando a magia jeje na Bahia. In: GOMES, F.; COSTA, V. **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

SALLES, S. G. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres na umbanda de Alhandra. **Anthropológicas**, ano 8, v. 15, n. 1, 2004.

SCOTT, J. **História das mulheres no ocidente, o século XIX**. Portugal: Afrontamento, 1991, p. 442-472.

SCOTT, J. A invisibilidade da experiência. **Revista de estudos pós-graduados em história e do departamento de história**, São Paulo, n. 16, fev. 1998.

SEGATO, R. L. **Santos e Daimones**: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: EDUnB, 2005.

SILVA, T. T. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2015.

SILVA, V. G. (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

SIMAS, L. A. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.



# Rituais de Xangô e de Oxum no barracão de candomblé Ilê Axé Opossoro Fadaká

*Francisca Verônica Cavalcante*

Inicialmente, quero qualificar o lugar de onde estou falando. Venho me dedicando, nos últimos anos, a estudos e pesquisas no campo da antropologia e da sociologia da religião, da arqueologia da religião e do estudo das tradições espirituais, atuando em dois programas de pós-graduação, respectivamente: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, ambos da Universidade Federal do Piauí – UFPI.

Dessa maneira, o meu enfoque é o de uma antropóloga pesquisadora em “Gênero e Geração” e “Arqueologia e Patrimônio”. Não entrarei no mérito de debates, antropológicos e sociológicos, sobre o lugar da própria vivência e da subjetividade do(a) pesquisador(a) na compreensão e ulterior análise de seu material empírico, mas lembro aqui a reflexão clássica de Evans-Pritchard (2013) sobre sua compreensão da religião dos Nuer e, ainda, atualmente, as produções da etnometodologia e da Antropologia pós-moderna, que chamam a atenção para a importância da subjetividade do(a) pesquisador(a). Tal questão é ainda mais instigante quando tratamos da temática das emoções enquanto categoria analítica das ciências sociais.

Tomando como foco os rituais de Xangô e Oxum no barracão Ilê Axé Opossoro Fadaká, este capítulo descreve as práticas rituais dos orixás referidos enquanto práticas transformativas, e intenta refletir sobre algumas emoções tomadas aqui como sentimentos suscitados no grupo religioso em questão, os quais exprimem transformações próprias dos

estados emocionais apresentados nas práticas religiosas, nos ritos e, ainda, aquelas transformações ocorridas, ao longo de quase duas décadas, nesse espaço religioso. Também, no que se refere às diferentes posturas de suas lideranças religiosas na condução das diversas demandas que são parte do cotidiano do espaço religioso e da comunidade, formados por seus adeptos, e, portanto, parte da sociedade teresinense .

## **Barracão Ilê Axé Opossoro Fadaká<sup>1</sup>**

Fundado por Pai Oscar de Oxalá, em 1985, com a ajuda da baiana Mãe Elza de Oxum, referência em candomblé da Bahia, o barracão Ilê Axé Opossoro Fadaká é conhecido como uma das casas pioneiras na capital piauiense. Em suas festas, participam adeptos da casa, visitantes de outras casas, vizinhos, simpatizantes, clientes, passantes, curiosos, pesquisadoras/es. Ressaltamos que, dentre os visitantes de outras casas, além das de Teresina, é frequente a presença de adeptos de casas de Salvador e, mais recentemente, de Belo Horizonte.

Pai Oscar, piauiense, nascido em 29 de janeiro de 1953 e falecido em 17 de abril de 2014, pertenceu a uma família de 18 irmãos, filhos de Maria de Lourdes Brito Gomes, respeitada feirante do Mercado Central São José, e Oscar Gomes, que ficou muito conhecido, inicialmente, por sua profissão de sapateiro e pela artesanaria de suas peças.

Nas grandes festas e rituais, realizados no referido barracão, há uma espécie de intercâmbio religioso, em que representantes do candomblé

---

1 - O barracão *Ilê Axé Opossoro Fadaká* é um espaço de religião do candomblé, localizado na rua Sergipe, nº 1441, no bairro Pirajá, Teresina-Piauí, zona Norte. Este é o lócus da Pesquisa de Iniciação Científica – PIBIC financiada pela UFPI, com vigência no período de um ano, de julho de 2019 a julho de 2020. O espaço religioso também é parte do campo empírico da pesquisa intitulada “A Condição Juvenil em Teresina” e vinculado ao projeto “Religiosidade e Juventude em Teresina”, realizado no período 2007 a 2009, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí – Fapepi e a UFPI.

da Bahia comparecem, e, quando há festas e rituais em terreiros de Salvador, teresinenses do barracão se fazem presentes. O calendário litúrgico desse barracão é: Festas de Oxum, no último domingo de janeiro, ocasião em que o balaio, o presente da deusa, é deitado nas águas do rio Parnaíba; a Festa de Oxalá, em 14 de maio; a Festa de Xangô, em 28 de junho; a Festa de Boiadeiro, em agosto; e a Festa de Cosme e Damião, em 27 de setembro.

## **Ritual de Xangô**

Na manhã de 28 de junho de 2008, deu-se início ao ritual de Xangô no barracão Ilê Axé Opossoro Fadaká. Ao chegar ao barracão, por volta de 8h30, encontramos algumas pessoas cortando o quiabo, moendo o feijão, trocando a água do feijão para fazer o acarajé, e, então, fomos convidadas a tomar banho de ervas e nos juntarmos aos demais. Vestimos uma longa saia de tecido estampado com flores, e uma blusa branca de manga, semelhante às roupas das mulheres que estavam preparando os alimentos; os homens vestiam calças e blusas de algodão de cor branca. Então, juntamo-nos aos demais para cortar quiabo, cebola e preparar os alimentos. Na cozinha, as verduras eram cozidas em grandes caldeirões, e, à medida que os alimentos iam ficando prontos, eram colocados em gamelas e dispostos em duas mesas grandes. Esse foi um momento muito especial, marcado pela sociabilidade, em que foi possível ouvir comentários sobre Xangô, o Deus da justiça, das pedreiras; e fofocas, narrativas de episódios engraçados que aconteceram em outras festas de Xangô. Enfim, muita animação, gargalhadas, solidariedade e companheirismo nos preparativos para a festa de Xangô.

Rezende e Coelho (2010) nos lembram que os sentimentos são tributários das relações sociais e do contexto cultural em que emergem. Portanto, fazer Antropologia das emoções é colocar em xeque convicções de

que os sentimentos têm natureza universal. Essa última visão faz parte do senso comum ocidental, no sentido de uma “essência”, de ideias que provêm espontaneamente do íntimo de cada indivíduo sem nada dever à esfera do social. No espaço “do Ilê”, como é afetuosamente chamado por seus adeptos, nessa ocasião dos preparativos para a festa de Xangô, foi possível perceber aquela dimensão da experiência humana na qual os afetos, as sexualidades, os corpos, as concepções e as maneiras de lidar com a saúde e com a doença trazem à tona a convicção de que está muito longe de ser refratária a ação da sociedade e da cultura. Nesse caso, dessa cultura religiosa, em especial.

Durante toda a tarde, o barracão foi enfeitado, ornado com uvas verdes e vermelhas, com espigas de milho e com folhas. Os atabaques soavam de vez em quando, e a lavagem da casa, especialmente a parte central do barracão, e dos utensílios utilizados para fazer as comidas foi realizada por homens e mulheres, jovens que distribuíram os alimentos em longas mesas na cozinha da casa, todos colocados em gamelas, em vasilhas de madeira, como deve ser a comida oferecida a Xangô.

De acordo com um mito que conta a história de Xangô, este é condenado por Oxalalufã a comer em gamela de pau, “como comem os bichos da casa e o gado e como comem os escravos” (PRANDI, 2001, p. 280). Tal feito se deu em função de um castigo eterno imposto por Oxalalufã, que foi “largado em meios às pedras, rolando na poeira, caindo pelas valas” (ibid.). O fato ocorreu por ocasião de uma grande festa que Xangô daria em sua cidade, à qual convidou seu amigo Oxalalufã e foi buscá-lo em sua casa, e quando estava trazendo-o nas costas, por ser muito velhinho e não ter condições de caminhar tanto, nem de subir a pedreira, Xangô, orgulhoso do império e poderio que havia conquistado e ansioso para mostrá-lo a Oxalalufã, chega ao cume da pedreira e eis que avista “uma belíssima mulher mexendo sua panela. Era Oiá! Era o amalá do rei que ela preparava!” (ibid.). Xangô não resistiu a tamanha tentação (Oiá e ama

-lá) e “disparou caminho abaixo largando Oxalalufã em meio às pedras, rolando na poeira, caindo pelas valas” (ibid. ).

Por volta das 18h, foi acesa a enorme fogueira, armada em um terreno público em frente ao Ilê Axé Opossoro Fadaká. Observa-se a animação e expectativa da comunidade nesse momento, em que começaram a chegar os barraqueiros com suas bebidas e comidas a serem comercializadas, e depois o trio elétrico, os integrantes da quadrilha, que se apresentariam logo mais; no alto do barracão, lia-se, em uma faixa, os dizeres: “XVII Arraial de São Jerônimo”. O babalorixá Pai Oscar distribuiu camisetas com esses dizeres e com a logomarca de empresas públicas e privadas que estavam patrocinando o evento.

A noite chegou, o barracão estava reluzente. As/os jovens que trabalharam durante todo o dia agora se preparavam para a festa de Xangô; tomaram banho e vestiram suas indumentárias. Uma mulher, filha de lemanjá, vestiu a saia e foi participar das danças no barracão, onde começaram a soar os instrumentos, e, às 21h, precisamente, apareceram um filho de Oxalá, o babalorixá da casa, Pai Oscar; uma filha de lemanjá; uma filha de Xangô, que adentrou o barracão com as gamelas de comidas (amalá, acarajé) em oferenda a esse orixá. Eles dançaram, cantaram e entraram em transe por volta das 22h.

Por essa expressão “transe” compreendemos ser a capacidade que o indivíduo tem de vivenciar experiências místicas. No estudo em questão, é quando o religioso recebe o seu orixá. O crente é tomado por essa divindade, que o eleva acima de si mesmo; ele toma lugar no seu corpo, no seu pensamento e toda a coletividade participa desse momento, dessa força eletrizante, um estado de exaltação, o qual é denominado por Durkheim de

[...] efervescência que muda as condições das atividades psíquicas. As energias vitais são superexcitadas, as paixões ficam mais intensas, as sensações mais fortes; há algumas inclusive que se produzem

nesse momento. O homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, em consequência transforma o meio que o cerca. (DURKHEIM, 2000, p. 466)

A filha de Xangô se recolheu para o quartinho e as demais participantes também saíram do salão do barracão. Só os homens continuaram tocando os instrumentos e, logo em seguida, a moça que ajudara na preparação das comidas retornou ao salão, dessa vez como Xangô. Ela voltou com sua indumentária e o seu machado com asas, e todas as jovens, a filha de Iemanjá, a aluna na condição de abiã e outras adeptas dançaram e foram para fora da casa de Oxalá com as gamelas de comidas, dançando num ritmo cada vez mais acelerado. Os movimentos do grupo, nesse ritual, penetram os sentimentos das/os participantes pela exaltação dos corpos que performam o encontro com o sagrado, pela experiência de efervescência que vivenciam, e são percebidos também pelo luxo que as/os adornam.

O luxo é um pré-requisito posto na religião do candomblé, portanto, ressaltamos a explicação da comida de Xangô ser servida em gamela de pau, e enfatizamos a beleza e o capricho presentes nas práticas do Ilê Axé Opossoro Fadaká, que são observáveis desde o cuidado na escolha dos animais para a matança, sempre os mais saudáveis e bonitos, até a ornamentação do espaço religioso, as indumentárias dos participantes, a beleza dos cantos, a performance das danças e, por fim, a postura, a conduta moral, os preceitos religiosos, rigorosamente seguidos por religiosas/os, dentro e fora do espaço religioso, a reger suas vidas cotidianamente.

A natureza religiosa é “um aspecto essencial e permanente da humanidade” (DURKHEIM, 2000, p. 6). Nessa direção, o autor, quando se refere ao sistema religioso do totemismo australiano, afirma que este foi escolhido para o estudo e a explicação do fenômeno religioso por preencher duas condições: por ser “o mais primitivo” e ser “encontrado em sociedades cuja organização não é ultrapassada em nenhuma outra em

simplicidade” (DURKHEIM, 2000, p. 5). Com essa afirmação, o autor chama a atenção para a sociedade primitiva, por ele designada assim, por tratar-se de uma sociedade em que o sistema religioso não se ancorava em nenhum outro precedente, argumentando que a imaginação sacerdotal, nesse sistema religioso, não havia tido ainda tempo de refinar e transformar a matéria-prima das ideias e práticas religiosas, estas se deixando mostrar por observação e por pequeno esforço para descobri-las.

Ainda é Durkheim quem argumenta que, nos sistemas religiosos das sociedades modernas, onde vigora a solidariedade orgânica, em que a divisão do trabalho atingiu muitas especialidades e nas quais os membros da sociedade não detêm os mesmos conhecimentos, as religiões também se complexificam e “o acessório, o secundário, os desenvolvimentos do luxo” ocultam o principal. Embora, lembra-nos o autor, o luxo não esteja de todo ausente nos cultos primitivos australianos, aqui, é importante destacar não o luxo daqueles, mas o luxo do Ilê, e, ainda, a afirmação durkheimiana de que o luxo “é indispensável à vida religiosa: decorre de sua essência mesma. Aliás, é muito mais rudimentar nas religiões inferiores que nas outras, e é isso que nos permitirá determinar melhor sua razão de ser” (DURKHEIM, 2000, p. 499).

O momento de saída do barracão com as oferendas postas nas gamelas foi o ponto alto da festa. O trio elétrico anunciou a festa de Xangô na Casa de Oxalá do candomblé de Teresina, e houve a queima de fogos e a dança dos orixás em volta da fogueira (esta, um símbolo de Xangô). Depois, os orixás (posto que se encontravam em transe) retornaram ao barracão e foi servido mingau maranhense (uma espécie de creme feito com milho, leite e açúcar) para os convidados. A casa encontrava-se cheia, e alguns passeavam como turistas (curiosos) pelo barracão, dividindo-se entre o arraial de São Jerônimo e a festa de Xangô; outros permaneceram durante toda a cerimônia no barracão, e só saíram de lá quando Xangô e os outros orixás também o fizeram.

Sabemos que o orixá Xangô é identificado com São Jerônimo, da religião católica. No caso da festa de Xangô na Casa de Oxalá, ela acontece em 28 de junho, assim como o arraial, que não é de São Pedro, nem de Santo Antônio, nem de São João, e, sim, de São Jerônimo. Dentro do barracão, a festa é de Xangô; fora da Casa de Oxalá, a festa é de São Jerônimo. Quando Xangô sai do barracão para dançar em volta da fogueira e ver a queima de fogos em sua homenagem, é o momento mais importante do ritual. Comparar as duas festas é lembrar Mircea Eliade (1992), quando se refere ao sagrado e ao profano. A festa de São Jerônimo é como a maioria das festas juninas: comidas, bebidas, quadrilhas, trio elétrico, músicas e danças, e nenhuma oração católica ou de outra religião é feita. Então, podemos interpretar o arraial como a festa profana, de fora; e a festa de Xangô, de dentro, como a festa sagrada.

Durante toda a preparação para a festa de Xangô, aqueles indivíduos religiosos do sexo masculino foram as personagens principais, os responsáveis pelo sacrifício dos animais (todos “machos”, expressão usada por um dos adeptos quando explicava a importância e as características ou qualidades inerentes ao ritual de Xangô), pela lavagem dos utensílios da cozinha, pelo toque dos instrumentos musicais e pelos cânticos. As mulheres também participaram da preparação do ritual, mas a figura masculina é imprescindível nesse ritual, que homenageia um amante de muitas mulheres, rico, poderoso, justo. As comidas, servidas em gamelas, são extremamente saborosas e feitas com capricho para agradar, agradecer, homenagear, servir ao pai do fogo, do corisco.

Como afirma Rabelo (2015, p. 250), “A festa permite ao adepto experimentar ser visto e frequentemente ser o centro da visão, como um outro poderoso”. É possível perceber, nesse processo transformativo e de visibilidade do adepto, o lugar que as relações de gênero ocupam nas religiões de matrizes africanas. Observa-se, desde a obra *Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes (2002), um olhar diferenciado das religiões de matrizes

africanas para as relações entre gênero e religião, notadamente se comparada à visão cristã do catolicismo, do protestantismo e, mais recentemente, do movimento neopentecostal, que defende uma conduta moral religiosa elegendo como maior pecado o “pecado da carne”, referindo-se à sexualidade. Portanto, é possível vislumbrar liberdades dos adeptos em questão de manifestar e expressar suas performances de gênero.

A respeito dos homossexuais, afirma Landes:

No Brasil, a condenação aos homossexuais passivos os coloca num grupo proscrito, enquanto os seus parceiros passam despercebidos [sic] e são, muitas vezes, homens importantes. Contudo, não são perseguidos... Esses homens, pelo que se diz, os tratam com muita rudeza... Contudo, é essa classe que hoje dá líderes aos cultos predominantes (candomblés) da Bahia. (LANDES, 2002, p. 320)

O espaço do barracão deste estudo, em seu cotidiano e nos rituais e festas, acolhe pessoas com performances de gênero designadas como não heteronormativas, mas, paradoxalmente, é possível observar, em diversas situações, práticas reguladoras da coerência de gênero. Butler (2003) lembra que o efeito substantivo do gênero é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero.

## **Ritual de Oxum**

Na festa de Oxum, realizada em 25 de janeiro de 2020, como observaremos, o luxo e os sentimentos coletivos também atingem seu ápice. Destacamos algumas características relativas às oferendas e ao preparo das comidas para esse orixá, que trazem à tona o lugar importante das oferendas nas religiões de matrizes africanas. Elas dizem respeito à relação entre o adepto e seu orixá (ou caboclo) e a comunidade, isto é, adeptos da casa, visitantes de outras casas, vizinhos, simpatizantes e clientes, alguns doadores/as. Existem oferendas categorizadas pelos adeptos

como mais simples, e também as mais elaboradas, que requerem práticas coletivas que podem acontecer dentro do espaço religioso ou em locais públicos, como rios, praias e matas.

Por volta de 14h30 do dia 25 de janeiro de 2020, o ogã da capital mineira, juntamente com os da casa, concluiu a ornamentação dos balaio para Oxum e lemanjá, que já encontravam-se no centro do barracão, dando início à festa e a todas as técnicas observadas no ritual para Oxum realizado em 2008. Com exceção do final, em que não houve reunião no barracão e distribuição de colares de contas, mas uma breve despedida dos participantes às margens do rio Parnaíba, conforme a descrição a seguir.

A oferenda para Oxum, um presente preparado por adeptos do barracão Ilê Axé Oposso Fadaká, foi arriada nas águas do rio Parnaíba, de acordo com a tradição na capital piauiense. O balaio para Oxum é sempre acompanhado de outro para lemanjá, pois, nas festas para Oxum, a deusa das águas doces, lemanjá é lembrada também com um balaio. Os dois balaio, portanto, passaram a ocupar o espaço central do barracão, e às 14h, a casa estava enfeitada com flores, rosas, em cores predominantes de amarelas e brancas, além de rosa claro – a cor amarela representando Oxum e a azul representando lemanjá. As poças d'água espalhadas por toda sua extensão exalavam um perfume agradável. Os atabaques começaram a soar; cantos para os orixás Oxum e lemanjá foram ecoados, dando-se início a um xirê, isto é, um rito do candomblé em que os filhos de santo, na roda, dançam e cantam para o orixá. As lideranças religiosas, os ogãs paramentados, comandam esse ritual.

Os balaio redondos, semelhantes a grandes cestas de palha, estavam ornados com flores nas cores predominantes e especificadas para cada orixá, Oxum e lemanjá. Via-se, no topo das flores de cada balaio, uma “boneca” paramentada, representando os orixás e suas insígnias. Viam-se também fitas adornando os balaio e miniaturas de objetos, como sa-

bonetes, perfumes, espelhos enfeitando as fitas no entorno dos balaios.

Ressaltamos que o interior dos balaios tem uma profundidade maior do que parece aos olhos de quem observa a sua superfície, tão bem adornada conforme descrita. Trata-se do lugar onde são arrumados, com muito capricho, os pratos com as comidas preferidas dos orixás. No caso de Oxum, é omolocum, feito com feijão fradinho cozido, refogado com cebola, camarão seco e azeite, enfeitado com camarões inteiros e ovos cozidos; e ipeté, feito com inhame cozido e amassado, temperado com azeite de dendê e camarão seco e peixe frito.

Para lemanjá, os pratos foram fava cozida e refogada com cebola, camarão e azeite. Além do perfume das flores e das poças d'água, que exalavam agradáveis odores no barracão, à medida que esses alimentos eram depositados nos balaios, o cheiro de boa comida invadia as narinas dos presentes, suscitando grandes emoções e atos contidos e performáticos daqueles que ornavam os balaios e dos que, ritualisticamente, assistiam e participavam desse evento. Uma das palavras mais pronunciadas no barracão, nessa ocasião, é "Axé".

Segundo a pesquisadora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Daniela Evangelista,

Axé é um termo com múltiplos sentidos no universo dos cultos... Tanto na literatura sobre as religiões afro-brasileiras, quanto no cotidiano dos terreiros, a palavra aparece em diversas expressões, podendo designar desde uma espécie de poder ou força impessoal que permeia objetos, plantas e relações humanas, até fazer referências a locais e coisas sagradas, tais como as fundações do terreiro e as poções específicas de animais sacrificiais. (EVANGELISTA, 2015, p. 79)

É importante lembrar, ainda, as palavras de Opiari (2009, p. 86), para quem o termo "Axé" é utilizado para designar a casa de candomblé, que é compreendida como o seu conjunto de adeptos, seus costumes e, obviamente, a modalidade de culto ou Nação. Portanto, pensar a noção de

Axé é pensar em uma perspectiva coletiva que integra coisas, pessoas e divindades num mesmo plano. É um espaço edificado que deve ser entendido como a morada dos deuses do panteão, com seus locais, objetos, elementos e símbolos próprios de cada orixá. Para Sodré (1988), os terreiros de candomblé têm um aspecto cultural e coletivo que se apresenta na própria construção e disposição espacial do terreiro como uma recriação, representação dos principais locais e regiões onde teriam se originado os cultos aos orixás. Portanto, trata-se de uma edificação que também não pode ser pensada a partir de separações entre material e imaterial.

Conforme o pequeno xirê foi acontecendo, os responsáveis pelo ritual, de forma espetacular, carregavam os balaies, erguendo-os em direções, para as laterais e porta principal do barracão. Por volta das 17h30, saem do barracão para colocar os balaies em cima de carros abertos, onde os ogãs, as lideranças religiosas, mães e pais de santo seguem amparando os balaies, cantando e tocando os atabaques. E, em carreatas em seus automóveis, seguem adeptas/os da casa, visitantes de outras casas, vizinhos, simpatizantes, clientes e até passantes. A chuva fina que começa a cair, característica do mês de janeiro chuvoso no Piauí, não fere o brilho, o zelo, o esmero da carreata com o presente para Oxum, em que lemanjá também é lembrada. Muitas pessoas, abrigadas em guarda-chuvas ou mesmo expostas à chuva, prostram-se nas portas de suas casas, de onde assistem e acenam, batem palmas, sorriem vendo a carreata passar com o presente para Oxum em direção ao rio Parnaíba.

Ao chegarem a certa altura das margens do rio Parnaíba, em uma avenida muito movimentada e próxima ao Mercado Central São José, Centro da capital piauiense, os carros estacionam próximo a uma imagem de lemanjá, que demarca o local onde são realizadas as oferendas desde a década de 1970. É interessante destacar que o rio Parnaíba divide (ou une) o Piauí e o Maranhão. Na margem maranhense, temos a cidade de Timon, e, de longe, avista-se um barco a motor, ouve-se o som de um

foguete, sinal visual e sonoro para o barco vir até a margem em que estão os balaios e a comunidade do barracão Ilê Axé Opossoro Fadaká.

Quando o barco chega, os ogãs colocam os balaios nele, com muito cuidado, entrando no barco de calças arregaçadas, cantando e tocando os tambores para o cortejo prosseguir nas águas e os orixás receberem seus presentes. Nesse ínterim, os outros membros da comunidade ficam observando, atentos, o barco se afastar, e alguns dos filhos de santo entram em transe, recebem erês (entidades infantis) e os acompanham. Quando finalmente os ogãs regressam no barco sem os balaios, os que estavam na expectativa parecem se sentir aliviados ao saberem que os presentes foram recebidos, foram aceitos pelos orixás, pois foram engolidos pelas águas fundas do rio. É motivo de alegria, de poses para fotos e de retorno ao barracão.

Ao chegar ao barracão, os erês ficam se divertindo, brincando, comendo doces e aconselhando, conversando com clientes e pessoas da casa enquanto a mãe de santo Iara, ainda em transe e toda paramentada como Oxum, começa a abraçar algumas das pessoas presentes no barracão; e, com muita emoção, logo após cantos e toques de atabaques, é encerrada a cerimônia.

Na obra *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim (2000, p. 19) afirma que os fenômenos religiosos são classificados em duas categorias fundamentais: as crenças, que “são estados da opinião, consistem em representações”; e os ritos, que são “modos de ação determinados”. O autor assevera que a diferença que separa essas categorias consiste no fato de a crença ser pensamento e o rito ser movimento. Os ritos se caracterizam pela natureza especial do seu objeto, que os define e os distingue “das outras práticas humanas, notadamente das práticas morais”, de tal modo que uma regra moral, assim como um rito, prescreve aos indivíduos maneiras de agir, mas se dirige a objetos de uma constituição diferente.

Dito isso, Durkheim (2000) nos faz compreender que o rito é definido a partir da crença, e que todas as crenças religiosas apresentam um mesmo caráter comum, que é a divisão do mundo em dois domínios heterogêneos, opostos, incomparáveis: sagrado e profano. Portanto, a humanidade realiza uma classificação das coisas, sendo essas reais ou ideais. Ressalta ainda o autor que existe uma dependência recíproca entre os homens e os deuses, que se deixa ver por meio das oferendas e dos sacrifícios, sem os quais os deuses morreriam.

A religião, para Durkheim (2000, p. 32), “é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem”. Sob essa perspectiva, o autor afirma que a razão de ser fundamental da religião está vinculada a uma das características mais essenciais dela, que é o processo de efervescência. É o que há de eterno na religião, é o que explica a sua perenidade, é o que funda a religião e a própria sociedade. Partindo dos rituais totêmicos, o autor formula a sua concepção sobre a religião, sobre a origem do sagrado, a explicação tanto da religião quanto da própria representação de Deus, e afirma que ela fundamenta a própria moral.

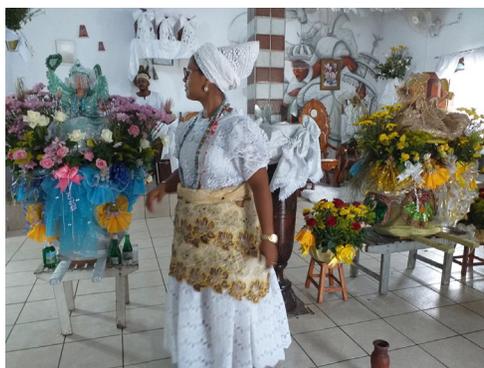
No momento em que uma comunidade se forma para realizar uma cerimônia, um culto, um rito, é o momento em que ocorre uma exaltação, o processo de efervescência, uma energia vital, uma força eletrizante que eleva o crente acima dele mesmo; é uma força que os indivíduos reunidos em um grupo experimentam. Trata-se de um tipo de sentimento, uma emoção provocada por essa reunião; a formação de um estado coletivo, que vai determinar maneiras de pensar, de agir prescritas a partir não só de suas consciências individuais, mas das consciências coletivas, das representações. É a sociedade agindo em ato que permite a criação dos sentimentos coletivos, e, mesmo, das ideias coletivas, isto é, das próprias crenças, dos próprios ideais.

A religião do candomblé e suas práticas rituais do orixá Xangô e do orixá Oxum do barracão Ilê Axé Opossoro Fadaká exprimem, através dos seus cantos, danças, oferendas e sacrifícios, uma cultura emotiva engendrada, sobretudo, por meio dos rituais, que passa a reger as maneiras de ser, agir; os ideais morais, ou seja, as condutas de sua comunidade, estendendo as experiências religiosas para sua vida cotidiana, e, como nos lembra Durkheim (2000), a religião nos ajuda a viver.

Os estudos de Durkheim contribuíram para mostrar que as emoções, os sentimentos eram elementos da interação social, portanto, não se tratava de assunto prioritariamente da psicologia. Para além de Durkheim, por várias décadas, observamos que pensadores da Escola Britânica (A. R. Radcliffe Brown), da Escola Americana (Ruth Benedict), da Escola Francesa (Marcel Mauss) observaram a importância das regras e formas coletivas de expressão dos sentimentos e produziram textos que evidenciam o papel ou a função social das emoções, bem como realizaram a comparação de padronizações culturais delas distintas.

Contudo, os estudos das emoções começam a se destacar com maior alento na Antropologia com o desenvolvimento da abordagem interpretativa de Clifford Geertz nos anos de 1970, nos Estados Unidos. Foi o repensar do conceito de cultura, “redefinido em termos de teias de significados transmitidos por símbolos e interpretados de maneira específica de sociedade para sociedade” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 14).

O antropólogo C. Geertz (2015) nos ajuda a pensar não só as emoções nos rituais praticados no barracão em questão, mas também a compreender os próprios rituais quando faz referência a um todo ordenado e constituído pelos balineses como uma espécie de “educação sentimental” a partir da briga de galos, afirmando ser ela quem organiza experiências e sensações do cotidiano deles. Com essa análise, o autor traz à tona a capacidade inerente a todo ritual que se apresenta como prática transformadora.



**Figura 1** – Balaies para Oxum e Iemanjá  
Fonte: Francisca Verônica Cavalcante



**Figura 2** – Carreata com os presentes para Oxum e Iemanjá  
Fonte: Francisca Verônica Cavalcante



**Figura 3** – Entrega dos balaies no rio Parnaíba  
Fonte: Francisca Verônica Cavalcante

## **Mudanças e permanências no barracão Ilê Axé Opositoro Fadaká e nas religiões afro-brasileiras teresinen-ses**

Há registros documentais de manifestações e expressões das religiões de matrizes africanas na capital piauiense desde a sua construção. Localizada no centro-norte do Piauí, única capital do Nordeste que não é banhada pelo Oceano Atlântico, foi projetada em 1852. De acordo com os dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em 2013, a cidade contava com 836 474 habitantes e possuía o maior número de pessoas que se autodeclaravam pertencentes à religião católica no país.

Durante muitos anos, houve uma invisibilidade das religiões de matrizes africanas e, atualmente, muitas comunidades estão sofrendo com o processo de remoção de seus terreiros em função de um projeto de urbanização, da prefeitura, na zona Norte da cidade. É importante destacar que a maioria dos espaços de religiões de matrizes africanas em Teresina encontra-se localizada na zona Norte. Dentre as mudanças observadas no barracão Ilê Axé Opositoro Fadaká, ao longo de quase duas décadas (2008 a 2020), deter-nos-emos na sucessão da liderança religiosa, que, com o falecimento de Pai Oscar de Oxalá em 2014, toma o lugar Mãe Edarlane, sua sobrinha, que foi preparada para dar continuidade à “tradição da Casa”. Mesmo pertencente à linhagem de santo já consolidada, essa mudança aconteceu não sem controvérsias por parte da comunidade do próprio barracão e de lideranças religiosas de outras casas de candomblé e umbanda dessa capital nordestina. Muitas das queixas advieram do fato de Mãe Edarlane ser uma jovem de 25 anos, que ainda não teria maturidade para exercer tal função.

Destaca-se também a ampliação da casa, que teve a parte do quintal suprimida e, com ela, o local onde ficavam os animais para a matança;

também, onde eram cortadas as verduras, moído o feijão, enfim, onde antes eram preparadas as comidas. Atualmente, o preparo e a feitura se dão na nova cozinha do barracão, ou seja, na cozinha que foi reformada, transformando-se em um espaço mais amplo. Também observamos mudança quanto a algumas oferendas em miniatura, que foram suprimidas, tais como espelhos, sabonetes, pentes, frascos de perfumes. O argumento para essa transformação é atribuído às questões da consciência ecológica dessa comunidade, que retira tais itens e deixa apenas os perfumes (sem os frascos), as flores e as fitas. A parte inferior do balaio continua contendo as comidas preferidas dos orixás. Na festa de Oxum de 25 de janeiro de 2020, participaram, além da comunidade do barracão, convidados de outras casas, dessa vez não de Salvador, mas de Belo Horizonte. Mais uma transformação.

## **Considerações finais**

Pretendeu-se, aqui, realizar a descrição e reflexão sistemática dos rituais de Xangô e de Oxum, ancorando-nos em estudos sobre a categoria analítica das emoções e em estudos sobre rituais, desenvolvidos por antropólogos clássicos e da atualidade, que afirmam ser o ritual uma prática transformativa. Dentre eles, destacamos Durkheim (2000), Geertz (2015) e Prandi (2001). Podemos perceber que os rituais em questão, por meio da manipulação de símbolos e da forte emoção desencadeada pela experiência religiosa, notadamente a efervescência, levam seus participantes a apresentarem uma nova forma de percepção do universo do qual eles participam, bem como a posição particular que eles ocupam nesse universo.

O candomblé no barracão Ilê Axé Opossoro Fadaká e seus rituais e festas para os orixás Xangô, Oxum e Iemanjá mostram-se como uma religião em movimento constante, que parece corresponder às demandas

e transformações sociais que marcam a vida da própria comunidade. Um olhar mais apurado para os significados de seus ritos e dramas sociais, no sentido atribuído aos termos por Turner (1969), leva a interpretações de que tais práticas operam como mecanismos transformativos e de resistência da vida social.

Um olhar retrospectivo para o lugar que as religiões afro-brasileiras ocuparam ao longo de cinco séculos pode até constatar alguns avanços, contudo, pensa-se neles aqui como alerta para o quanto ainda é preciso avançar. Olhando para os discursos e práticas de violências e crimes, que têm como alvo afrodescendentes e adeptos das religiões de matrizes africanas, percebe-se tirocínios racistas, intolerância religiosa, não reconhecimento, em muitos casos, desses cultos como parte do patrimônio cultural religioso brasileiro, dentre outras posturas vigentes no passado e que se alastram até hoje, embora em novos cenários, com os mesmos efeitos nefastos.



## Referências

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

CAVALCANTE, F. V. Religiosidades e Juventudes em Teresina. *In*: LUZ, L. C. X.; REIS, V.; SILVA, V.; CAVALCANTE, F. V. (org.). **A condição juvenil em Teresina**. Teresina: EDUFPI, 2013.

CAVALCANTE, F. V. Patrimônio cultural, intolerância e religiões afro-brasileiras. *In*: SOUSA, E. F.; VASCONCELOS, A.; SILVA, I. S. (org.). **História e cultura afrodescendentes**. Teresina: EDUFPI, 2019.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANGELISTA, D. F. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 63-85, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap03>.

EVANS-PRITCHARD, E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Teresina**. Disponível em <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=221100>. Acesso em: 28 mar. 2015.

- LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- OPIPARI, C. **O candomblé: imagens em movimento**. São Paulo: Edusp, 2009.
- PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RABELO, M. C. M. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 237-255, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/010085872015v35n1cap11>.
- REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- SANTOS, E. F. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TURNER, V. **The ritual process**. Chicago: Aldine, 1969.

# A liturgia ritual do paganismo piaga no Piauí

*Milena dos Reis Rabelo*

## Paganismo piaga

O século XX foi o marco de mudanças significativas no cenário religioso mundial. A proliferação dos Novos Movimentos Religiosos – NMR no fim dos anos 1960 apareceu como um produto das transformações sociais, culturais e políticas desse período. O pós Segunda Guerra Mundial, a contracultura norte-americana e europeia, por exemplo, foram marcos históricos que influenciaram o surgimento dos NMR (CASTRO, 2017).

Os NMR são os mais variados possíveis. Há grupos de origem asiática, indígena, africana, até de matrizes das grandes religiões tradicionais, como a Renovação Carismática Católica, oriunda do Catolicismo (MARTINS, 2017). Por não possuir doutrinas permanentes ou exclusivas, é difícil classificar todos os grupos de NMR, e, muitas vezes, diferentes grupos possuem doutrinas parecidas, demonstrando a fluidez do movimento.

O neopaganismo é uma das expressões mais significativas dos NMR. Como um movimento espiritual, religioso e ecológico, retorna às crenças e práticas do paganismo tradicional, elaborando novas formas de viver e experimentar cultos pagãos antigos num mundo globalizado, tecnológico e urbano moderno (KHALIL; KHALIL, 2010).

O paganismo é um movimento religioso contemporâneo que acredita em vários deuses, sendo a natureza sacralizada e cultuada em ritos sazonais, com adaptações para a vida na sociedade moderna. Busca-se a inspiração e reconstrução das antigas religiões pré-cristãs europeias e/ou das tradições indígenas do país de origem dos prati-

cantes. (BEZERRA, 2019, p. 8).

No Brasil, o neopaganismo ou paganismo contemporâneo ganha força a partir dos anos 1980, com a chegada do movimento Nova Era no país. Com fundamentos em religiões orientais e no esoterismo europeu, a Nova Era é uma fusão metafísica de vivências espirituais e animistas, com o propósito de estabelecer uma nova consciência cultural, psicológica e moral à humanidade. Ela propõe uma (re)conexão do homem com a natureza (daí sua aproximação do movimento ecológico), com o cosmos e suas multidimensões.

Chegando à delimitação a qual este escrito se propõe, o movimento Nova Era chega ao estado do Piauí, e mais especificamente à capital Teresina, em fins dos anos 1970 e ressurgiu nos 1990. Grupos de jovens, em sua maioria de classe média, residentes no município, encontravam-se no Parque da Cidade<sup>1</sup> para estudar, ritualizar e compartilhar práticas novaeristas e neopagãs. A partir dos anos 2000, mais especificamente em 2007, eram realizados os Encontros Místicos do Piauí – E.M.PI, ocasião em que os jovens se reuniam às margens do rio Poti, compondo a “cena” esotérica e pagã na cidade teresinense (CAVALCANTE, 2013).

O principal organizador das reuniões e do E.M.PI foi o bruxo e jornalista Rafael Nolêto. À época praticante da Estregueria<sup>2</sup>, Nolêto fazia toda a divulgação online dos encontros, produzia fanzines, e idealizava e editava o jornal *O Bruxo*<sup>3</sup>, divulgado no formato de folhetim e entregue durante as reuniões e encontros pagãos. Nesse período, predominava a influência das correntes pagãs e esotéricas europeias, como a própria Estregueria de Nolêto, e a Wicca<sup>4</sup> entre os demais participantes (SOUSA, 2017).

---

1 - Parque municipal em Teresina (PI).

2 - Antiga tradição de bruxaria italiana.

3 - O jornal foi fundado em 2007 por Nolêto, que permaneceu na administração dele até 2011. O folhetim permaneceu impresso até 2009, quando foi transformado no blog online *Piauí Pagão* (SOUSA, 2017).

4 - Como expressão dos NMR, a Wicca é uma religião de veneração à entidade feminina da Grande Deusa, e ao seu consorte, o Deus Chifrudo. Como uma reli-

Com o seu desligamento da edição de *O Bruxo*, Rafael começou a articular, juntamente com outros participantes das reuniões, um movimento que considerasse os aspectos locais da região piauiense nos cultos e práticas religiosas pagãs (SOUSA, 2017). Assim, a partir de 2012, dá-se origem ao paganismo piaga e é iniciada a construção da Vila Pagã.

A Vila Pagã é um santuário politeísta localizado na zona rural do município de José de Freitas, a trinta quilômetros da capital Teresina (PI). Idealizada por Nolêto como um complexo de preservação da natureza e das tradições pagãs no Piauí, a Vila permite uma maior organização e estruturação das práticas e dos cultos do paganismo piaga (NOLÊTO, 2018).

A tradição religiosa denominada de Paganismo Piaga nasceu de uma série de estudos e práticas realizadas por um grupo de jovens em Teresina. Esses jovens fazem parte de um seleto número de praticantes do paganismo no Piauí, onde se constam registros dessas práticas em meios de comunicação piauienses desde o início dos anos 2000. (SOUSA, 2017, p.19)

Como uma tradição politeísta piauiense, o paganismo piaga<sup>5</sup> ou piaganismo, é uma religiosidade neopagã que busca, espiritualmente, “[...] o culto mágico da terra e dos espíritos do lugar” (NOLÊTO, 2015, p.13). A partir da compreensão da mitologia, das lendas e das histórias<sup>6</sup> sobre seres mágicos e encantados do Piauí, o piaganismo resgata práticas ancestrais da terra, do sangue e do espírito: dos indígenas e aldeões nativos, às heranças europeias, asiáticas e africanas; deuses e deusas, guardiões da

---

giosidade de busca pessoal, celebra a sintonia e harmonia das realidades física e espiritual, compreendendo o “todo” como manifestação dos deuses (OSÓRIO, 2001).

5 - O termo “piaga” é interpretado como “sacerdote”, “feiticeiro” ou “líder espiritual”. Derivado da língua Tupi, refere-se ao povo de culto solar que teria habitado a região Nordeste há aproximadamente 7 mil anos atrás, e também refere-se ao adepto da espiritualidade do paganismo piaga (NOLÊTO, 2015)..

6 - Como um conjunto das histórias e lendas da região piauiense, a mitologia piaga fala sobre divindades, heróis, visagens, assombrações e guardiões sagrados da terra. O Cabeça de Cuia, o Piaga Alado, a Porca do Dente de Ouro, a Senhora Carnaúba e a Sereia do Pirapora são alguns exemplos dos espíritos que compõem essa mitologia (NOLÊTO, 2015).

natureza, espíritos e encantados são cultuados e celebrados pelo paganismo piaga (NOLÊTO, 2015).

Além das práticas e crenças tradicionais do paganismo, como a crença em vários deuses e deusas (politeísmo), o culto à natureza e sua percepção como divina, o piaganismo reconstitui dois aspectos essenciais do paganismo contemporâneo: a imanência da divindade e a sacralização da natureza. A imanência seria a afirmação de que divindades existem na e através da natureza. Como a própria manifestação das deusas e dos deuses, torna-se sagrada porque constitui os próprios corpos destes, local onde se dá o encontro entre os mundos material e espiritual. O humano e o não humano encontrar-se-iam com os seres espirituais e as divindades na natureza, e isso constituiria, em si, as bases do paganismo (OLIVEIRA, 2009).

Em entrevista concedida a Sousa (2017), Rafael Nolêto comenta que o paganismo estabelece uma relação sagrada com a natureza do local em que a religiosidade é praticada. As riquezas naturais e geológicas, arqueológicas, históricas e mitológicas do Piauí compõem a espiritualidade dos pagãos piagas, que reconhecem, resgatam e sacralizam as heranças ancestrais da região (SOUSA, 2017).

A honra aos ancestrais é fundamental ao piaganismo, sendo a magia o mecanismo de conexão com o cosmos universal. As divindades possuem vontades próprias, e as comunicam por meio da natureza. A relação entre humanos, deuses, espíritos, encantados e ancestrais é algo natural, que compõe a estrutura do universo pagão piaga. Essas características situam as correntes espirituais que organizam o piaganismo. Experimentar e vivenciar a espiritualidade passam por trilhas tanto individuais quanto coletivas, pois o paganismo piaga é, também, uma forma de integração da comunidade<sup>7</sup>, construindo um sistema eclético<sup>8</sup> e dinâmico, que com-

---

7 - A comunidade ou aldeia piaga são os grupos formados por aqueles e aquelas que seguem os ensinamentos do piaganismo.

8 - Enquanto um sistema eclético, que integra elementos distintos sem mudar a

preende um mundo de relações integral e aberto (OLIVEIRA, 2009).

Também oferece orientações morais (virtudes, virtus) para subsidiar uma boa convivência entre a comunidade. Os ritos e celebrações do Paganismo Piaga são sempre formas de integrar a comunidade. Nesse sistema, qualquer imposição de uma tradição sob a outra é desconstruída, de forma que diferentes cultos são postos lado a lado e unificados por um sistema que não é sincrético, mas sim eclético, essencialmente dinâmico e diversificado. (NOLÊTO, 2018)

As energias cultuadas pelos piagas são organizadas em dois grandes grupos, ou correntes. Há a corrente da terra, que cultua as divindades e os espíritos nativos do Piauí e do Brasil; e há a corrente colona, herdeira das práticas pagãs não brasileiras. A principal relação entre as duas correntes é a de entendimento da natureza dotada de sacralidade, ou seja, como local de experiência do sagrado (CARVALHO; STEIL, 2008 ).

A corrente da terra, ou nativa, é subdividida em cinco linhas: Linha dos Encantados, Linha Piaga, Linha das Almas, Linha dos Deuses Nativos e Linha do Culto Índio. A Linha dos Encantados representa os espíritos da natureza, seus guardiões. São energias misteriosas, que podem ser antepassados que, ainda em vida, transformaram-se em parte da natureza, transmutando-se em um ente espiritual dela. O Boto, o Saci-Pererê, a Matintaperera e as ninfas são exemplos de encantados dessa linha (NOLÊTO, 2015).

A Linha Piaga, em que são cultuados os espíritos guardiões locais, é tanto registrada em pinturas rupestres quanto nas lendas piauienses. São estas: o Piaga Alado, a Senhora Carnaúba, o Cabeça de Cuia, o Barba-Ruiva, entre outras. O Piaga Alado é o maior guardião do lugar, dominando a magia, as curas e os encantamentos (NOLÊTO, 2015), sendo um dos símbolos do paganismo piaga e uma referência ao nome dessa

---

sua estrutura e configuração final, o piaganismo une elementos tanto da corrente da terra quanto da corrente colona, para que eles se encontrem no eixo principal, o paganismo piaga (NOLÊTO, 2018).

religiosidade.

Na Linha das Almas, as almas são cultuadas e reverenciadas. Os pretos-velhos, ciganos, heróis do Jenipapo e outras almas fazem parte dessa linha. Já a Linha dos Deuses Nativos cultua as divindades indígenas brasileiras: Jurupari, Yara, Mandi, Jaci e Guaraci fazem parte desse panteão (NOLÊTO, 2015).

E, por último na corrente da terra, a Linha do Culto Índio cultua espíritos indígenas de pajés e caboclos. A influência dos saberes indígenas é determinante ao piaganismo, pois a sabedoria ancestral dos primeiros povos habitantes do Piauí é essencial para o resgate da espiritualidade pagã. Pela sua elevação espiritual, ajudam, curam e guiam os humanos na natureza. O Mandu Ladino, a Cabocla-Jurema e o Caboclo-Caçador são exemplos desses espíritos nativos (NOLÊTO, 2015).

Já a corrente colona considera as espiritualidades não locais, estrangeiras, em seus cultos, que adquirem um caráter mais particular à medida em que cada piaga passa a ter afinidade por uma linha específica e acaba dedicando-se exclusivamente a ela. São um total de quinze linhas colonas, sendo algumas subdivididas em cultos específicos (NOLÊTO, 2015).

Os cultos são praticados pelo piaga que assume o compromisso de ser o condutor de uma linha ou mais delas. Na Linha Africana, orixás e voduns são os espíritos cultuados. Na Linha do Oriente Médio, divindades dos antigos povos da região integram esse panteão, como espíritos armênios, persas e árabes. Há ainda a Linha Ameríndia, que é dividida entre os cultos Inca, Maia e Asteca; ou a Linha do Pacífico, que engloba o Culto do Havái e o da Oceania. As linhas Celta, Egípcia, do Caribe, Grega, Hindu, Romana, Eslava, Nórdica, Chinesa e a do Gelo (panteão Inuit) são outros exemplos que compõem a corrente colona (NOLÊTO, 2015).

As duas correntes podem ser trabalhadas num mesmo ritual, desde que haja condutores para cada linha. Os condutores são os piagas que se

dedicam ao estudo e à prática de uma linha ou um culto em específico, como, por exemplo, um piaga que é condutor do panteão Ameríndio e que, dentro dele, conduz o Culto Inca. Eles conduzem a energia de cada linha durante um ritual, não deixando ocorrer choques de egrégoras, que ocorrem quando energias opostas são trabalhadas num mesmo ritual (como Deus da Água x Deusa do Fogo). Convergindo as vibrações afins, unem-se em um eixo comum (NOLÊTO, 2015).

## **Cosmologia piaga**

A cosmologia<sup>9</sup> piaga é a forma como o piaganismo entende a organização, a estrutura e a forma de ordenação do Espaço Universal, com todas as moradas e divisões espirituais. O paganismo piaga divide o cosmos em três camadas principais: o Universo Físico, o Universo Espiritual e o Universo Divino (NOLÊTO, 2015).

No Universo Físico, o Reino dos Vivos, é onde estão concentrados os seres humanos, os animais e as plantas, tudo o que se pode entender como matéria, com vida ou não, ou com movimento. O Universo Espiritual abrange todos os seres e energias que não foram encarnados; é como se fosse um reino intermediário, de “passagem” entre os mundos. É o reino dos ancestrais, onde os que já foram piagas, um dia, estão desencarnados. Já o Universo Divino é o Reino dos Deuses, localização das energias superiores e criadoras que atuam em todo o cosmos. A morada divina concentra toda a energia criadora e a espalha para os diversos reinos e habitantes deles (NOLÊTO, 2015).

Existe, ainda, uma zona entre o Reino dos Vivos e o Reino dos Espí-

---

9 - “[...] a definição de cosmologia refere-se ao corpo de concepções que enumeram e classificam os fenômenos que compõem o universo como um todo ordenado e as normas e processos que a regem. As principais noções cosmológicas de uma sociedade são todos aqueles que orientam os princípios e concepções que são consideradas sacrossantas são constantemente utilizados como pontos de referência e são considerados dignos de perpetuação relativamente inalteradas” (RODRIGUES, 2014, p.195).

ritos, abrigando os sujeitos que não passam pelo processo da morte de maneira completa. Essa zona de intersecção, como um universo paralelo entre os dois mundos, encaminha cada alma para onde ela se encaixa energeticamente melhor (NOLÊTO, 2015).

Outra zona de intersecção é a zona dos elementais: entre o Universo Físico e o Divino, essas criaturas são ligadas às forças naturais, manifestando-se através das águas, das árvores e da terra. Existem muitas outras moradas e reinos, mas que estão para além da compreensão humana, que deixam as relações abertas a outras diversas possibilidades entre os mundos e o universo (NOLÊTO, 2015).

Dessa forma, a cosmologia piaga estrutura o resgate à ancestralidade porque explica como se dá, aos níveis de espaços, moradas e zonas de transição (materiais e espirituais), o encontro dos seres que compõem esse universo de deuses e deusas, elementais, encantados e humanos, sujeitos que compõem, estruturam essas relações e nelas imergem.

## **Liturgia ritual piaga**

A Liturgia Piaga é o conjunto de ritos, práticas devocionais da tradição. A liturgia piaga possui formas particulares de estruturação e padronização. As estruturas básicas de rituais coletivos podem ser conhecidas por qualquer pessoa, mas há peculiaridades litúrgicas que só podem ser reveladas aos iniciados, consagrados em alguma “aldeia” ou grupo piaga. (NOLÊTO, 2015, p.50)

Na tradição pagã piaga, os rituais se configuram como momentos de conexão com o divino, agradecendo, honrando ou fazendo pedidos específicos às imanências sagradas. Como um evento em especial (PEIRANO, 2003), inclui danças, cantos, orações e oferendas, que saúdam, primeiramente, os ancestrais nativos piagas, e, depois, os deuses e as deusas da ocasião (NOLÊTO, 2015).

As divindades honradas em cada ritual recebem oferendas e artifícios

específicos, que vão desde alimentos, ervas e plantas até objetos confeccionados pelos membros piagas. Entregues em locais também específicos, dos altares no templo aos espaços na natureza, as oferendas são uma forma de os pagãos retribuírem ou pedirem algo aos deuses e às deusas (NOLÊTO, 2015). Assim, revelando representações e valores do grupo (PEIRANO, 2003), os rituais compõem a estrutura do piaganismo, já que é um momento de revelação, retribuição, pedidos, agradecimentos e honrarias aos seres que compõem sua organização espiritual, sua cosmologia.

A ornamentação do templo, o preparo dos alimentos, a vestimenta dos condutores do culto, a leitura das orações e a cantaria dos cânticos trazem em si o conhecimento da espiritualidade e elementos comunicativos que caracterizam o paganismo piaga. A ornamentação do templo traz estátuas, quadros e imagens das divindades; os alimentos são relacionados às características específicas da deusa ou do deus cultuado; as orações e os cânticos carregam, em sua letra e palavra, as características divinas, revelando práticas litúrgicas que produzem sentidos e representações dos seres espirituais na e pela compreensão dos membros piagas.

Para isso, algumas determinações e regras devem ser seguidas pelos condutores e entidades cultuadas no momento, sejam eles da corrente da terra ou da corrente colona. O conjunto dessas determinações caracteriza a ação e sincronia coletivas (RODRIGUES, 2014) dos membros piagas. De acordo com Nolêto (2015), seriam:

1. As oferendas, representações e cânticos devocionais, responsáveis pela troca e passagem de energias entre os membros e as divindades.

2. As manifestações das energias espirituais, que acontecem por inspirações, revelações ou visões, não sendo habituais a incorporação direta e o domínio do corpo dos membros pelas entidades. Pode ocorrer algum momento de transe, mas somente quando o membro do grupo o torna voluntário.

3. Frutas, folhas, ervas, velas e elementos naturais, que são as oferendas.

das mais comuns aos deuses, espíritos, encantados e entidades.

4. As intenções dos ritos, que são variadas: agradecimentos ou pedidos; prosperidade e fertilidade; devoção ou cura; limpeza energética e espiritual. Depende de quem intenciona, sendo a ética, a harmonia e o respeito à natureza princípios que sempre devem ser levados em consideração durante a prática ritual.

Numa tradução livre do conceito de ritual do antropólogo social Stanley Tambiah, Peirano (2003) define que

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências [sic passim] ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). (PEIRANO, 2003, p. 9)

Não atuando somente como um gesto, essas características tornam a ação do grupo um ritual: a rigidez e condensação dos cânticos, orações e oferendas compõem a formalidade do ritual, fazendo com que seus membros compreendam a dinâmica e a repitam, tornando mais fácil a ação ritual e fazendo com que os membros se sintam mais seguros em praticá-la (RODRIGUES, 2014).

Assim, a compreensão da cosmologia pagã piaga e sua manifestação por meio dos rituais compõem uma dinâmica estrutural que organiza a liturgia piaga. Sendo caracterizada por oito celebrações e festividades coletivas ao longo de um ano (a Roda do Ano), a liturgia é ordenada pela seguinte organização:

1. Purificação: momento de energização, com ervas e águas perfumadas, do altar e das pessoas presentes no templo.

2. Saudação a corrente da terra: as divindades nativas são reverenciadas.

3. Oferta a corrente da terra: são oferecidos elementos rituais às divin-

dades.

4. Saudação a corrente colona: as divindades estrangeiras são reverenciadas.

5. Oferta a corrente colona: são oferecidos elementos rituais às divindades.

6. Pedidos e agradecimentos: os participantes falam o porquê da realização do ritual.

7. Cânticos e danças: performances de adoração, cultuação e reverência a deuses e deusas, espíritos e entidades.

8. Despedida: encerramento do ritual.

Assim, a ação ritual se torna performativa (PEIRANO, 2003), no sentido de que seus participantes realizam atos que são convencionais para eles, através da repetição, e que produzem valores na sua realização: culto aos deuses; sacralização da natureza e respeito a ela; estabelecimento de vínculos comunitários; valorização da ancestralidade; e a relação entre o cosmos e os pagãos piagas, que ritualizam e produzem sentidos pela espiritualidade piaga.

Carregada de intencionalidade e constituída por gestos simbólicos que fazem com que os membros e participantes entrem em contato com a energia espiritual do cosmos (GUILOVSKI; COSTA, 2012), a liturgia ritual do paganismo piaga ainda estrutura, especialmente, seus participantes. Nos rituais coletivos, os condutores se posicionam de forma específica, a fim de fazer as evocações e oferendas durante a ação ritual (NOLÊTO, 2015).

Carregados de influências das correntes colonas, muitos rituais piagas seguem especificidades determinadas por um calendário pagão, que, no caso piaga, configura-se na Roda do Ano.

A Roda do Ano piaga é a celebração do calendário litúrgico, que, ao longo de um ano, possui oito festividades principais, marcando a passagem das estações do ano e os ciclos da natureza. “A roda do ano piaga

surgiu a partir do dilema que se apresentava diante de neopagãos desse território equatoriano, que absorviam tradições pagãs sem dispensar atenção para a importância de adaptá-las a realidade climatológica local” (NOLÊTO, 2015, p. 57).

Em relação a posição do território piauiense (e de outras regiões vizinhas), o mesmo fica localizado pouco abaixo da Linha do Equador, entre uma região de clima amazônico e uma zona semiárida. Toda essa região central entre o Trópico de câncer e o Trópico de Capricórnio acaba tendo características diferenciadas tanto em relação ao Hemisfério Norte como em relação ao Hemisfério Sul do Planeta. Ou seja, nem o calendário pagão do norte e nem o calendário pagão do sul se enquadram com perfeição as necessidades dos adeptos que habitam nessas regiões. Quando colocados contra a parede para escolher entre uma roda nortista ou sulista, muitos pagãos da zona equatoriana decidem pela “roda” que é seguida pela maioria. (NOLÊTO, 2015, p.57)

Assim, a Roda do Ano piaga é uma roda central, que, referente aos ciclos da natureza, celebra seus períodos de morte e renascimento, abundância e seca, ascensão e declínio. Como não há estações climáticas bem definidas no Piauí, a Roda é dividida em dois períodos: o semestre úmido (de dezembro a maio) e o semestre seco (junho a dezembro) (NOLÊTO, 2015).

Como festividades elaboradas pela tradição do calendário litúrgico pagão, os rituais piagas celebram momentos importantes de transformação da natureza, que, sacralizada, representa, simbólica e culturalmente, os valores, crenças e cultuações (GUILOVS-KI ; COSTA, 2012) dos neopagãos em sua relação com a cosmologia piaga.

Por si só, a dinâmica do movimento cíclico da natureza é, também, um ritual, que, resultando do movimento da Terra em torno de si mesma, configura-se como um fenômeno em especial na sociedade, uma vez que gera os dias e as noites, e, com isso, estrutura, organiza e funda-

menta os mais variados modos de vida social (PEIRANO, 2003), inclusive o religioso e espiritual, como o paganismo piaga.

Sendo o rito expressão e síntese do ethos cultural de um povo, portanto expressão de sua vida, há de se salientar que, como ação, é vida acontecendo, processando-se, sendo significada, interpretada, ordenada, criada. O rito é vida criando vida, pois que no caos, na indeterminação, na falta de horizontes e sentido não sobrevivemos. É, portanto, atividade, trabalho, obra que opera, transforma, cria, significa. (VILHENA, 2005, p. 55)

Como ação ritual, a Roda do Ano processa, ordena e celebra os ciclos da natureza e suas significações para os membros e participantes dela. Assim, a Roda do Ano é pensada, organizada e vivida pelos membros do Círculo Piaga<sup>10</sup>, responsáveis pela manutenção da Vila e pela propagação da espiritualidade. Os significados contextuais em que as celebrações são realizadas são inscritos pela e na natureza: da ascensão das chuvas ao declínio da seca; da fertilidade dos frutos à sua colheita; da prosperidade da terra até o seu descanso; enfim, do ciclo natural que faz a Roda girar no eixo<sup>11</sup>.

As celebrações da Roda, festejadas ao longo de um ano, são organizadas em oito datas, escolhidas pelo Círculo Piaga, que levam em consideração os semestres seco e úmido e o movimento climático da natureza, como o início astronômico das estações, que indicam os solstícios e equinócios dos dias (KHALIL; KHALIL, 2010). Assim, a data em que uma festividade ocorre em um ano pode não ser exatamente a mesma data

---

10 - O Círculo Piaga é o grupo formado pelos pagãos e as pagãs que aderiram ao piaganismo. Responsável pelas conduções das correntes da terra e colona, uma pessoa é destinada a conduzir aquela com que melhor se identifica, tendo suas especificidades espirituais respeitadas, mas fazendo parte da tradição maior e unificada no culto piaga. É, ainda, o grupo que estuda, ritualiza, pratica e celebra o piaganismo dentro e fora da Vila Pagã (NOLÊTO, 2015).

11 - O eixo é uma referência ao Eixo Solar, símbolo que representa a integração dos membros do piaganismo: mesmo tendo várias extremidades, significando as diferentes vertentes do paganismo, todas estão conectadas a um mesmo eixo, que unifica as correntes e estrutura o piaganismo (NOLÊTO, 2015).

no outro ano, uma vez que as celebrações se movimentam com a natureza, sendo esta passível de mudanças, transformações e imprevistos a todo momento.

## **Calendário litúrgico – os oito festivais**

Em cada um dos oito festivais principais da roda piaga são escolhidos Deuses e Deusas com atributos relacionados aos simbolismos das datas. Os Deuses escolhidos pela comunidade são honrados em rituais, danças, banquetes e outras atividades coletivas ou individuais. Cada aldeia é livre para a escolha de seus festivais menores, que podem ser direcionados de acordo com as linhas seguidas pelos condutores. (NOLÊTO, 2015, p. 62)

As aldeias são os grupos formados pelos membros piagas, que se reúnem durante as festividades para celebrar, cultuar e ritualizar o piaganismo. Fortalecendo as relações coletivas e comunitárias, saudando a natureza e as divindades com união, respeito, diversidade e alegria (NOLÊTO, 2015), as oito festividades possuem representações e simbologias próprias:

1. Festa da Vida: Simbolizando a passagem do solstício de verão, costuma ser celebrada no fim de dezembro, nos dias 21 ou 22 do mês. A chegada do período chuvoso transforma o ambiente e reflete o despertar da vida na Terra. Deuses e espíritos relacionados à chuva são cultuados: Guaraci e Amanaci, Saturno, Freya, Oxumaré e Nanã compõem o altar. Oferendas de alimentos, velas e árvores (decoradas como uma árvore de Natal) são elementos constitutivos dessa festividade (NOLÊTO, 2015).

2. Festa das Luzes: Celebrando o despertar que vitaliza e emana a natureza, costuma acontecer no mês de fevereiro, nos dias 1º ou 2. Período de fartura e das bênçãos sagradas, o ritual é alegre, iluminado com velas e tochas para representar as luzes solares, e as oferendas com frutas, como tangerina e banana, e sucos e vinhos compõem a celebração. Tupã,

Angra, Thor, Iansã e Iemanjá são algumas das divindades cultuadas (NOLÊTO, 2015).

3. Festa das Flores: Marcando o florescimento e a fecundação da natureza, é celebrada no mês de março, durante o equinócio de outono. A época chuvosa propicia a polinização das flores e pedidos por fartura e fertilidade de pomares e plantações. Músicas e danças alegres marcam os ritos voltados à beleza, à sedução, ao amor e à transformação. Naiá, Nefertum, Cordélia e Oxumaré são deuses e deusas, da linha da terra e da linha colona, cultuados pelos pagãos piagás (NOLÊTO, 2015).

4. Festa da Fertilidade: Momento das safras de frutas, marca a fertilidade da terra e é a última festividade do período chuvoso. Celebrando o pedido de bênçãos para o movimento dos ciclos e da colheita, oferendas são entregues nas matas e florestas, dedicadas aos deuses da fertilidade, da fartura e do amor. Costuma coincidir com o festejo da Robigália (meses de abril e maio), festividade em honra ao deus romano Robigus, que representa a fertilidade e afasta as pragas das colheitas. A queima do espantalho, que representa Robigus, simboliza a passagem da Roda do Ano para o período seco (NOLÊTO, 2015).

5. Festa do Sol: Com o início do período seco, durante o solstício de inverno, os pedidos ritualizados são direcionados à fartura, para que o período seja brando e harmonioso. Como uma festa do verão, danças circulares e fogueiras compõem a festividade. Podendo acontecer entre os dias 19 e 23 de junho, a Festa do Sol se conecta à luz solar, pedindo bênçãos a Belenus, Rá, Bastet e outros (NOLÊTO, 2015).

6. Festa dos Grãos e da Palha: No mês de agosto, a festa celebra aquilo que sobreviveu ao período de estiagem; a paisagem seca, composta por palhas, concentra a energia das plantas, que renascerão com as propensas chuvas. Enfeitadas com sementes e grãos, as oferendas são alimentos de raízes, talismãs e colares de grãos, concentrando a energia do que se quer pedir. Agradecendo às colheitas, cestas de palhas, danças e cânticos

alegres compõem o ritual. Mandi, Baco, Okô e Lugh são algumas divindades cultuadas (NOLÊTO, 2015).

7. Festa da Carnaúba: No período mais quente do ano, a celebração é realizada entre os meses de setembro e outubro, durante o equinócio de primavera. O calor intenso, as plantas secas e as folhas caídas representam o momento. Palmeiras de buriti, babaçu e tucum permanecem verdes na mata de cocais e compõem o altar da celebração. A carnaúba, considerada o espírito da Árvore da Vida, é honrada na festividade (NOLÊTO, 2015).

8. Festa das Almas: Celebrada entre os dias 31 de outubro e 2 de novembro, a festividade ocorre durante o período em que “[...] o véu entre os mundos dos vivos e dos mortos fica mais tênue” (NOLÊTO, 2015, p. 79). Assim, espíritos antepassados, que simbolizam a morte e o renascimento, fazem parte do ritual. Caveiras, máscaras e velas são elementos da festividade, que cultua, principalmente, a Linha das Almas, em que Hades e Perséfone, Anhangá e Ticê, Anúbis e Ament são honrados. Procissões de entoação de cânticos, rituais de banimento e que despertam a clarividência são práticas comuns na ocasião (NOLÊTO, 2015).

Assim é organizado o calendário litúrgico piaga. Com celebrações ao longo de todo o ano, estruturadas de acordo com as mudanças na natureza, pela manifestação das divindades e cultuação pelos pagãos piagas, os rituais mostram a dinâmica e o movimento da cosmologia piaga, possibilitando o vislumbrar das visões de mundo do grupo (RODRIGUES, 2014), revelando as representações e os valores espirituais, expandindo, aprimorando e desenvolvendo o conhecimento dos neopagãos no Piauí.

## Referências

BEZERRA, K. O. **Paganismo contemporâneo no Brasil**: a magia da realidade. 498 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

CARVALHO, I. C. M; STEIL, C. A. A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *In: Ambiente & Sociedade*. Campinas. v. XI, n. 2. p. 289- 305. 2008.

CASTRO, D. Estudos sobre o neopaganismo no Brasil. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 27, n. 3, p. 440-454, jul./set. 2017.

CAVALCANTE, F. V. Religiosidades e juventudes de Teresina. *In: LUZ, L. C. X. et al. (org.). A condição juvenil em Teresina*. Teresina: EDUFPI, 2013.

GUILOVSKI, B.; COSTA, D. R. Ritos e rituais. *In: II JOINTH – Subjetivação contemporânea e religiosidade*. Curitiba: PUCPR, 2012, p. 91-109.

KHALIL, A. G.; KHALIL G. E. **A nova sociedade**. Teresina: Clube de Autores, 2010.

MARTINS, E. Novos Movimentos Religiosos: duas questões. *In: Teologia e Espiritualidade*, v. 4, n. 8, dez. 2017.

NOLÊTO, J. R. A. **Caminhos Piagas**: magia e ancestralidade do Nordeste brasileiro. Teresina: Clube de Autores, 2015.

NOLÊTO, J. R. A. **O Culto Piaga**. 2018. Disponível em: <http://paganismopiaga.blogspot.com/p/o-que-e-paganismo-piaga.html>. Acesso em: 22 nov.

2019.

OLIVEIRA, R. Ouvindo uma Terra que fala: o renascimento do Paganismo e a Ecologia. *In: Revista Nures*, n. 11, jan./abr. 2009.

OSÓRIO, A. **Mulheres e deusas**: um estudo antropológico sobre bruxaria wicca e identidade feminina. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

PEIRANO, M. **Rituais**: ontem e hoje. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

RODRIGUES, R. O. Ritual em Tambiah: trajetória, conceitos e reflexões. *In: Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano 7, n. 20, 2014.

SOUSA, A. E. B. **Práticas neopagãs em Teresina**: um olhar historiográfico sobre o paganismo Piaga (2007-2017). Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017.

VILHENA, M. Â. **Ritos expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

# “Fazendo tudo certinho”: rituais e significados do noivado em camadas médias

*Breno Rodrigo de Oliveira Alencar*

## Introdução

Este capítulo trata do que convencionou-se chamar de *noivado*, um ritual que tem atravessado gerações e está longe de desaparecer como prática social. No Brasil, o crescimento do ramo de empresas voltado a promoção de festas de noivados, os milhares de comentários sobre o noivado de celebridades, em redes sociais, e a popularização de pedidos de casamento em cinemas e shows são prova disso. Isso porque, desde 2013, ocupamos o quinto lugar no ranking dos países em que mais se gasta com rituais de casamento<sup>1</sup>. E, mesmo com a crise econômica que vem afetando seriamente sua economia desde 2014, os casais não parecem dissuadidos da ideia de fazer um casamento “todo certinho”, isto é, seguindo tradições e costumes associados à sua ritualização e assumindo vultosas despesas para alcançar esse objetivo.

A economia em torno do casamento, contudo, é só mais uma evidência de sua importância e do significado que essa instituição possui junto à sociedade moderna, em particular para as camadas médias urbanas<sup>2</sup>.

---

1 - Este ranking é formado por Estados Unidos (US\$ 53,4 bilhões), Índia (US\$ 38 bilhões), China (US\$ 23,4 bilhões) e Reino Unido (US\$ 15 bilhões). O Brasil, por sua vez, registrou um crescimento anual médio de 10,4% entre 2013 e 2017, movimentando cerca de R\$ 17 bilhões, de acordo com dados divulgados pela pesquisa Data Popular, da Associação Brasileira de Eventos Sociais (Abrafesta).

2 - Desde já, esclareço que, ao me referir ao conceito de camadas médias urbanas, não procuro operar uma categoria homogeneizadora. Seguindo de perto as considerações de Velho (2008), Vaitsman (1994) e Gonçalves (1999) sobre esses segmentos, meu intuito é reunir, em uma mesma análise, visões de mundo plurais e heterogêneas, mas que guardam relação entre si por meio de projetos, identificações e práticas de consumo comuns.

Pesquisadores como Coulmont (1999; 2001; 2002; 2003), Ribordy (2001), Arsenault e Roberge (2006) e Maillouchon (2008) sugerem que isso decorre da maleabilidade histórica que caracteriza esse ritual, uma vez que ele foi um dos poucos a conseguir se reinventar diante das transformações que alteraram o modelo patriarcal. No caso brasileiro, estudos recentes (MARINS, 2016; PINHO, 2017; ESCOURA, 2019) demonstram que essa maleabilidade se conjuga a uma ritualização baseada no consumo conspícuo e que assume, cada vez mais, o sentido de projeto, sobretudo para a chamada “Classe C”, segmento da sociedade, que na última década, transformou seus ganhos econômicos em acréscimo material, mas também em aquisição de gostos e valores tradicionalmente associados aos estratos médios e superiores da população.

Interessado nesse aspecto, este capítulo se preocupa em problematizar as práticas e os significados do noivado para casais pertencentes às camadas médias localizadas em diferentes regiões brasileiras. Meu propósito com isso é chamar a atenção para 1) as características presentes na formação dos casais, destacando o papel do noivado como uma experiência socializadora para esses interlocutores e 2) a exposição de um conjunto de valores, crenças e representações que permeia a identidade dos sujeitos localizados em contextos urbanos, mais precisamente em Belém, capital do Pará e localizada na região Norte do Brasil; em Teresina, capital do estado do Piauí e localizada na região do meio Norte; e em Brasília, Distrito Federal localizada no cerrado brasileiro e pertencente à macrorregião Centro-Sul<sup>3</sup>.

---

3 - A escolha destas cidades para a realização da pesquisa não foi planejada, mas resultou de contingências pessoais e acadêmicas vividas durante o doutorado. As entrevistas e a pesquisa de campo estavam previstas para ocorrer apenas em Belém, onde resido e trabalho. Contudo, a oportunidade de me dedicar exclusivamente à pesquisa por meio de uma licença de afastamento me obrigou a escolher uma residência há mais de 200 km de distância daquela cidade, o que me levou a Teresina, local onde possuo familiares e residência. Até esse momento, a pesquisa iria tratar apenas dos dados colhidos nessas duas cidades. Porém, durante a residência em Teresina, fui atraído para Brasília pela oferta da disciplina “Antropologia das Sociedades Complexas: Parentesco e Dinâmicas Familiares”, junto ao

A escrita deste trabalho resulta de pesquisa apresentada como tese de doutoramento em Antropologia social (ALENCAR, 2019), realizada de 2015 a 2017. Neste texto, encontram-se presentes os resultados obtidos com o emprego da técnica de entrevista, mas o trabalho original utilizou-se também da revisão da literatura e da etnografia, uma vez que teve o objetivo de compreender, teórica e metodologicamente, o lugar que os ritos pré-nupciais ocupam nos estudos antropológicos, em especial no campo do parentesco.

Ao elaborar este capítulo, tenho, portanto, o cuidado de apresentar ao leitor a ideia de que o noivado figura como uma expressão de nossa cultura, cuja relação com as teorias sobre os rituais permite compreender o vocabulário em torno dele como uma experiência ao mesmo tempo simbólica e relacional, razão pela qual considero as etapas existentes, os processos de socialização e o sentido da afinidade elementos fundamentais em sua análise.

O trabalho também procura demonstrar que, no Brasil, o noivado não é um rito marcado por práticas e representações rígidas, mas, na verdade, trata-se de um tipo de relação socialmente plástica e valorizada, pois permite articular escolhas e estratégias individuais com padrões e simbolismos tradicionais, cujos significados variam em função dos constructos culturais existentes em torno da identidade de cônjuge. Nesse sentido, sua ritualização decorre de um conjunto flexível, mas altamente prescritivo, de comportamentos compatíveis com as expectativas de socialização e identificação com o papel conjugal. Nesse aspecto, procuro dar atenção aos principais marcadores apontados pelos interlocutores como fonte de interpretação desse fenômeno, a saber: as motivações para o noivado; as diferenças de gênero presentes na interpretação do ritual; as performances dos noivos e as influências dos sujeitos com os

---

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Nacional de Brasília – UNB. Na ocasião, residi na casa de um familiar e o tema chamou a atenção de seus parentes, que se tornaram colaboradores da pesquisa.

quais mantêm relação, por ocasião do anúncio ou pedido de casamento; e as etapas e os conflitos existentes até a formalização da união, com especial atenção para os significados que a religiosidade exerce sobre ela.

Do ponto de vista metodológico, aproximo-me de um estudo comparativo, mas com o cuidado de não transformar as diferenças ou similitudes existentes em explicações definitivas e exclusivas sobre cada elemento analisado. Por essa razão, a discussão apresentada se dedica a refletir o mais objetivamente possível sobre o enunciado dos sujeitos. Para isso, exponho o resultado da análise de entrevistas que foram obtidas a partir da colaboração de noivos e noivas heterossexuais, com os quais estabeleci contato por meio de minha rede pessoal de relacionamentos. Eles e elas foram entrevistados em suas residências, locais de trabalho ou espaços públicos, como lanchonetes e parques.

Como o próprio trabalho demonstrou, o noivado é mais do que um assunto pessoal. É um domínio em que a experiência tem um sentido profundamente íntimo e relacional, portanto, não só o número de entrevistados foi reduzido em razão das limitações metodológicas, como optou-se por realizar uma investigação que combinasse a confiança do interlocutor com a necessidade de aprofundar as camadas discursivas presentes em suas narrativas experienciais. Contou-se, assim, com 44 entrevistas semiestruturadas, realizadas junto a 27 interlocutores, subdivididos em 10 noivos e noivas habitantes de Belém, 9 de Teresina e 8 de Brasília. As entrevistas foram precedidas do preenchimento de questionário, que foi utilizado para roteirizá-las. Cada entrevista teve duração média de 40 minutos e deu-se em 1 ou 3 encontros com o casal ou com cada membro deste individualmente.

Em termos amostrais, o perfil dos interlocutores entrevistados indicou a presença de indivíduos com idades que variavam de 20 a 39 anos, com o tempo de relacionamento de pelo menos 1 ano de noivado. Metade deles também informou que conheceu seu parceiro em ambientes

escolares, o que justificou o fato de mais de um terço terem iniciado o planejamento do casamento nos primeiros meses após ingressarem em atividades profissionais remuneradas. Enquanto isso, a renda média dos entrevistados variava entre 1 e 5 salários mínimos.

No que diz respeito a coleta e análise das entrevistas, aplicou-se um formulário semiestruturado, que foi sistematicamente aperfeiçoado ao longo dos sucessivos encontros com os interlocutores. Os resultados foram compilados em fichas diferenciadas por temas, como namoro, pedido de casamento, tipo de casamento, relações familiares etc. O objetivo dessas fichas era identificar a presença de padrões conceituais e interpretativos na descrição e significação da experiência nupcial. Após a conclusão das entrevistas, as fichas foram reunidas e o tema decomposto, a fim de se chegar a uma síntese. Ao final de todas as sínteses, estabeleceu-se uma comparação, que teve o objetivo de formar um quadro mental que permitisse determinar correlações entre os significados apresentados e a compreensão do sentido da experiência nupcial para cada grupo de interlocutores entrevistados.

Sem que isso oculte as sucessivas e indispensáveis etapas para a formação do casal, o que tenho em mente, com essa afirmação, é dar razão suficiente para que, nas seções seguintes, possa-se observar que as práticas que caracterizam o relacionamento nupcial, tal como a literatura recente e a linguagem corrente demonstram, são reguladas pela socialização, cuja experiência na forma de processos de aprendizado dos códigos de conduta atualiza a eficácia da aliança como projeto e estilo de vida.

## **Experiência e socialização**

A primeira etapa da pesquisa foi realizada em Belém, local onde realizei 19 entrevistas. Segundo os interlocutores entrevistados, o noivado é uma consequência do namoro, experiência que serve como “laborató-

rio” para a escolha do cônjuge ideal, cuja associação com valores como respeito, confiança e companheirismo justifica a decisão de casar. Essa associação surge da reflexão sobre a “mudança de postura” necessária para o desempenho do papel de cônjuge, mas também da comparação com a vida de solteiro, associada, entre os noivos<sup>4</sup>, a “desprendimento”, “muitas mulheres”, “vida noturna”, “bebida”, “vida largada”. A busca por estabilidade, cumplicidade e a confiança demonstrada pela parceira estão entre as principais razões que justificam a decisão de assumir o noivado, para os homens.

As noivas constroem sua identidade subjetiva e reflexivamente por meio da reprodução ou rejeição de práticas – extraídas do ambiente familiar ou do meio social – cujos significados são determinados por uma expectativa pessoal sobre a conjugalidade. A “convivência”, o “companheirismo”, a “cumplicidade” por um lado, e os “conflitos”, os “problemas”, as “crises”, a “falta de amor” por outro são expressões que assumem a função de referência em seu processo de identificação com tal expectativa.

Vista como tradicional ou uma “convenção”, a decisão de noivar é atribuição do homem e deve ser tomada quando a motivação para o casamento combina a noção de amor e a expectativa de formar família, o que, nesse caso, significa “começar a pensar em filho, começar a pensar em casa” (Carlos). As noivas, por sua vez, interpretam o noivado como uma experiência na qual o casal tem a possibilidade de se “conhecer melhor” (Carla), e, com isso, negociar as diferenças em benefício de um projeto que reúne o desejo de formar família e a coabitação como espaço de produção da intimidade conjugal. Sua prática é cercada de solenidades, como o pedido privativo de casamento, o anúncio aos familiares, a festa

---

4 - Por razões de clareza, todas as vezes que me referir ao termo “noivo” ou “noivos” estarei me reportando aos indivíduos do sexo masculino, ao passo que utilizarei o termo “noiva” ou “noivas” para me referir aos membros do sexo feminino. Já “interlocutores” ou “casal” serão expressões utilizadas de maneira genérica.

e a troca de presentes.

Embora reconheçam que a iniciativa para o casamento deva ser do parceiro, as noivas enfatizam que organização e planejamento financeiro são comportamentos que afetam sua decisão de aceitar o pedido. Isso, porém, não exclui a presença de uma “pressão externa” exercida por familiares e amigos, que fazem perguntas sobre a natureza do vínculo (“Quando esse casamento vai sair?” “Não está na hora de vocês casarem?”), e pelas ideias em torno da relação entre idade, ocupação e renda. Esse fato leva em conta a noção de que há um “tempo de vida útil” do namoro, algo como “validade” do relacionamento e que, portanto, faz com que ele seja reconhecido como etapa a ser superada. Caso um noivo demore a pedir a parceira em casamento, ela sente e reconhece que está sendo empatada.

O empatar é uma categoria êmica do relacionamento afetivo-sexual. Recorrer a essa categoria serve para explicar o status da relação e indica que os interlocutores a interpretam como um ritual regulado, cuja eficácia é codificada por temporalidades e pelo cumprimento de expectativas socialmente construídas. Segundo essa lógica, há um tempo certo para tudo. Contudo, a preocupação com a demora no pedido de casamento é muito mais comum entre as noivas, que, ao expressarem o receio de estarem sendo empatadas, argumentam que o risco é estarem “velhas demais para casar e ter filhos”. Para evitar isso, indicam que fiscalizam com atenção seus parceiros, notando quando eles não manifestam comportamentos compatíveis com quem deseja formar um par conjugal ou combinam isso com a “desculpa” de que estão se dedicando a projetos pessoais, como carreira profissional, estudos, lazeres etc.

Segundo os casais, um noivo ou uma noiva só “se torna o que realmente é”, aproveitando aqui para parafrasear Bourdieu (2008), quando as expectativas comportamentais e de significação do sentido de casal e família são correspondidas. Esse status é mais fácil de ser alcançado

entre as noivas, que se utilizam dele para dizer que já estão preparadas para se casar. Os noivos, por outro lado, procrastinam ou se recusam a corresponder com o mesmo ímpeto e a mesma convicção das noivas, o que retroalimenta nelas, como dito anteriormente, a sensação de estarem sendo empataadas. Quando, enfim, o casal “se acerta” – isto é, entra em sincronia de sentimentos, comportamentos e expectativas – a tendência é que o noivo se sinta estimulado e confiante sobre o novo papel a desempenhar, qual seja, o de futuro cônjuge. É isso que o faz avaliar e comparar o modo como pensa, como se comporta e, até mesmo, como se veste, levando a novas expressões de valores, representações de si e performances sociais. A exposição disso vem por meio de falas como “eu precisava ser mais sério” ou “já era hora de eu ser mais responsável”, “eu precisava parar de sair”, “largar a bebida”, “deixar as más companhias”, “valorizar a família”.

Assumir essa posição é reconhecer a existência e a necessidade de uma passagem. É, ao mesmo tempo, converter-se a, mas também identificar-se com um padrão ou modelo de ser cuja transição é mediada por atos de purificação ou higienização do corpo, dos sentimentos e dos valores. Ou seja, “parar de”, “deixar de” pensar/fazer coisas que, até então, eram consideradas típicas ou normais para si ou para o relacionamento são formas de reconhecer que uma nova etapa na vida pessoal está sendo progressivamente afetada pela crença em um determinado conjunto de práticas visíveis tanto no espaço íntimo como no espaço público. O resultado é uma ritualização que tem por objetivo sacralizar a performance individual e, assim, atender a uma expectativa sobre a identidade de marido ou esposa, que, na vigência do noivado, são interpretados como alguém “mais caseiro”, com “mais compromisso” e que “valoriza as pessoas que realmente importam” (Eduardo).

Essa identificação/sacralização não é imediata, pois, conforme observa Daniela, “a gente demora um tempo para se acostumar”, uma vez que,

apenas com o tempo e o modo repetitivo com que a pessoa se vê obrigada a explicar – e, com isso, a refletir sobre – o que está fazendo, isso favorece sua conscientização sobre o papel que deve representar. Um elemento apontado pelos noivos para demonstrar o que isso quer dizer está no uso da aliança ou do anel de noivado, pois isso “marca um território”, isto é, “marca a pessoa” (Amílcar), sinalizando a existência de um vínculo afetivo-sexual ou um compromisso de casamento, que serve tanto para adequar seu portador a uma interação que é moralmente definida como para afetá-lo subjetiva e emocionalmente.

Essa mudança é intensificada com a proximidade do casamento, mas pode ser antecipada quando o casal resolve “morar junto”, ocasião em que associa a “vida doméstica”, protagonizada pela coabitação, à ideia de intimidade, termo utilizado para se referir à forma direta e livre com que os noivos passam a se relacionar.

A formalização da união, porém, é sempre um evento desejado, podendo ocorrer através de ritos como o casamento civil, a cerimônia religiosa e a festa (ou recepção). Há, no entanto, uma distinção bastante evidente entre eles. Segundo os noivos, por “ter um simbolismo muito grande”, a cerimônia religiosa é considerada a “mais sagrada” (Eduardo), enquanto o casamento civil e a festa são considerados ritos “profanos”, podendo adquirir o sentido de “contrato” ou “casamento comercial” (Daniel), respectivamente<sup>5</sup>.

Em razão do simbolismo associado à cerimônia religiosa, que deve dar-se preferencialmente num templo e ser presidida por um sacerdote escolhido pelo casal, sua celebração é a principal responsável por produzir emoção e gerar a expectativa de que a união será definitiva, o que é determinado pela crença atribuída à eficácia das bênçãos concedidas

---

5 - O prestígio do casamento, em Belém, está associado ao grande número de igrejas espalhadas pela cidade (57), mas também à sua forte interlocução com o conceito de sacramento, a que os noivos recorrem para assegurar que sua união seja abençoada. Carlos, por exemplo, considera que só sentir-se-á casado após a cerimônia religiosa, pois, para ele, “casamento é união perante a Deus”.

durante o ritual<sup>6</sup>. Assim pensam algumas noivas:

*Eu acredito muito no que o padre fala “O que Deus uniu o homem não separa”. Então assim, quando ele fala isso eu acredito muito nisso. E eu sinto uma força muito forte, porque realmente, o que Deus uniu o homem não separa. Então eu acredito muito nisso. E eu quero que o meu seja pra sempre. (Carla)*

*Eu quero que o padre fale que é na alegria e na tristeza, na saúde e na doença. Eu quero ouvir isso. É isso que é o meu foco. Um casamento com Deus, o que envolve tudo certinho. Vai ser tudo mais emocionante. (Cláudia)*

Dada a sua importância, as noivas compartilham da ideia de que realizar o casamento religioso é um “sonho”, apontando o “ambiente da igreja”, a “vontade de reunir as famílias”, “os votos de casamento” e o “vestido de noiva” como evidências que justificam sua representação. A atenção que se passa às experiências de outros casais e à própria cerimônia, bem como a limitação financeira do casal, no entanto, são variáveis que alteram seu significado, permitindo as mais variadas configurações. Após ser convidada para o casamento da amiga, ocorrido na praia, Carla, que tinha “o sonho de casar na praia”, argumentou, por exemplo, que “aquilo não combinava”. Segundo ela,

*Ao meu ver não fez muito sentido. Não. Eu quero igreja, eu quero padre na igreja, tudo bonitinho, por que eu sempre achei lindo casamento na praia, mas no sábado eu vi que eu nunca faria porque pra mim não faz sentido o casamento fora da igreja. (Carla)*

Daniela, que também compartilhava do sonho de casar na praia, afir-

---

6 - Admitir o desejo pela realização da cerimônia religiosa, porém, não significa que o noivo se considere adepto do cristianismo ou manifeste sua crença no sacramento. Eduardo, por exemplo, vê-se pressionado a realizar a cerimônia por duas razões: a) insistência da noiva; b) por ter nascido em uma família católica, ser batizado no adventismo e conhecer o espiritismo acredita que possui uma “história religiosa forte”.

mou que sua opinião mudou após um retiro da igreja católica, quando se sentiu “tocada espiritualmente”, o que a levou a perceber que seu sonho não era compatível com “a expectativa de santidade que Deus espera do casamento”. Eduarda, por sua vez, afirma que “um casamento religioso dá mais trabalho” e, ainda que seja seu sonho realizá-lo, conforma-se com uma cerimônia mais simples, a fim de não comprometer o orçamento do casal com a compra da casa própria.

As mudanças protagonizadas por essas experiências resultam em um processo reflexivo no qual as noivas definem suas práticas em função da crença no casamento como objeto regulado por valores sagrados. Daniela, por exemplo, considerava-se “do mundo” antes de engajar-se em atividades pastorais, mas, com o noivado, passou a “ter mais cuidado com a vestimenta, com o comportamento” e “a praticar o perdão, a compreensão, o res-peito, a cumplicidade, a renúncia e a castidade” como forma de se “aproximar de Deus”. Seu principal objetivo com isso é desfrutar do que ela considera ser um “casamento santo”.

Para os interlocutores entrevistados na cidade de Belém, o noivado se caracteriza por ser uma experiência socializadora, em que as etapas de sua ritualização expõem os sujeitos às expectativas pessoais e sociais quanto ao papel de cônjuges. Durante essas etapas, contudo, os significados e as práticas rituais adquirem configurações variadas determinadas pelo gênero dos interlocutores, pelas crenças religiosas e por suas possibilidades econômicas no que diz respeito à formalização do vínculo conjugal.

## **Família e reprodução social**

A segunda etapa de minha pesquisa se deu em Teresina, cidade na qual realizei 16 entrevistas. Para os interlocutores entrevistados, o noivado é uma ação tradicional “enraizada na cultura” (Gabriel) e que ainda está

em vigor devido à forte expressão do catolicismo local. Tem lugar quando o casal procura “estretar as relações familiares” e reconhece o casamento como uma forma de integração, aproximação, compromisso e “convivência mais séria” (João), sendo considerado também uma fase de transição e preparação, na qual os noivos se conscientizam de que a vida passará por uma mudança significativa após o casamento.

A adoção do noivado como uma forma de relacionar-se altera a percepção dos sujeitos sobre si próprios, levando-os a demonstrar uma “outra postura”, seja deixando de “sair com os amigos pra tomar uma cerveja, por exemplo” (Heitor), reconhecendo, nas “brincadeiras” sobre o seu novo status, um sinal de pressão social, ou assumindo a responsabilidade pelo planejamento e provimento familiar. Por tratar-se de uma iniciativa atribuída ao homem, tornar-se noivo é uma virtude de quem se compromete com um relacionamento “sério”, no qual a escolha da “pessoa certa”, combinada à ideia que se faz da compatibilidade entre faixa etária e renda, é responsável por produzir uma mudança de comportamento orientada para a valorização da estabilidade financeira, da moradia neolocal e do desejo de constituir família.

Segundo os noivos, a noção de responsabilidade, combinada à “forma de encarar a vida” após o pedido de casamento, permite identificar essa mudança. Como observa Gabriela, “no namoro você tem planos, você vive planos com a outra pessoa. Mas o fato de ser pedida em casamento já requer uma certa responsabilidade maior, pois se passa a colocar esses planos em prática”. Isso significa que, para os noivos, o casamento é um evento que tem ocasião certa para ocorrer e que, por ser único e irrepetível (“Eu não penso em casar mais de uma vez” (Gabriel), “[...] a gente só casa uma vez na vida” (João)), torna a escolha do cônjuge uma ação reflexiva, que, segundo os passos de Giddens (2012), é baseada no monitoramento de si e das informações sobre o contexto social em que está se dando essa ação.

Soma-se a isso a ideia que os interlocutores têm da confiança (“segurança afetiva”) depositada no parceiro, cuja centralidade em sua visão do relacionamento a se construir atua para que os noivos apontem atributos que justificam tanto suas escolhas como as performances que passam a adotar quando noivam. Nesse sentido, noiva-se porque reconhece-se que o parceiro é a “pessoa certa”, isto é, “passa confiança”, “é humilde”, “é bonita, mas tem conteúdo”, “não é festeira”, em se tratando dos noivos; ou “ele é maduro”, “correto”, “centrado”, “honesto”, “independente”, “presente”, “tranquilo”, “bacana”, “carinhoso”, “protetor”, “respeitador” ou “alguém que pensa em casar”, “pensa no futuro”, “com quem se pode contar”, conforme avaliam as noivas.

A valorização desses atributos no processo de identificação com a conjugalidade representa a fórmula encontrada para justificar a escolha pessoal e reflexiva. Porém, eles têm como pauta valores extraídos das relações de parentesco, conforme demonstram os noivos Helena e Heitor:

*Ele [o noivo] é que nem o meu pai, eu acho ele muito parecido com o meu pai. A parte da honestidade, na parte da pessoa ser correta. Muito correta. Na parte dele ser respeitador. Respeita demais. E na parte da pessoa realmente poder confiar. Ele é muito parecido com o meu pai. (Helena)*

*Aí tem uma vantagem que eu encontrei nela e que se parece muito com o que eu vejo na minha mãe. Eu posso estar com os amigos pois não tem essa pressão de estar me ligando “oh! O que tu tá fazendo aí. Vai pra casa”. Não tem esse negócio de estar olhando o meu telefone, de pedir satisfação de quem me ligou, pra quem eu mandei mensagem. Essa é uma característica importante que eu observei nela. (Heitor)*

A ritualização do noivado tem sua origem, portanto, no sentido atribuído à noção de pessoa, da qual se extrai o caráter reflexivo que a compõe e, também, produz a eficácia prevista com a relação de aliança que se

deseja inaugurar entre os indivíduos e suas respectivas famílias enquanto unidades de socialização. Em vista disso, o noivado se desenvolve em duas etapas.

A primeira etapa ocorre com a manifestação do desejo de casar, que pode acontecer através de insinuações ou do pedido formal em um ambiente íntimo e privativo. Esse pedido é realizado pelo noivo após reconhecer que ele ou o casal desfruta de determinadas condições para realizar o casamento. Entre essas condições, estão reunidas – ou se combinam – a compatibilidade de idades; a intimidade; a filiação religiosa; o nível de instrução; a renda; a ocupação e a disposição ou condição para aquisição de moradia própria<sup>7</sup>.

A segunda etapa dá início ao noivado propriamente dito, pois ocorre quando o casal faz o anúncio dele ou o noivo pede a “bênção” ou a “mão em casamento” ao pai da noiva. Na ausência deste personagem, o pedido pode se transformar em um anúncio ao familiar reconhecido como tutor ou que desfruta da autoridade simbólica sobre ela<sup>8</sup>. Esse anúncio ou pedido deve ser realizado preferencialmente na residência da noiva, ou em ambientes públicos (geralmente um restaurante), mas que, necessariamente, seja acompanhado de uma refeição oferecida pela família da noiva.

As noivas entendem que, por ser uma fase, o noivado deve ser um compromisso com duração certa e objetivo definido, o que pode significar que, antes do anúncio do casamento, haja diálogo e negociações sobre quando, onde e sob quais condições irão oficializar sua relação. Diferentemente do que ocorre em Belém, o termo “empatar” não faz parte do vocabulário dos casais, mesmo porque, dentre as condições para o

---

7 - Por serem fatores invariáveis, origem, cor e pertencimento familiar, étnico ou de classe, ainda que sejam elementos considerados na decisão de casar, acabam por não desempenhar uma função determinante na decisão de realizar o pedido, pois, antes, no namoro, eles atuaram exercendo função seletiva.

8 - Tal autoridade é exercida quando, na ausência do pai da noiva, o familiar a quem é dirigido o anúncio pertence à sua linhagem, como um dos irmãos do pai, o pai do pai ou a mãe do pai.

noivado, está não só o compromisso entre os noivos, mas o do noivo com o pai ou tutor da noiva. Da mesma forma, a previsão de moradia, um item fortemente valorizado, faz parte das negociações que cercam a aprovação da noiva. Isso demonstra que as tratativas para o casamento entre os interlocutores entrevistados são mais rigorosas, o que aparece em descrições como as de Gabriela ao afirmar que “durante o namoro a gente conversava bastante sobre o casamento, sobre datas, sobre a época que a gente ia casar”. O contrário disso representa um desvio, e pode significar tanto a falta de interesse pelo casamento ou de confiança no parceiro como a ausência de condições financeiras para oficializar a união:

*Entre o início do namoro e pedido de casamento vocês passaram menos de um ano e meio juntos. Você se considera preparada para casar?*

*Eu acho que quanto mais uma relação demora, demora... tipo, eu conheço gente que é noiva há dez anos. Pra que essa quantidade de tempo? É uma vida! É como se fosse casada. E pra mim isso só acontece porque a pessoa não confia na outra. Não confia. Pra que a pessoa passar dez anos noiva e não casar com a outra? (Helena)*

*Eu conheço noiva que pra elas é assim: “a gente namora a um tempo”. Aí noiva. Mas vai continuar na mesma... levando, levando, levando, levando... nove, dez anos de noivado. Não firma realmente um compromisso, tipo “noivei pra casar”. (Joana)*

Após firmarem o compromisso, os noivos passam a ter uma relação mais próxima e orientada para atividades que os permitam conviver. A partir desse momento, têm lugar “programas” ou “experiências” como “dormir junto”, “viajar juntos” e “passar o final de semana juntos”, que servem de pretexto para avaliar ou “fazer o test drive<sup>9</sup>” do casamento. Como

---

9 - A expressão test drive, de origem inglesa, é uma metáfora para uma técnica de venda popularizada pela publicidade do setor automobilístico, na qual o cliente

um recurso diante do rígido controle familiar, a proposta do teste drive é realizada pelo noivo e admitida pela noiva quando o casal percebe que a relação é socialmente aprovada e suas experiências são assimiladas pelas famílias como uma oportunidade para “conhecer melhor” um provável novo membro. Essas experiências, porém, podem gerar conflitos quando excedem o nível de “intimidade” considerado apropriado pela família quando se trata de casais não casados, o que favorece o estado de vigilância e o nível de interferência na relação. Isso acontece principalmente quando a frequência e o tempo que passam juntos suscitam comentários nos diferentes círculos sociais.

Ainda que provoque desentendimentos, a interferência exercida por parte dos pais, parentes ou, mesmo, de amigos mais próximos é esperada pelos noivos, que a consideram compatível com as expectativas geradas pelo casal em virtude do tempo de relação, da intimidade exibida e dos projetos de vida compartilhados publicamente. Os casais, porém, argumentam que essas experiências não devem ser confundidas com a “intimidade de um casal casado”, pois, diferente do relacionamento que possuem, a coabitação sugere “rotina”, um termo utilizado com regularidade pelos noivos para se referir ao conjunto de práticas e atividades associado ao dia a dia do relacionamento conjugal, como “ir trabalhar”, “fazer refeições juntos”, “pagar as contas”, “cuidar dos filhos” e “limpar a casa” (João).

Essa distinção faz com que os noivos encarem o noivado como uma oportunidade de “aprendizado”, em relação à qual a vigilância e o controle familiar têm o papel de impedir que o casal não ultrapasse os limites do socialmente aceitável. Isso faz com que a experiência nupcial, enquanto uma fase de transição, seja um prelúdio do casamento, uma experiência extraordinária em que “ainda não se viveu tudo”, pois, como

---

interessado em um automóvel faz um “teste de direção veicular” antes de adquiri-lo.

afirma Gabriela, os vários momentos que o casal vive durante esse período correspondem a

*[...] finais de semana que você passa junto e no qual [sic] você está ali para curtir, mas também para conviver e aprender, pois não tem risco de dar problema. Já se fosse casada como eu ia fazer para conviver bem se a gente tivesse um problema causado pela rotina? Então tem que aproveitar porque na vida de casada vai ser um pouco mais complicado. (Gabriela)*

Isso quer dizer, portanto, que há duas formas de interpretar a intimidade para esses casais: uma positiva, baseada em períodos mais longos e mais intensos que um encontro casual (próprio do namoro, pois ocorre no espaço público e/ou sob a vigilância familiar), cuja função é oferecer algumas evidências do que os noivos imaginam ser uma relação conjugal; e uma outra, negativa, em que uma relação imprevisível dá lugar à sensação de continuidade e permanência relacionada à convivência ordinária, a tal rotina.

Apesar de ser apontado como uma solução para que o casal, entre outras coisas, fuja da vigilância familiar e desfrute de mais intimidade, iniciar o casamento “morando junto” não é uma escolha socialmente valorizada, mesmo quando isso é tido pelo casal como necessário, em vista de uma gravidez não planejada, por exemplo. O principal argumento é que a família se opõe ou que a sociedade teresinense é tradicional. Esse argumento também é utilizado pelas noivas para justificar que, na cidade, há uma “cultura muito forte de casamento”, a exemplo de Joana, para quem ficar noiva gerou “um frisson muito grande!”, por saber que passaria a receber atenção e seria tratada com distinção em sua família e nos meios sociais em que circula.

Morar junto ou “se amigar”, como é pejorativamente classificada a atitude de coabitar antes do casamento, não passa, portanto, de uma ideia muito “moderna”, mas incompatível com o contexto social em que vivem

os interlocutores. Por isso, a expectativa é de que os casais formalizem sua união antes de morar juntos.

Os noivos apontam apenas o casamento civil (ou “casamento no cartório”) e o casamento religioso (ou cerimônia religiosa, desde que realizada na igreja) como rituais socialmente aprovados para que ocorra essa formalização. O casamento civil ou “no cartório”, porém, é tido como contrato, caracterizado por ser “aquela coisa amontoada, gente por cima de gente, rápida e pronto; só pagar a documentação e pronto” (Fernanda), ou um evento ordinário, por ser “aquela coisa bem prática... pra vida normal, pra vida prática, pra vida a dois. Pra você conseguir oficializar... pra você conseguir viver a dois, pra você conseguir desenrolar tudo” (Gabriela). Esses argumentos são utilizados para opô-lo ao casamento religioso, cujos “simbolismo” e “encantamento” são apontados como a principal razão para que as noivas se dediquem a ele como se estivessem, tal como notado anteriormente em Belém, realizando um “sonho”.

As noivas demonstram que as características predominantes na prática e interpretação do casamento religioso como um sonho são compartilhadas a partir da educação familiar e nas instituições de ensino onde estudaram. Tal valorização é reconhecida pelo mercado local, que, em virtude disso, oferece produtos e serviços alinhados ao imaginário em torno do casamento religioso. Isso é uma das razões pelas quais os interlocutores consideram esse tipo de casamento mais dispendioso em relação às outras formas de formalização da união. Para conciliar sua condição econômica no interior desse mercado, sem abrir mão de “realizar o sonho”, as noivas recorrem à criação familiar, à socialização e aos “desenhos animados” para justificar as despesas – convertidas em “investimento”. Elas também apontam a necessidade de que o ritual seja realizado, pois se trata de uma oportunidade em que Deus “abençoa” um projeto de vida e pode se fazer presente no dia a dia do casal.

*Quando você imagina um casamento, você imagina ele na igreja e a três. Você, seu parceiro e Deus. No meu ponto de vista essa é a diferença entre o civil e o da igreja. (Fernanda)*

*Casar na igreja é uma coisa que os meus pais fazem a maior questão do mundo, ainda que eu sempre tivesse isso como sonho. Toda mulher tem aquele sonho de casar na igreja. Meus pais fazem questão, questão. Tanto é que a gente queria casar na igreja, mas a gente queria fazer uma coisa melhor e pensou em casar primeiro no civil e deixar pra casar na igreja em julho. Porque aí a gente faz uma coisa melhor pras pessoas. A minha mãe não aceita. Por que [sic] eu fui criada nesse ritual da família tradicional que casa, que tem Deus no centro de uma casa, que acha que é ele quem vai fazer com que a nossa casa fique em harmonia. (Helena)*

Esse argumento se apoia na crença de que a bênção obtida na cerimônia “é um diferencial na vida de um casal” (Gabriela), “dá um suporte espiritual para ter serenidade, tranquilidade e saber lidar com os problemas” (Joana) ou “afastar a inveja... o olho gordo” (Fernanda). Por isso, a escolha dos elementos que fazem parte do ato – como o padre e o local de ocorrência – tem grande relevância. Em resposta à pergunta “Onde você pretende casar?”, as noivas responderam: “Na igreja do meu bairro, onde eu fiz primeira comunhão, onde eu cresci indo pra missa. Não é pela beleza, mas pela simpatia que eu tenho por ela” (Luiza). “Aqui mesmo [A igreja estava à nossa frente] [Por quê]? Porque eu fui criada aqui, fiz catequese, crisma, grupo de jovem, EJC, participei de gincana, brincadeira, coral da igreja...” (Fernanda).

Em síntese, a esperança com a obtenção das bênçãos é garantir que o ritual produza eficácia sobre o casamento, isto é, permita que ele “seja pra vida toda” e a nova família desfrute de espiritualidade “com base na igreja” (Gabriela). Para essas noivas, a natureza dessa eficácia está, portanto, baseada na crença de que o ritual “transforma” o casal em uma instituição cujas noções de unidade e de sagrado são indispensáveis para

que a família, como projeto ou ordem simbólica, seja incorporada por meio desse ato.

A crença nessa eficácia, porém, é responsável por produzir desentendimentos entre o casal, pois, enquanto as noivas relacionam isso ao “sonho de casar na igreja”, os noivos advertem que a união estável e o casamento civil são “mais” baratos, práticos e/ou tão eficazes quanto. Luiz, por exemplo, não se opôs ao desejo da noiva, mas afirma que ele “não vai ter impacto em seu dia a dia de casado”. Heitor, por sua vez, tinha a expectativa de realizar uma cerimônia “simplesinha” e, por isso, reclamava das despesas com o que considerava ser um desejo exclusivo de sua noiva:

*O casamento religioso é praticamente contra a minha vontade. Por que a minha vontade era apenas o casamento civil e só. [...] O que eu queria mesmo era uma coisa bem simplesinha, ir lá no cartório e assina, volta pra casa... faz um churrasco e tal. (Heitor)*

Compartilhar o desejo de realizar a cerimônia religiosa pode significar que os noivos pertencem à mesma filiação religiosa ou também indicar que apenas um deles manifesta esse desejo por filiação e engajamento, o que geralmente é atribuído à noiva. Nesse caso, o noivo assente perante o seu desejo, mas afirma que, mesmo se sentindo filiado a uma religião, não se considera um “praticante”, isto é, não “vai à missa”, não frequenta templos, não “lê a bíblia” ou acredita que a cerimônia “seja necessária” ou “indispensável” para a união do casal. Em resposta à questão “Qual a importância que a religião ou a sua visão da religiosidade tem em sua decisão de casar?”, alguns dos noivos apresentaram os seguintes argumentos:

*Infelizmente eu frequento pouco a igreja. Não sou de estar lendo a bíblia, infelizmente. Mas eu não sou contra quem é de dentro da igreja, que fica atrás da bíblia, mas eu acho que a gente não pode se apegar só com isso num relacionamento como o casamento. Eu acho que tem que valorizar o dia a dia, a conversa. Não pode deixar*

*a religião como um campo de força jogando tudo na mão de Deus e esperar que ele dê um jeito. Eu acredito que a gente tem que partir da pessoa mesmo pra dar certo. Mas não é que eu não acredite em Deus, mas eu acho que a gente tem que fazer a nossa parte. Por isso eu acho que [o nosso casamento] podia dar certo mesmo sem a bênção do padre. (Heitor)*

*Eu acredito, assim, que se você comparar, o fato de ser católico e atuante com os que não são diminui bastante a chance do casamento terminar em divórcio. Porque é diferente e eu digo para amigos meus que são casados e vivem em pé de guerra e são católicos e eu digo “vai pra missa”. É uma coisa pra mim que ajuda muito no relacionamento, um casal que reza junto também. [...] Eu acho que a religiosidade tem uma função muito forte que ajuda muito, a ter compreensão. (Gabriel)*

*Eu me considero um homem de fé. Se você me perguntar se eu vou a missa todo domingo ou toda semana eu vou lhe dizer que não. Porque a fé é o que eu acredito que me faz bem. (João)*

Com esses argumentos, os noivos permitem identificar a existência de uma crença depositada na eficácia da religião (ou da prática religiosa) sobre o relacionamento. O interesse em desfrutar da bênção através da solenidade de casamento, por exemplo, é perseguido como projeto, vindo a compor o sistema ritual que promove a mudança de comportamento e gera a expectativa de conversão do noivo em cônjuge<sup>10</sup>.

A análise dos dados coletados por meio de entrevistas com interlocutores situados na cidade de Teresina deixa notar que a ritualização do noivado é uma experiência fortemente marcada por padrões de reprodução do modelo doméstico. Ao expor seus valores e suas expectativas

---

10 - Sobre isso, João expõe uma declaração exemplar: “Depois que a gente superou esse baque do pai dela [princípio de enfarte] a gente passou a se apegar mais com a religião, principalmente em razão da religiosidade que nós temos. Eu tenho ido mais a missa, por exemplo. Temos repensado algumas coisas. E quando a gente está na missa a gente pede uma bênção diferente. Lá em Santa Cruz tem a bênção. Então a gente vai, coloca a aliança lá e espera ser abençoado”.

sobre o casamento, eles pautam o relacionamento nupcial com base em referências extraídas das relações de parentesco. Isso leva o noivado a ser compreendido como um ritual de aprendizado e preparação para o que chamam de “rotina” conjugal, razão pela qual noivos e noivas adotam o que chamam de “teste drive” como estratégia para simular as experiências de casal coabitante, ao mesmo tempo em que se utilizam dele para ajustar suas performances conjugais mutuamente. Nesse processo, a identificação do casamento religioso como um sonho, particularmente pelas noivas, transforma a ética religiosa em um ordenador do estilo de vida conjugal, levando o casal a crer que, por meio das bênçãos, o relacionamento se torna uma experiência sagrada.

## Emoções e projeto

A última etapa da pesquisa aconteceu em Brasília, ocasião em que realizei um total de 9 entrevistas. Segundo os entrevistados, o noivado é um processo cuja motivação nasce do desejo ou da “necessidade de formar uma família, ter uma pessoa companheira” (Vítor). A origem desse desejo ou dessa necessidade, por outro lado, é marcada por algum evento significativo, como “ter pego o buquê em um casamento” ou “ser sorteado no Minha Casa Minha Vida”<sup>11</sup>. Em virtude disso, argumenta-se que há um contexto apropriado para que a decisão de casar se manifeste e ocorra – geralmente quando o homem se considera experiente ou não é “muito novo” e tenha “aproveitado bem sua vida” (Marcelo) – e que, para isso, exista um sentimento que a justifique.

Uma das razões que justificam a decisão de noivar é o significado da afinidade existente entre os noivos, pois, à medida que ela se intensifica durante o namoro, os interlocutores consideram que o relacionamento se torna “mais sério”. Essa expressão é usada com grande recorrência para

---

<sup>11</sup> - Programa do governo brasileiro de acesso à casa própria para famílias de baixa renda.

demonstrar que, a cada novo encontro, os parceiros manifestam mutuamente o interesse em manter uma relação duradoura, em que a atração física perde relevância, dando lugar à valorização de traços de comportamento, como companheirismo, humildade, personalidade e equilíbrio.

Os interlocutores também consideram que o relacionamento “dá certo” quando a afinidade nasce e desenvolve-se de maneira espontânea, verdadeira ou “naturalmente”, sem que um ou outro “force” para agradar ou procure chamar a atenção. A natureza dessa relação entre afinidade e espontaneidade pode ser facilmente verificada quando os noivos argumentam que a atração surgiu e cresceu na medida em que o diálogo e, posteriormente, a convivência mais íntima os fez perceber que a parceira era alguém “que se conhecia há muito tempo”.

Essa visão parece ser a chave para entender o que os interlocutores definem como “química”, metáfora amplamente utilizada no curso das entrevistas e que originalmente se refere às sensações físicas e/ou psíquicas relativas à interação com o parceiro ou a parceira. Paulo, a esse respeito, esforça-se para explicar o que entende pelo termo:

*Como foi que relacionamento de vocês começou?*

*Assim que a gente ficou bateu a química muito rápido e a gente conversava todo dia. [O que é essa química?] Parecia que eu conhecia a Eduarda há muito tempo. Era isso. Isso desde a primeira vez que a gente se encontrou. [Explica melhor isso para eu tentar entender]. É complicado. É uma coisa meio fantasmagórica, eu acho. Cientificamente eu não vejo... não tem explicação. É uma coisa que talvez tu não vai conseguir definir. Parecia que ela já era uma amiga, que eu já conhecia há muito tempo. Claro, a gente já teve conversas antes, por telefone, por mensagem... Mas, no primeiro contato parecia que a gente já se conhecia. E nas primeiras semanas da relação isso se intensificou.*

As noivas, por sua vez, também se referem à química em sua reflexão sobre a afinidade, que, para elas, resulta de uma harmonia ou sintonia caracterizada pela tendência a pensar da mesma maneira sobre assuntos diversos, por ter gostos em comum. Definida como uma sensação, a química é identificada pelo modo súbito como uma conversa, o jeito ou o modo de falar do parceiro atraem sua atenção:

*Você relata no formulário que houve uma química entre vocês. O que isso significa para você?*

*Realmente. Essa química foi muito forte. Quando a gente conversava por mensagem parecia que a gente já se conhecia há muito tempo. Aí a gente foi descobrir que a química era tão forte que a gente tinha os mesmos gostos de música. A gente gosta de rock, por exemplo. [...] Até mesmo a química no relacionamento. Quando a gente se conheceu parecia que a gente já se conhecia há muito tempo. A conversa, o modo de falar. (Paula)*

Enquanto metáfora para a “eficácia misteriosa da relacionalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 243), a noção de química é identificada logo nos primeiros contatos, quando, seja por meio direto (olho no olho, beijo, troca de afetos) ou indiretamente (ligação telefônica, troca de mensagens), os sinais que chamam a atenção para os laços de reciprocidade dão forma e significado ao vínculo, levando os noivos a crer que a relação existente entre eles já existia. Isso pode ser traduzido na fórmula de Marcela: “havia uma vontade de estar junto”.

Marcela, aliás, oferece ainda um quadro bastante exemplar ao demonstrar que sua afinidade com Marcelo produziu um tipo de interação no qual ambos passaram a partilhar das mesmas sensações, mesmos pensamentos e até dos mesmos estados fisiológicos: “Às vezes acontece da [sic] gente adoecer junto. Isso acontece desde o namoro e as pessoas achavam estranho quando um adoecia e o outro adoecia logo em seguida” (Marcela).

Outras noivas também apontaram situações em que isso se repete, afirmando que se sentiam cada vez mais ligadas ao parceiro, como se formassem “uma só carne” ou “uma só alma”. Isso justifica o argumento de que um casal existe para “se completar” e “dividir os mesmos problemas”. Marcela insiste que não se trata de uma “simples dependência”, isto é, “Não é que eu só possa sair se o Marcelo for, mas eu gosto tanto da companhia dele que eu posso estar com qualquer pessoa, mas eu sinto que falta uma parte de mim quando ele não está”.

Em razão disso, as noivas tendem a encarar o noivado como uma experiência de socialização afetiva cujo significado é contornado principalmente pela química existente no relacionamento, mas também pelas sensações correlatas de emoção, como sensibilidade, ansiedade, nervosismo, estresse e doação amorosa. Em vista disso, pautam suas representações do casamento como um projeto, cuja realização depende das condições econômicas, mas, sobretudo, do grau de investimento emocional e do senso de simbolismo que o evento representa. Não é à toa que noivas como Paula argumentam que “Casamento não é festa” ou “Ser noiva é linda, mas ser casada é outro mundo” (Renata), o que justifica a tese de Marcela, para quem “ser noiva é uma profissão”.

A ideia de que o casamento é um investimento ao mesmo tempo econômico e emocional/simbólico resulta do fato de que o noivado é vivido simultaneamente como um processo de preparação para um evento festivo (“o dia do casamento”) e um meio para se reunir e comemorar junto com a família e as pessoas que “fizeram parte da relação” (Re-nata). Segundo essa visão, o noivado é responsável por permitir que os casais se “conheçam melhor” (Cristina), podendo, assim, desfrutar de uma conjugalidade baseada em sentimentos e na realização de projetos compartilhados, como a escolha do local de moradia, a compra da mobília e a aquisição de automóvel.

Tanto os noivos como as noivas retratam a expectativa de que a

performance nupcial seja compatível com marcadores de gênero socialmente valorizados. Em sua resposta à pergunta sobre a motivação para realizar o casamento religioso, Marcela afirma, por exemplo, que foi ensinada pela mãe que o “jeito certo de casar é na igreja” e que sua “delicadeza e sensibilidade” a fazem pensar nisso porque é mulher, ao passo que o noivo, assim como “todo homem”, se “preocupa mais com a parte racional, de sustentar uma casa, criar os filhos...”. Nesse sentido, a intenção de casar é negociada privativa e antecipadamente, mas cabe ao homem reconhecer o contexto apropriado para que a performance do pedido de casamento e da entrega do anel ou troca de alianças produza a comoção e a sensação de surpresa necessárias para que o projeto de casamento tenha início. Para isso, dá-se preferência a situações extraordinárias, como viagens e datas comemorativas, como aniversários e festas de final de ano.

O anúncio do noivado é indispensável e, mesmo podendo ser feito através das redes sociais ou festas, espera-se que tanto o noivo como a noiva se reúnam com seus familiares ou o familiar principal (com o qual mantêm uma forte relação afetiva) para comunicar a decisão que tomaram. Na oportunidade, os pais ou parentes mais próximos manifestam sua aprovação, abençoando ou apoiando a decisão e se oferecendo para ajudar na organização ou com as despesas. Esse evento é muito valorizado, conforme demonstra o grande número de registros fotográficos feitos pelo casal, por amigos e parentes ou por profissionais contratados para esse fim.

O pedido de casamento inaugura o noivado, que pode reunir ainda a festa de noivado, o chá de panela e o chá de lingerie. O noivado é concluído com o casamento civil e/ou o casamento religioso. Há, no entanto, os casais que noivam e usam esse artifício para justificar o propósito de “morar junto”; ou os que já moram juntos e noivam para realizar a festa ou a cerimônia de casamento. Essas práticas são apontadas pelos noivos

ao diferenciar os dois tipos de noivado existentes em Brasília: o noivado “com data de casamento já marcada” e o noivado “em que não se sabe quando se vai casar”.

Entre as razões que marcam essa distinção, estão as possibilidades econômicas do casal ou de um dos parceiros (principalmente do homem); a idade; o nível de instrução; a renda; a ocupação; e a posse da moradia. A identificação com valores tradicionais ou modernos e o desejo de controlar a sociabilidade, a circularidade e a sexualidade da parceira também são apontados como motivações para firmar o compromisso. Os noivos apontam, por exemplo, que a decisão de casar é influenciada pelo tipo de conduta assumida pela parceira – a expectativa é que ela ofereça confiança e seja uma companhia agradável – mas também pela referência a valores familiares e pelo caráter “mais sério” (Marcelo) que a relação alcança com o passar do tempo. Vítor expôs, por exemplo, que a sua decisão de pedir Vitória em casamento se deu porque já moravam juntos, mas, principalmente, porque foi convencido por ela de que se tratava de um evento marcante em seu histórico familiar:

*Após irmos morar junto pensamos em viver assim até um dia em que a Vitória levantou um ponto e eu embarquei na dela. Ela falou assim “Olha, a minha mãe não casou... A minha irmã mais velha também não casou. Ou seja, a minha irmã caçula não tem nenhum exemplo de uma família estruturada.” (Vítor)*

O mesmo caso se passou com Eduardo, que se rendeu à proposta de Renata de noivar, mesmo após 16 anos morando juntos, porque se sentiu sensibilizado com a ideia de presentear a avó idosa da sua esposa, mas, principalmente, porque nenhuma das mulheres das últimas três gerações da família da esposa tinha realizado uma cerimônia para oficializar o casamento.

Assinalando a intenção do noivo de oficializar a união, o anúncio do

noivado, como se observa, não se restringe aos casais não coabitantes, podendo ser uma maneira encontrada para integrar-se a um padrão que consideram adequado de relacionamento conjugal. Nesses casos, os casais só se consideram “realmente casados” (Vitória) quando reconhecem que passaram por alguns desses rituais, uma vez que, até então, os termos de tratamento usados para designar o parceiro e a parceira ou a relação são “união estável”, “morando junto”, “noivo/a”, “companheiro/a”, “namorido<sup>12</sup>” e “mulher”. Após o casamento, usa-se, sem maiores restrições, os termos “casados”, “marido” e “esposa”. Assim ocorreu com os noivos Vitória e Vítor, que, mesmo após dois anos morando juntos, só passaram a se tratar como esposos no dia seguinte ao casamento religioso:

*Quais termos de relacionamento vocês usam ou usavam no noivado -a-dia?*

*Era sempre noivo, até casarmos. Isso me fez lembrar que no dia seguinte ao que casamos na igreja, o Vítor ficou “insuportável”. Kkkkkk. Minha mãe tava aqui em casa, e ela morria de rir com Ele. [Por que?] Porque tudo dele era “espoosooosa, vem cá”, “Espoosoa, nosso primeiro café da manhã de esposa e esposo”. [Risos]. Nosso primeiro almoço de esposo. (Vitória)*

O noivado também é um período marcado pela reflexão dos noivos sobre si mesmos, ocasião em que recorrem à noção de pessoa para formular estratégias ou soluções que, em sua percepção, corrigem uma biografia considerada desviante:

*Antes do noivado eu curtia viver sem nenhuma perspectiva, sem querer construir nada [...] mas eu pensei “cara, eu nunca consegui construir nada. Eu não estruturei uma família, apesar de ter um filho”. Então eu pensei em me organizar, me estruturar e aí noivei. (Vítor)*

---

12 - Termo criado pela aglutinação das palavras “namorado” e “marido”.

Nesse processo, a religiosidade desempenha um papel fundamental, servindo de horizonte para a reflexividade sobre as mudanças que cercam a ação individual. A realização da cerimônia religiosa, por exemplo, é um fator decisivo para que o casamento “faça sentido” e, ainda que seja colocado ao lado do casamento civil ou da simples coabitação, difere-se por ser o único capaz de revelar a natureza ordinária e ao mesmo tempo mística da aliança. “Casar certinho” é, nesse sentido, a expressão utilizada para descrever um processo que pode (e deve) reunir vários ritos, mas que só tem eficácia quando a cerimônia religiosa é realizada – ainda que ela só possa acontecer após anos de coabitação.

A crença de que a religiosidade afeta o significado do casamento é o principal argumento utilizado pelos noivos para justificar tanto sua expectativa com a realização da cerimônia quanto a adoção de práticas (ir à igreja, “conversar com o pastor”) que os aproxima da religiosidade, ajudando-os a reformular o sentido da aliança:

*Como você avalia a importância ou influência da religiosidade na tua decisão de casar?*

*Eu sempre tive a religiosidade em mim. Porque a experiência que eu vivi na minha adolescência foi muito forte. Eu nunca deixei de acreditar em Deus, de ter os meus hinos favoritos e tal. Mas no primeiro momento de pensar em formar família e casar e tal não teve influência religiosa não. Foi uma decisão minha mesmo por si só. Mas depois de um tempo, depois da gente morar junto, aí eu comecei a me abrir um pouco mais pra religiosidade. (Vitor)*

*Eu acho que a igreja mudou demais a minha percepção. Eu acho que ela influenciou bastante. A conversa com o pastor, por exemplo, abriu tanto a minha cabeça quanto a dela. Ele abre a cabeça pro casamento, todo o significado, das alianças, o amor, as coisas que você tem que vencer no casamento. Então a gente entra sem cometer os mesmos erros que todo casal comete. (Marcelo)*

Nesse sentido, a expectativa com a realização da cerimônia religiosa domina a narrativa sobre a oficialização do casamento, ainda que ela ocorra com festa ou recepção e após a coabitação e o casamento civil. Isso porque tal cerimônia é considerada um momento de encontro entre o que afirmam sentir (amor) e o que orienta sua ação (valores e normas religiosas). As noivas extraem daí a ideia de que a cerimônia é o momento no qual estão “criando a sua família” (Paula), “se encontrando com Deus” (Marcela) e confirmando, “diante de Deus”, o “sentimento de vínculo” (Renata) existente entre o casal. Realizar a cerimônia, portanto, compreende a “necessidade [emocional] de fazer parte da igreja” (Marcela), cuja escolha do lugar e do celebrante reúne a empatia (o “gostar”) e o sentimento de pertença/filiação (“sentir-se bem”), que devem ser suficientemente eficazes para construir uma relação a três (marido + mulher + Deus) ou a quatro (“casal + Deus + Nossa Senhora”) (Paula).

As práticas e representações em torno do noivado, conforme as visões compartilhadas por noivos e noivas entrevistados na cidade de Brasília, deixam notar que, para eles, esse ritual é marcadamente simbólico e subjetivo. A razão para isso está em sua descrição das motivações e reações em relação às etapas que marcam a ritualização nupcial. Há a crença de que tanto a decisão de casar como as estratégias para consecução do projeto de casamento devem ser orientadas por sentimentos de afeto, como demonstra o recorrente uso da expressão “química”. Essa característica afeta principalmente o sentido do casamento, que, em vez de ser identificado predominantemente como uma relação social, tal como observado junto aos interlocutores de Belém e Teresina, é tratado como um evento festivo.

As razões para isso podem estar ligadas ao consumo conspícuo<sup>13</sup>, mas

---

13 - “Consumo conspícuo” ou “consumo ostentatório” é um termo elaborado por Veblen (1980) e usado para descrever comportamento de consumo de gastos com bens e serviços voltado para a representação, exposição ou manutenção de um status perante um grupo social..

certamente explicam-se pelo fato de os interlocutores entrevistados atribuírem a si mesmos, e não às suas famílias ou ao meio social, as decisões que orientam sua visão de mundo. Nesse aspecto, as etapas que formam seu complexo ritual e o próprio papel desempenhado pela religiosidade se ocupam de expor expectativas individuais sobre o noivado e o casamento.

## **Rituais e significados do noivado em camadas médias**

Noivar é uma dessas práticas sociais que revelam não somente o modo como se pode operar um costume altamente significativo, mas também a competência dos sujeitos para experimentar e operar os significados de um tipo de relacionamento. Isso se deve ao que Coulmont (2002) considera ser uma peculiaridade desse ritual, que, mesmo sendo tradicional e antigo, vem sofrendo alterações profundas em virtude de sua fácil adaptação ao mundo moderno.

Essa adaptação se inscreve principalmente em razão do crescente individualismo que cerca as relações sociais. Estudos conduzidos por pesquisadoras brasileiras têm se dedicado a compreender esse fenômeno, chamando a atenção para a circularidade de práticas, valores e representações envolvida na ritualização do casamento, com especial atenção para os mecanismos de diferenciação e de expressão com base nos marcadores de gênero (ESCOURA, 2016; 2017; 2019), o estímulo à cultura do consumo protagonizado pelo que Marins (2016) e Pinho (2017) denominam ser a “indústria do casamento”, principal responsável pelo excedente de tempo e recursos financeiros que os noivos dedicam ao rito nupcial, bem como as “aprendizagens” sobre o ritual inscritas nas performances dos noivos (BLANK, 2017).

Alinhando-se a essa corrente de investigação, o presente trabalho

procurou identificar e decompor as etapas da ritualização nupcial, considerando sua variação em um mesmo segmento social: a camada média. Essa decomposição tem a ver com o método empregado por Van Gennep (2011) segundo o qual os rituais estão associados à mudança de status (de solteiro para casado ou de adolescente para adulto), bem como à mudança de espaço (de família, de clã, de aldeia ou de tribo). Em relação ao noivado, por exemplo, ele descreve o seguinte:

O noivado constitui [...] um *período de margem* entre a adolescência e o casamento. Mas a passagem da adolescência ao noivado comporta uma série especial de ritos de separação, de margem e de agregação à margem. E a passagem do noivado ao casamento supõe uma série de ritos de separação da margem, de margem e de agregação ao casamento. (Ibid., p. 30, grifo meu)

A passagem expressa, assim, um continuum, cuja decomposição tem a finalidade de isolar as sequências que o caracterizam, e, com isso, seu alcance e a dinâmica com que ele é praticado faz com que seja afetado<sup>14</sup>. A decomposição também tem o objetivo de lembrar que o ritual cria um sistema de compensação numérica, econômica e sentimental que evita ou amortece os conflitos que cercam a saída de um membro do grupo.

Como parte do meu propósito ao longo da pesquisa foi saber como os sujeitos viviam sua experiência nupcial, dediquei minha atenção à decomposição das práticas, seguindo a recomendação etnográfica de compreender a visão de mundo dos próprios sujeitos e o idioma que descreve suas práticas e representações. Isso resultou em um exercício de comparação que procurou identificar diferenças e similitudes em quatro aspectos básicos: 1) as motivações que cercam a decisão de noivar; 2) os

---

14 - Assim é que Van Gennep permite notar que o alcance do noivado pode se dar antes mesmo de os pretendentes nascerem, sem que isso afete a análise dos ritos de separação que cercam a coabitação do novo casal, e ser concluído com as estipulações que seguem a realização do casamento, sem que isso comprometa a totalidade do ritual.

marcadores que cercam a performance dos sujeitos, em particular os de gênero; 3) o papel da reprodução social nas relações de parentesco; 4) o contorno que a formalização da união adquire em razão das crenças religiosas.

No que diz respeito à motivação dos interlocutores para noivar, compreende-se que suas escolhas e decisões estão orientadas por valores e crenças que reconhecem o noivado como um elemento da cultura. Acerca disso, basta notar que, nos três contextos onde a pesquisa foi realizada, o ritual é reconhecido como um processo no curso de suas biografias. Ele, portanto, agrega o complexo de experiências que integra os sujeitos ao conjunto da sociedade ou que nele os introduz. Isso faz com que o noivado não seja apenas um prelúdio ou uma preparação para o casamento, como o senso comum (e uma parte da literatura) faz imaginar. Na verdade, até mesmo a ideia de passagem, a esse respeito, levanta dúvidas sobre sua real importância.

A ideia de passagem em Van Gennep, por exemplo, inscreve-se na lógica de que os rituais que possuem essa característica (como o luto, a gravidez e a infância) cumprem uma função temporal e sincronicamente compartimentada. Isso pode ser verdade para grupos em que há predominância da solidariedade mecânica, isto é, onde as diferenciações de papel nas estruturas sociais são diminutas e rígidas, mas, em contextos mais complexos, onde o individualismo predomina ou as diferenciações de papel são mais nítidas, a passagem pode perder seu sentido conceitual, uma vez que, conforme demonstrado pelos interlocutores, o noivado pode ser a estratégia para a facilitação do intercuro sexual, para a coabitação ou, mesmo, para institucionalizar uma união, ocupando o lugar que se presumia ser do casamento.

Sem querer com isso pretender dar um novo sentido ao que o noivado poderia vir a ser no contexto de minha investigação, o intuito aqui é entender como ele é acionado e de que fins ele se encontra a serviço.

Nesse caso, parece-me pertinente pensar que, estando integrado à cultura e respondendo a um vocabulário social próprio, o noivado é um instrumento a serviço da socialização conjugal, o que nos leva a entender que, para além da dubiedade inscrita na noção de casamento, segundo a versão dos noivos (ora tratado como evento, ora como relacionamento), ele ressalta uma agência relacional.

Por “agência relacional” refiro-me ao reconhecimento dos sujeitos implicados na decisão de noivar que dispõem dos meios materiais e simbólicos para alcançar um status diferencial na estrutura da sociedade em que vivem. Essa agência, como se pode notar, não é produzida pelo indivíduo isoladamente, mas compartilhada com um outro diferenciado, que carrega consigo marcadores de socialização próprios. A agência relacional é o que constitui o que poderíamos chamar de “sujeito casal”, esse ator social que está presente em sociedades monogâmicas e que tem a particularidade de sujeitar os seus membros a uma coexistência emocional baseada na convergência de crenças e de comportamentos. Esse sujeito, presente nas interpretações dos interlocutores sobre o seu processo de desindividualização, marcadamente expresso pela renúncia de hábitos e no significado atribuído à noção de “química”, não nasce com a oficialização do noivado, mas é estimulado pela sociedade, que seleciona entre seus membros os melhores e mais representativos modelos de casais.

A esse respeito, é importante lembrar que o estímulo à formação de casais é parte indispensável da reprodução biológica de uma sociedade. Mas a existência de um “sujeito casal” é mais que isso: é expressão de uma crença na formação de um casal que siga fórmulas básicas de convivência e exposição no espaço público. Daí porque à moralização das práticas individuais segue-se a ideia de que o relacionamento pode estar se tornando “sério”. E ser sério é a primeira impressão que os interlocutores têm de que estão no caminho “certo”! Ora, se estão no caminho certo

porque se sentem um casal, é porque o que está em jogo é o modelo de relacionamento perseguido. A motivação para noivar, portanto, faz do noivado o que Bourdieu classifica como “estilo de vida”.

Para Bourdieu, estilos de vida constituem sistemas de desvios diferenciais que são a retração simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência, cujas práticas e propriedades constituem uma expressão sistemática de sua existência (BOURDIEU, 2003, p. 82). Ao estudar o noivado em camadas médias nas cidades de Belém, Teresina e Brasília, observo que o noivado ressalta esses sistemas de desvios diferenciais tanto em sua ritualização como nas disposições dos sujeitos para reproduzir práticas consideradas compatíveis com um modelo perseguido. No centro dessa observação, está o fato de que a oposição solteiro/a-casado/a, vivida como ritualização, na verdade, estabelece fronteiras no processo de institucionalização das relações de aliança.

A existência de um estilo de vida estaria ligada, portanto, à necessidade de reprodução das distinções simbólicas, o que, em outras palavras, significa a reprodução de códigos altamente eficazes na produção e distribuição de papéis sociais. Assim, quem escolhe casar ou morar junto, fazendo do noivado um rito de passagem para tornar esse desejo realidade, recorre a esses códigos por meio de escolhas éticas e especulativas, para saber como agir.

Essa visão também recai nas diferenças relacionadas às atribuições de papéis entre homens e mulheres e na diferença de significado que o casamento possui para eles. A consequência disso é a presença de campos de poder nos quais estão assegurados aos sujeitos espaços de agência baseados nessas diferenças, a exemplo do significado dado ao pedido de casamento, em que cabe ao noivo tomar a iniciativa e à noiva explorar e avaliar a pertinência do ato, podendo ou não consentir com os ritmos adotados e manifestar-se quando julgar que os processos estão muito rápidos ou demorando demais, o que, nesse último caso, sustenta

o significado dado a termos como “empatar”.

A existência desses campos de poder reitera, assim, minha crítica ao conceito de ritos de passagem de Van Gennep. Mas, nesse caso, apoio-me na solução encontrada por Bourdieu, que sugere o uso do conceito de rito de instituição<sup>15</sup>, uma vez que o principal efeito do rito não é celebrar a passagem, mas consagrar uma diferença, de modo a fazê-la existir como distinção social ou como exclusão:

Falar em rito de instituição é indicar que qualquer tipo de rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constituídos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço, como no caso da divisão entre os sexos por ocasião dos rituais de casamento. (BOURDIEU, 2008, p. 98)

Como um ato de instituição, “tornar-se” noivo ou noiva, portanto, subentende a magia performativa presente na ritualização nupcial, mas de uma forma particular: com a finalidade de reproduzir papéis socialmente consagrados e considerados eficazes para a reprodução do casamento como ordem social, ela notifica os noivos sobre a identidade a assumir e o tipo de relacionamento com o qual devem se comprometer.

A divisão entre os gêneros também exerce sua influência durante o noivado na forma como os sujeitos interpretam a realização do casamento. A razão para essa diferenciação está na identificação das noivas com o caráter sagrado do ritual, o que não ocorre com os noivos. Como consequência, é sobre as mulheres que o desejo pelo casamento religioso exerce maior influência, pois predomina a visão de que realizar esse tipo

---

15 - Bourdieu prefere o termo “instituição” ao de “passagem” por considerá-lo demasiado impreciso e muito temporal. Para ele, é essencial decodificar a “função social” do rito e, em particular, “o significado social da linha, da fronteira como passagem ritual legal, transgressão” (BOURDIEU, 2008, p. 97).

de casamento é um “sonho”, em razão do simbolismo da cerimônia, do significado dos votos e do vestido, e da presença dos familiares. Os noivos, por sua vez, dão preferência ao casamento civil ou à coabitação sem ritual, por serem práticas menos formais, mas também porque acreditam que o novo casal deve se preocupar prioritariamente com as condições de moradia e o cotidiano conjugal.

O interesse das noivas pelo casamento religioso também está associado à crença de que ele é mais eficaz em tornar o relacionamento duradouro, razão pela qual, mesmo morando junto e casadas no civil, elas alimentam a esperança de trocar votos no altar. A eficácia a que se referem essas noivas diz respeito a normas de ação em um sentido muito específico, pois correspondem, segundo Parsons (2010), a padrões sobre as relações “corretas” entre meios e fins em um dado contexto, ou ao modo “correto” de fazer as coisas em relação a valores vinculantes. Ressaltando que, nas entrevistas, a expressão “fazer tudo certinho” estava associada ao casamento religioso, temos que essas ações são vinculantes na medida em que constituem o modo correto – aliás, o único correto para as noivas entrevistadas – de se obter o fim desejado, isto é, de garantir um casamento duradouro.



## Referências

ALENCAR, B. **Noivado e ritos pré-nupciais**: um estudo sobre significados, experiências e codificações de uma unidade cultural. 476 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFPA, Belém, 2019.

ARSENEAULT, C; ROBERGE, M. Réflexion sur le rite contemporain des fiançailles: vers une hybridation des rites. **Ethnologies**, v. 28, n. 2, p. 29-51, 2006. Disponível em: <http://www.erudit.org/revue/ethno/2006/v28/n2/014982ar.pdf>.

BLANK, M. **A princesa, a gata e a borralheira**: imaginários, construções e desconstruções de casamentos. 222 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

BOURDIEU, P. Gostos de classe e estilos de vida. *In*: ORTIZ, R. (org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983, p. 82-112.

BOURDIEU, P. “Os ritos de instituição”. *In*: **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 2008, p. 97-106.

CARSTEN, J. A matéria do parentesco. **R@U - Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 103-118, jul./dez. 2014.

COULMONT, B. **Des promesses, toujours des promesses...** Les constructions sociales des fiançailles catholiques au XXe siècle. 94 f. Mémoire de Diplôme d'Etudes approfondies – Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1999.

COULMONT, B. Les plis de la morale: sociologie des fiançailles catholi-

ques. **Labyrinthe**, n. 8, p. 47-64, 2001.

COULMONT, B. Politiques de l'alliance: les créations d'un rite des fiançailles catholiques. **Archives de sciences sociales des religions**, Paris, n. 119, p. 5-27, 2002.

COULMONT, B. Les fiançailles catholiques: étude d'un "rite mou". **Colloque AFSR**, 2003.

ESCOURA, M. Véu e grinalda de um lado a outro da ponte: relações sociais e dinâmicas de mercado na organização de casamentos em São Paulo. *In: Anais da I Jornada de Antropologia da USP*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

ESCOURA, M. Formal attire from one side of the "bridge" to the other: the wedding market and class and gender relations inscribed in the territory of the city. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 14, n. 3, p. 238-256, 2017.

ESCOURA, M. **Fazer festa é uma guerra**: relações entre vestidos, noivas, anfitriões e convidados na organização de casamentos. 243 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

GIDDENS, A. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 2012.

GONÇALVES, T. A. **E o casamento como vai?** Um estudo sobre conjugalidade em camadas médias urbanas. 223 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFPA, Belém, 1999.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2008.

MAILLOCHON, F. Le mariage est mort, vive le mariage! Quand le rituel du mariage vient au secours de l'institution. **Enfances Familles Générations**, n. 9, p. 1-18, 2008.

MARINS, C. **Quando o céu é o limite**: um olhar antropológico sobre o universo dos casamentos e dos cerimonialistas. Niterói: Eduff, 2016.

PARSONS, T. **A estrutura da ação social**. Petrópolis: Vozes, 2010.

PINHO, E. **“Um sonho não tem preço”**: uma etnografia do mercado de casamentos no Brasil. 2017. 403 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

RIBORDY, G. Les fiançailles dans le rituel matrimonial de la noblesse française à la fin du Moyen Âge: tradition laïque ou création ecclésiastique? **Revue historique**, v. 4, n. 620, p. 885-911, 2001.

VAITSMAN, J. **Flexíveis e plurais**: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

VEBLEN, T. Consumo conspícuo. *In*: VEBLEN, T. **Teoria da classe ociosa**. São Paulo: Abril, 1980, p. 48-64.

VELHO, G. “Visão de mundo e estilo de vida em camadas médias urbanas: algumas questões sobre o estudo de família”. *In*: VELHO, G. **Individualismo e cultura**: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea.

nea. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "The Gift and the Given: three nano-essays on kinship and magic". *In*: **The Relative Native**: essays on indigenous conceptual worlds. Chicago: Hau Books, 2009.

## **Autores**

### **Breno Rodrigo de Oliveira Alencar**

Professor do Instituto Federal do Pará com doutorado em antropologia e sociologia. Chefe da Seção de Ciências Humanas do IFPA/Campus Belém e Líder do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa em Cultura, Educação e Política. Suas áreas de interesse envolvem teoria antropológica, ritual, casamento, parentesco e cibercultura.

### **Carlos Eduardo Bezerra**

Graduado em História e Direito, ambos pela Universidade Federal de Sergipe. Mestre em Antropologia pelo Programa de pós graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Sergipe. Professor da rede estadual de Sergipe. Com experiência nas áreas de ensino em Sociologia, Direito Constitucional e História da Educação.

### **Denise Gomes Marinho**

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas - UERJ-Caxias, pesquisa a Marcha de Mulheres Negras desde 2015, Assistente Social, Fotografa Documental.

### **Francisca Verônica Cavalcante**

Professora do Departamento de Ciências Sociais e do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal do Piauí. Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Corpo, Saúde e Emoções-CORPOSTRANS/CNPQ/UFPI.

### **Geissy dos Reis Ferreira de Oliveira**

Bacharel em Ciências Sociais pela UFPB, é discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da mesma instituição, onde integra o Grupo

de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC).

### **Izadora de Souza Vieira**

Licencianda em Ciências Sociais (UFPB). Atua na área da Antropologia Social com pesquisas relacionadas às populações indígenas. Tem desenvolvido trabalhos sobre ensino da cultura e da história indígenas na educação básica e sobre a construção indígena pelo folclore brasileiro.

### **Lucas Eduardo da Silva Melo**

Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí pela Linha de Pesquisa Gênero e Geração; participante do Grupo de Pesquisa Engendre; formado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí e em História pela Universidade Estadual do Piauí.

### **Lucas Vinicius Oliveira dos Santos**

Possui Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. Mestrando na mesma universidade pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Tem se dedicado aos estudos de religião e dissidências sexuais e de gênero, desenvolvendo pesquisa sobre as Igrejas Inclusivas.

### **Maria Luiza Pereira Leite**

Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande. Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas pela Universidade Federal da Paraíba (2017) e graduada em Serviço Social pela Universidade Estadual da Paraíba (2015). Atuou como Assistente Social, desenvolvendo e implementando, em parceria com o Conselho Municipal de Assistência Social de João Pessoa - PB

### **Milena dos Reis Rabelo**

Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí-UFPI.

**Paulo Henrique Trindade Correa**

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFAM (2019-2020). Cursa especialização em Sexualidade, Gênero e Direitos Humanos na Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Sexualidades e Interseccionalidades - GESECS. Especialista em Arte e Educação pelo Centro Universitário Leonardo Da Vinci - UNIASSELVI (2019).

**Telma Amaral Gonçalves**

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (1989), bem como mestrado em Antropologia (1999) e doutorado em Ciências Sociais (2011) pela mesma Instituição. Professora adjunto 4 desta IFEs com experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, casamento, conjugalidade, afetividade, sexualidade, namoro, e diversidade sexual. Líder do grupo de estudos e pesquisas com crianças infâncias e juventudes/JUERÊ e membro do Grupo de estudos e pesquisas Eneida de Moraes/GEPEM, coordenando a linha de pesquisa Gênero, corpos e (homo)sexualidades.

O presente livro é uma coletânea de capítulos escritos por pesquisadores e pesquisadoras que participaram do Grupo de Trabalho “Gênero, etnografias e performances rituais”, que teve lugar durante a realização da VI Reunião Equatorial de Antropologia, ocorrida na cidade de Salvador, Bahia, em dezembro de 2019. A obra tem como objetivo principal reunir trabalhos realizados nas regiões Centro-Sul, Nordeste e Norte do Brasil, a fim de divulgar pesquisas antropológicas que têm na etnografia um recurso teórico-metodológico fundamental para compreender as imbricações existentes entre as relações de gênero e as performances rituais em diferentes contextos sociais.

