Roberval Borges

Folha Virada

LGBTQIAPN+ em terreiros de umbanda no estado do Piauí

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Escola de Belas Artes
Programa de Pós-Graduação em Artes

Roberval Borges de Moraes Filho

FOLHA VIRADA:
LGBTQIAPN+ em terreiros de umbanda no estado do Piauí

Belo Horizonte
2024

Roberval Borges de Moraes Filho

FOLHA VIRADA:
LGBTQIAPN+ em terreiros de umbanda no estado do Piauí

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Artes da Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Artes.

Linha de pesquisa: Artes Visuais

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Simon Wasem

Belo Horizonte

2024

Ficha catalográfica
(Biblioteca da Escola de Belas Artes da UFMG)

299.6
B732f
2024

Borges, Roberval, 1997-
Folha virada [recurso eletrônico] : LGBTQIAPN+ em terreiros de umbanda no estado do Piauí / Roberval Borges de Moraes Filho. – 2024.
1 recurso online.

Orientador: Marcelo Simon Wasem.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Belas Artes.
Inclui bibliografia.

1. Umbanda – Teses. 2. Cultos afro-brasileiros – Piauí – Teses. 3. Pessoas LGBTQ+ – Teses. 4. Identidade de gênero – Teses. 5. Religião e sociologia – Teses. 6. Racismo – Aspectos religiosos – Teses.I. Wasem , M. S. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Belas Artes. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Luciana de Oliveira Matos Cunha – Bibliotecária – CRB-6/2725

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FOLHA DE APROVAÇÃO

Assinatura da Banca Examinadora na Defesa de Dissertação do aluno **ROBERVAL BORGES DE MORAES FILHO**

Número de Registro **2022686467**

Título: **"Folha Virada: LGBTQIAPN+ em terreiros de Umbanda no estado do Piauí"**

Prof. Dr. Marcelo Simon Wasem – Orientador – EBA/UFMG
Prof. Dr. Solimar Oliveira Lima – Titular – UFPI
Profa. Dra. Rízzia Soares Rocha – Titular – EBA/UFMG

Belo Horizonte, 23 de outubro de 2024.

Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Simon Wasem**, **Usuário Externo**, em 25/10/2024, às 23:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Solimar Oliveira Lima**, **Usuário Externo**, em 29/10/2024, às 12:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Rízzia Soares Rocha**, **Usuário Externo**, em 29/10/2024, às 19:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Yacy Ara Froner Goncalves**, **Professora do Magistério Superior**, em 01/11/2024, às 17:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3672076** e o código CRC **41E5AB44**.

Para minha avó, Maria Marques de Moraes,
que me mostrou a umbanda com simplicidade e amor.

AGRADECIMENTOS

A construção desta dissertação não teria sido possível sem o apoio, incentivo e colaboração de várias pessoas e forças espirituais, cujas contribuições foram fundamentais tanto no âmbito acadêmico quanto pessoal. Em primeiro lugar, agradeço à minha espiritualidade, que guiou e iluminou meu caminho em cada etapa deste processo. Aos guias espirituais que, com suas sabedorias, me conduziram nos momentos mais difíceis e ofereceram clareza nas escolhas.

Agradeço também a mim mesmo, por sustentar firmemente minhas convicções e passado com resiliência pelo Comitê de Ética, sem abdicar do projeto que idealizei desde o início. Reconheço a importância de ter mantido minha visão e de não ter desistido diante das burocracias e dos desafios que surgiram. Persistir e acreditar no valor transformador da pesquisa foi uma conquista pessoal que trouxe à tona meu compromisso com a verdade que queria contar. Esse trabalho é fruto dessa determinação e persistência.

Ao meu orientador, Marcelo Wasem, expresso minha profunda gratidão pela confiança depositada em minha pesquisa, pela paciência nas orientações e pelo olhar sensível às questões que envolvem corpos e territórios tão delicadamente interseccionados. Seu conhecimento e disposição em caminhar ao meu lado tornaram o processo de criação deste trabalho mais desafiador, inspirador e, acima de tudo, libertador.

Meus agradecimentos aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Artes da Escola de Belas Artes da UFMG. Agradeço também aos colegas de pós-graduação. Todos com suas reflexões e críticas foram essenciais para a construção do pensamento crítico e criativo que permeia esta pesquisa.

Aos terreiros de umbanda que me acolheram durante o processo de cartografia, em especial aos pais, mães e filhos de santo que generosamente compartilharam suas histórias e vivências. Este trabalho é tanto meu quanto de vocês, que abriram as portas de seus terreiros e permitiram acompanhar as vivências pessoais e religiosas. Ao Pai Américo, Pai Luciano e Madrinha Catingueira, minha gratidão pelo compromisso com a fé e a luta por uma religiosidade inclusiva e acolhedora.

Minha família e amigos também merecem um agradecimento especial, pois

me ofereceram o suporte emocional que sustentou as horas de escrita, leitura e reflexão. À minha mãe, que sempre acreditou no poder transformador do conhecimento, pela paciência e incentivo constante, sou eternamente grato.

Agradeço profundamente às minhas amigas. Lúcia Gonçalves, cuja colaboração incansável foi fundamental para o andamento desta pesquisa, pela sua produção e apoio constante durante todo o processo, especialmente nas entrevistas. Sem sua dedicação, olhar atento e profundidade, as conversas sobre os dados coletados não teriam sido as mesmas. À Samanta Leão, pela indispensável colaboração nas questões relativas à apresentação das entrevistas e pela parceria como assistente, sempre com generosidade e inteligência, durante minha residência artística na Fundação Armando Alvares Penteado – FAAP. Gostaria de agradecer a Idália Medeiros pelo inestimável suporte, pela generosa ajuda e pelos textos compartilhados. À Clayziane Lino, pela disponibilidade em proporcionar trocas valiosas, que enriqueceram significativamente o desenvolvimento desta pesquisa. Ao Pedro Augusto, pela leitura e correção do resumo em sua versão para a língua inglesa. Agradeço à Vitória Barreiros pela ajuda e escuta durante todo esse processo de mestrado e de percurso de vida.

A cada um de vocês, deixo meu profundo agradecimento por fazerem parte desta jornada, que, muito além de acadêmica, foi também uma experiência de transformação pessoal.

“O Tempo dá, o tempo tira, o tempo passa, a folha vira”

Provérbio africano

RESUMO

Esta dissertação investiga as interseções entre gênero, sexualidade e práticas religiosas nos terreiros de umbanda do Piauí, com foco na comunidade LGBTQIAPN+. Partindo do conceito de “folha virada”, expressão historicamente utilizada para descrever tentativas de alteração da orientação sexual ou identidade de gênero de indivíduos LGBTQIAPN+ em tais espaços, a pesquisa realiza um mapeamento cartográfico das experiências e vivências de pessoas LGBTQIAPN+ em três terreiros piauienses, com destaque para as experiências de pais de santo e mães de santo. O estudo aborda, ainda, as lacunas históricas e epistemológicas da colonialidade e do racismo religioso no Brasil, problematizando a invisibilização das práticas e saberes afro-piauienses, bem como a marginalização das identidades LGBTQIAPN+ em contextos religiosos e sociais. Desse modo, a dissertação busca analisar tanto a história das umbandas e suas práticas contra-hegemônicas quanto às vivências das lideranças LGBTQIAPN+ entrevistadas, mergulhando na criação artística como meio de investigar as corporeidades nesses terreiros. A pesquisa insere-se no debate cultural sobre a diversidade sexual e de gênero no Brasil, especialmente em contextos afro-religiosos, ressaltando a importância de considerar as especificidades locais e as potencialidades dos terreiros de umbanda como territórios de formulação e criação artísticas.

Palavras-chave: umbanda; LGBTQIAPN+; Piauí.

ABSTRACT

This dissertation investigates the intersections between gender, sexuality, and religious practices in umbanda terreiros of Piauí, focusing on the LGBTQIAPN+ community. Rooted in the concept of “turned leaf”, a term historically used to describe attempts to change the sexual orientation or gender identity of LGBTQIAPN+ individuals in such spaces, the research conducts a cartographic mapping of the experiences of LGBTQIAPN+ people in three Piauí terreiros, emphasizing the experiences of *pais de santo* and *mães de santo*. The study also addresses the historical and epistemological gaps of coloniality and religious racism in Brazil, problematizing the invisibilization of afro-piauian practices and knowledge, as well as the marginalization of LGBTQIAPN+ identities in religious and social contexts. In this way, the dissertation seeks to analyze both the history of umbanda and its counter-hegemonic practices and the experiences of the interviewed LGBTQIAPN+ leaders, delving into artistic creation as a means of investigating corporeality in these terreiros. The research contributes to the cultural debate on sexual and gender diversity in Brazil, particularly in afro-religious contexts, emphasizing the importance of considering local specificities and the potential of umbanda terreiros as territories for artistic formulation and creation.

Keywords: umbanda; LGBTQIAPN+; Piauí.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa dos municípios onde estão localizados os terreiros pesquisados 19
Figura 2 – Verso de retrato de mãe de santo sem identificação, autor: não consta, data: não consta 26
Figura 3 – *Sem título*, da série *Como se tornar uma folha,* Roberval Borges, 2024 29
Figura 4 – *Sem título*, da série *Como se tornar uma folha,* Roberval Borges, 2024 31
Figura 5 – Primeira página do jornal Gazeta 42
Figura 6 – Chamada “Uma festa para Iemanjá” 54
Figura 7 – Matéria “Umbanda prepara festa de Oxóssi” 55
Figura 8 – Matéria “Macumbeira homossexual rapta amante do Meduna” 56
Figura 9 – *Sem folha não tem vida*, Roberval Borges, 2023 60
Figura 10 – Pai Marcos Luciano de Oxalá 66
Figura 11 – Madrinha Catingueira 69
Figura 12 – Pai Américo de Iansã 71
Figura 13 – Frame do vídeo de *Folha Virada*, 2024 101
Figura 14 – Registro do processo de fitotipia 106
Figura 15 – Resultado da fitotipia utilizando folha de limão 108
Figura 16 – Resultado da fitotipia utilizando folha de boldo 110
Figura 17 – Resultado da fitotipia utilizando folha-da-fortuna 112
Figura 18 – Resultado da fitotipia utilizando espada-de-Iansã 114
Figura 19 – Resultado da fitotipia utilizando folha de samambaia 116
Figura 20 – Resultado da fitotipia utilizando folha de ixora branca 119
Figura 21 – Frame do vídeo de *Folha Virada*, 2024 126
Figura 22 – Frame do vídeo de *Folha Virada*, 2024 133

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEP – UFMG	Comitê de Ética em Pesquisa
FEB	Federação Espírita Brasileira
FEU	Federação Espírita Umbandista
FEUCABEPI	Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro Brasileiros do estado do Piauí
FEUEPI	Federação Espírita Umbandista do Piauí
UEUB	União Espiritista Umbanda do Brasil
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais

SUMÁRIO

1 ABRE-CAMINHO: ABRINDO OS CAMINHOS PARA AS DISCUSSÕES SOBRE A DIVERSIDADE LGBTQIAPN+ NA UMBANDA PIAUIENSE 11

2 PESQUISANDO LACUNAS DENTRO DE LACUNAS 23

2.1 A umbanda que o Piauí inventou: a "origem" das umbandas, a fantasia do sincretismo e o estereótipo do "feiticeiro" 33

2.2 O Piauí que a umbanda criou: aprofundamentos das questões políticas e das tematizações afro-religiosas no Piauí 49

3 QUANDO AS FOLHAS FALAM: PRÁTICAS E SABERES DAS FOLHAS SAGRADAS 59

3.1 Quem conta nossas histórias, ou quem conta as histórias sobre as comunidades LGBTQIAPN+ de terreiros? 61

3.2 Folha Virada: memórias e saberes em diálogo 65

4 *CORPO FOLHA*: INCORPORANDO A MONSTRUOSIDADE 100

4.1 Primeira tese – o monstro como representação cultural 120

4.2 Segunda tese – o monstro escapa das normas sociais 121

4.3 Terceira tese – a monstruosidade em transição 123

4.4 Quarta tese – a subversão das categorias normativas e a criação de novas possibilidades 127

4.5 Quinta tese – corpos monstruosos nas fronteiras do possível 129

4.6 Sexta tese – entre o monstro e a sua repulsa, a atração 131

4.7 Sétima tese – na liminaridade dos corpos monstruosos 132

5 VENCE-DEMANDA: TAMBÉM SABEMOS DEMANDAR 135

REFERÊNCIAS 140

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista semiestruturada para ser realizada com Pais e Mães de Santo LGBTQIAPN+ de terreiros de umbanda do estado do Piauí. 143

APÊNDICE B – Entrevista Madrinha Catingueira 144

APÊNDICE C – Entrevista Pai Marcos Luciano de Oxalá 153

APÊNDICE D – Entrevista Pai Américo de Iansã 168

INTRODUÇÃO

Abre-caminho: abrindo os caminhos para as discussões sobre a diversidade LGBTQIAPN+ na umbanda piauiense

1 ABRE-CAMINHO: ABRINDO OS CAMINHOS PARA AS DISCUSSÕES SOBRE A DIVERSIDADE LGBTQIAPN+ NA UMBANDA PIAUIENSE

Na folha eu nasci,
na folha eu me criei.
A folha virou,
eu também virei.
[Ponto Cantado][1]

A umbanda, uma religião brasileira que emergiu no início do século XX, marcada pela junção de elementos de matrizes africanas, indígenas, católicas e espíritas, constitui-se não apenas como um espaço de espiritualidade, mas também como um território de resistência e reinvenção. Para muitas pessoas LGBTQIAPN+, os terreiros de umbanda tornam-se locais onde é possível vivenciar gênero e sexualidade de forma aberta e acolhedora. Contudo, a ausência de estudos que tratem dessa interseção não é casual, mas sintomática de um apagamento sistemático que atravessa tanto a história das práticas afro-religiosas quanto as vivências da comunidade LGBTQIAPN+, especialmente no contexto piauiense.

É nesse cenário que a presente pesquisa se insere, buscando lançar luz sobre as experiências da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda do Piauí. Ao concluir minha graduação, me surgiu o interesse de investigar a presença e o papel da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda locais, motivado tanto pela minha vivência pessoal como homem cisgênero gay quanto pela minha experiência religiosa enquanto umbandista. Inicialmente, considerei abordar o tema em um artigo, sem imaginar que ele pudesse se desdobrar em um projeto de pesquisa mais amplo, como o mestrado. No entanto, durante a elaboração de um pré-projeto para submissão em programas de pós-graduação, Caboclo Ubirajara falou no meu ouvido, orientando-me a escrever sobre esse assunto, afirmando que não apenas fazia parte da minha vivência, mas que também carregava a urgência de contar as histórias da nossa terra.

Confesso que senti receio, sobretudo por ser um campo ainda pouco explorado no estado do Piauí, sem muitos referenciais teóricos ou registros visuais. A entidade, contudo, revelou de forma franca que se eu não assumisse esse

[1] Ponto cantado é um cântico sagrado, onde é dirigido às entidades ou falanges específicas durante os rituais nos terreiros. O ponto tem como função ser uma prece evocativa com a finalidade de homenageá-las. Esse ponto: “Na folha eu nasci, na folha eu me criei. A folha virou, eu também virei”, é cantado nas giras de caboclos e representa a conexão dos adeptos com a espiritualidade ligado às matas.

trabalho, outra pessoa o faria, pois certas ideias precisam ser concretizadas, e, quando não realizadas por quem as recebe, a espiritualidade encontra outros meios para que elas aconteçam. Essa troca não apenas me encorajou, mas também reafirmou a dimensão dos saberes dos terreiros, que transcendem os limites do material e se configuram como forças criadoras de histórias e memórias que habitam o campo do invisível.

Ainda assim, eu não sabia como sustentar conceitualmente esse tema em um mestrado em artes. Foi então que a mesma entidade cantou em meu ouvido o seguinte ponto: *"Na folha eu nasci, na folha eu me criei, a folha virou, eu também virei"*. Esse canto trouxe à tona uma memória de quando ouvi esse mesmo ponto durante uma conversa com o preto-velho[2] Pai Zé Pretinho, que, na ocasião, referiu-se à médium que o cambonava[3] como "folha virada". Intrigado com o termo, após a desincorporação da entidade, questionei a mãe de santo sobre o significado da expressão. Ela explicou que muitas entidades, sendo oriundas de épocas históricas diversas, utilizam termos antigos para se referir a conceitos contemporâneos. No caso, "folha virada" era uma expressão empregada em tempos passados para designar pessoas que hoje identificamos como LGBTQIAPN+. A mãe de santo contou que, quando se assumiu lésbica no terreiro que frequentava, outros irmãos e irmãs de santo, zombando dela, cantavam esse ponto.

Esse relato não apenas ilustra o uso histórico do termo dentro do contexto religioso, mas também evidencia a complexidade das relações de gênero e sexualidade nos terreiros. Ele demonstra como expressões e práticas tradicionais, frequentemente enraizadas em concepções tradicionais, se entrelaçam com as vivências contemporâneas, proporcionando releituras e ressignificações que desafiam normatividades sociais. No entanto, esse processo nem sempre ocorre de

---

[2] Na cosmologia da umbanda, os pretos-velhos e as pretas-velhas compõem uma linha de trabalho espiritual associada aos ancestrais que viveram sob a condição de escravizados. Essas figuras carregam uma carga simbólica complexa: enquanto evocam a memória histórica de violência e subjugação sofrida por pessoas negras no Brasil, também se afirmam como ícones de resistência, sabedoria e ancestralidade. Em contextos rituais, os pretos-velhos costumam adotar uma postura marcada pela humildade e simplicidade, utilizando instrumentos simbólicos como cachimbo, café, fumo e arruda.

[3] O ato de cambonar refere-se a uma função desempenhada por um médium que, ao não incorporar, assume a responsabilidade de auxiliar as entidades durante os rituais das religiões de matriz africana. O cambono atua como um intermediário entre a entidade manifestada e os participantes do terreiro, desempenhando tarefas que incluem a entrega de oferendas, o preparo de materiais rituais, o cuidado com o médium incorporado e a facilitação da comunicação entre a entidade e os consulentes. Embora frequentemente considerado um papel secundário em relação à figura do médium, o cambono é essencial para o bom andamento dos rituais, destacando as dimensões colaborativas e hierárquicas que estruturam essas práticas religiosas.

maneira isenta de tensões, já que as questões de gênero e sexualidade nesses espaços muitas vezes permanecem permeadas por estigmatização e discursos regulatórios que refletem a marginalização histórica enfrentada tanto pelas comunidades afro-religiosas quanto pela população LGBTQIAPN+.

Esse momento tornou-se um marco, consolidando meu interesse em investigar as interseções entre sexualidade, gênero e religiosidade no contexto da umbanda e revelando a potência dessas relações para impulsionar processos artísticos. Inspirado por esse ponto cantado e pela utilização da folha em praticamente todas as ritualísticas de terreiro, comecei a imaginar a própria folha como um suporte material e poético para as imagens de sujeitos LGBTQIAPN+ umbandistas. Assim, foi nesse entrelaçamento de vivências espirituais, sociais e estéticas que encontrei as bases para sustentar, conceitual e artisticamente, o projeto no campo das artes, reconhecendo as possibilidades criativas e críticas que emergem dessas interseções.

O termo “folha virada”, que intitula esta pesquisa, tem sua origem na expressão “virar a folha”. Historicamente, essa expressão era utilizada para descrever um ritual nos terreiros de religiões afro-brasileiras, no qual se “virava” a orientação sexual ou a identidade de gênero de um indivíduo. Essa transformação, frequentemente referida como uma “virada”, era atribuída exclusivamente a pessoas que se assumiram LGBTQIAPN+ logo após começar a frequentar um terreiro. Contudo, é importante observar que essa noção não se aplicava no sentido oposto: nunca se utilizava para descrever processos em que alguém identificado como LGBTQIAPN+ assumisse posteriormente uma identidade heterossexual ou cisnormativa. Tal assimetria reforça a ideia de que a “virada” da sexualidade ou do gênero é concebida como uma ruptura com a norma social dominante. Esse entendimento reflete não apenas como essas identidades são percebidas, mas também os modos como elas se tornam alvo de discursos regulatórios e de marginalização.

A sigla GLS, que passou a ser utilizada no Brasil a partir da década de 1990, inicialmente significava “Gays, Lésbicas e Simpatizantes” e tinha como propósito englobar uma comunidade plural. Contudo, a pluralidade que o termo pretendia representar se mostrou insuficiente, uma vez que a palavra “simpatizantes” não conseguia abarcar a diversidade de orientações sexuais e identidades de gênero emergentes naquele contexto. Ao longo do tempo, o conceito se expandiu, e a sigla

GLS foi substituída por LGBTQIAPN+, uma denominação mais inclusiva que incorpora lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros, transexuais, queers, intersexos, assexuais, pansexuais, polissexuais, pessoas não binárias, entre outras. O símbolo “+” foi acrescentado, refletindo a constante transformação dessa sigla, e sinalizando que novas identidades podem ser reconhecidas e adicionadas com o tempo.

É fundamental reconhecer que a orientação sexual e a identidade de gênero são conceitos distintos, mas que se interconectam na experiência de cada indivíduo. Uma pessoa pode ser bissexual e não-binária, por exemplo, ou trans e heterossexual. Isso se deve ao fato de que a sigla LGBTQIAPN+ possui letras que correspondem à orientação sexual, como L (lésbicas), G (gays), B (bissexuais) e P (pansexuais), enquanto outras letras representam a identidade de gênero, como T (travestis, transgêneros, transexuais), Q (queers), I (intersexos) e N (não-binárias). Por meio dessas interconexões, a comunidade LGBTQIAPN+ vai além da definição de categorias, reconhecendo a multiplicidade de identidades e sexualidades que a compõem.

Essas mudanças nas terminologias não apenas evidenciam uma ampliação da representatividade das experiências de sexualidade e gênero, mas também apontam para a necessidade de desconstruir noções rígidas e normativas que limitam o entendimento da diversidade humana. Esse processo de transformação das palavras e das siglas acompanha, de maneira paralela, os debates sobre identidade, pertencimento e visibilidade que surgem, inclusive, em outros campos, como os das religiões afro-brasileiras, nas quais a complexidade das identidades de gênero e sexualidade também é vivenciada e passam por processo de mudança.

Em um contexto marcado por constantes transformações sociais, políticas e culturais, a linguagem se configura como um campo de batalha crucial na luta por visibilidade e reconhecimento. As novas nomenclaturas que surgem nesse cenário, como LGBTQIAPN+, expressam a necessidade de romper com categorias engessadas e de caráter binário, ampliando as possibilidades de reconhecimento das diversas identidades e expressões de gênero e sexualidade. Entretanto, a busca por uma linguagem mais inclusiva e representativa ainda enfrenta uma forte resistência, que se manifesta em diversas esferas da sociedade, desde discursos de ódio e discriminação até a negação de direitos fundamentais aos indivíduos LGBTQIAPN+.

A inclusão de novas identidades e sexualidades não surge de maneira isolada, mas é resultado de lutas históricas por reconhecimento, respeito e direitos. Uma das batalhas mais significativas para a comunidade LGBTQIAPN+ tem sido a de ressignificar termos pejorativos, como “bicha”, “viado”, “sapatão” e “travesti”. Ao longo do tempo, esses termos, que antes eram utilizados para marginalizar e estigmatizar, passaram a ser reivindicados, sendo apropriados em espaços de pertencimento, onde deixaram de ser ofensivos e passaram a carregar um novo sentido de identidade e orgulho. Esse processo de ressignificação é um dos fenômenos que mais me instiga, especialmente no contexto dos terreiros de umbanda.

Nos terreiros, a linguagem transcende sua função comunicativa, transformando-se em um meio de conexão com outros planos, com o sagrado e o invisível. O termo “folha virada”, que historicamente refere-se a pessoas não heterossexuais, passou por um processo de ressignificação dentro dessas práticas religiosas, adquirindo novos significados e dimensões. A umbanda, enquanto religião afro-brasileira, oferece um campo fértil para investigar como as vivências LGBTQIAPN+ se entrelaçam com as questões de gênero e sexualidade. Assim, o foco deste trabalho será entender como as lideranças de terreiros — especialmente pais e mães de santo — ressignificam suas identidades e como suas experiências, tanto dentro quanto fora dos terreiros, desafiam e reconfiguram as normatividades de gênero, sexualidade e espiritualidade. Essas experiências articulam modos de existência que reimaginam as fronteiras entre o visível e o invisível, o sagrado e o profano.

Nesse sentido, “folha virada” opera como um eixo mobilizador, sustentando uma investigação que é, simultaneamente, simbólica e material, crítica e sensível, ancorada no entrecruzamento de minha vivência artística e minha trajetória religiosa. Ao invés de reduzir essas vivências da comunidade LGBTQIAPN+ em terreiros de umbanda que vivem nessa encruzilhada marcada pela religião, gênero e sexualidade, pretendo tensionar, aprofundar e expandir o debate. Ao nos debruçarmos sobre histórias e vivências, encontramos lacunas históricas e, a partir delas, me questiono como o conjunto de saberes dos terreiros de umbanda podem ser incitadores de processos artísticos? Como as cosmologias e práticas dos terreiros de umbanda se relacionam com as teorias decoloniais e queer/cuir, não

apenas como reflexos ou manifestações, mas como potenciais epistemológicos que tensionam e expandem essas teorias?

Primeiramente, cabe assumir um compromisso ético e político que se volte para a transformação, articulando os saberes do passado e as possibilidades do presente para imaginar futuros outros, não apenas nas artes. A ideia de um saber não-linear, relacional e coletivo, característica dos terreiros, ressoa com práticas artísticas contemporâneas que questionam a centralidade do autor e privilegiam processos colaborativos e performativos, engendrando uma conexão entre as práticas espirituais e as estratégias discursivas que orientam a produção de conhecimento e a construção de sentidos. Dessa forma, este trabalho toma forma ao investigar esses territórios discursivos, ou seja, territórios de produção de discurso.

No âmbito da filosofia moderna, a linguagem assume um papel central na obra de Michel Foucault, ultrapassando sua mera função instrumental para se configurar como um elemento estruturante da relação humana com o real. O termo “episteme”, originalmente utilizado para designar a ciência em oposição à opinião (*doxa*) e à técnica (*techné*), ganha um novo significado. Foucault (2008), define “episteme” como o “espaço” histórico onde se articulam os enunciados que constituem o objeto de um conhecimento positivo, não científico. Através da arqueologia dessa “episteme” é possível desvendar as regras de organização que determinam a produção e a circulação do discurso em um determinado período histórico.

Na esteira das reflexões sobre as interseções entre essas comunidades, a minha dissertação parte do meu encontro com pais e mães de santos que colaboraram com a pesquisa, valorizando os conhecimentos e práticas de terreiros em um diálogo com teorias e práticas decoloniais e queer/cuir. Interesso-me por relacionar essas leituras e gerar diálogos entre esses territórios, traçando uma cartografia queer (PRECIADO, 2017). Essa cartografia, no sentido proposto por Paul B. Preciado, vai além da simples localização de espaços frequentados por minorias sexuais e de gênero. Ela se propõe a mapear os processos de produção da subjetividade, revelando como discursos, representações e arquiteturas constroem os sujeitos que são possíveis de explicar, descrever ou acolher.

Esta pesquisa teve como objetivo produzir uma cartografia das expressões artísticas, sociais, políticas e históricas que atravessam o cotidiano de lideranças

religiosas em terreiros de umbanda no estado do Piauí. Tomando como ponto de partida também minhas próprias experiências enquanto homem cisgênero, gay e umbandista, mais do que um mapeamento, a intenção foi mobilizar essas vivências em um diálogo crítico com as questões de gênero e sexualidade, tensionando os dispositivos coloniais que estruturam o imaginário e as práticas sociais no Brasil. Assim, a investigação se propôs a operar não apenas como um exercício analítico, mas também como um gesto ético e político de confrontação às fixações coloniais, potencializando os saberes dos terreiros como ferramentas de reconfiguração das corporeidades dissidentes.

A Colonialidade, como sistema de poder e dominação, opera em diversos territórios da sociedade, e os terreiros de umbanda não são exceções. Enquanto espaços de resistência cultural e espiritualidade afro-brasileira, os terreiros carregam em si as marcas das lutas contra a imposição dos valores da cultura judaico-cristã. Nesse contexto, torna-se fundamental investigar as formas de resistência desenvolvidas nesses espaços, visando preservar e dar continuidade às tradições não hegemônicas. As práticas rituais, os saberes ancestrais e as formas de organização social presentes nos terreiros de umbanda são elementos essenciais para compreender a resistência cultural e a luta pela descolonização do conhecimento.

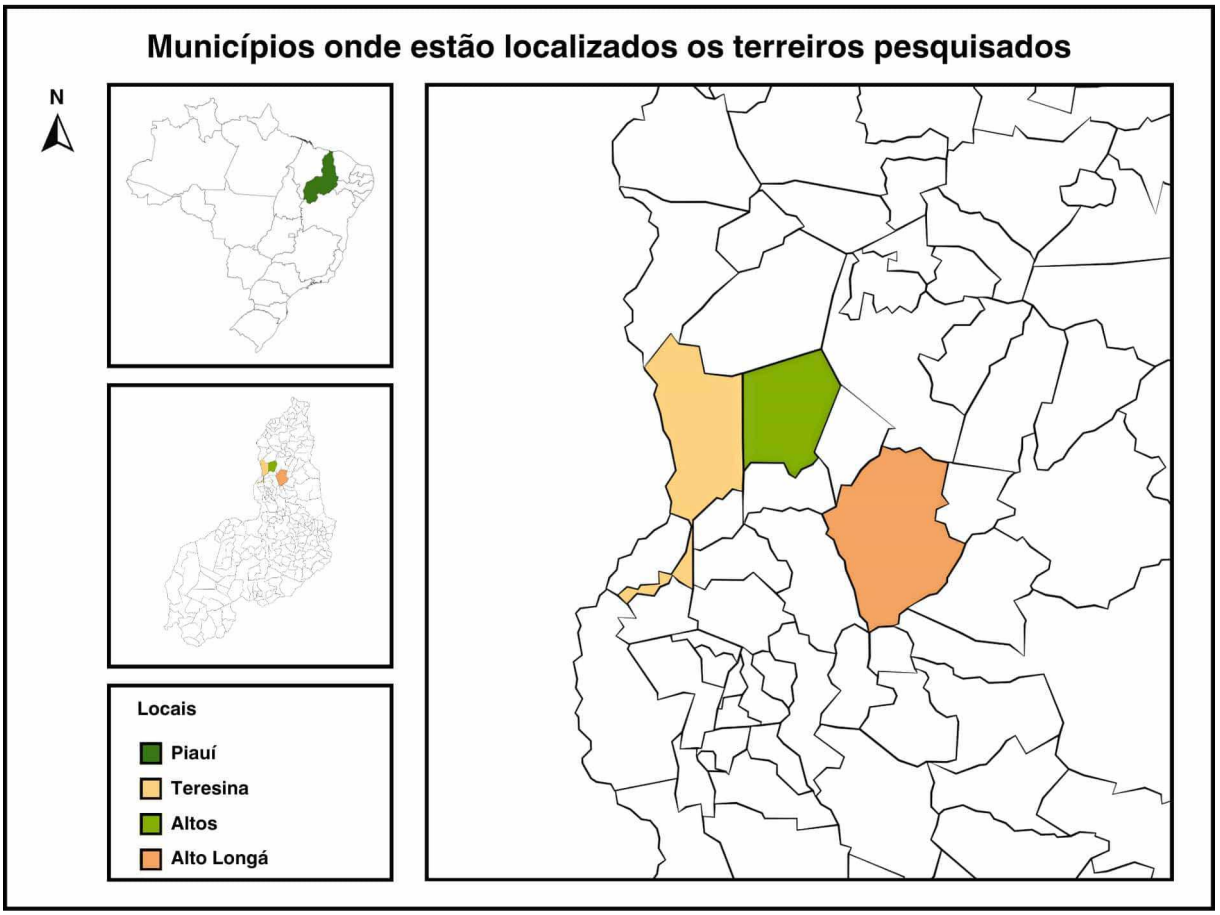
A metodologia adotada nesta pesquisa foi a cartográfica (PASSOS; BARROS, 2009), entendida não como um simples procedimento técnico, mas como uma forma de habitar o campo enquanto artista em relação aos terreiros investigados. Este trabalho se construiu na partilha de experiências, como um movimento de encontro e co-criação, em que as falas, vivências e saberes dos participantes não foram considerados apenas dados, mas fluxos que tensionam e redesenham o processo investigativo. A pesquisa, assim, se deixa atravessar pela circularidade que une expressão e conteúdo, reconhecendo que, no contexto dos terreiros, o dizer e o fazer são indissociáveis, compondo, juntos, um campo de criação e conhecimento em constante deslocamento.

Realizei uma pesquisa-intervenção que, por meio da cartografia, possibilitou uma compreensão mais ampla e complexa dos fenômenos analisados, assim como dos contextos e territórios em que se inserem. Considerando a escassez de literatura que abordasse simultaneamente as religiões afro-brasileiras, gênero e sexualidade no Piauí, direcionei o foco da investigação para entrevistas realizadas

em terreiros piauienses. O interesse central de minha pesquisa não está em mapear respostas fixas, mas em convocar diálogos entre esses territórios, produzindo uma cartografia que não apenas percorre geografias dissidentes, mas que também se deixa atravessar por elas.

A interseção entre gênero, sexualidade e os terreiros de umbanda assume um papel central nesta pesquisa, com ênfase nas falas dos pais e mães de santo. Com o intuito de destacar os saberes difundidos pela oralidade nos contextos de terreiro, foram realizadas pesquisas-intervenção em três espaços (Figura 1): a Casa Espírita Umbandista Santa Bárbara (Teresina), a Tenda de São Silvestre – Terreiro da Madrinha Catingueira (Altos, a 38 km de Teresina) e a Casa de Oxalá – Cabana do Caboclo João da Mata (Alto Longá, a 80 km de Teresina).

Figura 1 – Mapa dos municípios onde estão localizados os terreiros pesquisados



Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Os terreiros em questão estão localizados em áreas comumente rotuladas como “periféricas”, carregando o peso de uma dupla marginalização: pela geografia e pela religiosidade. No entanto, ao mobilizar esse termo, não se busca aqui

reproduzir o olhar que reduz essas territorialidades à ausência ou à carência. O objetivo é outro: evidenciar como essas margens — sociais, políticas e espirituais — operam como espaços de resistência e invenção. É precisamente naquilo que o centro descarta, silencia ou teme que se encontre a potência de práticas contra-hegemônicas, que desestabilizam estruturas e produzem outros modos de existir, acreditar e resistir.

A diversidade sexual e de gênero nos terreiros de umbanda do Piauí permanece como um território de invisibilidades acadêmicas, um campo ainda pouco explorado que demanda atenção crítica. A ausência de estudos que tomem como eixo central a interseccionalidade entre o Piauí, a umbanda e as questões de gênero e sexualidade revela lacunas que não apenas silenciam essas experiências, mas também reforçam a marginalização de corpos e narrativas dissidentes. Ainda que existam pesquisas que abordem a umbanda ou a sexualidade na região, nenhuma parece se aprofundar sobre as nuances específicas dessas vivências no cruzamento entre espiritualidade e diversidade sexual em solo piauiense.

Este trabalho visa preencher essa lacuna ao oferecer reflexões teóricas e conceituais ancoradas nesse contexto particular, apontando as complexidades e desafios enfrentados por pessoas LGBTQIAPN+ dentro e fora dos terreiros. Ao situar essas experiências no interior do debate acadêmico, ele também aponta para a relevância de expandir essas discussões para outros territórios e contextos, conectando as especificidades regionais às questões mais amplas sobre a dissidência, a ancestralidade e a produção de novas formas de existência no mundo.

Parto da hipótese de que a presença significativa de pessoas LGBTQIAPN+ em terreiros de umbanda no estado do Piauí está intrinsecamente ligada à abertura e à acolhida que esses espaços oferecem a corpos e identidades dissidentes, configurando um território onde as normas de gênero e sexualidade hegemônicas são tensionadas e ressignificadas. Além disso, proponho que a produção artística derivada dessas vivências nos terreiros não apenas visibiliza histórias e subjetividades que foram historicamente apagadas e marginalizadas, mas também opera como uma ferramenta de des/re/construção de imaginários. Trata-se de instaurar, por meio da arte, representações que desestabilizam as estruturas coloniais e patriarcais, ao mesmo tempo, em que abrem caminho para formas de existência mais plurais. Nesse movimento, organizei a dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo — PESQUISANDO LACUNAS DENTRO DE LACUNAS — a história da umbanda no Piauí é analisada, com ênfase nas lacunas e ausências nos registros históricos oficiais. A pesquisa, iniciada no Arquivo Público do Piauí, revela a escassez de documentos sobre a umbanda, levantando a questão de como interpretar e analisar essas lacunas. A partir dessa indagação, o capítulo investiga a relação entre presença e ausência, reconhecendo que as histórias não contadas refletem o silenciamento e a marginalização de comunidades, como a umbandista e a LGBTQIAPN+.

Ao utilizar fotografias encontradas no acervo do Arquivo Público, procuro ressignificar as lacunas do passado, criando novas narrativas a partir das imagens dos terreiros de umbanda no Piauí. O capítulo também aborda a origem da umbanda no Brasil, desafiando a narrativa tradicional que atribui sua fundação exclusivamente a Zélio de Moraes. Além disso, examina a criminalização das práticas afro-religiosas no Piauí, a formação das federações umbandistas como marco na luta por visibilidade e a importância de reconhecer as lacunas nos arquivos como parte fundamental da construção da história.

No segundo capítulo — QUANDO AS FOLHAS FALAM: PRÁTICAS E SABERES DAS FOLHAS SAGRADAS — explorei a relação complexa entre a comunidade LGBTQIAPN+ e a umbanda, desconstruindo o mito da “folha virada” e revelando a religião como um espaço de acolhimento e afirmação identitária. Para isso, realizei entrevistas com três líderes religiosos LGBTQIAPN+: Pai Marcos Luciano de Oxalá, Madrinha Catingueira e Pai Américo de Iansã. A partir dessas entrevistas, analisei suas trajetórias pessoais, as experiências de discriminação que enfrentaram e a importância da representatividade nos terreiros de umbanda.

O capítulo também aborda a importância da cartografia como metodologia de pesquisa, permitindo uma imersão profunda nas experiências dos participantes e promovendo uma construção conjunta do conhecimento. A partir das entrevistas, evidencia-se a centralidade do amor, do acolhimento e da liberdade na umbanda, contrastando com a repressão e a exclusão frequentemente vivenciadas por pessoas LGBTQIAPN+ em outras religiões. A análise destaca a relevância da representatividade LGBTQIAPN+ nos terreiros, tanto para a comunidade religiosa quanto para a sociedade na totalidade.

No último capítulo — CORPO FOLHA: INCORPORANDO A MONSTRUOSIDADE — a pesquisa, por meio da produção artística utilizando a

técnica da fitotipia, investiga a relação intrínseca entre corpo, gênero, sexualidade e religiosidade nos terreiros de umbanda do Piauí. As imagens impressas nas folhas, tal como o conceito de “corpo folha”, evocam a constante transformação e a capacidade de reinvenção que caracterizam esses corpos, revelando a monstruosidade como um processo de subversão e reconfiguração das normas sociais.

A “monstruosidade”, um tema central no capítulo, é utilizada como uma ferramenta analítica para desconstruir as normas cisheteronormativas que marginalizam e estigmatizam esses corpos. As teses de Jeffrey Jerome Cohen (2000) sobre a monstruosidade servem como base para analisar como o corpo LGBTQIAPN+, frequentemente visto como um “desvio”, se torna uma força disruptiva nos terreiros. Além disso, exploro como “folha virada”, um termo tradicionalmente associado à mudança de gênero e/ou sexualidade, adquire um novo significado. O capítulo se aprofunda na análise do processo de “monstrificação” desses corpos, utilizando Paul B. Preciado (2022) para mostrar como a subversão da categoria “monstro” pode ser uma ferramenta de resistência contra a opressão. Através disso, o capítulo examina como os corpos LGBTQIAPN+ são construídos e ressignificados dentro dos terreiros, desafiando as categorias binárias e reconfigurando as concepções de corporeidade e espiritualidade.

Esta pesquisa, sustentada nas reflexões de teóricos e práticas referenciadas, propõe-se a abrir caminhos que escapem às armadilhas das representações estereotipadas, enquanto evidência as realidades políticas que tensionam as existências de comunidades LGBTQIAPN+ e de terreiros. Mais do que uma análise, trata-se de um exercício de escuta e escrita comprometido em desvelar as formas como essas intersecções desafiam os regimes normativos que estruturam a sociedade. Ao explorar criticamente as vivências, resistências e desafios que atravessam esses territórios, busco contribuir para a germinação de novos imaginários, capazes de insurgir contra os múltiplos vetores de opressão — LGBTQIAPN+fobia, machismo, racismo, sexismo, etarismo, capacitismo, gordofobia, xenofobia, intolerância religiosa, entre outros. É na fricção entre esses corpos, saberes e afetos que se desenha uma possibilidade de futuro, que são, ao mesmo tempo, luta, memória e reinvenção.

CAPÍTULO 1

Pesquisando lacunas dentro de lacunas

2 PESQUISANDO LACUNAS DENTRO DE LACUNAS

Todo acervo não se constitui apenas pelas presenças, mas também pelas suas lacunas. Teresina, 15 de janeiro de 2024. Cruzei pela primeira vez as portas do Arquivo Público do Piauí, aquele prédio que tantas vezes me olhou de relance enquanto eu percorria as ruas do centro. Por fora, havia uma austeridade que se confundia com beleza; por dentro, uma penumbra carregada de abandono. A escuridão que vislumbrei pelas janelas confirmava-se nos corredores e nas estantes — o esquecimento parecia ter tomado morada ali, ecoando a negligência de um Estado que abandona suas próprias memórias.

Entrei com expectativas tímidas, mas reais: esperava encontrar ali fragmentos da história da umbanda no Piauí. Talvez registros fotográficos, anotações dispersas, algo que se convertesse em fio condutor para este trabalho. No entanto, a busca rapidamente revelou-se um embate com a ausência. Pedi à funcionária que organizava os pesquisadores na sala de acervos uma lista de documentos disponíveis sobre religiosidade. Ela, com a serenidade de quem está habituada a negar esperanças, informou que havia poucos registros sobre o tema — e quase nenhum sobre a umbanda. O acervo, em sua maioria, era dedicado à religião católica, espelhando o que é priorizado, preservado e narrado como legítimo no Piauí. As lacunas, contudo, também contam histórias: de silenciamento, exclusão e marginalização.

Essas lacunas revelam muito sobre o apagamento sistemático enfrentado pelas religiões de matrizes africanas, não apenas no Piauí, mas em todo o Brasil. Ao acessar os poucos materiais disponíveis, deparei-me com uma escassez que expõe as limitações da historiografia local em abarcar a diversidade religiosa. A predominância de obras voltadas à religião católica na formação do estado reflete as prioridades narrativas que moldam a memória oficial. Muitos pesquisadores piauienses têm se debruçado sobre essas lacunas, tentando localizar registros e superar a ausência de fontes, mas frequentemente encontram limites que transcendem suas atribuições e acessos.

Esse apagamento não é acidental. Ele ressoa com processos históricos de imposição de hegemonias religiosas que consolidaram o catolicismo como referência cultural e política no estado. A ausência de registros mais amplos sobre as religiões de matrizes africanas e indígenas reflete o impacto de um projeto

colonial que, em sua continuidade, relega esses saberes e práticas a um espaço de invisibilidade. Essa dinâmica contribui para reforçar o imaginário de que o Piauí é o estado mais católico do Brasil, apagando, no entanto, a força e a ancestralidade de outras formas de espiritualidade que também constituem o tecido cultural piauiense.

Em conversa com outros funcionários do Arquivo Público, torna-se evidente que a questão das lacunas já foi tema recorrente entre pesquisadores que buscam compreender as histórias silenciadas da região. A ausência de registros no acervo institucional é, em parte, compensada pela pesquisa *in loco*, nos próprios terreiros de umbanda. Os funcionários mais experientes do Arquivo frequentemente nos orientam em direção a esses espaços, reconhecendo neles fontes vivas de memória e resistência. É nos terreiros que as histórias não oficializadas são resguardadas, mantidas por lideranças e comunidades que perpetuam tradições fora das narrativas hegemônicas preservadas em instituições como os Arquivos Públicos.

Ao me debruçar sobre o que está disponível no acervo do Arquivo Público do Piauí, não consigo evitar a pergunta: como enxergar para além das lacunas? Os terreiros, com sua oralidade, suas práticas e suas relações comunitárias, emergem como arquivos alternativos que tensionam os limites da memória oficial. Eles desafiam as ausências documentais ao manterem vivas as narrativas que escapam ao apagamento sistemático, oferecendo uma perspectiva crítica sobre o que significa preservar e reconhecer a pluralidade de histórias que compõem o território piauiense.

Não vejo a ausência e a presença como opostos, mas como forças que se entrelaçam e coexistem no fluxo do agora. Cada presença carrega a marca de uma ausência, assim como cada ausência guarda o rastro de uma presença negada ou apagada. O que não se conta hoje ecoa o que foi silenciado ontem, reflexo direto de perseguições e marginalizações históricas.

Nesse movimento, pesquisar, recontar e difundir não são meros atos acadêmicos, mas gestos insurgentes de memória. São formas de confrontar as lógicas coloniais que nos arrancaram o direito de narrar. É uma tentativa de recompor o que foi dilacerado: as histórias que carregamos, que nos atravessam, que habitam não apenas nossos corpos, mas também os territórios que chamamos de comunidade. É, enfim, um processo de devolver ao mundo o que nunca deveria ter sido negado.

Figura 2 – Verso de retrato de mãe de santo sem identificação, autor: não consta, data: não consta

Fonte: Arquivo Público do estado do Piauí.

A partir do verso de uma fotografia sem identificação encontrada no Arquivo Público, mergulhei em um pequeno conjunto de outras fotografias que retratam os terreiros de umbanda no estado do Piauí. As fotografias com essa temática só são possíveis devido à doação de algumas fotografias que compunham o acervo do

Jornal Meio Norte. A maioria delas não possui muitas informações, como título, autor, ano e dados que registram sobre onde e quem estão nas imagens.

Diante da marginalização histórica, onde a umbanda e as identidades LGBTQIAPN+ foram sistematicamente silenciadas e reprimidas, é crucial reescrever a história a partir de novas perspectivas. Ao resgatar essas narrativas que foram silenciadas daqueles que viveram e ainda vivem a barbárie institucionalizada, podemos construir narrativas alternativas que reconheçam a resistência e a importância das comunidades LGBTQIAPN+ de terreiros. Enquanto houver alguém disposto a lutar pelo passado, ainda haverá esperança de intervenção no presente e no futuro.

Através da “arqueologia” dessa “episteme”, é possível interpretar as regras de organização que determinam a produção e a circulação do discurso em um determinado período histórico. Ao se aprofundar na noção de “arquivo”, longe de se referir apenas a um depósito de documentos físicos, para o autor, os arquivos ganham uma dimensão mais ampla e complexa. Eles representam um conjunto de condições que tornam possíveis a emergência, a transformação e a continuidade dos discursos. Segundo Foucault:

> Temos de tratar, agora, de um volume complexo, em que se diferenciam regiões heterogêneas, e em que se desenrolam, segundo regras específicas, práticas que não podem superpor. Ao invés de vermos alinharem-se, no grande livro mítico da história, palavras que traduzem, em caracteres visíveis, pensamentos constituídos antes e em outro lugar, temos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas do outro) que proponho chamar de arquivo. (FOUCAULT, 2008, p.146).

O arquivo é o próprio sistema que define a enunciabilidade, ou seja, as condições que permitem a produção de enunciados. Ele é composto por regras anônimas, históricas e sempre determinadas no tempo e no espaço. São definidos em uma dada época, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística específica, as condições de exercício da função enunciativa. Ao analisar os “territórios discursivos” através da lente da “episteme” e do “arquivo”, podemos nos aprofundar como o discurso se organiza, se produz e circula em um determinado contexto histórico e social.

Essa análise nos permite identificar como o conhecimento é construído, como a verdade é estabelecida e como o poder se manifesta através da linguagem. Foucault (2008) rompe com a visão do arquivo como um simples repositório de documentos, um “cemitério” de enunciados ou um espaço passivo de armazenamento. Em vez disso, ele o apresenta como um sistema ativo e dinâmico que define as condições de enunciabilidade, ou seja, as regras e estruturas que permitem a produção e a circulação dos enunciados em um determinado contexto histórico e social. Essa perspectiva nos permite questionar as verdades estabelecidas por uma classe hegemônica e abrir caminho para novas interpretações da realidade. Para o autor

> O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua enunciabilidade. O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa; é o sistema de seu funcionamento. (FOUCAULT, 2008, p. 147)

O arquivo não apenas armazena enunciados do passado, mas também define como eles podem ser atualizados e reinterpretados no presente. Ele determina quais enunciados são considerados relevantes e válidos em um determinado momento histórico, influenciando a forma como percebemos e interagimos com o mundo. O arquivo não é um espaço estático, mas sim um sistema dinâmico que está em constante mudança. Ele se adapta às novas condições históricas e sociais, ajustando suas regras e estruturas para acomodar novos enunciados e perspectivas. Sendo assim, como através da arte podemos ressignificar as lacunas do passado?

Numa sociedade marcada pelo colonialismo, carregamos muitas feridas ainda abertas. Essas feridas precisam ser nomeadas: preconceitos enraizados em relação ao sexo, gênero, religião, raça, cor, nacionalidade e classe social persistem em nosso cotidiano. Não se deve limitar a crise apenas ao domínio político. O mundo enfrenta crises em diversas esferas, sejam elas ideológicas, subjetivas, estéticas, discursivas, linguísticas, cognitivas ou afetivas, entre outras.

Neste contexto, a arte atua como uma das principais ferramentas de des/re/construção desses imaginários que ainda nos assombram. Como artista, proponho-me aqui a subverter arquivos, como aqueles que me debruço disponíveis

no Arquivo Público do Piauí. Ao reorganizar essas imagens fotográficas como instrumentos de invenção, permito-me compreendê-las dentro de um processo de dissidência. Partindo de um vazio, invento uma nova possibilidade para além da violência e estigmatização.

Figura 3 – *Sem título*, da série *Como se tornar uma folha,* Roberval Borges, 2024

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Ao se apropriar de arquivos, em oposição à utilização das imagens que compõem o acervo como meras fotografias, proponho uma relação entre o fazer artístico e a prática de arquivamento. Nesse processo de reinterpretação e ressignificação das imagens, mediante a apropriação, busco criar um diálogo com elas, tecendo novas narrativas e imbuindo-as de novos sentidos. Através da identificação de suas lacunas, vazios, ausências, recortes e limites, pretendo questionar os próprios mecanismos de produção de conhecimento e memória.

Através da tessitura sobre a relação entre a minha vivência, meus pensamentos e minhas memórias se cruzam com a linguagem fotográfica, criando a forma como vejo o mundo e como o traduzo em imagens. Ao mesmo tempo que me

inspiro em minhas experiências, também busco ampliá-las em um espaço de experimentação estética e reflexão crítica. A fotomontagem me oferece a possibilidade de explorar diferentes perspectivas, de questionar a realidade e de criar universos ficcionais que dialogam com o presente, mas também com o passado e o futuro.

Trata-se de subverter essa relação temporal de sequencialidade, assim como faz Exu, que matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje. Rever o passado, não mais como uma linearidade temporal fechada, que conta apenas uma versão dos fatos (geralmente com a lente colonial) significa pensar em novas formas de lidar com o passado, ou seja, um movimento de contracolonização, como diria Nego Bispo (SANTOS, 2023). É necessário trabalhar com as presenças e as ausências, tudo aquilo que foi contado e o que não foi contado, aquilo que foi visto e o que não foi visto, aquilo que foi escutado e o que não foi escutado.

Em sua obra “ARTE Y ARCHIVO, 1920-2010: Genealogías, tipologías y discontinuidades”, Anna Maria Guasch (2011) oferece um panorama analítico das práticas arquivísticas na arte, traçando um percurso desde o século XX até a primeira década do século XXI. A autora propõe uma categorização dos “paradigmas” da arte moderna, dividindo-os em três grupos distintos. O primeiro paradigma, caracterizado pela ruptura formal e pelo caráter singular da obra, encontra expressão nos movimentos artísticos do Fauvismo, Cubismo analítico, Neoplasticismo e Construtivismo. A singularidade da obra, nesse contexto, assume um papel central, tornando-se um manifesto da ruptura com os modelos passados.

O segundo paradigma, marcado pela descontinuidade, fissuras e destruição dos cânones tradicionais, manifesta-se nos movimentos Dadaísta e Surrealista. Esses movimentos artísticos se caracterizavam pelo uso de técnicas como a colagem e a fotomontagem, e pela crítica mordaz às instituições e valores estabelecidos. A obra artística, nesse contexto, se torna um instrumento de contestação, questionando a própria natureza da arte e os seus limites.

Estes dois paradigmas não esgotam obviamente todas as tipologias e propostas artísticas. Embora Guasch (2011) ofereça um ponto de partida interessante para a análise da arte moderna, é importante ressaltar que a realidade artística é mais complexa e multifacetada do que esses paradigmas. Diversas tendências e movimentos coexistiram e trocaram influências ao longo do período em diversos territórios ao redor do mundo, tornando a classificação em categorias

rígidas um desafio, mas constituem campos básicos na sua definição. A autora ao excluir deste campo uma tipologia de projetos ou pressupostos artísticos que constituem um terceiro paradigma, denominado “paradigma do arquivo”, que se caracteriza pela criação artística baseada na repetição mecânica e na reprodutibilidade, rompe com a noção de obra única e singular.

Figura 4 – *Sem título*, da série *Como se tornar uma folha,* Roberval Borges, 2024

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Para Guasch (2011), o arquivo contemporâneo funciona a partir de dois *modi operandi*. O primeiro *modus* se baseia na lógica da ordem e da lei, buscando estabelecer uma organização coesa e hierárquica dos documentos. Nesse modelo, chamado *arquivo de procedência*, os arquivos se assemelham a bibliotecas ou museus, onde cada item possui um lugar específico e uma função predefinida. Essa lógica, inspirada nos princípios da arquivologia tradicional, visa garantir a preservação e o acesso eficiente à informação.

O outro *modus operandi*, onde o arquivo é visto sob a ótica da psicanálise de Freud, se contrapõe à lógica da ordem e da lei, promovendo a heterogeneidade e a

descontinuidade. Nesse modelo, os arquivos se configuram como espaços dinâmicos e abertos à pluralidade de vozes e perspectivas. A ênfase recai sobre a preservação das singularidades e das rupturas, reconhecendo a multiplicidade de formas de registro e expressão da memória.

Na psicanálise, a noção de “arquivo” vai além da ideia de depósito de informações. Segundo a autora, o discurso psicanalítico sobre o arquivo explora não apenas a preservação da memória, mas também os mecanismos de censura, repressão e esquecimento que a confrontam. Nesse sentido, Guasch argumenta que

> De qualquer forma, o discurso da psicanálise sobre o arquivo, de maneira semelhante à cena da escavação arqueológica, não é apenas sobre o armazenamento de “impressões” e a codificação de “inscrições”, mas também sobre censura e repressão e, em última análise, sobre a supressão de registros; uma agressão, supressão ou destruição que se opõe ao impulso inicial do arquivo, ou seja, a preservação, e que provoca o esquecimento, a amnésia e a aniquilação da memória como *mnéme* ou *anámnesis*. Nesse caso, e com uma leitura inversa, pode-se dizer que, na teoria psicanalítica de Freud, o arquivo como *hypómnema*, como consignação, como dispositivo documental ou monumental, como suplemento ou representante mnemotécnico, é a consequência de uma contraofensiva contra a ameaça dessa pulsão de destruição ou esquecimento da memória. (GUASCH, 2011, p.18, tradução minha)[4]

O arquivo psicanalítico não é um espaço passivo, mas sim um campo de batalha onde se desenrola a luta entre a memória e o esquecimento. Ao mesmo tempo que o arquivo busca preservar as “impressões” e codificar as “inscrições” do passado, ele também enfrenta a constante ameaça da repressão, da destruição e do esquecimento. Essa prática, presente na pesquisa que apresento, é parte de um esforço pessoal e coletivo para que as vivências que historicamente foram marginalizadas e estruturalmente apagadas não se perpetuem no presente e muito menos no futuro. Reapropriar-se do passado que antes foi narrado por aqueles que oprimiram nossas vivências e contar aquilo que não ousaram dizer sobre nós — que somos potência.

---

[4] No original: “Pero, en cualquier caso, el discurso del psicoanálisis sobre el archivo, de un modo parecido a la escena de la excavación arqueológica, no sólo versa sobre el almacenamiento de las ‘impresiones’ y el cifrado de las ‘inscripciones’, sino sobre la censura y la represión y, en último extremo, sobre la supresión de los registros; una agresión, supresión o destrucción que se opone a la pulsión inicial del archivo, es decir, a la conservación, y que provoca el olvido, la amnesia y la aniquilación de la memoria como *mnéme* o *anámnesis*. En este caso, y con una lectura inversa, se puede decir que, en la teoría psicoanalítica de Freud, el archivo como *hypómnema*, como consignación, como dispositivo documental o monumental, como suplemento o representante mnemotécnico, es consecuencia de una contraofensiva ante la amenaza de esta pulsión de destrucción u olvido de la memoria” (GUASCH, 2011, p. 18).

Compreender como a umbanda se originou e, principalmente, como se popularizou ao longo dos anos no estado do Piauí, não é uma tarefa simples. Muitas respostas demorarão a chegar, não por falta de perguntas, mas pela dificuldade de acessar dados não oficializados. Não pretendo sintetizar uma religião tão complexa, cujo culto varia em diferentes locais. Como artista, nessa pesquisa me interesso em dialogar, fabular e narrar novas histórias. Além disso, procuro entender como as narrativas contadas no passado são apenas uma parte da história.

2.1 A umbanda que o Piauí inventou: a "origem" das umbandas, a fantasia do sincretismo e o estereótipo do "feiteiro"

A umbanda apresenta uma história complexa e multifacetada, tecida a partir de diferentes religiões e influências culturais. Entre as diversas teorias sobre sua origem, destaca-se a narrativa fundacional que aponta o dia 15 de novembro de 1908 como marco inicial, quando o médium Zélio de Moraes incorpora pela primeira vez o "Caboclo Sete Encruzilhadas" durante uma sessão na Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, então sediada em Niterói. Diana Brown (1985) defende que a umbanda surgiu no Rio de Janeiro na década de 1920 e reconhece Zélio de Moraes como o criador da umbanda. Embora a autora também declare que,

> Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da umbanda, ou mesmo que a umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de umbanda. (BROWN, 1985, p. 10)

Dessa forma, ao tratar da origem da umbanda nesse período, Diana Brown destaca as divergências que ainda hoje persistem na tentativa de determinar o início dessa religião. A partir desses impasses, é possível apontar que a umbanda surgiu de forma independente em vários estados, sem que se possa comprovar, até o momento, uma influência mútua entre os diferentes terreiros. Apesar das incertezas históricas que envolvem essa questão, Brown acredita que a "hipótese" que propõe é extremamente convincente. No entanto, essa abordagem, a meu ver, é um esforço que parece ignorar as complexidades e as dinâmicas culturais que não se encaixam perfeitamente em uma narrativa linear e estritamente factual.

Renato Ortiz (1986), discorda de Brown, preferindo não afirmar onde a

umbanda teria se originado. Segundo o autor, por volta dos anos 1920, existiam terreiros significativos em diferentes localidades, como a Tenda de Zélio de Moraes, em Niterói, a Tenda de Benjamim Figueiredo, no Rio de Janeiro, e a de Otacílio Charão, em Porto Alegre. Esse desenvolvimento paralelo reflete uma diversificação regional significativa dentro da religião, o que pode ser observado atualmente, uma vez que a umbanda é cultuada de formas distintas em cada estado do Brasil.

A narrativa de Zélio como fundador da umbanda é uma construção relativamente recente, pois inicialmente essas práticas não possuíam nomenclatura definida, sendo reconhecidas e propagadas por meio de publicações em jornais e revistas a partir da década de 1960. Pesquisas recentes demonstram um processo histórico mais gradual e complexo da umbanda, marcado por uma miscigenação religiosa que se desenvolveu ao longo de séculos, integrando elementos de diversas matrizes culturais.

Atribuir a Zélio de Moraes a criação exclusiva da umbanda ignora as contribuições de diversas tradições, incluindo as africanas e indígenas, com seus rituais, simbolismos e suas cosmovisões. Essa omissão das influências afrodescendentes e indígenas contribui para a perpetuação de uma narrativa incompleta e racista sobre a origem da religião. Segundo Brown, o grupo formado por Zélio era em sua maioria homens brancos, o que reflete na higienização do culto, como destaca

> Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos [...] Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas em diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. (Brown, 1985, p. 11)

Nas sessões espíritas da época, a incorporação de entidades como caboclos e pretos velhos eram proibidas, por serem considerados espíritos inferiores de acordo com a doutrina kardecista do início do século XX. É plausível que frequentadores das sessões espíritas também participassem de rituais religiosos em terreiros, onde podiam, de forma aberta, incorporar as entidades que não eram bem-vindas nas ritualísticas kardecistas. Embora essa busca por indivíduos como os do grupo de Zélio pela “macumba” e interesse nos espíritos negros e indígenas que

eram incorporados, seguiam de uma pratica de “limpeza” do culto, principalmente no que eram realizados, entre eles os sacrifícios de animais e incorporações de entidades como Exus e Pombagiras.

Essa imposição doutrinária gerava conflitos e tensões, pois muitos médiuns, especialmente aqueles com maior influência de religiões afro-brasileiras, que pertenciam a classes sociais mais baixas e em sua maioria não-brancos resistiam à exclusão de entidades que representavam importantes pilares de sua ancestralidade. É possível que os terreiros de umbanda, onde a incorporação de caboclos, pretos velhos, exus e pombagiras ao longo do tempo passaram a desmistificar e a respeitar a tradição de culto das entidades cultuadas, ao invés de higienizar por meio de uma padronização baseada no kardecismo.

Essa miscigenação de elementos espíritas com crenças tradicionais nos rituais da umbanda é justificada pela busca por espaços que acolhessem e valorizassem as diversas formas de expressão da espiritualidade. A expressão “abrir a mesa” é utilizada nos terreiros de umbanda para representar a abertura dos trabalhos das correntes. Já a expressão “mesa branca” é utilizada para distinguir o trabalho espiritual entre o espiritismo e as religiões de origem afro-brasileiras. A incorporação de terminologias e métodos kardecistas nos cultos umbandistas não é apenas sinal de influência, mas também um retrato do silenciamento histórico imposto às entidades e práticas afro-diaspóricas, relegadas ao status de “inferiores” por doutrinas que reivindicavam pureza e superioridade espiritual. Esses gestos linguísticos carregam a memória de uma luta constante: a de afirmar que, no coração da umbanda, todas as formas de espiritualidade coexistem com igual força e legitimidade.

Opto por não utilizar o termo “sincretismo” para referir-me à formação da umbanda. Apesar de ser comum em estudos sobre religiões afro-brasileiras, considero que essa nomenclatura apresenta algumas limitações e até mesmo contradições. O termo “sincretismo” geralmente implica na fusão de elementos culturais, religiosos e ideológicos distintos, resultando em uma nova religião homogênea. Essa visão, no entanto, não reflete a complexa realidade da umbanda, que se caracteriza por uma rica miscigenação de elementos, sem necessariamente se encaixar em uma estrutura única e coesa.

A umbanda é fruto de um processo de mestiçagem cultural e religiosa. Essa mestiçagem se manifesta na confluência de diversas tradições, incluindo o

candomblé, o kardecismo, a pajelança, o catolicismo e outros cultos. Essa perspectiva da mestiçagem permite compreender a umbanda de forma mais precisa e abrangente, reconhecendo a multiplicidade de suas raízes e a riqueza de suas expressões. É fundamental superar a visão limitada do “sincretismo” e abraçar a complexa e dinâmica história da umbanda, marcada pela interconexão de diferentes culturas e crenças.

Para Serge Gruzinski, com base em um levantamento de 150 livros sobre sincretismo religioso, o termo sincretismo possui significados múltiplos, até mesmo contraditórios. Segundo Gruzinski (2001, p. 46), “o sincretismo é qualificado, sucessivamente, de processos consciente ou inconsciente, objetivo ou subjetivo, permanente ou transitório”. Sendo assim, impossível propor uma categoria global que sintetize a umbanda. Ao mesmo tempo, essa ideia de “sincretismo” pode nos revelar elementos estruturalmente análogos, mesmo que com origens e funções distintas.

A mestiçagem, segundo Gruzinski (2001), não se restringe a simples mistura racial, mas se manifesta como uma fusão que abrange corpos, imaginários e formas de vida. Trata-se de um processo marcado pela instabilidade e pela fragmentação, emergindo no contexto caótico da América do século XVI, onde houve a necessidade de adaptação a novos contextos e realidades. Esse entendimento dialoga com a leitura que Icleia Borsa Cattani faz da arte contemporânea brasileira, ao identificar a mestiçagem como uma justaposição de elementos diversos que tenciona significados e produz rupturas — especialmente nos intervalos entre as imagens.

> Assim como os processos artísticos, suas instaurações e as obras produzidas sob o signo de cruzamentos que produzem tensões constitutivas, o *corpus* teórico estruturado para a análise das mestiçagens na arte contemporânea também se apresenta tenso. Essa tensão provém dos cruzamentos de conceitos e termos, de questões formais e de práticas artísticas que o estruturam no seu interior. Ela provém, também, do tato de que não se trata de um conceito estabelecido definitivamente: ele é móvel e mutante, necessariamente inclusivo, talvez incerto e informe, marcado pelas transversalidades possíveis que o fazem avançar de modos oblíquos e pelos sentidos que escorregam pelos vãos e frestas ou que se materializam entre dois ou mais elementos. Ele é, sobretudo, aberto ao devir que acompanha a arte existente e aquela que se elabora sob os nossos olhos, nas contradições, nas lutas e nos encontros do presente. (CATTANI, 2007, p. 33)

Enquanto para Gruzinski, a ocidentalização implicou na imposição de modelos europeus (material, política, religiosa e artística) sobre a América, enquanto, para Cattani, a arte contemporânea opera de maneira inversa: ela se apropria das culturas erudita, popular e de massas, reorganizando-as em contextos inéditos. Nesse movimento, a desierarquização do olhar, a multiplicidade de sentidos e a coexistência de temporalidades refletem a imprevisibilidade e a plasticidade destacadas por Gruzinski. Em ambos os casos, a mestiçagem não é um estado final, mas um gesto dinâmico de reconfiguração constante, no qual o contato entre culturas e sistemas de representação não apenas transforma as formas, mas subverte seus significados.

A mestiçagem, tanto na arte contemporânea quanto na religião, não se limita a uma simples fusão de elementos, mas caracteriza-se por um processo dinâmico de reconfiguração constante. O que Gruzinski (2001) e Cattani (2007) nos mostra é que, assim como a arte contemporânea se reinventa ao se apropriar e ressignificar culturas diversas, a umbanda também se constrói na tensão e na negociação com outras religiosidades, apropriando-se delas para criar um espaço onde os significados são incessantemente subvertidos.

No entanto, esse movimento de reconfiguração da umbanda não se restringe à mera adaptação; ele é, em essência, uma busca pela origem, um esforço contínuo de preencher as lacunas históricas que envolvem sua formação. Cada terreiro, com suas especificidades, reflete uma manifestação única e local da religião, profundamente enraizada no contexto social e histórico de seu tempo. Assim, a umbanda, com suas múltiplas formas de manifestação, reconfigura-se sempre em resposta às transformações sociais e culturais que a atravessam.

Em vez de buscar uma origem definitiva, a umbanda nos convoca a reconhecer as particularidades que a configuram em cada região do Brasil. As “umbandas”, no plural, revelam uma multiplicidade de expressões dessa fé, fruto da miscigenação cultural e da constante reinterpretação de seus elementos ao longo do tempo. Contudo, essa multiplicidade não equivale à fragmentação ou à ausência de coesão. Ao contrário, a umbanda se fortalece justamente em sua diversidade, estabelecendo conexões entre diferentes terreiros e comunidades por meio da troca de saberes, experiências e práticas.

Ao levarmos em conta séculos de sabedorias que foram condensadas nos dogmas que se compõem ao longo do tempo, essa rede de interconexões se

manifesta em diversos aspectos da vivência religiosa, seja por diferentes ritos, cantos, instrumentos musicais, indumentárias e demais elementos que compõem a prática umbandista. O historiador Luiz Antonio Simas, em seu livro “Umbandas: uma história do Brasil” (2021), pesquisou a multiplicidade da religião umbandista em território nacional, nos apontando que

> Um mergulho mais profundo neste conteúdo ressalta a enorme heterogeneidade que caracteriza o campo das umbandas. São dezenas de versões sobre a criação da religião, reivindicações de origens, maneiras as mais diversas de organizar as giras, cantar os pontos, vestir as entidades, realizar oferendas, tocar tambor etc. Qualquer reflexão sobre o tema, portanto, parte da constatação de que é praticamente impossível estabelecer uma fixidez dogmática, doutrinária, inquestionável, para práticas religiosas que, no processo mesmo em que ocorrem, vão se transformando, adaptando, redefinindo, de acordo com as dinâmicas relações entre a tradição e a contemporaneidade. (SIMAS, 2021, p. 7-8)

Essa complexidade em se homogeneizar a prática umbandista, além de ser intrínseca à própria formação da religião, entra em embate com a ideia de uma identidade única. De toda forma, por meio dessa pluralidade, é possível perceber características comuns às práticas diversas em distintos territórios. A principal seria a conexão com um conjunto de espíritos ancestrais e guias, mentores e protetores espirituais que auxiliam no desenvolvimento dos médiuns e consulentes, guiando-os em seu processo de evolução individual, que reverbera também na evolução coletiva.

A região que hoje corresponde ao Piauí teve sua colonização iniciada no século XVII por portugueses. A sociedade piauiense, marcada pela pecuária extensiva, teve sua formação moldada pelas grandes fazendas e currais. Nesses espaços de trabalho e dominação, povos negros e indígenas escravizados constituíam a força motriz da produção. O processo de mestiçagem, tanto física quanto cultural, se desenvolveu de forma intensa nesse período colonial. No âmbito das crenças, a interconexão entre as culturas africana, indígena e europeia resultou em um complexo sistema religioso marcado por interdependências e hibridismos. Dessa forma, a formação física e cultural da população sertaneja[5] piauiense se

[5] A discussão sobre a construção da figura do "sertanejo" é extensa e não será aprofundada neste trabalho. Mas, de modo sucinto, pode-se afirmar que se configura como uma figura tradicional do nordeste brasileiro, surgindo da miscigenação entre os povos indígenas, brancos e negros, dando origem a uma população mestiça. No caso do Piauí, o sertanejo está intrinsecamente ligado ao processo de expansão da pecuária no estado, que se consolidou como uma grande fazenda exportadora de produtos derivados do gado, como carne, couro e força de trabalho animal para as fazendas de cana-de-açúcar, tanto no próprio estado quanto em regiões vizinhas.

consolidou sob a influência predominante dos elementos negro-indígenas e do português/europeu. Essa herança complexa e rica se manifesta até hoje na identidade cultural do Piauí, presente em suas tradições, costumes e crenças.

Higino Cunha (1924) reconhece a importância da língua portuguesa como elemento fundamental da cultura brasileira. A língua, para ele, herdada dos colonizadores portugueses, se tornou a base da comunicação e da identidade nacional, permitindo a integração dos diversos povos que habitam o país. Além da língua, o autor destaca as contribuições portuguesas em áreas como indústria, religião, arte, poesia, literatura e diversas manifestações culturais. Mas a que custo?

Essa herança cultural, presente em costumes, tradições e valores, moldou a identidade do povo brasileiro e o inseriu no contexto da cultura ocidental. O colonizador português, para estabelecer seu domínio, não se limitou à troca, mas impôs sua visão, subalternizando, escravizando, e forjando um modelo cultural único e universal. Embora muitas práticas e conhecimentos indígenas e africanos tenham sido suprimidos ao longo da história, o que resistiu representa um ato de resistência e preservação da memória desses povos. As diversas origens do corpo social desafiam as narrativas homogeneizadoras e propõe novos modos de ser, existir e se reinventar.

Cunha (1924, p. 104) ressalta a participação crucial dos indígenas e afrodescendentes na construção da civilização brasileira. Os indígenas, com seu “valioso contributo nas lutas políticas, nas artes, na língua, na religião e nos costumes locais”, representavam a base cultural pré-colonial do país. Já os negros, que constituíram a “maior parte da população mestiça e do trabalho agrícola e doméstico”, foram elementos fundamentais na construção da infraestrutura e na economia colonial.

Ao abordar a religião, Cunha (1924) apresenta uma visão crítica da fé católica introduzida pelos portugueses. O autor a descreve como um “mixto de diversos elementos”, marcado por “um christianismo jesuitico, enxertado de práticas pagãs e de mil abusões supersticiosas e barbaras” (CUNHA, 1924, p. 104-105). Essa religiosidade, muitas vezes superficial e utilizada em proveito próprio, contrastava com a fé autêntica e a profunda conexão com o espiritual que caracterizavam as culturas indígenas e afrodescendentes. Além disso, critica a hipocrisia presente na sociedade colonial, onde vícios e crimes eram encobertos pelo manto da religião

cristã. A confusão entre o divino e o profano e a utilização da fé para justificar atos imorais revelam a complexa dinâmica social da época. Segundo o autor:

> Feitiços, benzimentos, agoiros, advinhações, conjurações diabolicas e as praticas mais absurdas constituiam o fundo da religião popular. Um alvará de d. Manuel mandava marcar os feiticeiros com ferro em brasa e as leis puniam a *grande bruxaria* com a perda da vida e a *segunda bruxaria* com a marca de ferro quente e com o degredo perpetuo na ilha de S. Thomé, na Africa. (José Carlos Rodrigues.) E todo esse acervo de abusões, que povoavam a imaginação do povo de além-mar, com as mulas sem cabeça, as sereias, as almas do outro mundo, os lobishomens, foi transportado para o Brasil, onde veio cruzar com as feitiçarias dos negros e com os sacys, os curupiras, os yuruparys, os caaporas, os mboitatas, as oyraras da grey indigena, perfazendo a legião de seres phantasticos, que, ainda hoje, abundam nas crendices da nossa gente, não só nos invios sertões como até nas cidades mais cultas. (CUNHA, 1924. p. 105)

As autoridades coloniais, valendo-se da Igreja Católica, buscavam impor sua visão de mundo, funcionando como instrumento de controle social e político. Atuavam na repressão às práticas mágico-religiosas consideradas “abusivas” pela cultura cristã e pelo poder colonial. Feitiços, benzimentos, adivinhações, conjurações e outras práticas eram vistas como ameaças à ordem estabelecida. A repressão se manifestava de diversas formas, incluindo a marcação com ferro em brasa, o degredo e até mesmo a pena de morte. Essa repressão visava controlar e subjugar as culturas não cristãs da época.

A presença dessas práticas e crenças não se limitava aos interiores do Piauí, como o autor cita, estando presentes “até nas cidades mais cultas”. Essa visão é um problema social enraizado em diversas falhas de percepção e na perpetuação de estereótipos aplicados a todas as práticas religiosas não hegemônicas (cristãs). A centralização do poder político e econômico nas grandes cidades, aliada ao racismo religioso, contribuiu para a construção de uma narrativa que coloca o interior, juntamente com suas crenças, como inferior. Como vimos anteriormente, a umbanda no início do século XX ainda não era apenas inominada, como também não tinha suas doutrinas definidas. Isso fez com que essas práticas fossem compreendidas como “feitiçaria”, estereótipo que ainda se reflete na atualidade, muitas vezes atualizado para a palavra “macumba”.

As práticas mágico-religiosas afro-indígenas, por desafiarem a cosmovisão e a moral cristã europeia, eram frequentemente vistas com temor e estigmatizadas como manifestações “demoníacas”. O discurso religioso propagado pelas mídias

impressas da época, permeado pelas crenças em “feitiçaria” e “macumba”, não apenas reforçava essa visão distorcida, mas também contribuía ativamente para alimentar o medo e a hostilidade em relação às práticas de origem africana e indígena.

Essas práticas, associadas à malignidade e ao demônio, eram tratadas como uma ameaça direta à fé cristã e à ordem social imposta pelo colonizador. Durante o século XX, no estado do Piauí, o preconceito contra as manifestações religiosas afro-indígenas se consolidou como uma forma de pânico moral, alimentado pela moral cristã dominante e impulsionado pela imprensa, que usava essas narrativas para reforçar a ideia de que as práticas de cura e espiritualidade dessas comunidades eram intrinsecamente perigosas. Essa associação entre feitiçaria, bruxaria e as tradições religiosas afro-indígenas não apenas deslegitimou essas práticas, mas também causou um estigma profundo que marginalizou e, em muitos casos, destruiu formas de cuidado e resistência que eram fundamentais para a sobrevivência das populações negras e indígenas no Brasil.

As mídias impressas da época, como jornais e revistas locais, serviram como instrumentos de propagação de uma visão distorcida e preconceituosa das práticas afro-indígenas. Através de reportagens sensacionalistas e alarmistas, essas mídias associavam as práticas tradicionais de cura, como rezas, ervas medicinais e rituais ancestrais, ao charlatanismo, ao satanismo e à malignidade. Essa narrativa sensacionalista era frequentemente acompanhada por imagens estereotipadas e caricatas de curandeiros, feiticeiros e macumbeiros, reforçando a ideia de que essas figuras representavam uma ameaça à sociedade a partir da concepção cristã.

Figura 5 – Primeira página do jornal Gazeta

GAZETA

ANNO XXVII ✻ PIAUHY—THERESINA, 27 DE JULHO DE 1938 ✻ NÚM. 1.203

O FEITIÇO DO MARANHÃO

Ainda creança, nos longinquos sertões do Piauhy, eu já ouvia falar dos feiticeiros do Maranhão, cuja fama embasbacava a ingenuidade supersticiosa e crendeira dos sertanejos analphabetos.

E tal fama percutia tão intensamente na alma simploria do sertanejo ignorante, que, bastas vezes, fazendeiros amoedados empreendiam, em burros possantes e gordos, viagens longas e penosas de mezes a fio, através das extensas mattas dos sertões maranhenses, a procura de um feiticeiro ou curandeiro que restaurasse a saúde arruinada de pessôa cara de sua familia. Quando o enfermo não podia transportar-se, bastava levarem um lenço seu, uma camisa, ou qualquer outro objecto já servido, ao homem miraculoso, que, desenrolando-o, apalpando-o e cheirando-o, discorria com proficiencia de oráculo sobre os symptomas da molestia e, em troca da grossa quantia que de tão longe espontaneamente lhe vinha ás mãos, dava um cordão para amarrarem ao pescoço do doente, e umas garrafadas que esse raramente acabava de tomar antes de morrer.

E se, pela reacção do organismo ou por outra circumstancia qualquer, o enfermo conseguia restabelecer-se, o milagre do curandeiro era apregoado por toda a redondeza e seu nome subia tão alto como se fôra de um deus de nova religião.

Houve até uma senhora de prestigioso politico do sertão que, toda vez que se apresentavam dois candidatos ás eleições de governador do Piauhy, mandava consultar a um feiticeiro de grande fama, em longinquas terras maranhenses, qual dos dois seria o vencedor.

Hoje conheço parte dos sertões maranhenses e observo que não se transpõem oito ou dez leguas sem que se encontre um feiticeiro. A profissão é disputada e ambicionada porque é rendosa. Em toda parte ha casa de macumba, ha curandeiros, ha feiticeiros em grande quantidade.

Nos sertões maranhenses o feiticeiro é tudo. Dá consultas sobre o passado, o presente e o futuro. Promove casamentos, agenta amores desavindos e faz separarem-se os bem casados. Propõe-se a curar todas as molestias, promette thesouros encantados na terra e o reino do céu na eternidade, por meio de cerimonias grotescas em sessões de baixo espiritismo que terminam sempre em scenas horriveis de orgia, de embriaguez e de prostituição.

O feiticeiro no sertão maranhense, é padre, é rei, é medico, é juiz, é magico, é intrigante e é satyro. Casa e descasa, manda e desmanda, mata e cura, intriga e apaziga, corrompe, seduz e prostitue á vontade, sem ser incommodado e sem dar contas a ninguem.

E qual a causa de existir no Maranhão tão grande quantidade de feiticeiros com uma tão assombrosa somma de poderes em suas mãos criminosas?

Não póde ser, de certo, apenas, a ignorancia da população, pois que tambem os sertanejos do Piauhy, do Ceará e de outros estados irmãos são igualmente analphabetos e ignorantes.

Quem houver estudado de perto o paludismo e observado com attenção cuidadosa todas as suas manifestações maleficas, ha de chegar á conclusão de que é elle a causa principal da existencia de tamanha quantidade de feiticeiros e curandeiros pelo sertão maranhense.

O paludismo manifesta-se de mil maneiras, cada qual a mais surprehendente. A sua fórma trivial é a da febre precedida de frios de maleita. Acontece, entretanto, que muitas vezes ataca qualquer orgam do corpo, sem febre e sem frios. Frequentemente manifesta-se como rheumatismo, dôr de dente ou dôr de cabeça. Ataca o cerebro e produz a Mais loucura.

Eu conheci uma senhora que, sem febre de nenhuma especie, sofrera, durante um anno, forte dôr de cabeça, sempre localizada acima do olho direito. Depois de examinada varias vezes por medicos differentes, foi submettida a tratamento antipaludico e dentro de poucos dias ficava completamente restabelecida.

Conheci, tambem, um preto forte e robusto que, accommettido de paludismo, não tinha febre e nem frios. Os accessos manifestavam-se por vomitos numerosos e continuados, depois dos quaes recomeçava o seu trabalho, como se nada houvesse soffrido. Neste caso somente o estomago era atacado.

Os orgams de sua preferencia são, porém, o figado e o baço, produzindo o empobrecimento e a degeneração do sangue, de que resultam molestias fataes de pulmões e coração.

Ora, o caboclo, com o organismo minado pelo paludismo, com o sangue degenerado e empobrecido, sem medico, sem remedio, sem alimento e sem tratamento de especie alguma, internado e abandonado no sertão de onde não pode fugir, só appella para um recurso ultimo—o sobrenatural, o desconhecido!

E para seu entendimento rudimentar e inculto, a concretização mais proxima do sobrenatural é o feiticeiro, é o curandeiro que, segundo lhe affirmaram, ha poucos dias tirava um sapo, uma cobra e um rôlo de cabellos da barriga do vizinho!

O paludismo é, pois, a causa, a origem, a explicação racional da existencia de tantos feiticeiros nos sertões maranhenses.

O Feitiço do Maranhão é, portanto, a terrivel resultante da lucta desigual e terrivel do homem inculto e abandonado contra a aspereza e a crueldade de uma natureza barbara e selvagem!

E' a fatalidade do homem analphabeto, ignorante e doente que, em vão, lucta sozinho contra a hostilidade da selva indomita e bravia!

J. VAZ DA COSTA
Engenho d'Agua—Maranhão

DR. JACOB MARTINS
ADVOGADO
PATROCINA CAUSAS EM QUALQUER FÔRO
Escriptorio: rua do Amparo, 43-A
— PHONE 355 —
THERESINA PIAUHY

ASSISTENCIA JUDICIARIA
(ESCRIPTORIO DE ADVOCACIA)
Telephone—278 ≡ Caixa Postal—48
End. teleg.—ASSISTENCIA
Causas Civeis, Commerciaes, Criminaes, de accidente do trabalho, eleitoraes, orphanologicas, habeas-corpus, mandado de segurança. NEGOCIOS PERANTE AS REPARTIÇÕES PUBLICAS, FEDERAES ESTADUAES E MUNICIPAES.
Attende a chamados para o interior.
Expediente: de 8 ás 11 e de 13 ás 17 horas
ADVOGADOS:
DR. ALBERTO PAZ
DR. HERACLITO SOUZA
DR. FIRMINO PAZ
EDIFICIO BELLEZA (SOBRADO)—RUA COELHO RODRIGUES
PIAUHY # # THERESINA

Tratamento electrico pelas ondas
ULTRA-CURTAS
Dr. Agenor Barbosa de Almeida
OPERADOR E PARTEIRO
Doenças das senhoras. Vias urinaria
Diariamente, das 2 ás 5 da tarde
Alvaro Mendes, 47—Teleph. 482

LIVROS E FOLHETOS

Constituição Brasileira—Collecânea de Decretos-Leis.—Vol. I.—S. Paulo.

A «Cultura Moderna», de dois annos para cá não tem medido esforços nem sacrificios na consecução do plano cultural que se propôz realizar. De tudo vem ella editando e publicando. E quasi uma centena de volumes de todos os mais variados assumptos attestam o seu labor editorial.

Agora, ao abrir-se para o Brasil uma phase de renovação, de reconstrucção politica e social e, consequentemente, cultural, a «Cultura Moderna» se dispõe a acompanhá-la, acertando o seu rythmo editorial ao rythmo novo da nacionalidade. Quiz ella, pelo bem do Brasil, documentar o esforço legislativo da recente ordem de coisas implantada no Paiz, e, assim, determinou lançar á publicidade o que expressar o trabalho dos seus governantes no sentido juridico e cultural livresco.

Deste modo, já sahiu, com o esmero que se requer, a *Constituição Brasileira*, promulgada a 10 de novembro ultimo. Certos estamos de que esse foi um trabalho de valia, no sentido da divulgação da interessante carta politica. Eil-la a publicar, agora, o 1.º volume da *Collectânea de Decretos Leis*, correspondente ao mez novembro de 1937 e que tão grande alcance, tão relevante interesse despertam pela sua palpitante actualidade pratica. Concomitantemente e á medida que os expedir o Governo, virão os Códigos e quanto se publique a respeito do Direito do Estado Novo.

E' assim que a «Cultura Moderna» quer desincumbir-se do papel que se propôz: collaborar com os responsaveis da sorte da nacionalidade, servindo ardentemente o alevantamento cultural do Brasil.

Oração á Pátria—ALVIMAR SILVA—Rio.

O fortalecimento sempre maior da nacionalidade de um povo, sobre ser necessário factor ao seu desenvolvimento economico, constitue, principalmente, intransponivel barreira a todos os extremismos importados de outros paizes.

Onde vivificam, em toda sua força, os laços communs de um povo, as idéas e aspirações, o patrimonio moral e historico, a sentido nacional, em resumo,—não medram crêdos ou doctrinas exoticas, por todos esses motivos repellidos.

No caso brasileiro, tão util e proveitoso como a própria campanha objectiva de combate aos extremismos; como a denuncia das auctoridades, ao publico, sobre os processos adoptados pelos agitadores; como os parallelos que são estabelecidos entre o que tem pregoeiros a soldo de interesses extrangeiros feito e o que se propõem realizar os

(*Continúe na 4.ª pág.*)

Inauguração do retrato presidencial na Delegacia Fiscal

De accôrdo com deliberação do Sr. Ministro da Fazenda, o Sr. Dr. Raymundo Burlamaqui do Rego Monteiro, digno Delegado Fiscal do Thesouro Nacional neste estado, fez inaugurar, no salão nobre da respectiva Delegacia, em a noite de 11 do corrente, o retrato do Presidente Getúlio Vargas.

O acto, que se revestiu de brilhante solennidade, foi presidido pelo illustre Sr. Dr. Leônidas Mello, Interventor Federal, e teve numerosa assistência.

Aberta a sessão, foi concedida a palavra ao Dr. Burlamaqui Monteiro, que produziu longa e bella peça apreciando os serviços prestados pelo impertérrito homenageado.

Falaram, a seguir, o Sr. Marcellino Freitas, representando os Collctores e Escrivães federaes; o Dr. Antônio José da L[illegible]

Fonte: Projeto Memória do Jornalismo Piauiense.

Conforme a Figura 5, em 27 de julho de 1938, o jornal Gazeta publicou uma matéria intitulada “O FEITIÇO DO MARANHÃO”, assinada por J. Vaz da Costa. Na matéria, o papel do feiticeiro era retratado como central, descrito como alguém frequentemente procurado por pessoas em busca de soluções para dilemas cotidianos, sejam de ordem material, emocional ou espiritual. A proximidade geográfica e cultural entre os estados do Piauí e Maranhão favorece um intenso fluxo populacional entre eles, uma circulação que não se limita às pessoas, mas que envolve também práticas, crenças e tradições. Essa mobilidade entre os estados se transforma em um intercâmbio de saberes e relações espirituais, reforçando a dinâmica das práticas religiosas na região.

Para o autor, a fama que os feiticeiros possuíam era reflexo da ingenuidade e do analfabetismo dos sertanejos. Ao feiticeiro, atribuem-se funções que vão desde consultar o passado, o presente e o futuro, até separar e unir casais, curar todos os males do corpo e da mente, garantir fortunas e oferecer acesso ao reino dos céus. Mas para Costa, essas atribuições mágicas eram seguidas de “cerimônias grotescas em sessões de baixo espiritismo que terminam sempre em cenas de orgia, embriaguez e de prostituição”. Esse discurso, além de reforçar um pânico moral em torno dos serviços de feiticeiros, curandeiros e macumbeiros, revela uma tentativa de criminalizar práticas populares ao vinculá-las ao desvio social, construindo, a partir da ignorância atribuída às classes subalternas, uma justificativa para o controle e a repressão cultural.

Ao entrelaçar o tema com os casos de paludismo, o autor constrói uma narrativa que reduz o que lhe escapa à lógica do temor e da ignorância. Ele justifica a proliferação de feiticeiros no Maranhão pelo número elevado de casos da doença, argumentando que, diante da ausência de assistência médica nas regiões empobrecidas e distantes das grandes cidades, a população buscava refúgio nas práticas dos feiticeiros. Essa interpretação, no entanto, desconsidera o valor autônomo das epistemologias locais, relegando-as a meros paliativos e obscurecendo sua complexidade enquanto formas legítimas de cuidado e cura que emergem em contextos de desigualdade estrutural.

No interior do Piauí, marcado pela precariedade dos serviços de saúde e pela distância em relação à medicina oficial, os curandeiros emergiram como figuras centrais de cuidado e resistência. Suas práticas não eram apenas respostas às lacunas do sistema médico, mas expressões de um saber ancestral, tecido ao longo

de gerações. Enraizados em conhecimentos empíricos sobre plantas medicinais, rituais e práticas curativas, esses modos de cuidado revelam uma lógica própria, que desafia o monopólio da medicina oficial e reivindica outras formas de compreender e habitar os corpos e os mundos.

As ervas medicinais, coletadas nas matas e muitas vezes cultivadas nos quintais das casas, desempenhavam um papel fundamental na busca pela cura. Rezas, benzeduras e garrafadas, preparadas e ministradas por curandeiros, eram vistas como formas de afastar doenças e garantir o bem-estar físico e espiritual. A crença no poder curativo através desses rituais e da fé era profunda e representava uma forma para essas comunidades que viviam à margem do sistema de saúde sobreviverem.

No entanto, o Código Penal de 1890 lançou uma sombra sobre essas práticas. Promulgado durante o período monárquico no Brasil, representou um marco na consolidação do Estado brasileiro moderno. No entanto, essa legislação também continha ferramentas jurídicas que criminalizavam diversas práticas culturais e religiosas, especialmente as de matrizes afro-indígenas. No Capítulo III do Código Penal, intitulado “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”, os artigos 156, 157 e 158 criminalizavam especificamente as práticas e rituais relacionados à cura, às adivinhações e às oferendas aos santos. Em conjunto, esses artigos configuravam um ataque direto às práticas afro-religiosas, classificando-as como charlatanismo e associando-as indevidamente a crimes contra a saúde pública. Neles, estavam prescritos:

> Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000. Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.
>
> Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

> Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000. Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou apparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000. Si resultar a morte: Pena - de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos. (BRASIL, 1890).

Através dessa criminalização, o Estado brasileiro buscava reprimir e marginalizar as culturas afro-brasileiras, impondo sua visão hegemônica de mundo e negando o direito à liberdade religiosa das minorias. Essa medida significou um retrocesso na luta pela igualdade racial e pela valorização da diversidade cultural no Brasil, além de reforçar as estruturas de poder que historicamente sustentaram a exclusão e a opressão. Ao classificar as tradições afro-religiosas como charlatanismo, o Estado brasileiro lançava uma repreensão e perseguição sobre os saberes ancestrais, suas práticas, memória coletiva.

Embora a criminalização da macumba não tenha sido explicitamente definida em lei, diversos instrumentos jurídicos foram utilizados para reprimir essa prática. Entre eles, o Código Penal de 1890, que criminalizava o charlatanismo e o curandeirismo, e o Código Penal Militar, que criminalizava a “prática de magia negra”. Essa criminalização, baseada em uma visão hegemônica e preconceituosa da sociedade, ignora as raízes culturais e religiosas da macumba, marginaliza seus praticantes e impede o livre exercício da fé, ao mesmo tempo em que evidencia o papel do aparato estatal como instrumento de controle social e manutenção das estruturas coloniais de poder.

Relaciono este sistema de instrumentos como dispositivos que determinam o que pode e o que não pode ser utilizado, articulando-se de maneira inextricável às condições sociopolíticas de quem opera tais dispositivos e aos contextos específicos em que são mobilizados. A definição de Agamben é a seguinte:

> a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
> b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.

> c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber. (AGAMBEN, 2009, p. 29).

Os feiticeiros eram figuras de respeito e confiança, consultados para diversos fins, desde a cura de doenças e a proteção contra malefícios até a adivinhação do futuro e a busca por soluções para problemas cotidianos. No entanto, a prática dos feiticeiros, por se afastar da normatividade cristã e da lógica racionalista dominante, era vista com hostilidade pelas autoridades. Através de diversos mecanismos legais e sociais, o Estado implementou um dispositivo de controle social que visava marginalizar, reprimir e criminalizar os feiticeiros e suas práticas, consolidando um discurso de poder que reforçava a supremacia cultural do cristianismo europeu como modelo civilizatório hegemônico.

A criminalização dos feiticeiros, curandeiros e macumbeiros, operando como um dispositivo de controle social, não se limitava apenas à repressão de suas práticas, mas também buscava capturar, orientar e determinar os pensamentos, crenças e comportamentos da sociedade brasileira. Conforme Giorgio Agamben define dispositivo como “qualquer coisa que tenha de algum modo à capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2009, p. 40), a criminalização funcionava como um mecanismo disciplinador, impondo a lógica hegemônica e silenciando manifestações divergentes.

A perseguição religiosa era uma realidade presente na época, e praticantes das chamadas feitiçarias se viam compelidos a agir sob constante vigilância, atendendo de maneira sigilosa e discreta. Feiticeiros, curandeiros e macumbeiros encontravam-se restritos a um círculo íntimo de confiança, onde podiam exercer suas práticas sem o risco iminente de denúncia. No entanto, quando a clandestinidade se mostrava insuficiente diante da repressão policial e do fanatismo religioso, restava-lhes apenas a fuga como estratégia de sobrevivência. Nessa diáspora forçada, encontravam refúgio em outras cidades e estados, levando consigo suas práticas e construindo redes resilientes de resistência cultural e espiritual.

Nesse movimento de deslocamento, a umbanda, ao se submeter à mobilidade de seus praticantes, expandiu-se para regiões que anteriormente desconheciam essas expressões religiosas. O “Povo de Santo”, formado por pais e mães de santo iniciados em cultos específicos, empreendeu jornadas não apenas por necessidade,

mas também por um desejo de disseminação e preservação. Nessas andanças, além de incorporar traços culturais e religiosos das novas localidades, fortaleceram os fundamentos de sua fé e perpetuaram suas práticas, criando um mosaico de influências regionais. Essa expansão não foi apenas geográfica, mas também simbólica, reafirmando a umbanda como um espaço de constante adaptação e reinvenção, onde a opressão era enfrentada com a força de um ritual que, mesmo silenciado, insistia em ecoar.

Em Teresina a umbanda se consolidou como uma importante expressão cultural. A figura de Joana Maciel Bezerra, mais conhecida como Mãe Joaninha do Pontal, pioneira da umbanda na cidade, emerge como um marco na história da religião umbandista no estado. Este estudo compreende que, embora existam lacunas nos registros institucionais, é através da tradição oral que conseguimos preencher (não completamente) as lacunas que a colonialidade cria. Uma das versões sobre Mãe Joaninha do Pontal, é formulada por José Soares de Albuquerque, através de entrevistas com umbandistas dos anos 1960 e 1970 de Teresina. Segundo Albuquerque:

> Nos idos de 1919, aportou-se em Teresina, capital do Estado do Piauí, a senhora conhecida por Joaninha, advinda do vizinho estado do Ceará. Ela trazia em sua bagagem vários santos, em vulto, e outro tanto de orixás. Contam os umbandistas de então, de que a senhora Joaninha era fugitiva da desenfreada perseguição aos cultos de Umbanda lá para as bandas do Ceará. No mesmo ano de 1919 a senhora Joaninha instalou a Tenda de Umbanda no povoado Poty Velho, situado às margens do Rio Poty e Parnaíba, local onde se encontram. A tenda recebera o nome de Santa Bárbara, onde recebera dias depois muitos adeptos. Depoimento a mim prestado por umbandistas da época me levaram à conclusão de que a senhora Joaninha Marciel Bezerra, mais conhecida por Mãe Joaninha do Pontal, era portadora de grandiosa força espiritual, visto que diversas patrulhas policiais para lá se deslocavam com o objetivo de acabar com a festa umbandista e não encontravam o local [...] Após falecimento de Joaninha do Pontal alguns seguidores filhos-de santo instalaram Templos de Umbanda em Teresina. Apontamos entre eles: João Alcântara com a Tenda Ordem do Silêncio e Aristides Alves Feitosa de Abreu com a Tenda Santa Bárbara. Outros partiram para o estado próximo, o Maranhão, no qual edificaram seus templos. Refiro-me a José Bruno de Moraes, no lugar Nazaré e Joaquim Gomes dos Santos no lugar Cojubeiras. Anos depois foram surgindo outros templos umbandistas no Estado do Piauí. (ALBUQUERQUE, 1987, p. 161)

Em 1919, a senhora Joaninha, conhecida como Mãe Joaninha do Pontal, chega em Teresina, trazendo consigo alguns instrumentos de religiosidade afro-brasileira. Fugindo da perseguição aos cultos afro-brasileiros, possivelmente

vindo do Maranhão ou do Ceará, ela instalou a Tenda de Umbanda Santa Bárbara no povoado Poty Velho, às margens dos rios Poty e Parnaíba. A Tenda Santa Bárbara se tornou referência na prática umbandista. Mãe Joaninha atraía adeptos de diversos lugares, consolidando sua posição como líder religiosa e pioneira da umbanda na capital piauiense.

É importante reconhecer que a umbanda, no seu surgimento, entre as décadas de 1920 e 1930, apresentava grande fluidez e diversidade, incorporando elementos de diversas tradições afro-brasileiras, indígenas e até mesmo cristãs. Essa característica dificultava a definição precisa do que se constituía como umbanda naquele período. Diante disso, é possível que as práticas de Mãe Joaninha estivessem mais próximas de outras formas de cultos afro-brasileiros presentes no Piauí. Mas é fundamental ressaltar que, independentemente da terminologia utilizada para se referir aos cultos de Mãe Joaninha e seus filhos de santo, estes são um grande exemplo da diversidade religiosa do Piauí.

Apesar da crescente popularidade da umbanda, a prática ainda era vista com hostilidade por parte das autoridades. Patrulhas policiais frequentemente tentavam reprimir as atividades do Terreiro Santa Bárbara, mas sem sucesso. A crença dos umbandistas na força espiritual de Mãe Joaninha, aliada à localização estratégica de seu terreiro em uma região ainda pouco urbanizada, representava um desafio para a ação das autoridades. Essa combinação contribuía para a proteção das práticas religiosas, criando um ambiente de resistência frente às tentativas de repressão. Nesse contexto, o terreiro se tornava não apenas um espaço de culto, mas também de articulação comunitária e preservação cultural, ressignificando sua própria existência enquanto território de enfrentamento.

Embora a data precisa da fundação da umbanda ainda seja objeto de debate, é possível afirmar que a chegada de Mãe Joaninha do Pontal a Teresina, em 1919, marcou um momento crucial na história da religião na cidade. Após o falecimento de Mãe Joaninha, seus filhos de santo perpetuaram seu legado, fundando novos terreiros de umbanda no Piauí e no Maranhão. Sua fé, força espiritual e resistência à repressão policial contribuíram para a consolidação da umbanda como uma prática religiosa na cultura local. Tendo sido reconhecida como a primeira Mãe de Santo da cidade, a história de Mãe Joaninha não apenas evidencia a força das mulheres negras na liderança espiritual, mas também se ergue como um símbolo inquebrantável da resistência cultural e religiosa afro-brasileira no Piauí.

2.2 O Piauí que a umbanda criou: aprofundamentos nas tematizações afro-religiosas no Piauí e abertura política

A partir da década de 1930, um novo capítulo se desenhava no cenário religioso brasileiro. A umbanda, em sua fase inicial de efervescência e diversidade, buscava se firmar como uma religião genuinamente brasileira. Nesse contexto, grupos de intelectuais, oriundos de uma classe média em ascensão da região sudeste, assumiram um papel fundamental na codificação da umbanda. Um processo meticulosamente planejado para legitimar as práticas de uma religiosidade popular ainda marginalizada.

A Semana de Arte Moderna de 1922 teve um impacto significativo na propagação e desmistificação da umbanda no Brasil ao promover uma valorização da cultura brasileira, incluindo suas raízes africanas e indígenas. Este evento, realizado em São Paulo, marcou um movimento de renovação cultural e artística que buscava romper com as tradições europeias e valorizar as expressões culturais nacionais. Esse movimento influenciou diversas áreas da sociedade brasileira, onde intelectuais ligados a religiões como a umbanda e o candomblé se inspiraram nas ideias artísticas, culturais, políticas e sociais da época, tecendo uma narrativa que colocava a umbanda em consonância com os valores da nação em construção.

Ortiz (1999) destaca que a formação da umbanda não foi um evento isolado, mas sim um reflexo das profundas transformações sociais que o Brasil vivenciava na época. A desagregação da sociedade tradicional, marcada pelo declínio da escravidão e da cultura rural, gerou um terreno fértil para o surgimento de novas formas de expressão cultural e religiosa. Para os umbandistas, a década de 1930 representou um ponto de virada, simbolizando uma ruptura com o passado e a abertura para novas interpretações das antigas tradições afro-brasileiras. Essa ruptura não significou um abandono abrupto do passado, mas sim uma reinterpretação criativa e dinâmica das crenças e práticas ancestrais, adaptando-as à nova realidade social. Segundo o autor:

> A síntese umbandista pôde assim conservar parte das tradições afro-brasileiras, mas, para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las. Foi este o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação de fato para constituir uma nova religião. Mas quem eram estes intelectuais? Brancos e mulatos de “alma branca”, que

> reconstituíram as antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade. Não estamos, pois, mais em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário. (ORTIZ, 1999, p. 33)

No processo de busca por reconhecimento e aceitação social, a umbanda se deparou com diversos desafios. Para superá-los, um grupo de “pais de santo”, considerados por Ortiz (1999) como “intelectuais da religião”, adotou dois movimentos principais. O primeiro movimento, marcado pelo *embranquecimento* das tradições afro-brasileiras, visava estabelecer uma maior proximidade entre os rituais afro-religiosos e as práticas kardecistas, facilitando a aceitação da religião em um contexto predominantemente cristão. Nesse movimento, grupos afro-religiosos tinham maior facilidade em “sincretizar” suas crenças com a do kardecismo. O segundo movimento, partia do *empretecimento* de certas práticas espíritas e kardecistas, através da manifestação de entidades afro-brasileiros em rituais embora numa “roupagem” diferente.

Ao contrário de outras religiões que se baseiam em um único fundador ou messias, a umbanda não possui uma origem precisa ou figura central, encontrar essas respostas seria uma tarefa inútil. Apesar disso ela emerge como um produto das transformações sociais, expressando através de seus rituais e crenças esse processo de consolidação da sociedade urbano-industrial. A umbanda não apenas se adaptou às novas realidades, como também contribuiu para moldá-las, oferecendo um sistema de crenças e práticas que auxiliava a população.

Embora o contexto histórico, marcado por um nacionalismo exacerbado a partir da implantação do Estado Novo e pela busca por uma cultura nacional unificadora, tenha desempenhado um papel crucial na escolha de símbolos nacionalistas na umbanda, seu culto ainda continuava sofrendo perseguições e apreensões. Durante esse período, grupos religiosos se mobilizaram para criar federações que auxiliariam na defesa contra a opressão institucional, configurando-se como estratégias políticas e jurídicas de resistência frente às tentativas do Estado.

No cenário sociocultural do Piauí, a umbanda se encontrava imersa em um contexto de marginalização, intensificado pela ausência de um arcabouço jurídico que a reconhecesse como religião legítima. Essa lacuna legal expunha os terreiros a ações repressivas por parte das autoridades, perpetuando uma realidade de

invisibilidade e vulnerabilidade. A inexistência de uma legitimidade institucional não apenas fragilizava as práticas umbandistas, mas também reforçava o estigma social que vinculava seus rituais a práticas consideradas “ilegais” ou “imorais”. Esse cenário revela não apenas a dimensão jurídica da exclusão, mas também a disputa simbólica pelo direito de existir, onde resistir se torna um ato de subversão frente ao poder hegemônico que insiste em apagar o que não compreende.

Em meio a essa conjuntura, a criação de federações de umbanda despontou como uma esperança, representando um passo fundamental no processo de legitimação dos terreiros e na conquista de direitos básicos para seus adeptos. Através da criação de federações, da organização de congressos e da publicação de livros, esses pioneiros da umbanda lançaram as bases para a padronização do culto e a sistematização de seus conhecimentos. Tais entidades assumiram um papel crucial na organização e articulação da comunidade umbandista, servindo como porta-vozes na luta por reconhecimento e na construção de uma identidade coletiva. Mais do que instrumentos de legitimação, as federações também se constituíram em espaços de negociação entre tradição e modernidade, onde disputas internas acerca de doutrinas e práticas refletiam as tensões do contexto social da época não apenas no Piauí, mas em todo o Brasil.

Em 1939, sob a influência da Federação Espírita Brasileira (FEB) e em meio ao contexto político do Estado Novo, um grupo de umbandistas liderados por Zélio Fernandino de Moraes fundou a Federação Espírita Umbandista (FEU), hoje conhecida como União Espiritista Umbanda do Brasil (UEUB). Considerada a primeira entidade nacional com o objetivo de normatizar, organizar e fiscalizar a prática da religião, a criação da FEU representou um marco histórico para a umbanda. Esse evento marcou o início de um processo de institucionalização e profissionalização da religião, além de contribuir para sua legitimação no cenário sociocultural brasileiro. A FEU desempenhou um papel crucial na defesa dos direitos dos umbandistas e na luta contra o preconceito e a discriminação que a religião enfrentava à época.

O Primeiro Congresso Umbandista, realizado em 1941, reuniu um grupo seleto de líderes religiosos, incluindo pais e mães de santo, com o objetivo de iniciar a codificação dos rituais da religião. Esse marco histórico, no entanto, foi marcado por um processo de embranquecimento dos cultos, evidenciado na negação da herança africana e na utilização do termo “tenda espírita” em detrimento de

“terreiro”. Para a historiadora Sabrina Lima, “geralmente o termo ‘tenda espírita’ será o mais utilizado, pois, nas décadas de 1920 e 1930, a religião se autoapresenta como um segmento do espiritismo kardecista, o ‘espiritismo de Umbanda’” (LIMA, 2017, p. 68). A escolha terminológica buscava amenizar os traços da religiosidade afro-brasileira e aproximar a umbanda do espiritismo kardecista, contexto no qual a religião se autoapresentava como um segmento do espiritismo.

As federações de umbanda desempenharam um papel crucial na organização da religião no Piauí, servindo como ferramentas de legitimação e fortalecimento da umbanda como religião. Ajudavam sempre que os filiados precisavam de suporte jurídico em face de prisões de líderes religiosos e repressões policiais em terreiros, além de promover a padronização dos rituais e a difusão da doutrina umbandista. A partir da década de 1950, impulsionadas pela promulgação da liberdade de culto na Constituição Federal de 1946[6], as federações promoveram a expansão dos templos umbandistas por todo o estado.

Embora a Constituição Federal de 1891 garantisse a liberdade de culto, a prática da umbanda no início do século XX ainda era cercada por diversas restrições e preconceitos. A atuação dos terreiros era vigiada de perto pela polícia e sujeita à censura, exigindo fiança ou pagamento de taxa para a realização de rituais até às 22 horas. Essas medidas refletiam a persistência de preconceitos e da desconfiança por parte das autoridades em relação à umbanda, mesmo com o reconhecimento legal das práticas religiosas. Para além das medidas administrativas, as autoridades também lançavam mão de um artifício jurídico para perseguir os adeptos da umbanda: o crime de vadiagem. Através de um malabarismo jurídico, as práticas religiosas da umbanda eram enquadradas como vadiagem, criminalizando a fé e a cultura afro-brasileira.

O surgimento das federações de umbanda na década de 1940 representou um marco na história da religião, marcando o início de um processo de organização institucional e busca por reconhecimento legal. Embora suas funções se concentrassem na representação e assistência jurídica aos filiados umbandistas, as

---

[6] Segundo a Constituição Federal, promulgada em 18 de setembro de 1946:
Art 141 - A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:
§ 7º - **É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes**. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil. (BRASIL, 1946, grifo meu).

federações lançaram as bases para a luta por maior liberdade de culto e celebrações. É importante destacar que, neste período inicial, as federações não possuíam autonomia para autorizar o funcionamento dos terreiros, responsabilidade que cabia às secretarias de segurança pública até a década de 1960 (LIMA, 2017).

Em 1964, era fundada no Piauí a Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí (FEUEPI), a primeira federação de umbanda do estado. Como o próprio nome da instituição indica, a umbanda piauiense, em seu processo de busca por reconhecimento e legitimação social, adotou diversos elementos do espiritismo kardecista. A estratégia de utilizar o termo “espírita” na denominação da federação visava se beneficiar da maior aceitação social que o espiritismo já desfrutava na época, em detrimento da rica herança afro-brasileira da umbanda, que só ganharia maior visibilidade a partir da década de 1970.

Essa apropriação estratégica do espiritismo demonstra a complexa trajetória da umbanda no Piauí, marcada por tentativas de conciliar a identidade afro-brasileira da religião com as expectativas da sociedade majoritariamente branca e católica. A fundação da FEUEPI representou um passo importante no processo de institucionalização da umbanda no Piauí, desempenhando um papel crucial na organização da comunidade umbandista, na defesa da liberdade de culto e na promoção da religião junto à sociedade. Apesar das estratégias de aproximação com o espiritismo, a FEUEPI também contribuiu para a valorização da cultura afro-brasileira presente na umbanda, abrindo caminho para um maior reconhecimento da religião em sua totalidade.

Na década de 1970, a Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí (FEUEPI) passou por uma mudança significativa em sua nomenclatura, adotando o nome de Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Piauí (FEUCABEPI). Essa alteração, oficializada a partir de 1971, marca um momento crucial na trajetória da entidade e da umbanda no estado. A década de 1970 foi um período de transformações sociais e políticas na umbanda do Piauí, caracterizado por um significativo aumento de sua visibilidade e popularidade. Essa ascensão, impulsionada em parte pelas ações da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Piauí (FEUCABEPI), não se constituiu como um fenômeno isolado ou excepcional. De acordo com a Figura 6, as celebrações dos terreiros de umbanda no Piauí a partir da década de 1970 começaram a ocupar as ruas.

Figura 6 – Chamada “Uma festa para Iemanjá”

UMA FESTA PARA IEMANJÁ

Uma coisa do outro mundo. Assim o Irmão Salim Freire definiu a festa de Iemanjá, realizada domingo na beira do cais do rio Parnaíba, com a participação de mais de mil pessoas. Vieram representantes de diversas tendas do interior do Estado e do Maranhão para homenagear a "rainha das águas". Para Salim, a festa tende a se transformar numa tradição piauiense e fazer parte do calendário folclórico do Estado. Página 5

Fonte: UMA FESTA PARA IEMANJÁ. Jornal O DIA, 01 -02 jan. 1974.

Na virada do ano, às margens do Rio Parnaíba se transformavam em um palco das manifestações umbandistas. Testemunhava-se ali a grandiosa celebração de Iemanjá, reverenciada como a “rainha das águas” pelas religiões afro-brasileiras. Ao som dos tambores, os umbandistas entoavam cânticos em louvor à orixá, enquanto oferendas eram depositadas nas águas e na capela especialmente construída para Iemanjá no local.

Mais do que um simples evento religioso, as festas em homenagem à Iemanjá no Rio Parnaíba tornava-se um importante evento cultural que reunia pessoas de diferentes localidades, tecendo laços de fé e ancestralidade. Tornou-se comum a presença de terreiros de diversos municípios do interior do Piauí, além da participação de terreiros do Maranhão, fortalecendo o compartilhamento entre os terreiros dos diferentes estados, e de cultos um pouco diferentes.

O compartilhamento chegou à umbanda piauiense também através do culto da corrente conhecida como Légua, ou mais popularmente como a família de Légua. Essa corrente tem origem no Terecô[7] do Codó, Maranhão, cidade próxima a Teresina. A família de Légua é conhecida por ter sido uma família que viveu na região de Codó, tendo como patriarca Légua Boji Boá da Trindade. Além do

[7] Terecô é uma manifestação religiosa afro-brasileira praticada principalmente nos estados do Maranhão e Piauí. Misturando elementos de religiões de matriz africana, como a umbanda e o tambor de mina, com influências indígenas e católicas, o terecô envolve o culto a entidades espirituais conhecidas como *família de légua, ou povo da mata de Codó*.

patriarca, seus filhos e agregados também são incorporados durante as giras.

Essa corrente é caracterizada pelo apreço por festas, bebidas e danças. Em seus pontos cantados, é possível perceber a conexão entre os cultos do Piauí e do Maranhão: “Ê Maranhão é terra da macumba! Ah eu deixei macumba lá, e vim baiar no Piauí”. Essa proximidade cultural influenciou a umbanda praticada no Piauí, dotando-a de particularidades em relação à umbanda de outros estados.

Figura 7 – Matéria “Umbanda prepara festa de Oxóssi”

UMBANDA PREPARA
FESTA DE OXÓSSI

AUTORIDADES DO ESTADO.

A Umbanda do Piauí vai comemorar a festa de São Sebastião, conhecido no ritual umbandista como Oxóssi, grande guerreiro das matas, conforme informou ontem o irmão Salim Freire, acrescentando que esta festa será a maior procissão pública já vista em Teresina. Enquanto isso a capela construida às margens do Rio Parnaíba para Iemanjá, Rainha das Águas, continuará no local e receberá agora proteção de vidro para evitar os efeitos das chuvas sobre a imagem. O altar está recebendo diariamente a visitação pública de dezenas de pessoas e se tornou agora um ponto de atração na Praça Pedro

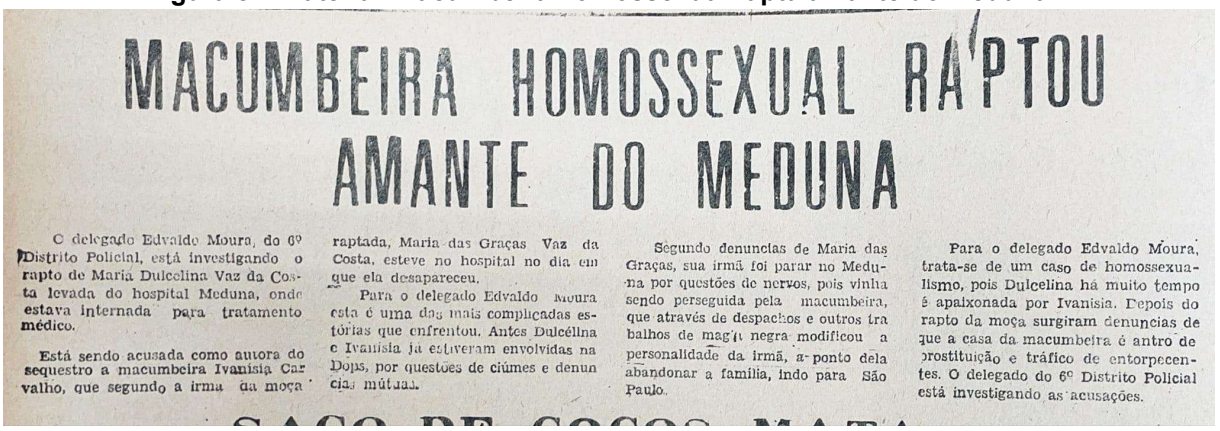
Fonte: UMBANDA PREPARA FESTA DE OXÓSSI. Jornal O DIA, 09 jan. 1974.

A capela de Iemanjá, nas margens do rio, deixou de ser apenas um local de adoração e celebração em datas específicas e, ao longo dos anos, passou a ser um

ponto turístico, atraindo pessoas diariamente. As festas umbandistas, promovidas pela FEUCABEPI, se tornaram um importante instrumento de visibilidade para a religião. Além de reunir diversos terreiros locais e de outros estados, as celebrações, que eram abertas ao público, permitiam que a comunidade umbandista apresentasse sua cultura e seus rituais para a sociedade, desmistificando preconceitos e promovendo o diálogo inter-religioso. A cobertura jornalística das festas umbandistas contribuiu para a valorização da umbanda como parte da cultura e da identidade do Piauí. As reportagens, ao destacar a beleza dos rituais e a fé dos participantes, amenizaram as violências em relação a estereótipos negativos e construíram uma imagem mais positiva da religião, principalmente para os umbandistas da elite.

A partir da década de 1970, a umbanda no Piauí vivenciou um período de crescente visibilidade e expansão em diversos setores da sociedade. A formação de mecanismos legais de proteção, a organização de eventos públicos e o aumento da popularidade da religião representaram avanços importantes na luta por reconhecimento, aceitação social e legitimidade religiosa. No entanto, os benefícios desse processo não foram distribuídos de forma igualitária entre todos os praticantes. As camadas populares, em sua maioria, não conseguiram se beneficiar plenamente das conquistas políticas e sociais da umbanda. A religião continuava a ser estigmatizada, e muitas vezes associada à criminalidade e à superstição. O preconceito enraizado contra as práticas afro-brasileiras, profundamente marcadas pela colonialidade, persistia, mesmo diante da crescente popularidade e visibilidade da umbanda no cenário nacional.

Figura 8 – Matéria "Macumbeira homossexual rapta amante do Meduna"



MACUMBEIRA HOMOSSEXUAL RAPTOU AMANTE DO MEDUNA

O delegado Edvaldo Moura, do 6º Distrito Policial, está investigando o rapto de Maria Dulcelina Vaz da Costa levada do hospital Meduna, onde estava internada para tratamento médico.

Está sendo acusada como autora do sequestro a macumbeira Ivanisia Carvalho, que segundo a irma da moça raptada, Maria das Graças Vaz da Costa, esteve no hospital no dia em que ela desapareceu.

Para o delegado Edvaldo Moura esta é uma das mais complicadas estórias que enfrentou. Antes Dulcélina e Ivanisia já estiveram envolvidas na Dops, por questões de ciúmes e denuncias mútuas.

Segundo denuncias de Maria das Graças, sua irmã foi parar no Meduna por questões de nervos, pois vinha sendo perseguida pela macumbeira, que através de despachos e outros trabalhos de magia negra modificou a personalidade da irmã, a ponto dela abandonar a família, indo para São Paulo.

Para o delegado Edvaldo Moura, trata-se de um caso de homossexualismo, pois Dulcelina há muito tempo é apaixonada por Ivanisia. Depois do rapto da moça surgiram denuncias de que a casa da macumbeira é antro de prostituição e tráfico de entorpecentes. O delegado do 6º Distrito Policial está investigando as acusações.

Fonte: MACUMBEIRA HOMOSSEXUAL RAPTA AMANTE DO MEDUNA. Jornal O DIA, 10 jan. de 1974.

Frequentemente, as práticas religiosas minoritárias eram associadas a aspectos moralmente reprováveis, como crimes, loucura e homossexualidade. Essa abordagem discriminatória contribuía para a perpetuação de estereótipos negativos e da estigmatização dessas religiões. Um exemplo emblemático dessa postura é a cobertura do caso da “história de amor” entre duas mulheres, noticiada na coluna policial sob o título sensacionalista “Macumbeira homossexual raptou amante do Meduna”. O título em si já demonstra um olhar negativo com que os acontecimentos seriam narrados, reforçando a associação da religião em questão à criminalidade e à imoralidade.

A linguagem utilizada na reportagem era carregada de preconceito e sensacionalismo, com termos como “macumbeira” e “amante do Meduna”, que reforçavam uma visão intolerante sobre a umbanda e a homossexualidade, consideradas na época como casos de tratamento médico. A reportagem também menciona o relato de Maria das Graças onde acusa Ivanísia Carvalho por fazer “despachos e outros trabalhos de magia negra” que teriam modificado a personalidade da irmã Maria Dulcelina.

No final da reportagem sobre Ivanísia, nota-se uma estratégia que não se contenta em apenas estigmatizá-la como “macumbeira”; intensifica-se o discurso acusatório, associando-a a práticas de prostituição e tráfico de drogas supostamente ocorridas em sua residência. Essas narrativas, ao invés de se limitarem a um ataque à sua identidade religiosa, expandem-se como um projeto de aniquilação simbólica, reforçando sua marginalização e transformando-a em alvo de múltiplas camadas de vulnerabilidade.

Na reportagem é possível perceber, uma visão distorcida dessas práticas religiosas e sexuais. Essa disparidade torna-se evidente na análise das notícias da época: a cobertura jornalística frequentemente reproduzia estereótipos negativos sobre a umbanda, consolidando sua imagem como algo perigoso e marginal. Mesmo com os avanços legais e a organização da comunidade umbandista, não foi possível superar a barreira do preconceito racial e religioso.

Durante o processo de construir interpretações históricas é necessário ter cautela, pois os arquivos registram apenas uma fração dos eventos e experiências do passado. Nesse sentido, Didi-Huberman (2012, p. 210) menciona que “o próprio do arquivo é a lacuna, sua natureza lacunar”. Ao nos aventurarmos na “arqueologia”

no sentido de Michel Foucault, é crucial reconhecer que os documentos à nossa disposição, por mais abrangentes que pareçam, oferecem apenas fragmentos de um mundo complexo e dinâmico. As lacunas presentes nos arquivos são inerentes e constitutivas da própria história, não meras falhas a serem preenchidas.

Inúmeros aspectos da vida humana permanecem invisíveis, silenciados ou perdidos para sempre, abrindo espaço para questionarmos as narrativas dominantes. Ao empregarmos a criatividade e a imaginação para reconstruir o passado, devemos fazê-lo com base em evidências e reconhecendo as lacunas inerentes aos arquivos. Segundo Didi-Huberman

> Frequentemente, nos encontramos portanto diante de um imenso e rizomático arquivo de imagens heterogêneas difícil de dominar, de organizar e de entender, precisamente porque seu labirinto é feito de intervalos e lacunas tanto como de coisas observáveis. Tentar fazer uma arqueologia sempre é arriscar-se a por, uns junto a outros, traços de coisas sobreviventes, necessariamente heterogêneas e anacrônicas, posto que vêm de lugares separados e de tempos desunidos por lacunas. Esse risco tem por nome *imaginação* e *montagem*. (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 211-212, grifo do autor)

Ao traçarmos um percurso pelas lacunas da história da umbanda no Piauí e no Brasil, desvendamos como também as narrativas sobre a religiosidade afro-piauiense foram apagadas pela colonialidade e pelo racismo religioso. Através de uma pesquisa em arquivos, memórias e, principalmente, nas lacunas deixadas, foi possível desmistificar o mito do sincretismo e os estereótipos dos “macumbeiros”, “feiticeiros” e “curandeiros”. Ao adentrarmos nas décadas de 1950 e 1960, acompanhamos o surgimento das federações umbandistas, um marco na luta por reconhecimento e visibilidade da umbanda. No entanto, o combate à intolerância ainda se faz presente, exigindo um mergulho ainda mais profundo nas lacunas da história, buscando ressignificar a religiosidade umbanda e a luta da comunidade LGBTQIAPN+ dentro dos terreiros.

CAPÍTULO 2

Quando as folhas falam: práticas e saberes das folhas sagradas

3 QUANDO AS FOLHAS FALAM: PRÁTICAS E SABERES DAS FOLHAS SAGRADAS

Figura 9 – *Sem folha não tem vida*, Roberval Borges (2023)

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Salve as folhas

Kò sí ewé
Kò sí orișá
Ewé ó
Ewé orișá

Sem folha não tem sonho
Sem folha não tem festa
Sem folha não tem vida
Sem folha não tem nada

Quem é você e o que faz por aqui?
Eu guardo a luz das estrelas
A alma de cada folha
Sou Aroni

Agué Agué
Vem salvar o verde
Agué Agué
Vem salvar as folhas
Agué Agué
Vem salvar a natureza
Agué Agué
Vem salvar a natureza

Quem é você e o que faz por aqui?
Eu guardo a luz das estrelas
A alma de cada folha
Sou Aroni
(Maria Bethânia e Sandra de Sá, 1989)

3.1 Quem conta nossas histórias, ou quem conta as histórias sobre a comunidade LGBTQIAPN+ de terreiro?

No passado, persistia uma concepção errônea que associava a adesão a religiões afro-brasileiras à mudança de identidade de gênero ou sexualidade, como se aqueles que se envolvessem com essas práticas se “tornassem” gays, lésbicas, trans, ou qualquer identidade não cisgênero-heterossexual. Essa visão reducionista gerou o termo “folha virada”, utilizado para classificar aqueles cuja sexualidade ou gênero teria sido “alterado” por influência do culto. Tal expressão, infelizmente, refletia uma LGBTQIAPN+fobia que ainda permeia alguns terreiros, configurando uma prática discriminatória que tenta justificar as diferenças sexuais e de gênero a partir de uma ótica patológica e moral. No entanto, atualmente, nos terreiros existe um processo de desconstrução e ressignificação desses discursos estigmatizantes, desafiando os padrões cis-heteronormativos e, ao mesmo tempo, afirmando a validade e a dignidade das identidades dissidentes na espiritualidade umbandista.

A expressão “folha virada” revela, na verdade, como a linguagem pode ser não apenas um instrumento de subordinação, mas também uma ferramenta de resistência e subversão, ao desafiar as normativas cisheterossexistas. Ao associar as identidades dissidentes a um erro passível de correção por meio de rituais religiosos, essa expressão naturaliza a heterossexualidade e a cisgeneridade como normas, enquanto marginaliza aqueles que não se ajustam a esses padrões. Essa prática discursiva, presente em determinados contextos religiosos, evidencia como o poder se constrói através da linguagem, moldando as percepções sociais e as relações de poder que se articulam dentro da comunidade. Nesse sentido, ao percorrer diversos terreiros locais, pude investigar a maneira como a comunidade LGBTQIAPN+ vem historicamente construindo e desconstruindo essas narrativas dentro da esfera afro-religiosa, destacando a relevância da oralidade como ferramenta de resistência, memória e transformação. Para aprofundar essa análise, foram entrevistados pais e mães de santo com trajetórias distintas, como Pai Marcos

Luciano de Oxalá (Casa de Oxalá – Cabana do Caboclo João da Mata), Pai Américo de Iansã (Casa Espírita Umbandista Santa Bárbara) e Madrinha Catingueira (Tenda de São Silvestre – Terreiro da Madrinha Catingueira), cujas entrevistas forneceram dados fundamentais para enriquecer e validar a reflexão proposta neste trabalho.

A escolha de entrevistar lideranças de diferentes perfis na umbanda justifica-se pela necessidade de reconhecer a complexidade das identidades e experiências vivenciadas nesse contexto. A interseccionalidade de fatores como raça, gênero, classe e orientação sexual molda as trajetórias religiosas de maneira única. A análise das narrativas desses sujeitos, com diferentes posicionamentos sociais e históricos, permite compreender como a umbanda, enquanto prática cultural e religiosa influenciada pela herança colonial, interage com dinâmicas de poder e desigualdade. Ao revisitar essas questões, busco não apenas entender a umbanda em suas manifestações religiosas e espirituais, mas também como ela se articula com as estruturas sociais que impactam diretamente as vivências de membros LGBTQIAPN+, questionando a inclusão e a exclusão dentro desse espaço sagrado.

A presente pesquisa optou pela cartografia como abordagem metodológica, um método que, ao contrário das técnicas tradicionais, busca compreender as experiências de sujeitos LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda de maneira complexa e multidimensional. A cartografia, enquanto pesquisa-intervenção, não se limita a uma observação impessoal, mas estabelece um espaço de diálogo e colaboração com os participantes, questionando a figura do pesquisador neutro e distante, tradicionalmente imposta nas ciências sociais. Ao mapear as diversas interações, práticas e subjetividades que emergem neste contexto religioso, a pesquisa valoriza as experiências vividas e os saberes compartilhados pelos participantes, possibilitando uma construção coletiva do conhecimento. Essa abordagem, ao transcender a objetividade restrita, permitiu uma análise mais profunda e nuançada dos fenômenos observados, reconhecendo a pluralidade de significados e significantes presentes nas interações. Assim, como propõem Eduardo Passos e Regina Benevides de Barros.

> A cartografia como método de pesquisa-intervenção pressupõe uma orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas, nem com objetivos previamente estabelecidos. No entanto, não se trata de uma ação sem direção, já que a cartografia reverte o sentido tradicional de método sem abrir mão da orientação do percurso da

> pesquisa. O desafio é o de realizar uma reversão do sentido tradicional de método – não mais um caminhar para alcançar metas prefixadas (*metá-hódos*), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas. (PASSOS; BARROS, 2009, p.17)

Além da cartografia ser um método de pesquisa flexível que se adapta ao percurso a abordagem cartográfica, modula os limites e configurações do campo de intervenção. Ao invés de seguir regras rígidas e objetivos predefinidos, o pesquisador traça seu caminho, guiado pela escuta atenta e pela sensibilidade. A abordagem livre permite uma imersão profunda no objeto de estudo, propiciando descobertas inesperadas e um conhecimento mais rico e contextualizado. O cartógrafo reconhece que o conhecimento é produzido em um contexto social concreto, onde todos estão implicados. E que a análise é realizada sem distanciamento, estando mergulhada na experiência coletiva. Portanto, conhecer e fazer, se tornam inseparáveis.

Partindo da cartografia e da diversidade da literatura sobre religiões afro-brasileiras, assim como sobre as complexas questões de gênero e sexualidade, orientei minha pesquisa a partir de uma busca por trabalhos que oferecessem reflexões teóricas e conceituais baseadas na interseção desses contextos específicos. Em outras palavras, minha investigação se concentra na intersecção entre as experiências LGBTQIAPN+, a umbanda e o contexto piauiense, onde, infelizmente, observei a escassez de estudos que articulassem simultaneamente esses três aspectos fundamentais. Esse vazio teórico fez com que a construção do meu repertório se desse por meio das investigações e entrevistas realizadas nos terreiros piauienses que se dispuseram a colaborar.

A abordagem cartográfica, que guia este trabalho, consiste em mapear as experiências vividas pelos sujeitos, buscando descrever e analisar essas trajetórias de maneira não linear e não hierárquica. Dessa forma, a cartografia possibilita uma visão mais abrangente, permitindo a incorporação de aspectos subjetivos, afetivos e simbólicos, os quais ficariam à margem em uma abordagem mais cartesiana e analítica. Além disso, considera-se as características específicas dos contextos rural e urbano, onde os terreiros estão localizados, assim como a multiplicidade de identidades presentes, incluindo gênero, sexualidade, idade, raça e classe, entre outras, elementos essenciais para uma compreensão mais profunda e completa da realidade investigada.

A umbanda, como uma religião mestiça brasileira, desempenha um papel fundamental na inclusão e acolhimento de diversas identidades de gênero e sexualidades, especialmente na comunidade LGBTQIAPN+. Este capítulo busca analisar, através das entrevistas realizadas com três líderes religiosos LGBTQIAPN+, as trajetórias pessoais, as vivências religiosas e a representatividade nos terreiros de umbanda. A análise discute também a relação entre a espiritualidade e a identidade LGBTQIAPN+, destacando como a umbanda se posiciona em relação a outras religiões em termos de inclusão e aceitação.

A pesquisa[8] com lideranças LGBTQIAPN+ umbandistas tomou forma na fluidez das entrevistas semiestruturadas[9], em um gesto que buscava tanto escutar quanto traduzir os mundos compartilhados por essas pessoas. Se o roteiro inicial de perguntas era o ponto de partida, ele logo se tornava insuficiente diante da complexidade de cada história e da singularidade de cada terreiro. A metodologia, então, se moldava aos movimentos dos corpos e às narrativas vivas, permitindo que novos caminhos discursivos emergissem, muitas vezes no ritmo de suas palavras, outras vezes nos silêncios que carregavam. Esse modo de proceder abriu espaço para que as entrevistas fossem não apenas um instrumento de coleta de dados, mas também um território de troca, onde as vivências, as lutas e os afetos de cada liderança se articulavam como partes de um tecido maior, marcado pela resistência e pela reinvenção.

A pesquisa também se dedicou a observar os rituais e as práticas religiosas nos terreiros colaboradores, com uma imersão que permitiu uma leitura plural e singular da realidade de cada liderança religiosa no Piauí. Essa vivência nas dinâmicas dos terreiros, mediada pela colaboração de pais e mães de santo de diferentes origens, ampliou a compreensão das complexas nuances e dos desafios que atravessam esse campo. O entrelaçamento das entrevistas possibilitou um diálogo temático entre as diversas lideranças, revelando não apenas a riqueza de cada contexto, mas também a impossibilidade de reduzir essa realidade a uma

[8] A realização desta pesquisa contou com o apoio técnico essencial de Lúcia Gonçalves, cuja contribuição foi fundamental para a viabilização e execução das entrevistas.

[9] É importante destacar que, durante o processo de submissão ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais (CEP – UFMG), foi necessário elaborar um modelo de entrevista. Mesmo que tenham sido encaminhadas perguntas num modelo de entrevista semiestruturada, no contexto da entrevista, durante a participação das lideranças, surgiram outras questões e perguntas que foram debatidas. Isso foi possível justamente por entender, através da metodologia cartográfica, que o roteiro se configurou como base de perguntas para todos os entrevistados, promovendo um diálogo fluido em vez de uma entrevista engessada.

simplificação redutora.

Assim, decidi apresentar, ao longo do trabalho, trechos que ilustram os pontos centrais da pesquisa, com a intenção de proporcionar uma visão mais complexa do fenômeno em estudo. Em vez de organizar as entrevistas de forma segmentada, optei por uma narrativa paralela, extraída dos relatos, que se desenvolve organicamente, sem a divisão rígida entre as vozes de cada entrevistado. Esse formato visa manter a fluidez do diálogo e a intersecção entre as experiências compartilhadas. Para assegurar a transparência da pesquisa e possibilitar a replicabilidade dos resultados, as entrevistas integrais foram inseridas nos apêndices da dissertação, enquanto os trechos selecionados no corpo do trabalho sustentam a argumentação e ilustram os aspectos mais relevantes da pesquisa.

3.2 Folha Virada: memórias e saberes em diálogo

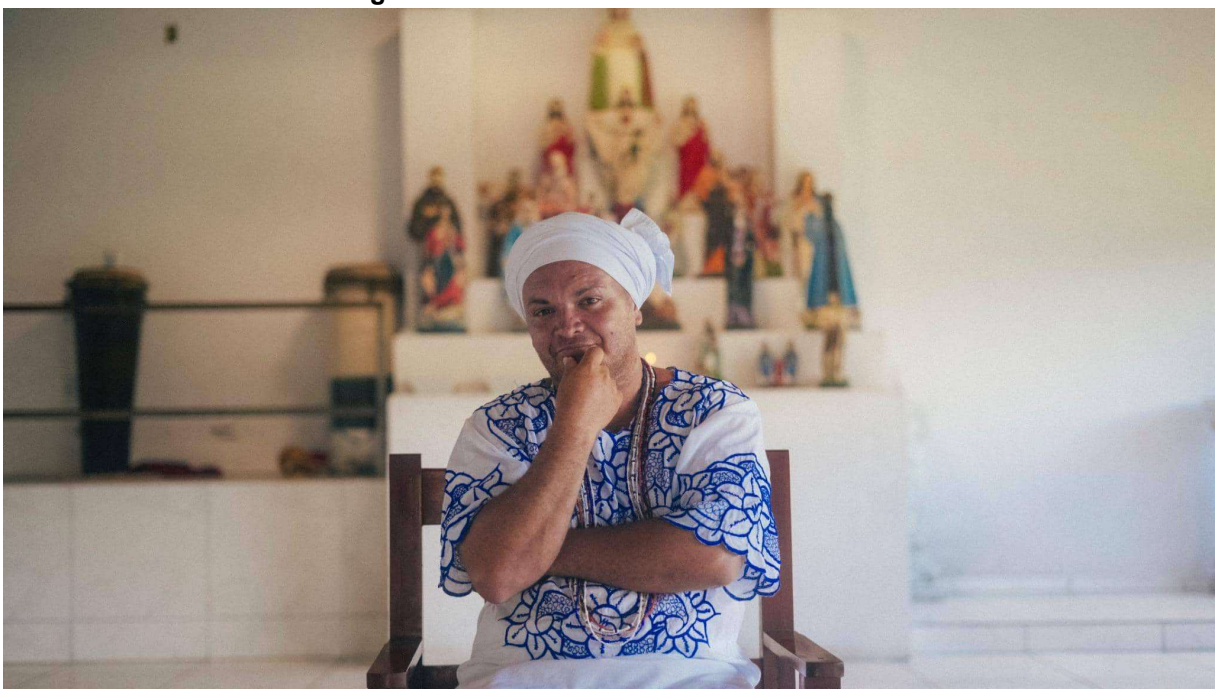
Começo a pesquisa com o terreiro Casa de Oxalá – Cabana do Caboclo João da Mata, situado no município de Alto Longá, a 80 quilômetros de Teresina. Fundada em 30 de setembro de 2010, a casa tem como sacerdote Pai Marcos Luciano de Oxalá, por mim chamado de Padrinho Luciano, meu padrinho de santo. Ao ser convidado a participar da pesquisa, prontamente concordou em colaborar. A oportunidade de conversar com alguém por quem nutro grande admiração permitiu aprofundar conhecimentos sobre sua pessoa, algo muitas vezes dificultado pela rotina intensa do terreiro.

Viajei a Alto Longá para entrevistar o Padrinho Luciano. Sua residência localiza-se em um terreno nos fundos do terreiro. Conversamos previamente em seu jardim sobre a pesquisa e o mestrado, enquanto ele preparava um banho. Entre cânticos, conversamos sobre o dia, sobre o frio incomum para a temperatura de 28 graus Celsius, sobre sua dieta e as caminhadas diárias até um morro próximo. A mata exuberante ao redor e o canto dos pássaros compunham o cenário enquanto as folhas eram maceradas para o banho.

Entre risos e reflexões, a conversa se desenrolou como um espaço de trocas de saberes. Conversamos sobre a história do terreiro, suas raízes, as dificuldades e os desafios que atravessam não apenas a comunidade LGBTQIAPN+, mas também as comunidades afro-religiosas, cujas práticas e existências continuam a ser marginalizadas. A importância da preservação das tradições na umbanda se revelou

como um compromisso não só com a memória, mas com a continuidade da luta pela visibilidade e pelo respeito. O Padrinho Luciano, com um olhar que carrega sabedoria, compartilhou sua vivência espiritual e sua visão crítica sobre o papel fundamental do terreiro na formação de identidades e na resistência cotidiana das pessoas que dele se nutrem.

Figura 10 – Pai Marcos Luciano de Oxalá



Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

A entrevista seguiu no terreiro.

— Roberval Borges: Como o senhor se identifica, enquanto gênero e sexualidade?

— Pai Marcos Luciano de Oxalá: Eu sou homossexual de natureza. As pessoas costumam intitular que “Eu tenho a opção sexual”, “Eu tenho a orientação sexual”. Eu acredito que comigo eu sempre formei essa questão comigo, de que eu sou naturalmente gay. Sou naturalmente homossexual. Ninguém me orientou e eu não precisei escolher opção nenhuma. Eu acredito que a opção é de roupa, eu abro o meu guarda-roupa e eu opino por usar aquela roupa. E orientação é quando eu sou orientado a ser. Então eu acredito que eu sou naturalmente homossexual, e se Deus me der a permissão de eu viver assim umas mil vidas. Em todas elas eu quero nascer da forma com que eu nasci nesse tempo. Homossexual, assumido, me assumi muito cedo, sou muito bem resolvido, com minha natureza, com a minha família, com os meus filhos de santo, adeptos da minha casa, consulentes, com tudo meu.

— RB: E sua trajetória padrinho, como foi até se tornar pai de santo?

— PM: Sofrida, foi bastante delicada, mas foi bom de se viver. Eu fui de

> uma outra vertente religiosa, fui da igreja católica. Eu estive na igreja católica, na verdade. Eu sempre fui da umbanda. Eu tive umas experiências boas lá, mas também tive umas experiências um tanto não tão boas. Que me fizeram realmente optar por não sofrer mais, em vertente religiosa que não me preenchesse. E eu me abri, abri o meu coração, abri a minha mente. Comecei uma luta com a minha família, que não me aceitava na vertente religiosa que eu sou hoje. Quando saí da igreja católica, passei por alguns terreiros, que antemão, de princípio diziam que me aceitava. Mas que quando eu começava a me expressar, quando eu começava a me localizar dentro dessas casa, os sacerdotes começaram a… Eu não sei se eu incomodava, se é porque… Eu não entendia na época. Eu sei que passei por algumas casas, terminei que encontrei a Casa de Iemanjá, que estou desde 2008, e desde esse tempo posso me considerar uma pessoa bem menos sofrida. Na questão da religiosidade, eu fui aceito com todos os meus defeitos, com as minhas qualidades também. Meu pai é uma pessoa magnífica, eu tô lá até hoje. Então eu sofri um pouco, mas eu posso dizer que esse sofrimento me trouxe a felicidade.

Diferente do vínculo já existente com o Pai Marcos Luciano de Oxalá, a pesquisa me conduziu ao encontro de outras lideranças religiosas, gestando conexões que não apenas ampliaram o horizonte do trabalho, mas também desestabilizaram o conforto de minhas próprias certezas. Foi nesse movimento de aproximação, nas trocas atravessadas pelo afeto e pelo compromisso ético, que se constituiu um corpus não apenas mais diverso, mas significativo em suas singularidades e contradições. Essa dinâmica, marcada pela escuta e pelo atravessamento de diferentes territórios religiosos, permitiu uma imersão que não tem em vista capturar, mas deixar-se afetar, traçando linhas de fuga que escapam à linearidade da análise tradicional.

Paralelamente, o encontro com Madrinha Catingueira, mãe de santo, revelou outra dimensão da experiência de liderança espiritual, especialmente na Tenda de São Silvestre – Terreiro da Madrinha Catingueira. Localizado em Altos, a 41 km de Teresina, seu terreiro se destaca não apenas pela relevância histórica, mas pela longevidade de sua prática, colocando-a como uma das figuras mais respeitadas da cidade. O conhecimento sobre sua figura chegou até mim por meio de amigos de terreiro, que mencionaram uma mãe de santo trans em Altos. Inicialmente, vi na possibilidade de um diálogo com ela um potencial enriquecedor para a pesquisa. Contudo, a dificuldade em obter um contato direto tornou esse encontro incerto. Nenhum dos conhecidos possuía suas informações de contato, e as tentativas de alcançá-la por meio de portais de notícias locais ou pelas redes sociais foram infrutíferas. Foi somente após uma procura mais cuidadosa de seus seguidores no Instagram que encontrei sua neta, que, generosamente, me forneceu o número do

telefone da Madrinha Catingueira.

Ao estabelecer contato com Madrinha Catingueira, fui acolhido com um convite cordial para participar de uma celebração em seu terreiro. Na busca por informações sobre a localização, fui orientado por ela a procurar o posto de gasolina mais próximo e, lá, solicitar auxílio aos funcionários ou clientes do local. Em companhia de Lúcia Gonçalves, dirigimo-nos até a cidade de Altos. Ao chegar ao posto de gasolina São Raimundo, perguntamos aos presentes sobre o terreiro de Madrinha Catingueira. Por sorte, um casal de filhos de santo, que se encontrava ali, ofereceu-se generosamente para nos conduzir até o local sagrado.

A chegada ao terreiro, ainda no início da tarde, ofereceu a chance de absorver o ambiente e de me conectar com os membros do terreiro. No entanto, imprevistos na rotina de Madrinha Catingueira fizeram com que a entrevista fosse adiada. A espera, inesperada e ligeiramente desviada da programação, se revelou um momento frutífero. Enquanto o tempo se estendia, pude organizar melhor o material de pesquisa e, sobretudo, refletir sobre a necessidade de cultivar uma relação de confiança, essencial para o desenvolvimento do encontro e do trabalho que se seguia.

Ao sermos acolhidos, realizamos uma breve apresentação e iniciamos um primeiro diálogo, ainda preliminar. No entanto, logo a intensa movimentação dos filhos de santo da Madrinha, com a chegada e os preparativos para a festa, dificultaram a realização de uma entrevista formal. Ainda assim, a oportunidade de estar ali proporcionou uma imersão inicial no cotidiano do terreiro, permitindo-me testemunhar as dinâmicas de seu funcionamento, e da relação entre a Madrinha e os seus filhos de santo.

Enquanto a festa se organizava, acompanhamos a Madrinha e coletamos informações iniciais sobre sua rotina. Embora a entrevista formal não tenha ocorrido naquele momento, uma nova data foi agendada. Após a celebração, retornamos a Teresina, mas, na semana seguinte, voltamos a Altos. Ao iniciar a entrevista, percebi que Madrinha Catingueira encontrava dificuldades com algumas terminologias que eu utilizava, por exemplo, LGBT. Frente a esse e outros desafios, ajustei minha abordagem, adotando uma linguagem mais acessível para garantir uma comunicação fluida e, consequentemente, a profundidade na coleta de dados. A partir dessa troca, pudemos aprofundar o entendimento sobre a história de vida da Madrinha Catingueira.

Figura 11 – Madrinha Catingueira

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

— Roberval Borges: Boa tarde, sua bença Madrinha.

— Madrinha Catingueira: Deus lhe dê força e luz, meu filho, saúde e proteção. Que continue sendo essa pessoa abençoada que você é.

— RB: Axé! Qual o seu nome dentro e fora do terreiro?

— MC: O nome original ou…

— RB: O nome que a senhora usa.

— MC: Ah, Madrinha Catingueira. Todo mundo me conhece por Madrinha. Se você perguntar por outro nome, aí ninguém conhece. Em todo lugar, todo mundo me conhece só como Madrinha. Eu vou para a rua, mas eu chego na rua, todo mundo fica “bença madrinha, bença madrinha”, e eu “Deus lhe dê força, Deus lhe dê saúde” dou benção a um e a outro. É desse jeito, em todo lugar.

— RB: Me conte um pouco mais sobre a sua história.

— MC: Meu filho, minha origem… Eu fui nascido ali na... Nasci em Teresina, mas sou filha de Altos. Nesse tempo era negócio de parteira, que não tinha hospital aqui em Altos, aí minha mãe, levaram minha mãe para Teresina. Aí eu sou filha de Altos. Nasci em Teresina, mas sou filha de Altos. E me criei ali, na Tranqueira, no bairro Tranqueira.

— RB: A senhora tem quantos anos?

— MC: 70... Fiz agora 73. Dia 8 de março.

— RB: Além do seu aniversário, é o dia da mulher.

> **— MC:** Da mulher, é isso. Acho que por isso que eu nasci assim, né. Porque Deus criou logo o dia 8 de março para mim ter nascido. E eu me sinto uma mulher forte, guerreira, e vencedora de muitas coisas. Criei 14 filhos alheios, sozinha, da hora que nasceu. Ainda hoje, batalho com duas especiais também aí. Como vocês estão vendo aí, minha luta. Mas, graças a Deus, nunca me faltou nada. Nunca fui empregada. E nunca criei um filho meu pedindo nada a ninguém. Não tenho nenhum usuário de droga. E desses 14, perdi 2. Um carro matou ali, uma. Aí foi oh... Ave Maria, quase eu ia junta. E o outro morreu, vai fazer 2 anos agora, morreu de infarto. Tinha 29 anos, também foi outro baque para mim. Mas sempre tô vencendo, e espero que eles estejam em um bom lugar. Porque eles não eram pessoas ruins. E os outros que já são casados também. Tem meu filho que eu amo muito, Cleiton Lima. Amo demais meu filho. Sempre, sempre ele trabalha mais eu direto. E nós nunca se apartemos. Eu me sinto muito corajosa de enfrentar, de enfrentar a minha vida com 11 anos sozinha. Eu saí da casa dos meus pais, eu tinha 11 anos. E naquele tempo, naquelas épocas, era proibido tambor, era proibido macumba, era proibido tudo. E acho que o meu pai, por preconceito, minha família, os tios, botaram na cabeça dele que eu estava envergonhando a família, porque eu era macumbeira. Aí eles queriam que eu baixasse os espíritos escondida, aí o espírito chegava e cantava. Aí por causa disso aí, ele disse que era para mim escolher a casa dele ou a macumba. Eu disse que escolheria a minha macumba, que eu não iria morrer. Aí fui para casa de uma tia minha. Mas tudo perto, só que eu não ia na casa dele mais. Aí passei uns três anos lá, ai eu vim pra cá, e aqui tô com 45 anos aqui, esse lugar aqui.

A fala de Madrinha Catingueira, quando analisada revela as complexas interações entre identidade e subjetividade no contexto de uma mulher transgênero umbandista. A partir do relato, é possível observar como a construção de sua identidade de gênero e religiosa se entrelaça com um discurso de luta e superação, refletindo as dinâmicas sociais que atravessam o indivíduo em um contexto de marginalização. Nesse sentido, a linguagem aqui se configura não apenas como um meio de comunicação, mas também como um vetor de legitimação de uma identidade forjada pela adversidade e pela experiência de exclusão social, principalmente no que tange à identidade gênero e ao estigma da religiosidade afro-brasileira. Sua narrativa de superação pessoal, ao enfatizar a criação de filhos, oferece uma representação de maternidade que transcende a biologia, marcadas por sua resistência a estigmas sociais.

Por outro lado, a configuração da escolha entre a macumba e a família, quando ela opta por seguir sua espiritualidade, coloca em evidência a interseção de fatores sociais e religiosos que moldam a dinâmica da identidade no contexto piauiense. A dicotomia entre a macumba e a família evoca um discurso de exclusão, mas também onde a prática religiosa é marcada como uma forma de identidade dissidente frente a uma estrutura familiar e social normativa. Nesse contexto, o relato não apenas reflete um processo de individuação e autonomia, mas também

ilumina como os dispositivos de controle social e cultura cristã tentam impor normas de comportamento que colidem com as experiências e os saberes das religiões afro-brasileiras.

A pesquisa contou, além de Pai Marcos Luciano de Oxalá e Madrinha Catingueira, com a contribuição de Pai Américo de Iansã, dirigente da Casa de Santa Bárbara, situada em Teresina. O encontro aconteceu no dia da festa de Maria Padilha, sua pombagira, um momento importante para o terreiro. Enquanto seus filhos de santo se ocupavam dos preparativos para a festa, tive a oportunidade de dialogar com Pai Américo no salão. A conversa começou com uma troca breve sobre nossas trajetórias de vida, o que logo se desdobrou em uma explicação mais detalhada sobre os objetivos da pesquisa. Foi a partir desse entendimento mútuo que a troca de saberes e observações sobre nossas respectivas vivências religiosas se intensificou, criando um espaço de reflexão compartilhada sobre as intersecções entre espiritualidade, tradição e as experiências pessoais que atravessam as prática afro-religiosa.

Figura 12 – Pai Américo de Iansã

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

— **Roberval Borges:** Qual a sexualidade que você se identifica?

— **Pai Américo de Iansã:** Eu sou homossexual.

— **RB:** E como foi a sua trajetória até se tornar sacerdote de umbanda?

> Como foi?
>
> **— PA:** Trajetória como? De que forma?
>
> **— RB:** Dentro da umbanda.
>
> **— PA:** Foi muito novo.
>
> **— RB:** Com quantos anos?
>
> **— PA:** Bem, já vim arrastando já... Eu nasci no kardecismo, né? No kardecismo, conheci a Doutrina Espírita, passei dos meus 9 anos até os meus 17 anos, por aí. E... num certo dia, num certo momento, minha mãe já frequentava uma tenda de umbanda em Timon – Maranhão, que inclusive hoje é do meu pai de santo, aliás, Pai Alexandre de Oxum, e teve uma festa de uma preta velha lá. Essa preta velha pediu que eu fosse lá visitar. Porque ela disse que queria muito me conhecer. Caí numa certa pegadinha. Cheguei lá para conhecê-la, já me chamou, falou umas verdades que encaixou na minha vida pessoal. E me encantei. Me encantei. Passei umas 7 semanas ainda visitando para conhecer como era a umbanda. Ainda tinha um certo preconceito na época, porque pode não parecer, o kardecismo com a umbanda ainda não se alinham. Então ainda não há certas dificuldades de entender a linha de guias espirituais que trabalham dentro da umbanda e dentro do kardecismo, aí dá um certo preconceito. Então, eu fui com esse preconceito conhecer a umbanda. E lá, fui me encantando com a beleza das giras, das rodas, do trabalho sério que era desenvolvido no local. E até um certo dia, no momento de uma gira de umbanda lá, a entidade Daniel Légua, se manifestou em mim, deu um apagão no meio da gira lá. Quando eu fui ver, eu já estava totalmente envolvido. E assim foi a minha trajetória. De lá pra cá foi só ver o desenvolvimento de filho de santo até se tornar sacerdote hoje.

As trajetórias de Pai Luciano, Madrinha Catingueira e Pai Américo revelam não apenas as dificuldades de inserção nas práticas religiosas afro-brasileiras, mas também a construção de formas de resistência e sobrevivência em um contexto social e religioso marcado pela marginalização. A trajetória de Pai Luciano, marcada por sua saída dolorosa da Igreja Católica para a umbanda, expõe a violência simbólica da resistência familiar e também a dificuldade de se inserir em outros terreiros. Contudo, seu encontro com a Casa de Iemanjá surgiu como um ato de libertação e de ressignificação de sua identidade, refletindo a diferenciação de terreiros em relação ao gênero e a sexualidade.

O relato da Madrinha Catingueira, por sua vez, remete a um período histórico de intensa repressão religiosa e social às práticas espirituais de matriz africana no Brasil. A violência da proibição do tambor e das ritualísticas afro-brasileiras, e o preconceito sistemático contra seus praticantes geraram conflitos familiares que, em muitos casos, levaram à marginalização daqueles que se viam obrigados a escolher entre sua fé e a aceitação familiar. A trajetória de Catingueira não apenas revela a

força inabalável de sua fé, mas também a resiliência de uma mulher que, apesar das adversidades, manteve viva a tradição espiritual. Sua figura, mais do que a de uma mãe de santo, se coloca como um símbolo de maternidade e acolhimento, papel fundamental que exerce em uma comunidade carente de apoio material.

Por fim, a experiência de Pai Américo, que transitou do kardecismo para a umbanda, exemplifica a busca por uma espiritualidade mais inclusiva e libertadora, especialmente para a comunidade LGBTQIAPN+. Sua trajetória ilustra a transição de um ambiente religioso elitista para outro. Nesse novo espaço, a aceitação da diversidade e a humildade se impõem como pilares de uma religiosidade mais aberta. Essa mudança quebra as barreiras que delimitam o espaço de aceitação e liberdade. É nesse contexto que pessoas, como ele, buscam refúgio em uma prática espiritual mais inclusiva.

Como foi abordado no capítulo anterior, a imposição de uma doutrina única à umbanda gerou intensos conflitos e divisões internas. Esse processo de padronização, fortemente permeado pela influência do kardecismo, visava uma “purificação” da religião, excluindo entidades tidas como “inferiores” dentro da doutrina espírita. No entanto, como resposta a essa tentativa de homogeneização, os terreiros de umbanda situados em comunidades marginalizadas, com suas especificidades e dinâmicas próprias, desenvolvem-se como espaços de resistência, caridade e suporte social. Nesses lugares, a preservação e a valorização das diversas formas de expressão religiosa promoveram uma fusão de elementos espíritas com outras crenças e práticas, configurando uma mestiçagem de crenças que reflete a riqueza e a complexidade da umbanda enquanto prática religiosa e cultural.

Essa pluralidade religiosa é um ponto fundamental para a compreensão da natureza múltipla da umbanda, que, ao se expandir para além dos limites do kardecismo, se fortaleceu como um campo híbrido e permeável, capaz de absorver e transitar por diferentes matrizes culturais e espirituais. Em consonância com essa perspectiva, a entrevista realizada com Pai Américo, ao revisitar suas experiências com o kardecismo, ofereceu uma comparação reveladora entre as doutrinas espíritas e as práticas umbandistas, com uma atenção especial para as concepções que envolvem a sexualidade, que, em muitos terreiros, se revelam como um espaço de subversão.

> **— Roberval Borges:** O senhor já tinha dito que começou no espiritismo. Você via essas mesmas vivências lá na religião?
>
> **— Pai Américo de Iansã:** Não. Há um certo preconceito ainda. São sociedades diferentes, A umbanda já aborda uma comunidade mais carente. E o espiritismo, a doutrina espírita, aliás, ela já pega uma sociedade mais elitizada. Então, de certa forma, eles vestem uma certa máscara para poder manter uma pose social.
>
> **— RB:** O senhor consegue distinguir ou ver, dentro disso que você acabou de falar, de uma maneira elitista, que a gente falou da doutrina espírita, dessa questão social. Por que os terreiros, a umbanda, e as religiões de matrizes africanas, acabam sendo marginalizadas?
>
> **— PA:** Justamente por abarcar, acolher a classe mais carente, a classe LGBT, a classe desfavorecida pela classe financeira. E como a gente acolhe essas pessoas justamente para dar um suporte ao qual essa (religião) elitizada não se importa muito. Falo por mim, não falo pelo coletivo. Como eu costumo dizer, a Doutrina Espírita é uma religião maravilhosa. Os seus fundamentos, a sua filosofia é linda. O problema não está na doutrina, mas nas pessoas que se colocam lá dentro. E a umbanda não se colocou nessa situação. Nossa filosofia é aberta, é livre, aceita todas as classes, acolhe os mais sofridos e justamente a gente tenta colocar em prática a abordagem fraternal, do amor, do carinho. Justamente para essas pessoas que já são menos favorecidas, já são pouco vistas. Então a gente, a umbanda, justamente ela quer olhar para essas pessoas, quer cuidar dessas pessoas e mostrar um rumo, um mundo melhor para elas, ao qual outras classes não se importam muito com isso. Se preocupam muito em vivenciar a teoria e pouca prática.

A análise das entrevistas evidência uma distinção marcante entre as experiências religiosas vivenciadas no espiritismo e na umbanda. Pai Américo destaca que, enquanto o espiritismo, em sua expressão social, tende a apresentar um caráter mais elitista e excludente, a umbanda se caracteriza pela inclusão de grupos historicamente marginalizados, como a comunidade LGBTQIAPN+. Essa característica inclusiva constitui um pilar fundamental da prática umbandista, pautada nos princípios do amor e do acolhimento, em contraposição a discursos moralizantes e repressores presentes em outras manifestações religiosas.

No artigo de 1977, “Mediunidade e sexualidade”, Peter Fry evidencia o papel central da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda, a partir de uma pesquisa realizada em terreiros da cidade de Belém, no Pará. A umbanda, conforme Fry, transcende as periferias geográficas e sociais, configurando-se como um espaço de acolhimento e resistência para indivíduos que não se conformam aos padrões hegemônicos de gênero e sexualidade. O autor localiza esses terreiros em contextos periféricos e destaca o papel crucial dos pais de santo, muitos deles homens homossexuais, que enfrentam uma dupla marginalização: tanto por praticarem uma religião estigmatizada quanto por pertencerem a uma minoria

sexual. Segundo Fry,

> O fato de muitos líderes de cultos serem classificados como *outsiders* é bastante significativo. Como mostramos anteriormente, os pais-de-santto que se definem como bichas são duplamente "marginais" em relação a sociedade mais ampla. Definidos como desviantes em termos sexuais, os bichas isolam-se de suas redes de parentesco, tornando-se outsiders em termos da estrutura social. Eles tendem a viver encapsulados numa rede de relações sociais fora da sociedade, da mesma forma como se colocam fora do processo de produção convencional. (FRY, 1977, p. 119-120)

A categorização de indivíduos LGBTQIAPN+ que frequentam o terreiro como "outsiders" reflete uma dupla marginalização. A dicotomia "insider" (de dentro) em relação ao "outsider" (de fora), tal como construída por membros externos da comunidade pesquisada, merece uma análise mais aprofundada. Argumenta-se que essa categorização, mais do que revelar aspectos intrínsecos à experiência dos indivíduos, reflete a posição do pesquisador e suas próprias perspectivas teóricas.

Nas margens da sociedade, as comunidades que não se enquadram nos padrões hegemônicos reconfiguram-se e fortalecem seus laços. A discriminação familiar e social, frequentemente vivenciada por grupos marginalizados, impulsiona a criação de novas formas de parentesco. A dinâmica de um terreiro de umbanda, marcada pela formação de uma "corrente", apresenta paralelos com as "houses" da cultura ballroom[10]. Essa comparação revela um processo de construção de comunidades baseadas em afeto e pertencimento em ambos os contextos, nos quais os laços estabelecidos transcendem as relações consanguíneas.

A dupla marginalização vivenciada por muitos umbandistas — marcada tanto pela rejeição familiar quanto pela discriminação devido à sua orientação sexual — os força a reconstituir suas existências em espaços alternativos, situados deliberadamente à margem das normas sociais e produtivas convencionais. Esse processo de exclusão, que atravessa as fronteiras da convivência social, converge na construção de novas formas de pertencimento, nas quais a umbanda surge como um território de resistência e afirmação da diversidade. Nesses espaços, a prática religiosa não apenas resiste, mas reconfigura as estruturas de poder e opressão,

[10] A Ballroom é uma cultura criada nos Estados Unidos na década de 1970, principalmente em comunidades afro-latinas e LGBTQIAPN+ de Nova York. Surgiu como resposta à marginalização e discriminação que essas comunidades enfrentavam, oferecendo um espaço seguro para expressão, comunidade e celebração. A cultura ballroom se organiza em "casas" (ou "famílias"), lideradas por "mães" e "pais". As casas oferecem suporte, orientação e senso de pertencimento aos seus membros.

tornando-se um ponto de acolhimento para aqueles que, por sua condição, são rejeitados por instituições familiares e sociais. A experiência umbandista, portanto, se configura como um ato de resistência em várias frentes, seja contra os padrões heteronormativos, seja contra as normas familiares que tentam silenciar as existências dissidentes.

A partir dessa perspectiva, a entrevista com Pai Luciano foi conduzida com maior profundidade, focando-se na construção da relação entre ele e seus filhos de santo, especialmente em relação ao acolhimento e à presença de pessoas LGBTQIAPN+ no terreiro. A conversa aprofundou-se nas particularidades dessa dinâmica, explorando as práticas que emergem nesse espaço sagrado, onde a convivência com a diversidade não é apenas tolerada, mas genuinamente acolhida. Nesse contexto, destacou-se o papel de um pai de santo que também se identifica como LGBTQIAPN+, analisando como essa identidade ressignifica tanto a autoridade espiritual quanto a acolhida dentro de um terreiro que se apresenta como refúgio e revalorização das múltiplas formas de ser. Por fim, buscou-se compreender como esse espaço se estabelece como simultaneamente sagrado e subversivo, reconfigurando as fronteiras entre o sagrado e o profano, bem como entre as normatividades impostas e as identidades em constante processo de reinvenção.

> **— Roberval Borges:** O senhor tem filhos de santo LGBTQIAPN+, e como é sua relação com eles?
>
> **— Pai Marcos Luciano de Oxalá:** Eu tenho. Não tinha assim… muitos filhos, mas de um tempo para cá minha casa tem abrigado muitas lésbicas, bissexuais, até um pansexual. De uns dias pra cá, eu até pedi para que me explicassem, eu não sabia o que era pansexual. De uns dias pra cá a gente tem tido uma conversa mais aberta sobre essa questão. Eu tenho sim minha relação muito boa, muito produtiva com meus filhos e com minhas filhas. Eu procuro fazer o papel realmente de pai, porque quem é LGBT sabe que o pai e a mãe da gente… eles não conversam sobre sexualidade com a gente. E que quando a gente toma coragem para dizer que “eu sou homossexual” e “eu sou lésbica”, cai uma tempestade nos nossos lares, e começa uma guerra contínua para uma mudança. Que “você não pode ser assim”, “porque tem que ser assim”, “porque a sociedade não vai te aceitar”, e começa uma guerra, um turbilhão que vai virando um vulcão, que vai uma hora entrar em erupção. Então eu faço esse papel… de conversar com esses jovens para colocar esses jovens em uma posição menos dolorosa, da vida sexual deles, e depois eu procuro… porque eu sou atrevido. Eu procuro os pais e as mães desses jovens, trago para dentro do terreiro. Eu não vou a casa de ninguém para essa conversa. Porque na casa deles, eles são reis e rainhas, e na minha casa quem comanda sou eu. Então trago para minha casa e converso, e digo, começo lá do dia que o papai e a mamãe se deitou, para gerar aquela vida que prometeram a aquela semente, que prometeram educar aquela semente, segurar na mão daquela criança quando nascesse, e para que sentido faz aquela guerra? Se está ali a

> criança para você segurar a mão, para você educar, para você amar, para você dar tudo o que você tem de melhor. E aí onde começa um choro, ai que eu vejo que comecei a tocar no coração, de cada um. E a gente no final faz conciliação de papai e mamãe com o filho… se abraçarem e prometerem um para o outro que nunca mais vai faltar com respeito um com outro. Porque minha casa não permite isso, a minha casa ela é uma casa que não aceita que filho e filha maltratem pai e mãe. Quem faz isso em casa na minha casa eu não quero, que se maltrate quem te gerou, quem te pariu, quem te educou, quem te dar o de comer, de vestir e calçar, vai me amar que não sou nada dele? nada dela?

Pai Marcos Luciano de Oxalá articula um discurso de resistência e acolhimento que se entrelaça de maneira profunda com as questões de fé, família e sexualidade, colocando em evidência a importância da inclusão da comunidade LGBTQIAPN+ dentro de sua prática religiosa. Em sua atuação como líder espiritual, ele adota uma postura não apenas acolhedora, mas também politicamente engajada, promovendo o diálogo inter-religioso e questionando as normatividades sociais e familiares heteronormativas. Em seus terreiros, a umbanda se torna um espaço onde as identidades de gênero e sexualidades diversas são não apenas aceitas, mas ativamente respeitadas e valorizadas. A disposição de Pai Marcos em se atualizar continuamente sobre as questões relativas à diversidade sexual é um reflexo claro de sua intenção de construir uma comunidade religiosa mais aberta e sensível às questões contemporâneas que atravessam a vida de seus filhos e filhas de santo.

Sua reflexão sobre a violência simbólica e psicológica, frequentemente associada à descoberta da orientação sexual de filhos e filhas dentro do seio familiar, é marcada por uma linguagem pungente e metáforas poderosas. Ao comparar a família a um vulcão em erupção diante de conflitos relacionados à sexualidade, Pai Marcos não apenas denuncia a intensidade do sofrimento vivido, mas também convoca os pais a uma reflexão mais profunda sobre a necessidade de respeito e diálogo.

Historicamente, o modelo tradicional de família cultuado pelas religiões cristãs, pautadas em padrões heteronormativos e influenciados também por outras esferas conservadoras, marginaliza e exclui indivíduos LGBTQIAPN+. Submetidos a violências e rupturas familiares, esses sujeitos encontram na umbanda um espaço de acolhimento e reconstrução de seus vínculos sociais. Ele propõe um modelo de convivência que se distancia do tradicionalismo da família nuclear heteronormativa, tão comum nas religiões cristãs, e que historicamente marginalizou e excluiu as

identidades LGBTQIAPN+. A umbanda, ao contrário, oferece uma alternativa não apenas religiosa, mas também social, permitindo que esses sujeitos se reconstruam a partir de um espaço que não os julga, mas que os acolhe.

Nesse espaço, os vínculos afetivos e familiares podem ser reconfigurados, e as hierarquias de poder e de gênero, desconstruídas. Ao proporcionar um ambiente onde as identidades podem ser expressas de forma plena, a umbanda se posiciona como uma prática religiosa que não apenas oferece pertencimento, mas que desafia as normas sociais que buscam reprimir as diversidades de sexualidade e gênero. Assim, Pai Marcos Luciano de Oxalá não só questiona, mas transforma o conceito de família e de religiosidade, fazendo da umbanda um espaço de refúgio e ressignificação para a comunidade LGBTQIAPN+.

A representatividade LGBTQIAPN+ constitui um aspecto fundamental da umbanda, conforme evidenciado pelos relatos dos entrevistados. Pai Luciano destaca que a umbanda se configura como um refúgio de amor e aceitação para a comunidade LGBTQIAPN+, em contraposição a outras religiões que frequentemente buscam reprimir ou “curar” essas identidades. Ele afirma que a umbanda não apenas aceita, mas também valoriza e respeita a diversidade de seus membros. A seguir a entrevista busca compreender a visão de Pai Luciano acerca do tema.

> **— Roberval Borges:** Como o senhor vê a representabilidade da comunidade LGBTQIAPN+ na umbanda? É possível comparar com outras religiões?
>
> **— Pai Marcos Luciano de Oxalá:** Não tem, outra religião não tem a mesma representatividade, que eu vou colocar: amor. Eu vou colocar essa palavra representatividade para você como amor. A religião umbanda e candomblé, não digo de todos os lugares. Mas nos lugares que eu costumo frequentar, e dar meu depoimento de vida, a gente tem amor pela nossa comunidade LGBT. Nós temos amor, nós acolhemos de verdade, com amor. E outras religiões, eles vão tentar fazer uma cura, eles vão tentar criticar, vão tentar não. Eles vão criticar, vão falar de uma cura, que aquilo não existe. E eu acredito que há representatividade, na nossa religião, umbanda e candomblé. Eu não posso falar pelo candomblé. Mas a umbanda, religião afro-brasileira, ela está sendo um maior reduto de acolhimento e amor para o pessoal LGBT.

Ao refletir sobre a representatividade das religiões de matriz africana para a comunidade LGBTQIAPN+, Pai Luciano aponta a importância do amor e do acolhimento na umbanda, destacando a diferença fundamental em relação a posturas mais conservadoras e excludentes encontradas em outras tradições religiosas. Em um contexto onde muitas crenças se orientam pela reorientação

sexual ou pela conversão de indivíduos LGBTQIAPN+, terreiros de religiões como a umbanda e o candomblé emergem como espaços de aceitação incondicional. Nesses terreiros, a diversidade sexual e de gênero não é apenas respeitada, mas celebrada, permitindo a construção de ambientes espirituais que favorecem a liberdade de ser e o desenvolvimento integral do ser humano, centrados no potencial do axé, essa força vital que rege as relações entre o sagrado e o profano. Essa característica distintiva, essencial para a prática umbandista, reforça um modelo religioso inclusivo, que busca não apenas a aceitação, mas também a elevação espiritual de seus membros, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero.

Madrinha Catingueira, por sua vez, oferece um olhar singular sobre a questão da identidade de gênero dentro da umbanda, abordando o tema com uma naturalidade que sublinha a aceitação como um princípio fundante da sua vivência religiosa. Ao ser questionada sobre sua experiência, a madrinha revelou sempre ter se identificado como mulher, sem ter enfrentado constrangimentos em relação à sua expressão de gênero dentro do ambiente umbandista. Sua experiência se contrapõe diretamente àquelas de pessoas LGBTQIAPN+ que, em outras tradições religiosas, frequentemente relatam vivências de rejeição e marginalização. A narrativa de Madrinha Catingueira, portanto, expõe como as práticas de inclusão presentes nos terreiros de umbanda contribuem para a construção de um espaço onde a identidade de gênero não é vista como uma questão de conflito, mas como uma afirmação do ser em sua totalidade e complexidade, reforçando os valores de acolhimento e liberdade que caracterizam essa tradição religiosa.

> **— Roberval Borges:** Como é que a senhora se identifica, se vê?
>
> **— Madrinha Catingueira:** Eu me vejo como uma mulher idosa. Me vejo como uma mulher idosa. Nunca me vi como homem, nunca, nunca, nunca, nunca. Aí foi uma coisa muito errada. Porque… tão tal que é só um sinal mesmo, não tem outras coisas, é só um sinal mesmo. Eu fui errada, porque eu não nasci nesse corpo. E não tenho vergonha de ser o que eu sou, não tenho vergonha de andar, não tenho vergonha de andar em lugar nenhum. E ser o que eu sou. [...]
>
> **— RB:** Como é para a senhora se entender como mulher?
>
> **— MC:** Eu olho para as outras, olho para mim, e eu me sinto do jeito das outras. Eu nunca namorei com um homem para ele ter vergonha de andar comigo, que de repente entra na sociedade, em qualquer lugar. Do mesmo jeitinho. Me sinto normal.

Em um contexto social imerso em discriminações e violências sistemáticas, a umbanda se configura como um espaço primordial de (re)afirmação identitária para pessoas LGBTQIAPN+. Ao proporcionar um ambiente de reconhecimento e acolhimento, essa religião permite a criação de novas narrativas identitárias, tanto no âmbito intra quanto extra-religioso. O relato de vida de Madrinha Catingueira oferece um material riquíssimo para a análise da construção da identidade trans em um cenário social imerso em preconceitos. Sua narrativa emerge como uma reflexão profunda sobre a corporeidade, a identidade de gênero e as relações sociais, evidenciando a complexidade da vivência trans e a urgência de desconstruir estigmas e preconceitos arraigados nas estruturas sociais e religiosas.

A afirmação de Madrinha Catingueira, “nunca me vi como homem”, expõe de maneira categórica e incisiva sua construção identitária feminina, que se contrapõe às normas de gênero e às imposições sociais fundadas em determinismos biológicos. Sua identidade de gênero é construída por meio de um processo dialético entre corpo e sociedade, no qual a biologia se revela insuficiente para explicar a experiência trans. Ao reiterar a negação de um corpo que lhe foi imposto, ela faz emergir um movimento de autoafirmação que resiste às imposições identitárias e aos estigmas sociais. A dissonância entre sua identidade de gênero e a expressão corporal, uma experiência muitas vezes vivida por pessoas trans, é explicitada pela afirmação de que ela “não nasceu naquele corpo”. No entanto, apesar das dificuldades enfrentadas, a Madrinha exibe um forte senso de orgulho e de autoaceitação, ao viver sua identidade de gênero sem qualquer vergonha ou subordinação. Ao se comparar a outras mulheres e afirmar sua normalidade, ela não apenas reivindica sua identidade, mas também propõe uma desconstrução dos estigmas que envolvem a identidade trans, reivindicando seu lugar de direito na sociedade.

Sua influência e prestígio, indissociáveis de sua liderança religiosa em Altos, são fruto de uma trajetória construída tanto pela sua fé quanto pela sua capacidade de mobilizar e fortalecer a comunidade. Madrinha Catingueira tornou-se uma figura emblemática, não apenas como sacerdotisa, mas também como uma referência de solidariedade e caridade. Seu papel como líder transcende os limites do espaço religioso, consolidando-a como uma mulher de destaque na comunidade, capaz de promover um acolhimento fraterno e um atendimento que resgata o poder da espiritualidade como ferramenta de transformação social.

Minha vivência no confronto entre a fé católica e a prática da umbanda revelou uma dicotomia que desafiou minha identidade sexual. A fé católica, ao instituir a homossexualidade como transgressão moral, opunha-se de forma direta à minha vivência, enquanto a umbanda se apresentou como um espaço de acolhimento, liberdade e expressão plena da sexualidade, sem qualquer julgamento. A experiência que tive na umbanda demonstrou que a espiritualidade, quando construída de forma inclusiva, pode ser um potente terreno de afirmação da identidade e de construção de uma subjetividade mais autêntica. Esse diálogo com a fé umbandista foi aprofundado em conversas com o Pai Américo, que compartilhou reflexões sobre a interseção entre fé, identidade e resistência.

> **— Roberval Borges:** Quais relações experiências que o senhor observa entre as suas vivências de terreiro e as suas vivências também como homossexual. O senhor consegue correlacionar essas vivências partindo do terreiro, da religião?
>
> **— Pai Américo de Iansã:** Um pouco mais claro.
>
> **— RB:** Por exemplo, eu já fui de igreja católica. E essa repreensão que eu sentia com a minha sexualidade era muito forte. E dentro do terreiro eu nunca tive que me preocupar. No terreiro nunca tive que me preocupar com tom de voz, ter que me comportar de outra forma. Para mim, essas minhas vivências em terreiro, e as minhas vivências também como LGBT, nunca precisou ser separada. Sempre foram juntas. Então…
>
> **— PA:** É justamente por isso, porque como a umbanda é uma religião que ela... umbanda é uma mistura de um pouco de cada religião dentro dela que… Justamente a nossa classe LGBT, ela procurou conforto, porque ela justamente deu esse ar da liberdade de ser quem você é, se tornar quem você é, sem precisar vestir vestimentas ou colocar máscaras. E a umbanda favorece justamente essa liberdade de ser quem você é, não cobra isso. Então você não precisa usar máscaras para estar dentro da umbanda. É um dos motivos que me trouxe para a umbanda. Eu, sacerdote, vim para a umbanda justamente por esses motivos, que é a liberdade de me expressar e ser quem sou, sem precisar ter que me expor com máscara para poder agradar os outros. Aqui eu sou livre, aqui eu sou Américo, sou homossexual, as pessoas me respeitam assim, meus filhos de santo me aceitam assim e eu aceito e recebo todos da mesma forma. Inclusive o nosso terreiro tem uma gama muito grande de filhos homossexuais e é muito bem aceito. Considero por outras pessoas me contarem. A casa de Santa Bárbara hoje é uma casa respeitada e seus filhos com suas condições sexuais, também são respeitados. E são aceitos pela sociedade, pela nossa sociedade, pelo nosso grupo que a gente convive aqui.

Na fala de Pai Américo de Iansã é possível observar a umbanda como um espaço de profunda significância para a comunidade LGBTQIAPN+. Ao compartilhar sua experiência pessoal, o pai de santo evidencia a importância da religião afro-brasileira como um refúgio para aqueles que buscam acolhimento, respeito e a

liberdade de ser quem são. Pai Américo destaca a importância da umbanda em permitir que seus praticantes se expressem de forma autêntica, sem a necessidade de ocultar suas identidades. A ausência de julgamentos e a valorização da diversidade fazem da certos terreiros de umbanda um ambiente propício para a construção de identidades LGBTQIAPN+ fortes e saudáveis.

A Casa de Santa Bárbara, sob a liderança de Pai Américo, aparece como um exemplo de comunidade inclusiva, onde a diversidade sexual é celebrada e respeitada. A aceitação dos filhos de santo LGBTQIAPN+ é um valor fundamental do terreiro, o que contribui para a construção de um sentimento de pertencimento e de segurança para aqueles que ali se encontram. A experiência de Pai Américo demonstra como as religiões de matriz africana, como a umbanda, podem desempenhar um papel crucial na vida de pessoas marginalizadas. As reflexões de Pai Marcos Luciano de Oxalá sobre a representatividade da comunidade LGBTQIAPN+ dentro da umbanda revelam a complexidade desse tema, que reflete tanto o potencial inclusivo da religião quanto os desafios persistentes em relação à diversidade sexual.

> **— Roberval Borges:** Como você vê a representatividade da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda aqui no estado do Piauí?
>
> **— Pai Marcos Luciano de Oxalá:** Eu acredito que poderia ser melhor. Essa representatividade poderia estar bem mais aceita, bem mais incluída, bem mais assistida. Mas ainda existem falhas que precisam ser corrigidas. Existem pessoas que pregam que a umbanda aceita todos os tipos de sexualidade e, no entanto, no decorrer dessa vivência, eu vejo depoimentos de pessoas que entraram nos terreiros e que passaram a ser maltratadas porque eram homossexuais, porque eram lésbicas, porque se intitulavam bissexuais. E que, após essas experiências, algumas se traumatizaram, outras adquiriram ansiedade, outras procuram ajuda profissional para poder superar certos tipos de trauma. Então, eu acredito que a representatividade na nossa religião, da sexualidade, da situação LGBT, eu acredito que tem que ter uma assistência maior. Até porque nos municípios mais afastados da nossa capital, a gente tem uma dificuldade maior com essa questão de pessoas traumatizadas, de pessoas que têm aí seus traumas, suas experiências não tão boas, que viveram suas experiências um pouco delicadas e que a gente tem uma luta todos os dias. Traga uma luta para que essa pessoa se sinta bem, se sinta amada, se reconheça, como ela se acha bem, como ela se sente melhor. Aqui em casa mesmo, por exemplo, eu tenho lésbicas, eu tenho homossexuais. Eu fui chamado atenção há mais ou menos uns três meses por um dos meus filhos que não estava se sentindo bem vestindo a roupa masculina. E me perguntou o que eu achava. Eu disse: “Meu amor. Você quer usar roupa feminina? Você quer usar saia? Quer girar de saia?”. E me respondeu: “Eu quero, eu acho que eu vou me sentir melhor”. Então eu disse: “Pois fique à vontade. Só se imponha com respeito, com responsabilidade, se dê respeito, respeite e tudo vai ficar bem”. E graças a Deus, foi até melhor pra ela vestir essa roupa feminina, que ela tá mais ativa na dança, na incorporação, em tudo. Então,

> acredito que a gente tenha que melhorar muita coisa, mas que as nossas casas são, assim, um verdadeiro amparo de representatividade para a comunidade LGBT, eu acredito que sim.

Pai Luciano, em suas considerações, destaca a relevância da representatividade e da inclusão da comunidade LGBTQIAPN+ no âmbito da umbanda. Essa afirmação demonstra uma compreensão aprofundada da necessidade de construir espaços religiosos mais acolhedores e livres de preconceitos. Contudo, o sacerdote também aponta para uma realidade paradoxal, na qual a discriminação e o maltrato ainda persistem em alguns terreiros, evidenciando a necessidade de um trabalho constante de conscientização e transformação cultural no interior da religião.

Ao enfatizar a necessidade de assistência psicológica e emocional para pessoas LGBTQIAPN+ que vivenciam traumas decorrentes de discriminação e violência, inclusive em espaços religiosos, Pai Luciano, compartilha a experiência pessoal de uma de suas filhas de santo, o sacerdote demonstra a relevância do apoio e da aceitação para a construção de uma identidade religiosa saudável. O caso em questão evidencia a importância de uma abordagem individualizada no contexto religioso, que valorize a diversidade e promova relações baseadas no respeito e na responsabilidade. Essa postura demonstra a flexibilidade do espaço sagrado, que se adapta às necessidades e identidades de seus membros, contribuindo para o bem-estar e a participação ativa de todos, inclusive de pessoas transgêneras.

Um aspecto relevante de sua fala reside no chamado à ação direcionado a outros líderes religiosos. Ao incentivá-los a assumirem o papel de agentes de transformação, o pai de santo demonstra a importância da responsabilidade individual na construção de uma umbanda mais inclusiva e acolhedora, especialmente para a comunidade LGBTQIAPN+. A análise de suas falas revela elementos cruciais para a compreensão da relação entre a umbanda e essas identidades.

> **— Roberval Borges:** A gente estava falando sobre esse acolhimento dessas pessoas que são discriminadas, que são marginalizadas pela sociedade. Qual a importância que o senhor percebe de falar das pessoas LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda?
>
> **— Pai Marcos Luciano de Oxalá:** Eu acho que é muito importante a gente falar sobre essa questão, até porque nós somos um grupo, uma

> comunidade muito discriminada. As pessoas acham que tudo que a gente faz e fala é pecado. E o pecado foi criado por pessoas que pecam e que criaram essa palavra para botar medo nas pessoas. Então, eu acredito que os nossos terreiros, a nossa religiosidade, independentemente do lugar, deve sim falar sobre essas questões. Porque eu acredito que nós somos almas femininas que estamos retornando para viver mais uma etapa de nossas vidas em corpos diferentes. Como acredito que as almas masculinas estejam retornando a esse tempo para viver mais uma etapa de suas vidas em corpos femininos. Nós não nascemos do pecado, nós nascemos do amor. Ah, porque o pecado da carne me fez, não, o amor do meu pai e da minha mãe me fez. Então eu vou continuar dizendo isso aqui dentro para o homossexual, para o gay, lésbica, simpatizantes e todo mundo dessa comunidade eu vou dizer, nós não nascemos do pecado, nós não estamos pecando, porque ninguém peca por amar. Ninguém peca por se sentir bem da forma com que se sente. Se assim fosse, Deus criador do céu e da terra e de tudo que nele contém e ainda conterá, não deixava que nenhum de nós chegasse à idade que nós estamos aqui, um olhando para o outro. Eu tenho 37 anos de vida, muito bem vividos, obrigado. Eu comecei a lutar pelos meus direitos muito jovem. E aqui estou, hoje sendo o super-herói que muita gente que não tem coragem de dizer para o papai e pra mamãe que sente, chega até o Pai Santo. “Pai, eu tenho muita vontade de dizer pra minha mãe que eu sou gay, mas eu não tenho coragem”. Bora dizer! Você quer dizer que dia? É hoje, amanhã, depois? Daqui a um mês? Pois no dia tal, você vem para cá que eu chamo seu pai e sua mãe e a gente conversa. Então assim, eu vou continuar falando, eu vou continuar acolhendo, eu vou continuar amando. É isso que me move.

Em sua fala, Pai Luciano inicia por reconhecer a discriminação historicamente sofrida pela comunidade religiosa, sugerindo que a marginalização não apenas afeta os indivíduos em sua esfera pessoal, mas também impacta significativamente a prática religiosa em si. Ao posicionar a comunidade em uma postura de resistência, ele reafirma o direito inalienável de existir e praticar livremente sua fé. Essa dimensão da sua fala pode ser interpretada como uma estratégia de reafirmação identitária, na qual a linguagem é utilizada como ferramenta para fortalecer a coesão interna do grupo frente às adversidades externas.

Pai Luciano tece uma crítica contundente à noção de pecado, argumentando que se trata de uma construção social empregada para exercer controle e disseminar o medo nas relações humanas. Em contraposição, ele propõe uma reinterpretação da origem humana, fundamentada no amor incondicional, em oposição à ideia do pecado. Essa nova perspectiva desafia a narrativa teológica cristã tradicional, que frequentemente marginaliza práticas e identidades religiosas divergentes, particularmente no contexto das religiões afro-brasileiras, como a umbanda.

Uma das questões mais importantes na fala de Pai Luciano, em minha opinião, reside na ênfase no acolhimento e na inclusão, com destaque para a

comunidade LGBTQIAPN+. O líder religioso afirma que os terreiros de umbanda se configuram como espaços de aceitação e validação identitária, proporcionando um ambiente seguro para a expressão e a autoaceitação. Pai Luciano destaca a importância da autenticidade, incentivando os indivíduos a viverem de acordo com suas verdadeiras identidades.

Desafiando as normas sociais hegemônicas que estigmatizam as identidades LGBTQIAPN+, especialmente aquelas fundamentadas em preceitos morais religiosos, Pai Luciano oferece apoio aos seus filhos e adeptos que desejam assumir sua orientação sexual ou identidade de gênero a seus pais. O líder religioso se posiciona como um mediador capaz de facilitar a comunicação interpessoal e promover a aceitação familiar, demonstrando um papel que passa da esfera estritamente espiritual, englobando dimensões emocionais e sociais. A afirmação de que “ninguém peca por amar” e de que Deus permite a plena expressão de todas as identidades demonstra uma compreensão do divino que transcende as normas sociais e os dogmas religiosos hegemônicos, promovendo um discurso que prega o amor e a aceitação em um modo incondicional.

Ao longo dos anos, a umbanda, assim como outras manifestações religiosas, esteve sujeita às transformações sociais e culturais, incluindo as relacionadas às questões de gênero e sexualidade. Nas últimas décadas, observa-se uma crescente abertura e acolhimento à diversidade nas práticas umbandistas, refletindo as lutas sociais por direitos e a evolução da consciência religiosa. Atualmente, muitos terreiros se posicionam como espaços de acolhimento e resistência, promovendo a inclusão e o respeito às diversas identidades de gênero e orientação sexual, desafiando assim as concepções tradicionais e contribuindo para a construção de uma espiritualidade mais justa e equitativa. Ao me aprofundar sobre o tema, trago parte da entrevista com Madrinha Catingueira que comenta como vê a presença de pessoas LGBTQIAPN+ hoje e antigamente.

> **— Roberval Borges:** Como é a presença dessas pessoas LGBTs nos terreiros de umbanda, no estado do Piauí?
>
> **— Madrinha Catingueira:** Os antigos, eu sei, que tudo era normal. Trabalhava tudo normal, tudo direito. Agora, dessa geração de agora, eu não sei. Mas do meu tempo, tudo era respeitado e tudo era direito. Os homens e as mulheres.
>
> **— RB:** Independente da sexualidade?

> **— MC:** Era, não tem nada a ver. Era normal.
>
> **— RB:** Quais as experiências que a senhora pode compartilhar de suas vivências? A senhora acha que tem algum preconceito, alguma discriminação por causa da religião e sexualidade?
>
> **— MC:** Tem, eu mesmo no começo… Olha, eu comecei sofrendo, foi da minha família mesmo. Preconceito, foi.

Analisando a fala da Madrinha Catingueira acerca da inclusão de pessoas LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda revela uma complexa intersecção entre tradição religiosa, dinâmicas sociais e preconceitos arraigados. Sua fala, permeada por uma visão do passado enquanto “normal” e “correto”, evidencia um conflito geracional e ideológico intrínseco à própria religião. Madrinha Catingueira, apresenta uma visão idealizada e nostálgica do passado, caracterizando-o como um espaço homogêneo e livre de conflitos relacionados a questões de gênero e sexualidade. Ao afirmar categoricamente que “tudo era respeitado” e “tudo era direito”, ela constrói uma narrativa que romantiza o passado, obscurecendo as complexidades e contradições inerentes a qualquer sistema social, inclusive às religiões. Essa visão idealizada serve, por um lado, para legitimar sua própria experiência e a tradição religiosa à qual pertence, e por outro, para justificar a resistência a mudanças e a inclusão de novas perspectivas, como as discussões contemporâneas sobre diversidade e inclusão.

Apesar da visão idealizada do passado, a Madrinha Catingueira reconhece a existência do preconceito, mesmo dentro da própria família. Ao compartilhar sua experiência pessoal, ela revela que as questões relacionadas à sexualidade e à identidade de gênero podem gerar conflitos e sofrimento, mesmo em um ambiente familiar e religioso. Esse reconhecimento, por mais que seja limitado, é importante, pois abre espaço para uma reflexão sobre a necessidade de mudança e de superação dos preconceitos.

As falas da madrinha Catingueira evidenciam uma certa resistência às transformações sociais e culturais das últimas décadas, expressa em sua dificuldade em compreender algumas novas formas de expressão de gênero e sexualidade. A afirmação de que “não sabe como as coisas são nessa geração de agora” revela possivelmente uma influência de valores sociais conservadores, a falta de contato com informações sobre a diversidade sexual ou a preservação da tradição religiosa. A falta de contato com informações sobre a diversidade sexual pode ter contribuído

para a construção dessa perspectiva. Apesar dessa resistência inicial, a madrinha reconhece a existência do preconceito, mesmo no âmbito familiar, revelando a complexidade das relações sociais e a presença de conflitos internos. Ao compartilhar sua experiência pessoal, ela abre espaço para uma reflexão sobre a necessidade de diálogo e de superação dos preconceitos, indicando um potencial para a mudança de perspectiva.

Em contraponto, Pai Américo apresenta sua perspectiva sobre as relações envolvendo a sexualidade nos terreiros, comparando as práticas do passado com as da atualidade.

> **— Roberval Borges:** E o senhor, vê alguma diferença de antigamente para hoje em dia? Principalmente em relação a sexualidade?
>
> **— Pai Américo de Iansã:** Com certeza. Antigamente, um tempo atrás, você se por dentro do terreiro como homossexual era um pouco mais difícil. Os sacerdotes ainda se colocavam na parte de manter uma pose. Você tem que se manter comportado, forçadamente, se manter comportado.
>
> **— RB:** Uma pose heterossexual?
>
> **— PA:** Isso, justo. E hoje não. Hoje eu vejo os terreiros deixando seus filhos mais livres. Apesar que ainda existem alguns muito ortodoxos desse lado. Mas hoje eu vejo muito mais a liberdade.
>
> **— RB:** E o senhor vê também o lado espiritual compreendendo isso?
>
> **— PA:** 100%. Como a maioria dos guias espirituais aqui sempre dizem, não importa para mim o que você é, mas sim o que você faz. Se você faz o bem, se você tenta fazer o correto, então o que você escolheu para ser não é problema meu, nem para Deus. Deus não vai te condenar por causa disso, mas ele vai abraçar justamente as tuas boas ações.

As falas de Pai Américo de Iansã durante a entrevista evidenciam uma notável evolução em relação às questões de gênero e sexualidade nos terreiros de umbanda. Ao analisar sua fala podemos revelar uma transição gradual de uma postura tradicionalmente mais conservadora para uma perspectiva mais inclusiva e acolhedora, especialmente em relação à comunidade LGBTQIAPN+. O pai de santo destaca a discrepância entre as práticas passadas e as contemporâneas, apontando que, no passado, a homossexualidade era frequentemente ocultada nos terreiros. A pressão por uma imagem heterossexual era significativa, levando muitos praticantes a reprimir sua identidade sexual ou a não dizer abertamente. Essa realidade era produto de uma sociedade mais conservadora e de uma interpretação rígida dos dogmas religiosos.

O pai de santo observou uma transformação significativa nos últimos anos, caracterizada pela crescente abertura e acolhimento dos terreiros às pessoas LGBTQIAPN+. A liberdade de expressão de gênero e sexualidade tem sido cada vez mais valorizada nesses espaços, atenuando a pressão por conformidade a padrões heteronormativos. Pai Américo destacou o papel da espiritualidade na promoção da inclusão e do respeito à diversidade, enfatizando que “não importa o que você é, mas o que você faz”. Essa afirmação demonstra uma compreensão profunda dos princípios da umbanda, que valorizam as ações e a conduta moral em detrimento de características pessoais. Essa perspectiva alinha-se à ideia de que a espiritualidade constitui um caminho de autoconhecimento e libertação, em contraposição a um instrumento de julgamento e exclusão.

Embora tenha havido avanços significativos, Pai Américo reconhece a persistência de desafios, como a existência de terreiros com práticas mais conservadoras. No entanto, observa-se uma tendência crescente de abertura e acolhimento à diversidade nas comunidades umbandistas. As falas do pai de santo evidenciam um otimismo quanto ao futuro da umbanda, que se apresenta como uma religião cada vez mais inclusiva e capaz de responder às demandas da sociedade contemporânea.

A presença significativa de pessoas LGBTQIAPN+ nos terreiros revela-se um fenômeno de grande relevância para investigação. Embora a pesquisa de Fry (1977) tenha se concentrado nos terreiros de Belém, acredito que sua compreensão se estenda também aos territórios que analisei, uma vez que os processos de acolhimento e valorização da diversidade de gênero e sexualidade parecem se manifestar de maneira semelhante nos contextos observados neste estudo. Fry aponta que esses espaços religiosos frequentemente se destacam como ambientes de inclusão e aceitação da diversidade. O presente trabalho, portanto, visa aprofundar essa análise, buscando compreender como os terreiros contribuem para a valorização e fortalecimento de sujeitos historicamente marginalizados. Em contraste com outras instituições religiosas, onde a LGBTQIAfobia é recorrente, os terreiros emergem como nichos sociais de acolhimento e resistência, corroborando as conclusões de Fry.

> A macumba terá sua posição como poder mágico, à margem da sociedade, nas regiões sem forma, do tipo de “comunitas”. Como o poder mágico está relacionado com outsider, não é surpresa estar também relacionado com

> pessoas definidas como marginais. Portanto, a relação entre bichas e macumba em Belém não é fortuita. O bicha é um macho, mas não é nem homem nem mulher. Ele não pertence a nenhuma das duas categorias sexuais “normais”. Assim fazendo, a sociedade classifica pessoas e objetos, e o que é definido como incorreto também é definido como parte do sistema social; e o que não pode ser eliminado - o que não é correto - é classificado na categoria de perigoso e poluído. Os poderes mágicos, que se acredita inerentes a certas áreas proibidas, são o preço que a sociedade paga por uma ordem simbólica e social. Os “ins” definem os “outs”, esta definição fornece um poder aos “outs”, poder este que os “ins”, por definição, não podem possuir. (FRY, 1977, p. 121)

A identidade marginal das “bichas”, que não se encaixam nas categorias binárias de gênero “normais”, as aproxima da natureza marginal da macumba. Ambas as esferas desafiam as normas sociais hegemônicas, sendo frequentemente associadas a elementos considerados perigosos, impuros e desviantes pela sociedade dominante. No entanto, a marginalização comum fomenta a construção de redes de apoio e resistência. Nos terreiros de umbanda, em particular, a fé, a esperança e a caridade proporcionam um espaço de acolhimento e afirmação para a comunidade LGBTQIAPN+, que encontra nesses ambientes um refúgio e a possibilidade de construir novas identidades e sentidos de pertencimento.

Madrinha Catingueira evidencia um discurso singular e contundente sobre a experiência de ser uma mulher trans inserida no contexto do terreiro de umbanda. Sua fala, marcada por assertividade e profunda conexão com a espiritualidade, proporciona valiosas percepções sobre a representação e o acolhimento da comunidade LGBTQIAPN+ no âmbito dessa religião de matriz africana.

> **— Roberval Borges:** A senhora sente alguma diferença entre ser uma mulher trans dentro de terreiro para fora do terreiro?
>
> **— Madrinha Catingueira:** Eu sou assim. E assim eu vou morrer.
>
> **— RB:** A senhora consegue ver uma representatividade de pessoas LGBTs dentro do terreiro?
>
> **— MC:** Vejo. Vejo.
>
> **— RB:** Como?
>
> **— MC:** Eles são as pessoas que se dedicam mais quando se descobrem. Eles se dedicam mais, eles amam mais os orixás, eles amam mais a religião, eles obedecem mais que os outros. E os outros são mais duros, são mais turrão.

A declaração de Madrinha Catingueira — “Eu sou assim. E assim eu vou morrer” — é uma reafirmação contundente de sua identidade trans enquanto força

indissociável de sua existência. Nesse gesto discursivo, reside um ato de resistência que desafia as dinâmicas da transfobia e as estruturas simbólicas que perpetuam a exclusão. A frase não apenas reforça sua autenticidade, mas projeta um manifesto de vida, desafiando os apagamentos e as violências que insistem em subjugar corpos dissidentes. Ao afirmar sua transitoriedade em vida como permanência de ser, ela reivindica um lugar de dignidade que lhe foi sistematicamente negado.

Na fala que celebra a relação profunda entre pessoas LGBTQIAPN+ e os orixás — “eles se dedicam mais, eles amam mais os orixás, eles amam mais a religião” —, Madrinha Catingueira subverte narrativas dominantes que demonizam a homossexualidade e a transexualidade. Essa declaração não é apenas um reconhecimento, mas uma elevação da capacidade de amar e servir que emerge de corpos marcados pelo atravessamento da marginalidade. É a partir desse lugar, onde a religião deixa de ser um espaço de exclusão e se converte em campo de acolhimento, que a espiritualidade se manifesta como uma forma de resistência e como ferramenta de reconfiguração social.

O reconhecimento da dedicação da comunidade LGBTQIAPN+ dentro dos terreiros de umbanda não é apenas um ato de validação individual, mas uma política coletiva de reescrita das narrativas. Ao construir uma percepção que valoriza o afeto e a devoção dessa comunidade, Madrinha Catingueira abre fissuras nas representações hegemônicas e colabora para uma reconfiguração dos imaginários que cercam as pessoas LGBTQIAPN+. Sua fala posiciona os terreiros como espaços de resistência e renovação, onde as histórias se cruzam e as identidades são reconstruídas longe dos estigmas.

Pai Américo reforça esse papel transformador da umbanda ao trazer à tona as complexidades que envolvem homens heterossexuais ao incorporarem entidades femininas. Esse fenômeno desvela as tensões entre as normas de gênero e as práticas religiosas, sublinhando que, no transe, os corpos encontram possibilidades de desconstrução. Mais do que tolerância, os terreiros oferecem um espaço para a recomposição dos limites entre o masculino e o feminino, entre o normativo e o transgressor.

Tanto Madrinha Catingueira quanto Pai Américo convergem na visão de que os terreiros de umbanda operam como territórios de emancipação, onde o preconceito cede lugar à convivência e à aceitação. Nas práticas ritualísticas, na devoção aos orixás e nas dinâmicas do cotidiano, os terreiros se afirmam como

espaços nos quais a diversidade de gênero e sexualidade não apenas é aceita, mas celebrada. Essa potência inclusiva não é apenas um reflexo de resistência cultural; é um testemunho de que espiritualidade e dissidência podem se entrelaçar como forças que não apenas sobrevivem, mas recriam os horizontes do possível.

> **— Roberval Borges:** É muito interessante, porque para gente LGBT é mais tranquilo, mas existem muitas pessoas, homens héteros, por exemplo, que quando incorporam uma entidade feminina, sempre tem aquela visão dentro dessa bolha de homofobia, de que o homem tem que ser de tal forma, né? Como é que você vê, na verdade, como que é essa desconstrução do hétero, da pessoa que não é LGBT, dentro da umbanda, incorporando essas entidades que são de um gênero oposto ao qual se identifica?
>
> **— Pai Américo de Iansã:** Olha, é uma situação que a gente tem que lidar meio devagarzinho com eles. Eu tenho filho de santo hétero, e quando trata-se de uma gira de quimbanda, de esquerda, eles se deparam com a irradiação de uma pombagira, ainda há um certo preconceito. Mas eles vão se construindo de acordo com o que ele vai no momento, na situação, e eles vão aceitando, vão mudando essa ideia. Mas a gente lida, sim, com dificuldades às vezes de até visitantes entenderem sobre essa questão do homem incorporado com a mulher.
>
> **— RB:** Mas com as mulheres, o senhor vê essa mesma forma das mulheres incorporando entidades masculinas?
>
> **— PA:** Não, já não. A aceitação já é 100%.
>
> **— RB:** O senhor consegue ter alguma hipótese do porquê isso acontece?
>
> **— PA:** Acho que pelo fato do preconceito mesmo. Não por uma questão de pré-julgamento. Mas foi uma coisa que foi construída pela sociedade. Para mulher se torna sempre mais fácil, né? Para homem não, se colocar numa situação como essa. Entre um homem incorporar uma mulher, e uma mulher incorporar um homem. Mas é algo que a umbanda justamente já ajuda a desconstruir.

Analisando o trecho acima, Pai Américo de Iansã revela uma complexa dinâmica entre gênero e espiritualidade no contexto da umbanda, especialmente no que tange à incorporação de entidades de gênero oposto. Ao abordar essa questão, o líder religioso evidencia tanto os desafios quanto às potencialidades de transformação presentes nesse âmbito. Pai Américo reconhece a existência de preconceitos arraigados, particularmente em relação a homens que incorporam entidades femininas. Ele atribui essa resistência à construção social da masculinidade, a qual associa o gênero masculino a atributos como força, domínio e heteronormatividade. A incorporação de uma Pombagira, entidade feminina frequentemente associada à sensualidade e à sedução, desafia essa construção social e pode gerar desconforto em alguns praticantes.

O líder religioso, no entanto, enfatiza o papel transformador do processo de incorporação. Ao vivenciar a experiência de incorporar uma entidade de gênero oposto, os médiuns são instigados a questionar suas próprias identidades e a expandir seus horizontes identitários. A longo prazo, essa prática pode contribuir para a desconstrução de estereótipos de gênero e para uma maior compreensão da fluidez e da diversidade das identidades.

A disparidade na aceitação da incorporação de entidades masculinas por mulheres, segundo Pai Américo, é resultado de preconceitos sociais arraigados. A sociedade, tradicionalmente, impõe menos restrições à expressão da feminilidade, o que, por conseguinte, facilita a aceitação da incorporação de entidades masculinas por parte das mulheres. Essa discrepância demonstra como as normas de gênero moldam profundamente a experiência religiosa na umbanda, sendo ao mesmo tempo reproduzidas e subvertidas nesse contexto.

A umbanda, além de sua dimensão espiritual, emerge como um relevante agente social nas comunidades onde está inserida. Com frequência, os terreiros assumem funções supletivas às do Estado, proporcionando acolhimento, apoio e serviços essenciais à população da comunidade ao qual estão inseridos. A mobilização social observada nos terreiros de umbanda manifesta-se em diversas ações, tanto no âmbito interno quanto externo a esses espaços sagrados. Essa mobilização é resultado de um processo histórico de lutas e articulações comunitárias, que visam garantir os direitos e a dignidade de seus membros.

A análise dos dados colhidos durante as entrevistas revela-nos que a umbanda desempenha um papel crucial na inclusão e aceitação da comunidade LGBTQIAPN+. As trajetórias de Pai Luciano, Pai Américo e Madrinha Catingueira ilustram como a umbanda oferece um espaço de acolhimento e afirmação de identidade, permitindo que indivíduos LGBTQIAPN+ expressem suas identidades de forma plena. Ao comparar essas experiências com outras práticas religiosas, evidencia-se o caráter inclusivo e acolhedor da umbanda, que valoriza a diversidade e promove um ambiente de respeito mútuo.

Este capítulo contribui para a compreensão da intersecção entre espiritualidade e identidade LGBTQIAPN+, evidenciando o papel da umbanda como um *locus* de resistência e acolhimento em um contexto social marcado por preconceitos e exclusões. A expressão “folha virada” revela-se um termo ou símbolo complexo, especialmente quando analisada sob a perspectiva das questões de

gênero e sexualidade. Para compreender os significados simbólicos e as práticas rituais associados a essa expressão no contexto umbandista, aprofundei a pesquisa por meio de entrevistas com Madrinha Catingueira, Pai Américo de Iansã e Pai Marcos Luciano de Oxalá. A análise de seus relatos e perspectivas busca desvelar as nuances e as múltiplas camadas de significado atribuídas a essa expressão na experiência religiosa de indivíduos LGBTQIAPN+.

> **— Roberval Borges:** Tem um ponto que me toca muito, que me levou para essa pesquisa. O ponto que diz “Na folha eu nasci, na folha eu me criei. A folha virou, eu também virei”, o povo falava que quando alguém entrava no terreiro virava homossexual, virava lésbica…
>
> **— Madrinha Catingueira:** Vira não, vira não, só se quiser. Que quando eu entrei eu já era. Eu desde os 7 anos e eu já senti a sensação, era de mulher. Nunca no Brasil.
>
> **— RB:** Então a senhora acha que a religião não tem nada a ver com isso?
>
> **— MC:** Tem nada a ver com isso. A gente já nasce com isso, já nasce sendo. Eu nasci sendo. E muitos que eu pergunto, por curiosidade, esses mais velhos, tudo já nasceu desse jeito. A umbanda não tem nada a ver com isso não.
>
> **— RB:** O povo dizia que tinha um ritual chamado virar folha. Você já ouviu falar?
>
> **— MC:** É nada, é lenda. A gente gosta porque gosta mesmo.
>
> **— RB:** A senhora já ouviu falar em folha virada?
>
> **— MC:** Já ouvi falar, mas não existe aí não.

Madrinha Catingueira apresenta uma discussão crucial acerca da intersecção entre umbanda, identidade de gênero e sexualidade, desconstruindo o mito persistente de que a religião seria capaz de alterar a orientação sexual de seus adeptos. Categoricamente, a Madrinha nega a existência de rituais umbandistas destinados a modificar a orientação sexual, defendendo a orientação sexual e identidade de gênero como uma característica que já se é antes de entrar para a religião. Essa posição confronta o preconceito arraigado que associa a umbanda a uma “virada” do gênero ou sexualidade.

Ao afirmar que “eu já era” desde a infância, a Madrinha evidencia que a religião não moldou sua identidade, mas sim a acolheu e proporcionou um ambiente seguro para sua expressão. Essa perspectiva contrasta com a visão tradicional que associa a religião à imposição de normas e comportamentos, demonstrando o

potencial da umbanda como um espaço de afirmação identitária para pessoas LGBTQIAPN+.

Ao ser questionado sobre a expressão “folha virada”, Pai Américo aprofundou a discussão, apresentando outros termos ligados a essa crença de reversão à sexualidade. O trecho da entrevista com o líder religioso evidencia uma discussão crucial acerca da necessidade de justificar a existência de rituais para satisfazer um sistema LGBTQIAPN+fóbico, desmistificando o senso comum que associa a religião à mudança compulsória da orientação sexual.

> **— Roberval Borges:** Eu queria saber se você já ouviu falar da expressão folha virada.
>
> **— Pai Américo de Iansã:** Se eu já ouvi? Não.
>
> **— RB:** Porque dizem que tem uma expressão que é “virar a folha”. Não sei se você já ouviu falar. Que o povo dizia que quem entrava em religiões de matriz africana, entrava hétero, acabava virando a folha, virava a sexualidade.
>
> **— PA:** Não sei dessa história não, porque eu nunca vi isso na prática dentro de terreiro. Aqui eu tenho filhos héteros que nunca viraram homossexuais no caso disso.
>
> **— RB:** Mas antigamente tinha essa expressão que o povo dizia…
>
> **— PA:** Não, mas eu já fui levado pela minha mãe a um determinado sacerdote, quando eu era mais novo, para ser rezado, e eu ouvi um termo parecido, que é “virar corrente”. Que ele disse assim, “ah, vou desvirar ele”.
>
> **— RB:** Em relação a essa expressão, de virar corrente, por que que existem esses termos? Qual o seu ponto de vista sobre a utilização desses termos específicos para essas pessoas LGBTQIAPN+?
>
> **— PA:** Acho que é só uma questão de justificativa. Justificar uma causa para poder dar algum tipo de satisfação para a sociedade. Onde isso não existe. Não existe, porque a gente trata uma doença. E ser LGBT não é uma doença, é uma condição. E isso não se vira, não se muda, não se conserta a corrente. Não existe nada que mude isso aí. Quem disser o contrário, fico muito feliz em querer aprender. E a poder saber se realmente é verdade, porque eu tenho certeza que não existe.

Pai Américo de Iansã refuta categoricamente a existência do ritual da “folha virada”, desmistificando uma crença popular que associa erroneamente a umbanda à mudança da orientação sexual. Embora o sacerdote não reconheça essa prática, ele introduz o termo “virar corrente”, que, embora distinto, carrega em si uma conotação semelhante ao do termo “virar a folha”. Ao comparar essa noção à cura de uma doença, Pai Américo evidencia a persistência de associações históricas

entre a homossexualidade e a patologia. O sacerdote afirma que a orientação sexual é uma característica inerente ao ser humano e não uma condição a ser modificada. Contribuindo significativamente para a desconstrução de discursos homofóbicos que naturalizam a homossexualidade como um desvio a ser corrigido.

Pai Luciano, por sua vez, apresenta uma interpretação distinta do termo “virar folha”. Para ele, essa expressão simboliza uma profunda transformação espiritual vivenciada durante o processo de iniciação na umbanda, não estando relacionada à orientação sexual, mas sim a uma renovação interior.

> **— Roberval Borges:** O senhor já ouviu falar na expressão “folha virada”?
>
> **— Pai Marcos Luciano de Oxalá:** A expressão que você fala… que quando a gente entra no terreiro virar a folha e vira outra pessoa sexualmente? Eu desacredito em tudo isso. Totalmente. Eu como disse no principio, eu sou naturalmente homossexual, e a umbanda não me fez homossexual, a umbanda me acolheu com todos os meus defeitos e qualidades. Eu tenho muito defeito, mas eu acredito que as minhas qualidades elas cubram um bocado desses defeitos. Então eu acredito que essa expressão, a folha vira, a gente vira algo. Eu acredito que seja… eu não acredito, descreio disso. A gente já chega pronto para o axé, e o axé nos acolhe, termina de nos lapidar, de nos moldar, de acordo com axé, com respeito, com amor, carinho, com devoção. Eu acredito sim, que na nossa religiosidade, exista a questão de que sem folha não existe religiosidade espiritualista. Sem sangue de folha não existe, nada disso existe, nada que estamos vivendo aqui não existe sem o sumo da erva, sem a folha, sem a raiz, sem a casca, sem o fruto, sem a semente, não existe. E tem um canto que diz “a folha virou, eu também virei”, mas eu acredito que eu vire aí, um bálsamo, pra alimentar, pra banhar, para limpar. Assim como a folha vira um bálsamo para nos alimentar, nos da vida, vitalidade, força pra lutar, eu acredito que a gente tenha que virar o que a folha vira. A folha deixa de existir, para nos dar a vida, a folha deixa de gerar, para nos gerar, para nos dar vitalidade. Eu acredito que seja bem por aí, que seja por esse viés. Quando a folha vira, eu virei também, mas numa situação fora da sexualidade. Quando eu cheguei para umbanda, eu não sabia me dar com meus guias, então eu fui banhado de folha, para que o Caboclo João da Mata da Pedra de Itacolomi tivesse força em mim. Então eu acredito que seja bem por esse viés. Eu cheguei na umbanda sem saber o que fazer com meus guias, e os banhos de erva, a esteira em que eu deitei foi colocada folha desemborcada e emborcada. Daí eu tirei minha identidade, quando eu digo a folha virou eu também virei, eu virei o que eu sou hoje, pai de santo conhecido, que para muitos tem sabedoria. Mas alimentado por folha, não acredito que essa doutrina, ou que essa situação tenha a ver com a sexualidade.

Nas palavras de Pai Luciano, as folhas emergem como elementos indispensáveis nas práticas cotidianas dos terreiros, sendo utilizadas em banhos, preparados por meio de maceração e pilagem, e em defumações com ervas secas. Ao afirmar que “a folha deixa de existir, para nos dar a vida, a folha deixa de gerar, para nos gerar, para nos dar vitalidade”, Pai Luciano evoca um elemento

fundamental nos rituais e oferendas utilizados nos terreiros de umbanda — as folhas. Cada folha possui uma função e um significado, e sempre se encontra presente em diversos rituais. Ao doar sua energia vital, as folhas permitem que outras formas de vida surjam e prosperem.

Os líderes religiosos entrevistados convergem na afirmação de que a umbanda não possui rituais destinados à alteração da orientação sexual. Todos os entrevistados já ouviram falar de um ritual que “viraria” a sexualidade ou gênero de uma pessoa nos terreiros, mas concordam que não existe esse ritual, sendo somente uma forma de negar a orientação sexual e identidade de gênero por uma óptica conservadora. Pai Marcos Luciano de Oxalá, por sua vez, ao interpretar simbolicamente o termo “folha virada”, associa-o a um processo de transformação espiritual, sem, contudo, relacioná-lo a mudanças na orientação sexual ou identidade de gênero. Apesar das diferentes nuances nas interpretações, os três líderes religiosos concordam que a umbanda se configura como um espaço de acolhimento e respeito à diversidade sexual. Eles enfatizam que a religião não discrimina seus adeptos com base em sua orientação sexual e que oferece um caminho de autoconhecimento e desenvolvimento espiritual para todos, independentemente de suas identidades.

É importante ressaltar que a umbanda, como qualquer outra religião, é um sistema complexo com diversas interpretações e práticas. No entanto, as entrevistas analisadas demonstraram que a maioria dos líderes religiosos não reconheceram a existência de um ritual que “vira” a sexualidade das pessoas. Os resultados preliminares evidenciaram que os terreiros de umbanda pesquisados funcionaram como espaços de ressignificação das identidades LGBTQIAPN+, desafiando os discursos de exclusão e preconceito presentes na sociedade e em outras religiões. A religiosidade afro-brasileira ofereceu ferramentas para o autoconhecimento, a reformulação da família tradicional e a construção de comunidades, fortalecendo a compreensão de que ser quem se é não constituiu uma doença ou um pecado, e que existiram outras pessoas que, assim como você, lutaram por direitos.

A pesquisa sobre corpos LGBTQIAPN+ nos terreiros exigiu mais do que um simples esforço de registro ou categorização. Foi um mergulho ético e afetivo, uma escuta que não apenas se disponibilizou a registrar vozes, mas que se deixou atravessar por elas, reconhecendo que toda narrativa carrega camadas de resistência, dor, reinvenção e potência. Essa abordagem não se fixou em descrições

exteriores; ela construiu diálogos vivos, um campo de troca onde as pessoas LGBTQIAPN+ de terreiro puderam recontar suas histórias a partir de perspectivas que desafiam as normatividades discursivas, tecendo redes de saberes compartilhados. O ato de pesquisar aqui não é neutro nem distante: é implicado, posicionado, e inevitavelmente transformado pelas forças que atravessam cada interação, cada palavra, cada silêncio.

Na umbanda, a centralidade das folhas não se limita à prática ritualística; ela é uma metáfora viva da interdependência entre os mundos humano e não humano, da reinvenção das fronteiras entre corpo, natureza e espiritualidade. As folhas, portadoras de segredos ancestrais e potências transmutadoras, convertem-se em cartografias vivas, rastros que desenham relações e conexões entre existências. Nesse sentido, a pesquisa se alinha a metodologias como a cartografia, não como ferramenta de mapeamento estático, mas como um dispositivo de criação e deslocamento. Tal prática, conforme Suely Rolnik (2011), desloca a figura do pesquisador de uma posição meramente descritiva para uma postura criadora, implicada nas micropolíticas dos desejos que atravessam os territórios sociais e subjetivos. No campo das artes, essa postura se transforma em uma abertura para gestar novas formas de pensar e criar, onde o processo de pesquisa é também um ato artístico — um gesto de desdobrar a vida em suas múltiplas potências de expressão e resistência.

> “Cartógrafo”, quando queremos enfatizar que ele não “revela” sentidos (o mapa da mina), mas os “cria”, já que não está dissociado de seu corpo vibrátil: pelo contrário, é através desse corpo, associado ao uso molar de seus olhos, que procura captar o estado das coisas, seu clima, e para eles criar sentido. (ROLNIK, 2011, p. 71).

O cartógrafo não é alguém que se limita a desvendar sentidos latentes, como se o mundo ao redor aguardasse, em repouso, pela revelação de suas verdades ocultas. Pelo contrário, o cartógrafo é quem fabrica sentidos, um corpo atravessado por vibrações, sensações e afetos que, ao se encontrarem com o mundo, inauguram possibilidades de leitura e interpretação. É no encontro entre o corpo vibrátil e o ambiente que a cartografia acontece — um processo simultaneamente sensorial e criativo. Cartografar não é sobre registrar o que já está dado, mas sobre compor o visível, o tangível e o indizível, fabricando um campo de percepção que só existe na experiência de quem traça. Nessa prática, o sentido se dissolve enquanto fixidez,

emergindo como um fluxo contínuo de produção entre corpo e mundo, em um jogo onde os limites entre quem observa e o que é observado se borram.

Nesse mesmo movimento de desconstrução essencialista, Paco Vidarte (2019) denuncia a busca por uma origem ou explicação definitiva para a existência de corpos dissidentes — uma busca que, longe de neutra, atua como dispositivo de controle. Localizar uma "receita" para identidades LGBTQIAPN+ não é apenas uma questão de descrição científica, mas de poder: um gesto que tenta aprisionar a complexidade dos corpos e afetos em narrativas redutivas, normativas. Como em uma cartografia subversiva, o olhar artístico que orienta esta pesquisa desloca essa lógica, recusando-se a fixar o indizível em representações estáveis e propondo, em vez disso, a produção de mapas que capturam a fluidez, a potência criativa e os modos de existência que escapam ao enquadramento da norma. Aqui, a arte não é apenas um objeto ou um fim, mas uma metodologia — uma prática de leitura e criação que desafia as margens do visível e do possível.

> [...] A procura da origem sempre supôs uma aplicação útil, manipuladora, controladora, de dominação, de deslocamento. Achar a receita de como fazer bixas ou fazer heterossexuais só pode nos prejudicar. Além de ser uma tarefa impossível, o mistério de como surgem as bixas é uma das armas mais brutais que temos contra eles. Nós surgimos e pronto. [...] (VIDARTE, 2019, p. 56-57).

O mistério que envolve a origem das identidades LGBTQIAPN+, essa indeterminação que resiste a qualquer tentativa de fixação, é uma força indomável. O que poderia ser entendido como ausência de fundamento ou explicação é, na verdade, uma estratégia insurgente: uma abertura que desestabiliza as normas cisheteronormativas. Esse não saber — de onde viemos, como nos tornamos — reconfigura as bases do poder, desarmando a pretensão de controle e subordinação. Não se trata de encontrar uma origem, mas de habitar o mistério, transformando-o em linguagem, corpo e gesto. Na umbanda, isso se intensifica. O campo simbólico dos terreiros criam espaços onde os corpos dissidentes encontram não apenas suporte, mas também espaço para expressar seu gênero e sexualidade livremente.

Minha tentativa inicial de decifrar o termo "folha virada" foi engolida por esse mistério. À medida que o conceito se desdobrava durante o processo cartográfico da pesquisa, deixou de ser um significante fixo para se tornar um dispositivo estético e político, que performa transformação e ruptura. O que parecia mito revelou-se corpo,

o que parecia distante tornou-se matéria viva. Assim, a expressão “folha virada” não é apenas narrativa, mas um campo poético, uma cartografia de sensibilidades e vivências.

No cruzamento de vozes como as de Madrinha Catingueira, Pai Américo de Iansã e Pai Marcos Luciano de Oxalá, emerge uma polifonia que não apenas desconstrói os estereótipos sobre a comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros, mas também ilumina os gestos artísticos que constituem essas práticas. A invisibilidade e os estigmas ainda presentes em certos espaços se tornam não apenas desafios a serem superados, mas convites para repensar o próprio corpo-terreiro enquanto obra aberta. Aqui, o mito, a memória e o rito encontram-se em uma coreografia que insiste em existir fora das margens, desafiando a normatividade e criando um território onde a vida se reinventa.

CAPÍTULO 3

Corpo folha: incorporando a monstruosidade

4 *CORPO FOLHA*: INCORPORANDO A MONSTRUOSIDADE

Figura 13 – Frame do vídeo de *Folha Virada*, 2024

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Na minha aldeia mora uma cabocla
Eu não sei se é homem
Ou se ela é mulher
É a Cabocla Ita da pena cinzenta
Mora na aldeia de Tapindaré
[Ponto Cantado]

Por que falar sobre o corpo? E por que falar sobre o corpo agora? Cada vez que me dedico a pensar e refletir sobre ele, logo em seguida algo novo emerge e, de repente, me vejo em contradição. E isso é algo positivo. Esse movimento de tentar entender e aprofundar um tema tão relevante para a análise das estruturas do colonialismo, que impõe gêneros, sexualidades, raças e padrões, também atravessa os terreiros de umbanda, revelando a importância de continuar investigando o corpo nesse contexto.

Enxergo no corpo o material essencial para enfrentar as estruturas hegemônicas que nos oprimem. A partir da perspectiva dos terreiros e das religiões afro-brasileiras, compreendo o corpo como peça central para desestabilizar não apenas a binariedade — “Eu não sei se é homem ou se ela é mulher” — mas também tudo aquilo que atua contra o nosso axé, nossa energia vital. E como

podemos dar forma a algo que está em constante transformação? Imaginar talvez seja um caminho.

Neste capítulo, serão discutidas as articulações entre o processo da técnica da fitotipia e o conceito de “corpo folha” como uma abordagem artística e teórica para compreender as experiências de corpos LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda. Partindo da metáfora da “folha virada” como símbolo de transformação e resistência, a análise explora como a prática da fitotipia permite materializar visualmente a fluidez, a complexidade e as interseções de gênero, sexualidade e religiosidade. Além disso, com base na concepção de “monstro” de Jeffrey Jerome Cohen, o capítulo investiga como esses corpos desestabilizam normas cisheteronormativas e ressignificam experiências religiosas e sociais. Ao longo do texto, os terreiros são analisados como espaços fundamentais de germinação e acolhimento, reafirmando sua relevância para a descolonização dos corpos dissidentes e para o fortalecimento de novas subjetividades emancipadoras.

O processo criativo, entendido como uma experiência aberta e em constante transformação, envolve inevitavelmente o diálogo com o desconhecido, o provisório e os desafios que surgem ao longo do caminho, sem a intenção de alcançar conclusões finais. Durante o processo cartográfico nos terreiros, explorei diversas experimentações para compreender artisticamente aquilo que estava investigando. Ao refletir sobre o fazer artístico como uma contraposição às imagens de violência e desumanização, passo a enxergar o corpo como uma ferramenta de imaginação e potencialidade, capaz de operar em outros processos. Em vez de resolver um problema, essas experimentações ampliam a complexidade da questão, aprofundando as problemáticas que ainda cercam o tema.

As possibilidades de materialidade para essa temática são vastas, podendo abranger diversas formas de expressão artística, e ao perpassar pelo processo de tentar dar corpo a um acontecimento. Quando o corpo LGBTQIAPN+ é colocado no centro da criação artística, surgem infinitas possibilidades de debate e reflexão, especialmente no contexto de práticas que desafiam e expandem noções de identidade, gênero, sexualidade e espiritualidade. Destaco artistas contemporâneas como Castiel Vitorino Brasileiro, Fênix Zion e Pedra Silva que exploram essas temáticas, utilizando o corpo como meio para investigar questões de memória, ancestralidade e corporeidade. Por meio de uma perspectiva afro-religiosa, essas artistas abordam não apenas a vivência LGBTQIAPN+, mas também o legado

histórico de resistência que atravessa o corpo negro e dissidente, tecendo um diálogo entre arte e espiritualidade. Esse campo artístico, ao explorar a materialidade do corpo em suas múltiplas formas e significados, abre um horizonte de discussões sobre subjetividades, relações com a ancestralidade e o modo como os corpos marginalizados se afirmam e resistem por meio da arte.

A investigação artística, se torna uma busca contínua por entender como as coisas acontecem, como elas se dão e se desenvolvem. Nesse sentido, Luis Artur Costa, Andréa do Amparo Carotta de Angeli, Tania Mara Galli Fonseca (2012, p. 44) mencionam que "[...] cartografar é pesquisar o acontecimento acontecimentalizando". A linguagem assume um papel fundamental nesse processo, ao tentar expressar algo que frequentemente transcende os limites de sua própria capacidade comunicativa. Para os autores,

> Escrever, filmar, fotografar, dançar, encenar, pintar, pensar com o que acontece: dar corpo a um acontecimento se relacionando com este através da ciência, da arte e da filosofia. A linguagem ajudando a dizer daquilo que lhe ultrapassa, traçados sempre provisórios e frágeis de um "sempre em processo", o inacabado de um como. Investiga-se como, produz-se com. Como faz aquilo que faz? Para cartografar é preciso, pois, querer o acontecimento, o lançar dos dados, estar aberto à afirmação do acaso, àquilo que faz problema no mesmo. Suportar um problema, uma sempre vizinhança com territórios de soluções. Estar a caminho. Caminhar em involução, nem de onde, nem para onde, mas habitar as múltiplas temporalidades em um único instante. E perguntar, que é que insiste aqui? Que é que pede passagem na língua? Que é que ganha verbo no que acontece? (COSTA; ANGELI; FONSECA, 2012, p. 44)

Questionar o que está se buscando expressão, em determinado momento ou contexto, faz parte do processo de investigar o que está emergindo e ganhando forma nas lacunas do presente. Durante as entrevistas, foi possível prestar atenção ao que ainda não foi completamente verbalizado, mas que começa a se incorporar, se manifestar, e buscar significado no que acontece. Envolveu escutar o que insiste em emergir dos diálogos dos pais e mães de santo, seja nas práticas cotidianas nos terreiros, nos gestos ou nas palavras não ditas.

Após as entrevistas, um processo poético começou a se delinear em minha pesquisa. O termo "folha virada", anteriormente associado a significados tradicionais relativos a indivíduos não cisgêneros e heterossexuais, revelou-se como um conceito em constante modificação, expandindo-se e adquirindo novas camadas de interpretação. Mais do que compreender o que a "folha virada" representava no

contexto religioso, foi necessário analisar essa questão à luz da presença dos corpos LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda do Piauí. Esses corpos, situados em uma posição de fronteira e subversão, trouxeram à tona novas formas de pensar o corpo como um território simbólico, político e espiritual.

Neste capítulo, abordarei a reflexão sobre o corpo atravessado por gênero, sexualidade e religiosidade, que conceituo como *corpo folha*. Este corpo simboliza uma potencialidade emancipadora, não só para as pessoas de terreiro, mas também para o processo pessoal de subjetivação. O trabalho *corpo folha,* envolveu um processo contínuo de experimentação e observação, sendo um esforço constante para explorar e compreender a própria subjetividade.

O conceito de que pensar e insurgir-se formam uma prática indissociável reflete a interconexão profunda entre a ação individual e a força coletiva no processo de transformação social e pessoal. Assim Suely Rolnik (2018) sugere que, para que a prática de insurgência se realize de maneira efetiva, ela deve ser compreendida não apenas como um ato isolado de resistência, “pensar e insurgir-se tornam-se uma só e mesma prática; uma não avança sem a outra” (ROLNIK, 2018, p. 38).

A primeira questão levantada pela autora envolve a insurgência não como um ato isolado ou reflexivo, mas como um movimento de forças coletivas que atravessam e moldam o indivíduo. Nesse sentido, a insurgência não é uma resposta apenas do sujeito isolado, mas sim um produto das interações entre as forças sociais, culturais e políticas que configuram o corpo em sua existência. Ao contrário de uma prática meramente introspectiva, ela se torna uma expressão das forças que atuam sobre cada corpo, configurando-se em formas de resistência e transformação que são, ao mesmo tempo, pessoais e coletivas.

A segunda questão se relaciona com a primeira, destacando a interdependência entre o pensar e o insurgir-se, que se torna mais potente através da ação coletiva. Pensar e agir não se desenvolvem apenas na esfera individual, mas se ampliam e ganham força ao se conectarem com outras ações coletivas que compartilham objetivos comuns. Esse movimento de troca e amplificação, gerado pela convergência das práticas insurgentes, resulta em um poder transformador que ultrapassa o individual, ampliando seu impacto e sua eficácia, ao criar ressonâncias que reverberam na coletividade e nas diversas esferas da vida social.

> Ressonâncias desse tipo não são apenas encontráveis em um campo determinado do saber que teria o suposto monopólio da expertise no assunto — como por exemplo os estudos culturais, pós-coloniais ou queer , que seriam os mais óbvios. Podemos encontrá-las em vários campos da prática teórica e, mais do que isso, elas podem surgir da produção de pensamento em qualquer esfera da vida coletiva — da assim chamada “alta cultura” à canção popular, passando pelas experimentações que se fazem, entre outras esferas, nas da sexualidade, da relação com o outro, da agricultura ou naquilo que os povos indígenas têm insistido em nos dizer desde que ousaram tomar a palavra publicamente em alto e bom som. (ROLNIK, 2018, p. 38-39).

A força coletiva não só fortalece as práticas individuais, mas também amplifica o efeito dessas ressonâncias, que vão além dos campos acadêmicos tradicionalmente associados à expertise nesses assuntos. A autora sugere que essas ressonâncias não se restringem a áreas específicas de estudo, como os estudos culturais, pós-coloniais ou queer, frequentemente vistas como as mais evidentes para abordar tais temas. Ao contrário, elas podem ser encontradas em diversas esferas da prática teórica e, mais amplamente, emergem de qualquer setor da vida coletiva.

Essa perspectiva amplia a compreensão sobre onde e como ideias e temas culturais são explorados e refletidos. A noção de que as ressonâncias se manifestam além dos campos acadêmicos especializados sugere que o impacto e a relevância de conceitos relacionados à cultura, colonialismo e identidade de gênero não estão confinados a ambientes acadêmicos ou teóricos específicos. Eles reverberam em diferentes contextos e práticas, desde a “alta cultura” até manifestações mais “populares” e cotidianas.

O ambiente acadêmico, muitas vezes associado a formas de expressão e elaboração de conhecimento pautadas nas ciências, pode refletir e reconfigurar questões de identidade e poder de maneira sutil. Sob a ótica desta pesquisa, os terreiros, por outro lado, oferecem uma visão mais acessível e, em certos aspectos, mais radical das experiências, carregando as mesmas ressonâncias e temas discutidos em contextos acadêmicos, mas partindo de outro modo, visando transformar as estruturas e superar a própria noção de corpo material.

Corpo folha também é o título da série criada através da fitotipia, uma técnica fotográfica alternativa que utiliza folhas de diversas espécies vegetais como suporte para a impressão de imagens. O desenvolvimento desses trabalhos emerge diretamente das vivências e experiências cartografadas nos terreiros de umbanda,

um processo que visou não apenas documentar, mas também interpretar e refletir sobre a complexidade desses corpos.

Figura 14 – Registro do processo de fitotipia

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

A técnica da fitotipia envolve um processo relativamente simples e direto. Ela começa com a criação de uma matriz fotográfica, que pode ser positiva ou negativa, gerada digitalmente e impressa em um material transparente, como acetato. Em seguida, essa matriz é colocada sobre a folha vegetal que será usada como suporte. Para garantir um bom contato entre a transparência e a folha, costuma-se utilizar uma placa de vidro e outra superfície resistente, ambas formando um “sanduíche” e presas com prendedores ao redor das placas. Esses itens maximizam a precisão do resultado. O conjunto é então exposto à luz solar, permitindo que a interação da luz com os pigmentos naturais, associados à fotossíntese da planta, crie a imagem.

Durante todas as tentativas, utilizei folhas empregadas em rituais de umbanda. Na primeira, especificamente erva-cidreira, limão e fortuna. Foram feitos negativos a partir de seleções de imagens de Pai Américo, Pai Luciano e Madrinha

Catingueira. Essas folhas foram expostas à iluminação natural por um período de 8 horas, mas os resultados obtidos não foram satisfatórios. Inicialmente, considerei desistir da técnica, então busquei mais informações sobre materiais e processos relacionados à cianotipia[11]. Na segunda tentativa, optei por duplicar a transparência para aumentar o contraste e prolonguei o tempo de exposição à luz solar, sendo 10h). Além disso, alterei as folhas utilizadas, escolhendo variedades como limão, manga e pião-roxo. Nesta fase, apenas as folhas de pião-roxo e de limão apresentaram resultados aceitáveis, embora ainda não alcançassem um nível de nitidez satisfatório.

Decidi, então, substituir o vidro anteriormente utilizado por outro de 1 cm de espessura, visando uma prensagem mais eficiente e uma melhor adesão da matriz fotográfica à folha. Essa modificação resultou em uma melhoria significativa na nitidez da imagem. Contudo, as folhas utilizadas continuaram a exibir características semelhantes aos negativos, levando-me a adotar transparências positivas. Assim, mantive o uso desse tipo de matriz. É importante ressaltar que, devido à diversidade das folhas, cada uma apresenta características distintas, tanto em relação ao tempo de exposição à luz solar quanto à matriz fotográfica necessária para a impressão da imagem. Algumas folhas mostraram-se mais adequadas para a produção de positivos, enquanto outras se mostraram mais eficazes para negativos, em decorrência das variações na composição de clorofila.

Aqui, apresentarei um detalhamento do processo de fitotipia realizado com diversas folhas, abordando tanto os resultados bem-sucedidos quanto às falhas observadas. Embora algumas impressões tenham apresentado imagens nítidas e bem definidas, outras experimentações revelaram dificuldades causadas por características específicas das folhas, como a umidade excessiva e a espessura, que interferiram na qualidade final da impressão. Essas falhas, longe de desqualificar o experimento, oferecem uma oportunidade para refletir sobre as limitações da técnica e as condições necessárias para sua otimização. A técnica vai além de um simples processo de impressão, levando-me a refletir sobre as transformações e evidenciando as potências de transformação social e pessoal em espaços que desafiam as normas cis-heteronormativas.

---

[11] A cianotipia é uma técnica fotográfica alternativa que cria impressões em um tom azul intenso, utilizando soluções químicas de citrato de ferro amoniacal e ferricianeto de potássio. Geralmente, os suportes são papéis ou tecidos, que são expostos à luz solar, permitindo a transferência da imagem impressa em uma matriz fotográfica para o suporte.

Figura 15 – Resultado da fitotipia utilizando folha de limão

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

O experimento realizado com a técnica de fitotipia utilizando a folha de limão demonstrou limitações na obtenção de imagens nítidas e com contraste satisfatório. Após 10 horas de exposição à luz, o resultado foi uma imagem com baixa definição e um padrão pontilhado, causado pela textura irregular e cerosa da superfície da folha. Esses fatores destacam a importância de selecionar materiais vegetais adequados para esse tipo de técnica, considerando suas propriedades biológicas e como elas respondem ao processo de foto-oxidação.

A fitotipia depende da interação entre luz e compostos presentes nas folhas para gerar imagens. No caso da folha de limão, adaptada a ambientes ensolarados, o tempo prolongado de exposição intensificou a degradação causada pela foto-oxidação. Plantas de sol possuem maior concentração de substâncias fotossensíveis, como clorofilas, que, em exposição contínua, oxidam-se rapidamente, dificultando a formação de uma imagem clara. Além disso, a superfície cerosa das folhas impede uma absorção uniforme da luz e dificulta o controle do processo.

Plantas de sombra ou aquáticas, como samambaias e plantas de ambientes úmidos, apresentam desempenho superior na técnica de fitotipia. Essas plantas, devido à menor exposição à luz em seus habitats naturais, oxidam-se mais lentamente e retêm mais umidade. Isso permite que a formação da imagem ocorra de forma mais rápida e com maior qualidade visual.

Os resultados do experimento reforçam que o sucesso da fitotipia depende de escolhas adequadas de materiais vegetais. Plantas de sol, como o limoeiro, podem ser utilizadas, mas exigem ajustes rigorosos no tempo de exposição e no controle das condições ambientais para evitar que o processo seja comprometido. Contudo, optar por plantas de sombra ou aquáticas foi uma abordagem mais prática e eficiente, garantindo maior controle e previsibilidade nos resultados.

Enquanto a folha de limão apresentou baixa nitidez e contraste, devido à sua rápida foto-oxidação e à textura superficial, a folha de boldo revelou um comportamento distinto, marcado por um contraste mais acentuado, embora com limitações causadas pela elevada liberação de umidade. Esse movimento entre diferentes tipos de plantas evidencia a necessidade de ajustes metodológicos, permitindo refletir sobre as relações entre as especificidades de cada folha e as exigências técnicas do processo.

Figura 16 – Resultado da fitotipia utilizando folha de boldo

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

A folha de boldo, ao ser aplicada na técnica de fitotipia, destacou características que a tornam um material promissor para a obtenção de imagens com bom contraste e definição. Apesar disso, o experimento revelou desafios técnicos relacionados à alta umidade liberada durante o processo, que resultou na formação de manchas na superfície da imagem. Além disso, a exposição prolongada ao calor intensificou a transpiração da folha, comprometendo a qualidade final da impressão e acelerando a degradação do material vegetal.

A umidade natural presente na folha de boldo revelou-se um fator significativo no surgimento de manchas durante a técnica de fitotipia. Esse problema decorre do “sanduíche” formado por vidro, folha e superfície sensível, onde a umidade liberada pela transpiração da planta é retida, criando áreas com saturação desigual. Isso impacta diretamente a uniformidade da imagem, resultando em manchas que comprometem a qualidade final da impressão, acelerando a degradação do material durante a exposição.

O calor também desempenha um papel importante nesse processo. Embora esperado em técnicas baseadas em fotossensibilidade, o calor excessivo intensifica a transpiração da folha, promovendo a liberação de água e compostos orgânicos. Essa combinação de fatores não apenas prejudica a integridade física da folha, mas também limita o controle sobre a imagem, já que o tecido vegetal tende a entrar em processo de apodrecimento em condições de alta temperatura e umidade elevada.

Esse apodrecimento, causado pelo acúmulo de umidade no ambiente controlado do “sanduíche,” restringe o tempo útil para a formação de imagens consistentes. Além disso, folhas como as de boldo, que possuem elevada capacidade de retenção hídrica, requerem ajustes no método de execução. Alternativas como intervalos de ventilação, aplicação de materiais absorventes ou barreiras entre a folha e a superfície sensível podem mitigar os impactos da umidade e preservar a qualidade do processo, especialmente em ambientes onde o calor é difícil de controlar.

Apesar dos desafios, a folha de boldo oferece um potencial expressivo para a fitotipia, graças à sua textura e composição que favorecem a formação de imagens com definição. Para melhorar os resultados, recomenda-se a adaptação do ambiente de trabalho, com controle da temperatura e uso de dessecantes, além da avaliação criteriosa das condições das folhas utilizadas. Tais estratégias possibilitam maximizar o aproveitamento da técnica, minimizando as limitações observadas.

Figura 17 – Resultado da fitotipia utilizando folha-da-fortuna

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Um dos experimentos realizados antes da definição dos resultados desejáveis utilizou a folha-da-fortuna, destacando tanto seu potencial quanto os desafios específicos apresentados por suas características estruturais e fisiológicas. Embora a planta tenha demonstrado capacidade de produzir imagens com boa definição e contraste, o processo evidenciou limitações importantes, como a liberação excessiva de água e a interferência física da nervura central na formação da imagem final.

A folha-da-fortuna, por seu elevado teor hídrico, liberou uma quantidade significativa de umidade durante a prensagem. Esse excesso de umidade criou um microclima no interior do sistema de fixação, com acúmulo em áreas específicas, comprometendo a uniformidade da exposição à luz. Esse problema resultou em manchas no registro final, assemelhando-se a dificuldades observadas em experimentos anteriores, como o realizado com a folha de boldo. Além disso, o ambiente úmido acelerou a degradação do tecido vegetal, levando ao apodrecimento da folha antes da conclusão do processo, o que restringiu o tempo útil para a reação dos compostos fotossensíveis.

Outro aspecto identificado foi a interferência da nervura central, característica marcante da folha-da-fortuna. Durante a prensagem, a espessura e a rigidez dessa estrutura resultaram em áreas de contato irregular com o suporte sensível, causando descontinuidades e zonas de sombra na imagem final. Tal limitação compromete a uniformidade do registro visual e é particularmente relevante em folhas com nervuras proeminentes, que dificultam a formação de uma superfície de contato homogênea.

Diante dessas observações, foram selecionados três tipos de folhas para a produção das imagens finais: samambaia, espada-de-Iansã e ixora branca (figuras 18, 19 e 20, que serão apresentadas nas próximas páginas). Cada uma dessas espécies apresentou exigências técnicas específicas relacionadas ao tempo de exposição e à resistência ao calor. A samambaia demandou 8 horas de exposição solar contínua, enquanto a ixora branca, devido à sua espessura maior, exigiu 10 horas. Já a folha de espada-de-Iansã, pela combinação de resistência estrutural e liberação hídrica elevada, necessitou de 27 horas de exposição, distribuídas ao longo de três dias. Esses ajustes evidenciam a necessidade de compreender as propriedades individuais de cada planta, garantindo resultados mais consistentes no uso da técnica.

Figura 18 – Resultado da fitotipia utilizando espada-de-lansã

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

O processo de dar forma à produção poética envolveu não apenas a experimentação com materiais orgânicos, mas também a vivência e a imersão em espaços onde o corpo atua como um potencial subversivo dos padrões hegemônicos. Compreender o corpo LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda exigiu, portanto, um deslocamento das categorias tradicionais de análise, que frequentemente não captam a fluidez e a complexidade dessas experiências. Essas identidades, muitas vezes marginalizadas no discurso religioso dominante, mais do que simples representações de gênero ou sexualidade, são formas de transgressões, que reconfiguram não apenas os espaços religiosos, mas também os modos como a corporeidade e a espiritualidade são entendidas.

Ao mergulhar nessa investigação, percebi que o termo “folha virada” não se restringia ao suposto processo ritualístico de transformação de gênero e sexualidade. Ele carregava também um potencial simbólico muito maior, especialmente quando aplicado aos corpos dissidentes que desafiam as normas cisgêneras e heterossexualistas. A folha que vira, nesse sentido, é um marcador de mudança, de transição e de atualização constante. Essa expansão do conceito me levou a enxergar o corpo não apenas como um lugar de resistência, mas como uma reconfiguração do possível. Mais do que uma simples metáfora, a “folha virada” sugere um ciclo contínuo de renascimento, onde cada nova virada representa uma ruptura com o passado e a abertura para novas formas de existência. Assim, o *corpo folha*, ao transformar-se, revela não apenas sua potência de transmutação, mas também sua grande capacidade de recriar e ressignificar suas próprias experiências.

Esse processo de expansão, no entanto, não está isento de tensões. A prática de incorporação nos terreiros desafia os limites de aceitação e inclusão, tanto dentro quanto fora desses espaços. Identifiquei essa potencialidade através da observação do ato de incorporação, notando uma diferença na incorporação de entidades de gênero distinto ao do médium que as recebia. Já ouvi alguns homens heterossexuais afirmarem que, por serem “homens”, não incorporavam entidades femininas, pois isso “não pegava bem”. É importante ressaltar que, mesmo os terreiros que trabalham com questões de gênero e sexualidade — seja por meio de pais e mães de santo LGBTQIAPN+ ou de outros líderes religiosos engajados com políticas sociais — não estão completamente isentos de manifestações LGBTQIAPN+fóbicas. No entanto, ao enfrentar essas resistências, ampliam a compreensão do que entendemos por corpo e suas possíveis expressões.

Figura 19 – Resultado da fitotipia utilizando folha de samambaia

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Incorporar, nesse contexto, não é apenas permitir que uma entidade se manifeste, mas abrir-se à possibilidade de internalizar novas perspectivas sobre o que significa existir no mundo enquanto ser sexuado e generificado. Ao incorporar entidades de diferentes gêneros, o médium desafia as fronteiras impostas pelas normas cis-heteronormativas, permitindo que o corpo mediúnico se torne um campo de experimentação de identidades e expressões fluidas. Esse processo não só amplia a compreensão sobre o próprio corpo, mas também gera novas possibilidades de vivência e expressão de gênero e sexualidade dentro e fora dos terreiros.

Analisando o corpo sob a ótica da espiritualidade, ele pode ser compreendido como um espaço permeável, que não se limita à materialidade física, mas que se abre para interações sutis. Esse corpo, quando envolvido no ato de incorporar, transcende sua condição cotidiana e se torna um ponto de convergência de forças invisíveis, ultrapassando o mundo sensível. A experiência mediúnica na umbanda exemplifica essa dinâmica, onde o corpo do médium, ao incorporar uma entidade, adquire uma nova significação, sendo atravessado por energias e potências que o conectam com outras realidades.

Nesse estado, o corpo deixa de ser apenas uma estrutura física para se transformar em veículo de transmissão de saberes, afetos e missões espirituais. Ele não apenas recebe, mas também direciona e redistribui essas forças, atuando como um canal de comunicação entre o plano material e o espiritual. Esse processo rompe com a dicotomia entre o sagrado e o profano, enquanto o corpo mediúnico é consagrado pela presença da entidade, mas continua inserido no mundo sensível, afetando e sendo afetado pelas interações sociais e espirituais.

Assim, o corpo espiritualizado não apenas vibra com a espiritualidade, mas também participa ativamente da construção de significados e da disseminação de energias que buscam realizar propósitos mais amplos. Este corpo, que desafia as categorizações normativas e as convenções de gênero e sexualidade, emerge como uma forma de resistência às estruturas rígidas que buscam defini-lo de maneira binária e fixa. Ao recusar-se a se conformar com as exigências cisheteronormativas, esse corpo se torna alvo de vigilância, discriminação e, muitas vezes, de violência simbólica e física, por ser percebido como uma ameaça à ordem estabelecida.

No contexto dos terreiros de umbanda, essas corporeidades dissidentes são vistas com uma ambiguidade que reflete as tensões entre a aceitação e a exclusão.

Embora muitos terreiros acolham a diversidade LGBTQIAPN+, essas presenças ainda confrontam os limites impostos pelas tradições e pelo olhar social que insiste em rotular o *corpo folha* como desvio. Ao desafiar as fronteiras da cisgeneridade, da heterossexualidade e, frequentemente, da branquitude, o *corpo folha* torna visível a insuficiência das categorias dominantes em captar a complexidade das vivências espirituais e corporais presentes nesses espaços. Por sua própria existência, esse corpo transforma os terreiros em locais de reconfiguração dos significados espirituais, demonstrando que os padrões de gênero e sexualidade podem ser subvertidos e reformulados. A resistência desse corpo não se limita a rejeitar a tradição, mas também implica a criação de novos modos de habitar o mundo e de se expressar, dentro e fora do terreiro.

Se enquanto *corpos folhas*, somos classificados como monstros, que incorporemos essa monstruosidade, então, como uma força disruptiva e performativa, capaz de subverter os regimes de inteligibilidade hegemônicos. Nos discursos culturais, a monstruosidade é historicamente lida como o avesso da normatividade, um corpo que não cabe nas classificações hegemônicas de gênero e sexualidade. Assim, ao nos apropriar dessa figura liminar, reafirmamos a potência que reside na recusa de sermos capturados por discursos cisheteronormativos. A monstruosidade que nos assombra é, paradoxalmente, uma ferramenta de agenciamento — deslocando os significados binários e redesenhando os contornos de nossos corpos.

Nesse contexto, partindo das reflexões propostas por Jeffrey Jerome Cohen (2000), proponho uma análise do *corpo folha* como uma figura monstruosa. A monstruosidade, em Cohen, revela-se como uma metáfora que escancara as tensões e rupturas nas normatividades cisheteronormativas e raciais que tentam disciplinar e silenciar esses corpos dissidentes. O *corpo folha*, tal como o monstro descrito por Cohen, não se limita à posição de um desvio ou de uma exceção; ao contrário, ele é uma força ativa, subversiva, que desafia as estruturas hegemônicas e desarticula a cisgeneridade compulsória e a heterossexualidade imposta. Assim, a seguir proponho uma abordagem que visa compreender a monstruosidade não como algo a ser eliminado ou corrigido, mas como potência — uma potência que abre espaço para novas subjetividades, criando fissuras nas estruturas que naturalizam a violência e o apagamento desses corpos.

Figura 20 – Resultado da fitotipia utilizando folha de ixora branca

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

4.1 Primeira tese – o monstro como representação cultural

"O corpo monstruoso é pura cultura"
(Jeffrey Jerome Cohen)

Na primeira tese, *o corpo do monstro é um corpo cultural***,** Cohen (2000) descreve o corpo do monstro como carregado de simbolismos culturais e marcado por um caráter histórico. Esse corpo reflete as tensões culturais, sociais e políticas de uma determinada sociedade e período, funcionando como um espelho simbólico que revela as inquietações e os limites normativos. A ideia de que é um corpo cultural emerge da compreensão de que ele se encontra, segundo o autor, "o corpo do monstro incorpora — de modo bastante literal — medo, desejo, ansiedade e fantasia (ataráxica ou incendiária), dando-lhes uma vida e uma estranha independência" (COHEN, p. 26–27).

A criação do monstro não é um processo neutro; pelo contrário, reflete as estruturas de poder vigentes na época em que ele emerge. Nos séculos XVIII e XIX, o foco das ciências centralizou-se nos órgãos genitais como o critério definidor do sexo, determinando se um indivíduo era classificado como homem ou mulher. Esse período coincide com o surgimento da psicanálise, e tudo o que escapava a essas categorias binárias era problematizado e patologizado. Segundo Paul Preciado (2022), tanto a psicanálise quanto sua concepção de gênero são produtos de um contexto histórico específico. Preciado reforça essa visão ao argumentar que o monstro é precisamente aquele que desafia as normas psicanalíticas e sociais de gênero e sexualidade, expondo a rigidez dessas construções normativas.

> Eu, um corpo marcado pelo discurso médico e jurídico como "transexual", caracterizado na maior parte dos diagnósticos psicanalíticos como sujeito de uma "metamorfose impossível", situado, segundo a teoria prevalente, para além da neurose, na própria borda da psicose, incapaz, segundo vocês, de resolver corretamente um complexo de Édipo, ou tendo sucumbido à inveja do pênis. Pois bem, é a partir dessa posição de doente mental onde me recolocam que me dirijo às senhoras e aos senhores, como um macaco-humano de uma nova era. Eu sou o monstro que vos fala. O monstro que foi construído pelos seus discursos e práticas clínicas. Eu sou o monstro que se levanta do divã e toma a palavra, não tanto como paciente, mas como cidadão, como um igual monstruoso. (PRECIADO, 2022, p. 13-14)

Preciado descreve sua experiência ao se apresentar como um monstro diante de uma plateia de psicanalistas, evidenciando a rigidez da psicanálise tradicional em

lidar com questões de identidade de gênero, especialmente no que se refere às pessoas trans e não-binárias.

O que significa ser considerado um “monstro” na contemporaneidade? Quem, hoje, define suas características, práticas e formas? Em uma sociedade como a brasileira, marcada pelo avanço de uma extrema-direita que rechaça a diversidade sexual e de gênero, nega o legado das negritudes e da ancestralidade, e limita a liberdade feminina, o monstro é, simbolicamente, encarnado por essas comunidades. As representações do monstro, portanto, servem tanto como advertência quanto como revelação daquilo que é temido — a percepção de que os próprios defensores das ficções cisheteronormativas e conservadoras estão em crise, enfrentando uma encruzilhada cultural diante das mudanças sociais inevitáveis.

4.2 Segunda tese – o monstro escapa das normas sociais

Na segunda tese, *o monstro sempre escapa*, Cohen (2000) sugere que o monstro, por sua natureza híbrida, sempre encontra maneiras de escapar das definições e classificações impostas por sistemas de controle. O médium, ao incorporar, não apenas se abre à espiritualidade, mas ao múltiplo, ao inominável. Nessa prática, o corpo revela sua potência desestabilizadora, questionando as fronteiras entre humano e espiritual, sujeito e objeto, criando fissuras nas concepções normativas que permeiam a corporeidade.

A entidade que toma o corpo rompe com a ideia de uma identidade fixa e nos lembra que o axé, assim como a monstruosidade, modifica o que compreendemos como corpo, pois “o corpo do monstro é, ao mesmo tempo, corpóreo e incorpóreo; sua ameaça é sua propensão a mudar” (COHEN, 2000, p. 28). Incorporar é, então, deixar-se transformar por algo que está em outro plano material, ativando uma potência disruptiva que redesenha as cartografias do ser e do estar no mundo.

Enquanto religiões como o cristianismo frequentemente interpretam o ato de incorporação como demoníaco ou monstruoso, na umbanda, esse processo adquire uma dimensão de resistência e reconfiguração do corpo. A incorporação, aqui, não é apenas a manifestação de entidades espirituais, mas um movimento de transgressão das limitações impostas ao corpo e à alma pela ordem cis-heteronormativa e colonial. O axé, força vital que permeia o corpo, não apenas

atravessa a conexão entre o humano e o espiritual, mas desafia e ressignifica as fronteiras entre o sujeito e o outro, entre o sagrado e o profano. Ao contrário de uma experiência de dissociação, como frequentemente se vê em interpretações religiosas que associam o profano ao “diabólico” e“monstruoso”, a incorporação na umbanda se constitui como um espaço de reconfiguração, onde as hierarquias e dicotomias que sustentam as normas sociais são rompidas. Neste processo, o corpo se torna um território de afirmação de uma potência que transcende as limitações impostas pela normatividade. Assim, ao refletir sobre sua própria luta para escapar das normas sociais, Paul B. Preciado expõe como o recusar-se à normatividade é, simultaneamente, uma ação de preservação da vitalidade do corpo, que se renova ao se tornar outra coisa, ao afirmar sua potência diante do que lhe é imposto.

> Hoje, vejo com clareza: se não tivesse sido indiferente ao mundo ordenado e supostamente feliz da norma, se não tivesse sido abandonado pela minha própria família, se não tivesse preferido minha monstruosidade à heteronormatividade social, se não tivesse optado pelo meu desvio de gênero ante a saúde sexual de vocês, eu jamais teria conseguido escapar ... ou, para ser mais preciso, me descolonizar, me desidentificar, me desbinarizar. Ao sair da jaula da diferença sexual, conheci a exclusão e a rejeição da sociedade, mas aceitar a norma teria exigido algo ainda mais desastroso e doloroso: a destruição da minha potência vital. (PRECIADO, 2022, p. 34)

Embora a exclusão social tenha sido dolorosa para Preciado, aceitá-la foi fundamental para preservar sua potência vital — sua capacidade de ser autêntico, de existir fora das normas e expandir as possibilidades de ser e de estar no mundo. A aceitação das normas, ao contrário, teria sido a verdadeira destruição, levando à perda de sua vitalidade. Incorporar a monstruosidade é sair da jaula da forma fixa, da diferença sexual binária, e encontrar na exclusão e na rejeição social um caminho para a reinvenção. Ao estudarmos a monstruosidade, não devemos esperar uma interpretação linear ou definitiva, mas sim nos concentrarmos nos fragmentos culturais e nos momentos efêmeros que revelam o impacto do monstro. O monstro sempre ameaça escapar das definições fixas, e é justamente essa característica de incompletude e transformação constante que constitui seu poder.

O monstro, neste contexto, não é uma entidade fixa ou estática, mas um símbolo dinâmico, cuja força reside na sua capacidade de transitar e escapar das categorias previamente estabelecidas. A monstruosidade configura-se como um processo contínuo e uma epifania: um fenômeno que se desvela de maneira

fragmentada, por meio de traços e indícios, ao invés de se manifestar em sua plenitude. Esses fragmentos simbolizam as formas incompletas e transitórias pelas quais o monstro é interpretado culturalmente, sempre em constante estado de fluidez e mutabilidade. Da mesma forma, a fotossíntese que revela as imagens nas folhas sugere uma corporeidade que, tal como o monstro, subverte definições fixas e se constitui a partir de processos de transformação e transitoriedade. Assim como o monstro, o corpo impresso nas folhas não é estático; ele é fluido, incompleto e efêmero.

4.3 Terceira tese – a monstruosidade em transição

> "O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cujo rosto, corpo e práticas não podem ainda ser considerados verdadeiros em um regime de saber e poder determinados."
>
> (Paul B. Preciado)

Na terceira tese, *o monstro é o arauto da crise de categorias*, Cohen (2000) indica que o monstro atua como um sinalizador de crises nas categorias sociais. O monstro habita um estado contínuo de transição, resistindo às tentativas de ser enquadrado em categorias fixas que sustentam uma ordem binária. Sua existência escapa à classificação em sistemas que operam por meio de dicotomias rígidas, nas quais algo é ou "isso" ou "aquilo". Ao invés disso, o monstro emerge como uma terceira via nesse dualismo, representando a possibilidade do "isso e/ou aquilo", ou até mesmo do "nem isso, nem aquilo".

Suspenso entre formas, o monstro habita o espaço da incerteza, onde sua existência questiona qualquer tentativa de aprisioná-lo em um sistema fixo de significados. Sua presença, por si só, ameaça, ao carregar a possibilidade de desestabilizar as divisões que sustentam a ordem social — seja ela ancorada em um deus único e universal, em uma ideia de pátria ou em um modelo único de família. Ao desafiar as fronteiras construídas pela sociedade, o monstro revela as fissuras nas estruturas da normatividade, evidenciando que a realidade é muito mais fluida, ambígua e mutável do que as categorias classificatórias permitem perceber. Assim, o monstro torna-se uma metáfora para aquilo que não pode ser contido, um símbolo de resistência à fixação e ao controle das diferenças. Mas o monstro se orgulha de

ser quem é. Preciado ao se dirigir aos psicanalistas condiciona sua existência monstruosa.

> Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou de mulher, porque ela é como um passo que avança no vazio, indicando a direção de um outro mundo. Não falo aqui do corpo vivo como um objeto anatômico, mas como aquilo que chamo de “somateca”, um arquivo político vivo. (PRECIADO, 2022, p. 36)

Ao mesmo tempo, essa condição de monstruosidade, por sua incapacidade de ser categorizada e pela ideia de transitoriedade, carrega uma potência disruptiva. Por não ser considerado “verdadeiro”, “possível” ou “real” em um regime de poder que classifica e ordena, o monstro revela as limitações desse próprio regime. Preciado (2022) compreende o corpo monstruoso não apenas como um corpo vivo, mas como um arquivo político vivo. A partir dessa concepção, o corpo assume o papel de questionador tanto da classificação do que significa ser humano quanto da própria condição de cidadania. Ao expor como as normas são construídas para excluir aquilo que não pode ser facilmente classificado, o monstro desafia a própria noção de verdade e autenticidade.

Donna Haraway (1999) sugere que as tecnologias geradoras abrem possibilidades para o surgimento de novas formas de existência, conhecimento e identidade, que subvertem as estruturas de poder e as convenções que as delimitam. O “monstro”, em sua aproximação do conceito de “inapropriado/vel”, torna-se um reflexo dessas manifestações que, ao emergirem dessas novas tecnologias, rompem com as fronteiras tradicionais que definem o que é considerado normal, humano ou aceitável. Essas entidades, ao desafiar o ordenamento das categorias preexistentes, não se conformam às classificações impostas, promovendo uma espécie de distúrbio nas convenções que organizam a nossa visão do mundo e das formas de existência. Esse movimento, que está no cerne do que Haraway descreve, não apenas questiona as normas vigentes, mas as desloca, propondo novas maneiras de ser e de se entender. Assim

> [...] a posição histórica daqueles que não podiam adotar a máscara do “eu” ou do “outro” oferecida pelas narrativas ocidentais modernas da identidade e política anteriormente dominantes. Ser “inapropiado/vel” não significa “estar em relação com”, ou seja, estar em uma reserva especial, com o status de autêntico, intocável, na condição alocrônica e alotópica de inocência. Ao contrário, ser um “outro inapropiado/vel” significa estar em uma relação crítica e desconstrutiva, em uma racionalidade difratária e não

> refratária, como formas de estabelecer conexões poderosas que vão além da dominação. Ser inapropriado/vel é não se encaixar na *táxon*, é estar colocado no lugar errado nos mapas disponíveis que especificam tipos de atores e tipos de narrativas, mas também não deve ser originalmente ficar preso pela diferença. Ser inapropiado/vel não é ser moderno nem ser pós-moderno, mas insistir no amoderno. (Haraway, 1999, 125-126, tradução minha)[12]

A “gravidez monstruosa” refere-se à produção de entidades ou saberes que desafiam as categorias normativas estabelecidas, resultando em configurações frequentemente consideradas inapropriáveis. Porém, ao invés de ser apenas uma perversão do que é aceito, essa monstruosidade carrega o potencial de abrir novas dimensões de entendimento e possibilitar modos de vida que transcendem as limitações das categorias tradicionais. Em vez de ser vista como um desvio ou erro, o monstruoso propõe a urgência de questionar o que se considera normal e aceitável. Essa produção de “entidades” e “saberes” inapropriáveis oferece, assim, uma oportunidade de repensar as formas de conhecimento e de existência que não se conformam às divisões impostas pelas estruturas dominantes. Aqui, o que é rotulado como estranho ou desajustado é, na verdade, uma fonte de transformação, uma potência que desafia o lugar do outro e possibilita novas leituras do mundo, permitindo o surgimento de algo radicalmente diferente.

Madrinha Catingueira, como mulher trans e mãe de santo, incorpora de maneira potente o conceito do “corpo folha”, desconstruindo as fronteiras rígidas que delimitam o masculino e o feminino, o aceitável e o inaceitável. Sua presença no terreiro, além de ser um reflexo das complexas interações entre gênero e religião, representa uma visão contra a lógica binária e heteronormativa. Como mãe de santo, ela ocupa um espaço tradicionalmente ligado a figuras cisgênero, mas o faz atravessada pela fluidez do seu corpo trans, criando novas possibilidades para a experiência religiosa.

Ao romper com as categorias fixas de gênero e identidade, Madrinha Catingueira não apenas desestabiliza as normas sociais, mas também ressignifica a

---

[12] No original: “[...] la posición histórica de aquéllos que no pudieron adoptar ni la máscara del “yo” ni la del “otro” ofrecida por las narrativas occidentales modernas de la identidad y la política anteriormente dominantes. Ser “inapropiado/ble” no significa “estar en relación con”, esto es, estar en una reserva especial, con el estatus de lo auténtico, lo intocable, en la condición alocrónica y alotópica de la inocencia. Por el contrario, ser un “otro inapropiado/ble” significa estar en una relación crítica y deconstructiva, en una (racio)nalidad difractada más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación. Ser inapropiado/ble es no encajar en la *taxon*, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia. Ser inapropiado/ble no es ser moderno ni ser postmoderno, sino insistir en lo amoderno” (Haraway, 1999, 125-126)

própria espiritualidade, revisitando uma prática religiosa que acolhe a multiplicidade e o movimento entre os limites. Em sua prática, o “corpo folha” se torna a metáfora de uma resistência que vai além da identidade pessoal, evidenciando a potência transformadora que habita os espaços religiosos dissidentes, onde o sagrado e o profano, o humano e o espiritual se encontram e se transformam mutuamente.

Figura 21 – Frame do vídeo de *Folha Virada*, 2024

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

A monstruosidade, ao habitar a transição constante e existir como ser híbrido, não se acomoda nas categorias fixas que a tentam definir. A transição do monstro — seu estar entre formas e sua existência nas fronteiras das classificações — não é apenas uma recusa à normatividade, mas também uma reflexão sobre os limites impostos ao que entendemos como viável ou aceitável. Nesse movimento, a monstruosidade se revela como uma força que desestabiliza as convenções e nos impulsiona a questionar as próprias fundações das categorias que estruturam nossa percepção de identidade e pertencimento. Ela problematiza a dicotomia entre o humano e o não humano, expondo como essas fronteiras são construções sociais. Assim, o monstro se torna um espelho crítico das exclusões e hierarquias presentes em nossas estruturas culturais.

Trazendo para o campo abordado, a monstruosidade pode ser compreendida como uma abertura para novas possibilidades de existência, que não são

proporcionadas apenas pela vivência no axé, mas também pela desobediência de gênero presente nesses corpos e nessas singularidades. Os pontos cantados carregam ensinamentos sobre as múltiplas formas de vida, afeto e desejo, uma vez que o mundo não se limita às experiências humanas — assim como ocorre nas cosmologias de outros povos originários.

4.4 Quarta tese – a subversão das categorias normativas e a criação de novas possibilidades

A quarta tese, *o monstro mora nos portões da diferença*, apresenta a monstruosidade, conforme delineada por Cohen (2000), como a materialização da diferença, um "outro" que, embora frequentemente imaginado como distante e exótico, emerge das próprias estruturas sociais e culturais que o cercam. O monstro, em sua função dialética, encarna um ponto de ruptura, desafiando as fronteiras rígidas que delimitam a noção de normalidade, bem como as distinções entre o humano e o inumano. Esse corpo monstruoso torna-se um espaço de inscrição de alteridades — culturais, políticas, raciais, econômicas e sexuais — que questionam a normatividade e revelam as tensões inerentes às categorias que estruturam o pensamento hegemônico.

Esse processo não se limita a uma transformação fenotípica, mas representa um ato profundo de descolonização do corpo, desafiando as normas binárias de gênero e sexualidade. Nesse sentido, a transição de gênero assemelha-se à monstruosidade, na medida em que ambos resistem à categorização fixa e se apresentam como agentes de subversão das hierarquias estabelecidas.

Dessa forma, o corpo em transição, assim como o corpo monstruoso, atua como um território de subversão às normas e à fixidez identitária. Ao transitar entre as fronteiras impostas pelas noções binárias de masculino e feminino, o indivíduo em transição incorpora uma presença igualmente desestabilizadora à do monstro, deslocando as concepções de identidade e corporeidade que sustentam o discurso normativo. Preciado nos aponta que

> Fazer uma transição de gênero é inventar um agenciamento maquínico com o hormônio ou com algum outro código vivo — que pode ser uma língua, uma música, uma forma, uma planta, um animal ou outro ser vivo. Fazer uma transição de gênero é estabelecer uma comunicação transversal com o hormônio, que apaga — ou melhor, eclipsa — isso que vocês chamam de fenótipo feminino e que permite o despertar de outra genealogia. Esse

> despertar é uma revolução. Trata-se de uma sublevação molecular. Um assalto contra o poder do ego heteropatriarcal, da identidade e do nome. É um processo de descolonização do corpo. (PRECIADO, 2022, p. 36-37)

A monstruosidade e a transição de gênero, ao desestabilizarem as fronteiras que delimitam o que é considerado normativo, se configuram como processos de descolonização do corpo, por ultrapassarem as categorias fixas que nos foram impostas. Esses corpos em transformação, ao se desviarem da linearidade da normatividade, se revelam como forças criativas, como potências que criam novos espaços e possibilidades para se entender o ser e o estar no mundo. Não se tratam apenas de um questionamento da ordem estabelecida, mas de um rompimento radical com as lógicas binárias e heteronormativas que estruturam a vida social. E nesse movimento de quebra, nossa presença em espaços públicos, ainda que limitada e vigiada, só se torna possível porque, em algum momento, alguém ousou desobedecer, inventando e desenhando novas formas de existência que nos permitem atravessar as fronteiras do aceitável e do impensável.

Nesse contexto, a desobediência torna-se tanto ato criativo quanto gesto político. Ao optar por viver de forma autêntica, as pessoas LGBTQIAPN+ se distanciam das normas que não apenas desestruturam outros indivíduos que não toleram a diversidade, mas também toda uma sociedade fundamentada nessa intolerância. Não há como ser LGBTQIAPN+ e se adequar perfeitamente às estruturas de um sistema projetado para nos marginalizar. Portanto, ser gay, ser trans, ou adotar qualquer identidade fora da norma é, em si, um ato de criação de possibilidades contra a ordem social vigente.

Ao analisar as falas conduzidas ao longo da pesquisa, tanto com os pais e mãe de santo quanto com outros membros das comunidades de terreiro, deparei-me com uma abordagem notavelmente insurgente, ainda que não formalizada em um discurso teórico explícito. Cada indivíduo, por meio de suas práticas e narrativas, manifesta um gesto de criação e politização de suas próprias existências. Esse processo revela uma resistência às normatividades impostas, transformando o cotidiano em um espaço de reinvenção. Assim, as práticas religiosas e culturais transcendem a esfera espiritual, afirmando-se como atos de resistência política. Esse movimento contínuo de criação ressignifica identidades e desafia estruturas opressivas, reafirmando a autonomia dos sujeitos no enfrentamento das adversidades.

4.5 Quinta tese – corpos monstruosos nas fronteiras do possível

> *"O migrante perdeu o Estado-nação. O refugiado perdeu a casa. A pessoa trans perdeu o corpo. Todos eles atravessaram a fronteira. A fronteira os constitui e os atravessa, os destitui e os derruba."*
> (Paul B Preciado)

Já na quinta tese, *o monstro polícia as fronteiras do possível*, o monstro segundo Cohen (2000), emerge como uma figura limítrofe, destinada a demarcar os contornos do que é considerado aceitável ou inaceitável em uma determinada sociedade. Ele atua como um guardião das normas, estabelecendo e reforçando as fronteiras entre o centro e as margens, entre o normal e o desviado. Nos terreiros de umbanda, os corpos LGBTQIAPN+ ocupam a posição de "monstro" não por uma escolha deliberada, mas devido à imposição de uma estrutura social cis-heteronormativa cristã, que os vê como desvios tanto em termos reprodutivos quanto espirituais. Esses corpos dissidentes, rotulados como monstruosos pela sociedade dominante, desafiam normas religiosas e culturais ao transgredirem as expectativas convencionais de gênero e sexualidade. Ao subverterem essas expectativas, esses corpos não apenas questionam as categorias estabelecidas, mas também revelam a necessidade de reconfigurar as próprias fundações sobre as quais essas normas se sustentam.

Este corpo dissidente, ao ser posicionado como monstruoso, carrega o potencial de desestabilizar as hierarquias normativas, ao se apresentar como aquilo que está além das fronteiras do aceitável. Aqueles que ousam ultrapassar essas fronteiras ou podem ser atacados pelos monstros, ou se tornar um deles. O monstro, enquanto metáfora cultural, encarna e corporifica práticas sexuais vistas como desviantes ou proibidas pela normatividade hegemônica. Ele representa corpos e desejos que transgridem os códigos estabelecidos, especialmente aqueles que regulam o que é considerado aceitável ou legítimo no campo do gênero e da sexualidade.

O corpo LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda assume o papel de "guardião" das fronteiras entre o que é considerado uma expressão legítima de humanidade e espiritualidade e o que é rejeitado e marginalizado. Ao desafiar os limites do que é considerado viável, esses corpos forçam uma reavaliação das

noções de pertencimento e aceitação. O *corpo folha* não apenas habita esse espaço de resistência, mas simboliza a luta por uma redefinição das fronteiras do possível, tanto dentro quanto fora dos terreiros. Quando essas vidas, que foram estigmatizadas e marginalizadas, adentram um terreiro, elas também passam por um processo de aprendizagem que propicia novos modos de compreensão de si mesmas e do mundo.

> Mas viver fora desse regime epistêmico e político quando um novo arcabouço cognitivo, um novo mapa do que significa viver, ainda não foi acordado coletivamente, é hoje terrivelmente difícil: nesse processo de transição, não cheguei aonde havia me proposto ir. Não é fácil inventar uma nova língua, inventar todos os termos de uma nova gramática. Trata-se de uma tarefa enorme, coletiva. Mas mesmo que uma só vida possa parecer insignificante, ninguém ousará dizer que o esforço não terá valido a pena. (PRECIADO, 2022, p. 44).

A necessidade de exílio ou destruição do monstro reflete um mecanismo de defesa cultural, no qual o desejo de eliminar o que não se conforma às normas é, na verdade, uma tentativa de reafirmar as próprias regras que estruturam o corpo social. A entrada em um terreiro configura-se como um processo de transição para um novo entendimento coletivo do que significa viver. Na ideia de uma religião que, em sua essência, acolhe toda a diversidade, sugere-se a redefinição de conceitos fundamentais e a criação de novas formas de expressar experiências e realidades ainda não reconhecidas por aqueles que não tiveram contato com a umbanda.

Essa tarefa de reconfiguração cultural exige tanto a desconstrução de narrativas coloniais quanto a reinvenção de espaços de acolhimento e pertencimento, que operem fora das lógicas binárias. Enfrentar o desafio monumental de superar o sistema vigente requer mais do que respostas individuais ou mudanças isoladas, mas sim um esforço coletivo que legitime formas alternativas de existir. Mesmo em uma sociedade capitalista, onde muitas vezes se acredita que o acesso a recursos financeiros pode resolver desigualdades, é crucial reconhecer que a transformação está ancorada na construção de valores que priorizem a coletividade. A insistência em soluções que perpetuam a centralidade do indivíduo ignora as dinâmicas sociais amplas que sustentam as estruturas opressivas. Esse esforço conjunto deve ser contínuo, permeado por ações pequenas, mas consistentes, que, somadas, se tornam catalisadoras de uma mudança estrutural profunda.

4.6 Sexta tese – entre o monstro e a sua repulsa, a atração

A sexta tese, *o medo do monstro é realmente uma espécie de desejo*, Cohen (2000) apresenta a relação entre o monstro e as práticas proibidas, algo intrinsecamente ambivalente. Embora o monstro seja frequentemente utilizado como uma ferramenta de normalização e controle social, ele também possui uma capacidade paradoxal de atração. Essa dualidade revela-se na maneira como as figuras monstruosas, que frequentemente personificam medos e tabus, conseguem evocar fantasias escapistas.

> Para que possa normalizar e impor o monstro está continuamente ligado a práticas proibidas. O monstro também atrai. As mesmas criaturas que aterrorizam e interditam podem evocar fortes fantasias escapistas; a ligação da monstruosidade com o proibido torna o monstro ainda mais atraente como uma fuga temporária da imposição. (COHEN, 2000, p. 48).

Assim, o monstro não se configura apenas como um símbolo de terror, mas também como uma encarnação de desejo e liberdade, desafiando os limites impostos pela cultura dominante e oferecendo um espaço para a exploração de identidades e experiências frequentemente marginalizadas. Para que essa normalização ocorra, o monstro está continuamente associado a práticas consideradas proibidas.

Esse movimento simultâneo de repulsão e atração, situado no centro da composição do monstro, explica, na maioria, sua constante popularidade cultural e que o monstro raramente pode ser contido em uma dialética simples e binária. O monstro é ao mesmo tempo odiado e invejado por sua liberdade. Esses monstros nos fazem questionar como construímos as narrativas sobre o que é aceitável ou normativo, revelando o quanto nossos discursos sobre raça, gênero e sexualidade são limitados e, muitas vezes, equivocados.

Nesse entendimento da monstruosidade, ao traçarmos uma relação entre sexualidade, libido, desejo e as proibições sociais, podemos observar como a vivência nos terreiros representa um dos poucos espaços onde a identidade LGBTQIAPN+ pode ser assumida de forma plena e segura. Esses espaços, além de acolherem sexualidades dissidentes, oferecem um refúgio que legitima essas existências, algo que raramente se encontra fora deles. Contudo, fora dos terreiros,

o preconceito e o risco à vida incidem de maneira violenta sobre esses corpos, reforçando a importância desses ambientes como lugares de resistência e expressão.

4.7 Sétima tese – na liminaridade dos corpos monstruosos

Por fim, a sétima tese, o monstro está situado no limiar do tornar-se, sugere que o monstro se encontra na interseção do tornar-se, conforme Cohen (2000), enfatizando as possibilidades de transformação e mudança que ele incorpora. Estamos constantemente à beira do precipício, à margem do sistema, em um limiar entre a aceitação temporária e o retorno à monstruosidade aos olhos das normas sociais. Essa posição entre o reconhecimento e a marginalização é uma constante tensão, que nos força a questionar o que significa existir fora das normativas, enquanto possibilita o constante movimento de reconfiguração e resistência. Nesse sentido, talvez a resposta mais eficaz não resida em tentar se ajustar ou em se comportar como “um bom menino”, mas sim em abraçar essa posição liminar como uma forma de resistência e reconfiguração identitária, onde a transformação contínua se torna uma estratégia de autoafirmação diante das expectativas sociais.

> Os monstros são nossos filhos. Eles podem ser expulsos para as mais distantes margens da geografia e do discurso, escondidos nas margens do mundo e dos proibidos recantos de nossa mente, mas eles sempre retornam. E quando eles regressam, eles trazem não apenas um conhecimento mais pleno de nosso lugar na história e na história do conhecimento de nosso lugar, mas eles carregam um autoconhecimento, um conhecimento humano — e um discurso ainda mais sagrado na medida em que ele surge de Fora. Esses monstros nos perguntam como percebemos o mundo e nos interpelam sobre como temos representado mal aquilo que tentamos situar. Eles nos pedem para reavaliarmos nossos pressupostos culturais sobre raça, gênero, sexualidade e nossa percepção da diferença, nossa tolerância relativamente à sua expressão. Eles nos perguntam por que os criamos. (COHEN, 2000, p. 54-55)

Ao questionar sua própria origem, os monstros abrem um diálogo que permite reavaliar a história cultural e confrontar o desconforto de reconhecer que não são entidades externas à sociedade, mas sim projeções das contradições internas da humanidade. Essa provocação nos força a encarar a construção das normas e hierarquias sociais, revelando como as categorias de normalidade e anormalidade estão interligadas com as dinâmicas de poder e exclusão, mostrando que o

“monstro” é, na verdade, uma manifestação das limitações e preconceitos que estruturam a nossa visão de mundo.

Figura 22 – Frame do vídeo de *Folha Virada*, 2024

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

A figura de Madrinha Catingueira, como em outros corpos dissidentes, reside na potencialidade de subverter as expectativas e moldar novas formas de ser e estar no mundo. Isso se alinha ao que Jota Mombaça (2021) propõe uma poética da resistência, voltada para corpos que habitam o limiar da existência, onde o terror é uma constante e a paz uma impossibilidade histórica. São corpos forjados na resistência, que não podem ser destruídos pela lógica da opressão, pois sua força reside precisamente em sua condição de indestrutível — uma existência que persiste e se reproduz no espaço da impossibilidade, desafiando as dinâmicas de aniquilação. Mombaça escreve a partir dessa força vital, desenhando um campo poético e político que resiste às tentativas de erradicação e desumanização.

> Segunda Nota. Àquelas de nós cuja existência social é matizada pelo terror; àquelas de nós para quem a paz nunca foi uma opção; àquelas de nós que fomos feitas entre apocalipses, filhas do fim do mundo, herdeiras malditas de uma guerra forjada contra e à revelia de nós; àquelas de nós cujas dores confluem como rios a esconder-se na terra; àquelas de nós que olhamos de perto a rachadura do mundo, e nos recusamos a existir como se ele não tivesse quebrado: eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez

> aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele. (MOMBAÇA, 2021, p. 27-28)

Embora alguns indivíduos possam, em raras ocasiões, conquistar espaços de poder ou visibilidade, a estrutura que marginaliza a maioria permanece inalterada. Quando esses corpos são despedaçados, eles não desaparecem; ao contrário, se espalham como uma “peste”, infiltrando-se no cerne da própria estrutura que busca destruí-los. Ao se recusarem a existir segundo as expectativas normativas, esses corpos se tornam provas vivas de que o mundo, na verdade, já está fragmentado — e que essa fragmentação é o ponto de partida para uma nova forma de existência que não pode ser contida pelas categorias tradicionais.

O corpo folha, assim, traz a ideia de que a resistência não se dá apenas por meio da contestação, mas pela contínua capacidade de se transformar e afirmar o próprio ser, mesmo diante das forças que buscam sua negação. Não se trata de rejeitar toda forma de luta por direitos ou visibilidade, mas de reconhecer que nossa luta não se encerra com a aceitação superficial pelo sistema. É necessário ir além, questionar as estruturas que nos marginalizam e construir novos espaços de existência, onde possamos ser plenamente quem somos, sem concessões ou condicionantes. Nesse sentido, embora Mombaça ofereça uma perspectiva profundamente apocalíptica sobre nossas existências, acredito que, nessa fotografia dilacerada da realidade, há um reconhecimento do que pode nos unir e de como podemos nos reunir.

A autora nos aponta que, “tem a ver com habitar espaços irrespiráveis, avançar sobre caminhos instáveis e estar a sós com o desconforto de existir em bando, o desconforto de, uma vez juntas, tocarmos a quebra umas das outras” (MOMBAÇA, 2021, p. 26). Acredito que o terreiro é justamente um espaço coletivo que abraça a dor como parte integrante da luta, sem buscar apagar as diferenças ou as feridas, onde podemos nos unir e viver de maneira autêntica, sem o medo de sermos novamente rotulados como monstros. Essa perspectiva não apenas desafia a normatividade, mas também afirma a potência de uma existência que resiste e se reinventa em meio à opressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vence-demanda: também sabemos demandar

5 VENCE-DEMANDA: TAMBÉM SABEMOS DEMANDAR

Quebra pedra na pedreira
Quero ver arrebentar
Quem demanda com meus filhos
Eu também sei demandar
[Ponto Cantado]

Demandar é comumente associado à ideia de reivindicação, exigência ou esforço para adquirir ou recuperar algo. Nesse sentido, uma demanda envolve ações que exigem esforço para retomar direitos ou posições perdidas. Entretanto, no contexto desta pesquisa, a noção de demanda adquire uma conotação mais profunda, relacionada à umbanda. Na religião, “demanda” se configura como um ataque espiritual, dirigido a um indivíduo ou a um coletivo, que visa desestabilizá-los por meio de forças externas. Em sua essência, a demanda espiritual age explorando os pontos vulneráveis de quem a recebe, minando gradativamente suas energias e resistências.

A compreensão da demanda, no entanto, não se esgota na capacidade defensiva. Nos fundamentos da umbanda, saber demandar — ou seja, lançar uma contra-ofensiva espiritual — é igualmente crucial. Demandar não é apenas um processo passivo, no qual o indivíduo ou grupo precisa se proteger de ataques; envolve também a capacidade de agir ativamente, utilizando os recursos espirituais e simbólicos disponíveis para atacar e revidar quando necessário. Saber demandar implica reconhecer o momento de se posicionar estrategicamente, utilizando a força espiritual como forma de resistência e enfrentamento.

Paris, protestos em maio de 1968, uma pixação escrita “*Soyez réalistes, demandez l’impossible*” (Seja realista, demande o impossível). Esse foi o espírito que impulsionou uma série de manifestações, greves e ocupações que sacudiram profundamente a sociedade francesa. O que começou como um movimento estudantil, reivindicando mudanças no sistema educacional e nas liberdades civis, rapidamente se expandiu, aglutinando trabalhadores, sindicatos e diversas outras categorias que, igualmente, expressavam insatisfação com o sistema político e econômico. O clímax foi uma greve geral que paralisou o país. A pichação nos faz refletir: como, de fato, é possível demandar o impossível?

Em um contexto em que corpos LGBTQIAPN+ são frequentemente alvo de discriminação e opressão, a habilidade de demandar se configura como um gesto de

ataque ao sistema que reforça a impossibilidade de nossas existências. É necessário colocar em perspectiva a radicalidade das demandas que emergem nos processos de transformação social, exigindo o fim de estruturas opressivas que sustentam o racismo religioso, o patriarcado, a cisheteronormatividade, entre tantas outras problemáticas. Conforme argumenta Mombaça (2021, p. 60), “assim como descolonizar, é possível que em toda transição haja, mais ou menos implícita, a demanda por um fim de mundo, sem que isso signifique, senão como promessa, a garantia de um mundo a seguir”. Tal demanda não se limita a uma mera reconfiguração das relações de poder, mas à criação de novos horizontes de existência, cujas formas e contornos ainda não podem ser plenamente concebidos. O fim deste mundo não é o fim do mundo, tampouco promete garantias sobre o que virá depois, mas insiste na urgência de romper com o presente insustentável, onde a violência e a barbárie são constantes, sobretudo para grupos historicamente atravessados pela opressão.

O que significa existir como um corpo LGBTQIAPN+ em um terreiro? A resposta a essa pergunta não é simples, pois não há uma única experiência de ser LGBTQIAPN+ nesses espaços. Pelo contrário, as experiências são múltiplas e, muitas vezes, conflitantes, atravessadas por questões de raça, classe, espiritualidade e regionalidade. É nesse emaranhado de vivências que surge a necessidade de uma análise mais profunda sobre como esses corpos são significados e ressignificados, tanto pelas próprias pessoas LGBTQIAPN+ quanto pelas comunidades em que estão inseridas.

Ao iniciar esta pesquisa, justifiquei a importância de abordar as interseções entre diversidade sexual e de gênero e os terreiros de umbanda no Piauí, reconhecendo o papel central que essas comunidades desempenham na vida de pessoas LGBTQIAPN+. O trabalho emerge da necessidade de investigar essa temática, buscando compreender como essas interseções promovem ressignificações de identidades, saberes e corpos, ao mesmo tempo, em que desafiam as estruturas patriarcais e coloniais que ainda marginalizam essas vivências. O tema foi abordado com a intenção de não apenas visibilizar essas experiências, mas também analisar como esses espaços são fundamentais para a resistência e a transformação social.

O objetivo da pesquisa foi mapear fenômenos com características artísticas, sociais, políticas e históricas no cotidiano de líderes religiosos de terreiros de

umbanda, incluindo minhas experiências enquanto homem cisgênero, gay e umbandista. Constatou-se que o objetivo geral foi alcançado; por meio de entrevistas, intervenções artísticas e da criação da série *Corpo Folha*, foi possível mapear um recorte das vivências LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda no Piauí. Ao longo do processo, observou-se que esses espaços não apenas acolhem e aceitam identidades dissidentes, mas também se configuram como territórios de resistência contra as normatividades impostas por uma sociedade cisheteronormativa e cristã. O impacto das práticas e rituais afro-religiosos manifestou-se na criação artística, constituindo um caminho para questionar e superar a marginalização, atendendo plenamente aos objetivos propostos.

A pesquisa partiu da hipótese de que os terreiros de umbanda no Piauí constituem espaços relativamente abertos à diversidade de gênero e sexualidade. A confirmação dessa hipótese tornou-se evidente tanto nas entrevistas realizadas com lideranças religiosas quanto na análise das práticas cotidianas, que reafirmam a aceitação de corpos dissidentes e questionam a colonialidade das relações de poder. Ademais, a arte emergiu como uma ferramenta poderosa, capaz de proporcionar visibilidade e transformar os imaginários sociais relacionados a essas vivências, servindo como um meio de afirmação da diversidade.

Quanto ao problema de pesquisa, a resposta encontrada demonstra que, de fato, os terreiros de umbanda piauienses pesquisados possuem um papel significativo na inclusão e valorização das pessoas LGBTQIAPN+, funcionando como um espaço contra-hegemônico que refuta as opressões de gênero e sexualidade em alguns aspectos. Além de promover a preservação e transmissão de saberes ancestrais, esses espaços ressignificam o termo “folha virada”, antes associado à tentativa de “conversão”, para representarem a força da diversidade e da resistência, bem como a potencialidade dos corpos pela espiritualidade.

A metodologia cartográfica foi crucial para capturar a complexidade dos saberes e práticas dos terreiros. A cartografia não só mapeou os espaços, mas também auxiliou nos processos de produção da subjetividade, permitindo uma compreensão ampla dos afetos, das histórias e das redes de relações. As dificuldades enfrentadas no acesso a arquivos formais, como o Arquivo Público do Piauí, revelaram as lacunas historiográficas que as religiões afro-brasileiras enfrentam, impondo a necessidade de aprofundar a pesquisa em fontes orais e no campo.

As limitações encontradas, principalmente a falta de registros oficiais, evidenciam a importância de mais estudos focados na diversidade LGBTQIAPN+ nos contextos religiosos afro-brasileiros. Outra limitação foi a ausência de terreiros em cidades mais distantes da capital, com representações de norte a sul do estado do Piauí. No entanto, devido a questões de recursos e investimentos por meio de fomento à pesquisa, não foi possível ampliar as fontes de investigação, o que seria importante para, quem sabe, analisar outros contextos. Sugiro que futuras pesquisas considerem a realização de mapeamentos em mais terreiros, explorando as diversas expressões da umbanda no estado do Piauí, a fim de ampliar a pluralidade e compreender as diferentes práticas e crenças que constituem a religiosidade no estado.

Com orgulho, afirmamos nossas histórias e símbolos, fortalecidos pelas práticas que realizamos e pela união presente nos terreiros. A verdadeira batalha contra as opressões que enfrentamos — de gênero, raça e sexualidade — vai além das palavras; ela se concretiza nas nossas experiências cotidianas e na construção de uma comunidade consciente e comprometida com a superação do preconceito e da marginalização. Superaremos todas as opressões, pois nossa força se encontra tanto na nossa espiritualidade quanto na ação coletiva, em um movimento que transcende o terreiro e se espalha por todos os espaços onde buscamos justiça e dignidade. Demandamos por todas, todes e todos que passaram e ainda passam por violências, mas estamos certos de que a vitória está na transformação constante e principalmente na criação de um novo mundo e novas formas de habitar.

Venceremos.

REFERÊNCIAS

ACERVO CONSULTADO

Arquivo Público do Estado do Piauí

Projeto Memória do Jornalismo Piauiense

ARTIGOS EM JORNAIS

COSTA, J. Vaz. O FEITIÇO DO MARANHÃO, **Jornal GAZETA**, Teresina, ano 27, n. 1203, 27 jul. 1938. Disponível em: <http://memoriadojornalismopi.com.br/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

MACUMBEIRA HOMOSSEXUAL RAPTA AMANTE DO MEDUNA. **Jornal O DIA**, 10 jan. 1974.

UMA FESTA PARA IEMANJÁ, **Jornal O DIA**, Teresina, ano 27, n. 1203, 01-02 jan. 1974

UMBANDA PREPARA FESTA DE OXÓSSI. **Jornal O DIA**, 9 jan. 1974.

BIBLIOGRAFIA CITADA

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

ALBUQUERQUE, José Soares de. Dados históricos da Umbanda Piauiense. *In:* CARIBÉ, Antônio Júlio Lopes. **Obrigações para Oxóssi**: memórias insólitas. Salvador: Imprensa Gráfica da Bahia, 1987. p. 161.

BRASIL. **Código Penal**. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 15 nov. 2022.

BRASIL. [Constituição (1946)]. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil (de 18 de setembro de 1946)**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 25 jun. 2024.

BROWN, Diana. “Uma história da umbanda no Rio”. *In*: BROWN, Diana. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CATTANI, Icleia Borsa. Mestiçagens na arte contemporânea: conceito e desdobramentos. *In*: CATTANI, Icleia Borsa (Org.). **Mestiçagens na arte**

contemporânea. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, p. 21-34.

COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. *In:* SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Pedagogia dos monstros**: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60.

COSTA, Luis Artur; ANGELI, Andréa do Amparo Carotta de; FONSECA, Tania Mara Galli. Cartografar. *In:* FONSECA, Tania Mara Galli, NASCIMENTO, Maria Lívia do & MARASCHIN, Cleci (Orgs.), **Pesquisar na diferença:** Um abedecedário. Porto Alegre: Editora Sulina, 2012. p. 43-46.

CUNHA, Higino. **História das religiões no piauí**. Teresina: Papelaria Piauiense, 1924.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. *In*: **PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG**, Belo Horizonte, 2012. p. 206–219. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistapos/article/view/15454. Acesso em: 27 jun. 2024.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. *In:* **Religião e Sociedade**, São Paulo: Hucitec, n. 1, 1977, p. 105-123.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HARAWAY, Donna. Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropriados/bles. *In*: **Política y Sociedad**, Madrid, n. 30, 1999, p. 121-163.

LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. **As faces da Umbanda no Piauí**: política, festa e criminalidade (1960-1978). 2017. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MUNCASTER, Kody. Cisheteropatriarchy. *In*: **Encyclopedia of queer studies in education**. Leiden: Brill, 2021. p. 87-88.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ORTIZ, Renato. Breve nota sobre a umbanda e suas origens. *In:* **Religião e Sociedade**, Petrópolis: Editora Vozes, v. 13, n. 1, 1986, p. 133-137.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. *In*: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (Org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 17-31.

PRECIADO, Paul B. Cartografia Queer: o Flâneur Perverso, a Lésbica Topofóbica e a Puta Multicartográfica ou Como Fazer uma Cartografia 'Zorra' com Annie Sprinkle. *In*: **eRevista Performatus**, Inhumas, ano 5, n. 17, jan. 2017. Disponível em: https://performatus.net/traducoes/cartografias-queer. Acesso em: 21 abr. 2024.

PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**: relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. 2. ed. Porto Alegre: Sulinas; Editora da UFRGS, 2011.

ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SALVE as folhas. Intérprete: Maria Bethânia e Sandra de Sá. Compositores: Gerônimo e Ildário Tavares. *In*: MEMÓRIA da pele. Intérprete: Maria Bethânia. *[S. l.]*: Universal/PolyGran, 1989. 1 CD, faixa 6.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

VIDARTE, Paco. **Ética bixa**: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. São Paulo: n-1 edições, 2019.

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista semiestruturada para ser realizada com Pais e Mães de Santo LGBTQIAPN+ de terreiros de umbanda do estado do Piauí.

1) Qual seu nome dentro e fora do terreiro? Como você se apresenta?
2) Como você se identifica? Qual seu gênero e sexualidade?
3) Como foi sua trajetória até se tornar sacerdote/sacerdotisa de umbanda?
4) Qual o papel de um sacerdote e sacerdotisa de umbanda?
5) Como você vê a representatividade da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda estado do Piauí?
6) Quais as relações e experiências você observa entre suas vivências de terreiro e vivências enquanto LGBTQIAPN+? E dentro do terreiro? Como você lidou com isso?
7) Você tem filhos de santo LGBTQIAPN+? Como é a sua relação com eles?
8) Você se considera um exemplo para outras pessoas LGBTQIAPN+ do terreiro?
9) Como é para você ser LGBTQIAPN+ dentro e fora do terreiro? Existem diferenças?
10) Como você vê a representatividade da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda?
11) Você acredita que o terreiro possa ser um espaço de acolhimento para as pessoas discriminadas e marginalizadas?
12) Qual a importância de falar dessas pessoas LGBTQIAPN+ de terreiro?
13) Tem algum ponto cantado que te toca? Que te lembra alguma situação que envolva sua sexualidade?
14) Já ouviu falar na expressão “folha virada”? Qual o significado para você sobre essa expressão?
15) Existe alguma nomenclatura que você utiliza ou já ouviu para identificar sujeitos LGBTQIAPN+?
16) Como você vê o futuro da presença da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda no estado do Piauí?
17) Você tem alguma mensagem para a comunidade LGBTQIAPN+ que deseja se envolver nos terreiros de umbanda?
18) Você tem alguma mensagem para aqueles que ainda enfrentam preconceito ou discriminação por serem LGBTQIAPN+, inclusive para aquelas que não são necessariamente de terreiros de umbanda?

APÊNDICE B – Entrevista Madrinha Catingueira

Entrevistado(a): Madrinha Catingueira
Data: 11 de março de 2024
Local: Tenda de São Silvestre – Terreiro da Madrinha Catingueira, Altos, Piauí

— Roberval Borges: Boa tarde, sua bença Madrinha.
— Madrinha Catingueira: Deus lhe dê força e luz, meu filho, saúde e proteção. Que continue sendo essa pessoa abençoada que você é.
— RB: Axé! Qual o seu nome dentro e fora do terreiro?
— MC: O nome original ou…
— RB: O nome que a senhora usa.
— MC: Ah, Madrinha Catingueira. Todo mundo me conhece por Madrinha. Se você perguntar por outro nome, aí ninguém conhece. Em todo lugar, todo mundo me conhece só como Madrinha. Eu vou para a rua, mas eu chego na rua, todo mundo fica “bença madrinha, bença madrinha”, e eu “Deus lhe dê força, Deus lhe dê saúde” dou benção a um e a outro. É desse jeito, em todo lugar.
— RB: Me conte um pouco mais sobre a sua história.
— MC: Meu filho, minha origem… Eu fui nascido ali na... Nasci em Teresina, mas sou filha de Altos. Nesse tempo era negócio de parteira, que não tinha hospital aqui em Altos, aí minha mãe, levaram minha mãe para Teresina. Aí eu sou filha de Altos. Nasci em Teresina, mas sou filha de Altos. E me criei ali, na Tranqueira, no bairro Tranqueira.
— RB: A senhora tem quantos anos?
— MC: 70... Fiz agora 73. Dia 8 de março.
— RB: Além do seu aniversário, é o dia da mulher.
— MC: Da mulher, é isso. Acho que por isso que eu nasci assim, né. Porque Deus criou logo o dia 8 de março para mim ter nascido. E eu me sinto uma mulher forte, guerreira, e vencedora de muitas coisas. Criei 14 filhos alheios, sozinha, da hora que nasceu. Ainda hoje, batalho com duas especiais também aí. Como vocês estão vendo aí, minha luta. Mas, graças a Deus, nunca me faltou nada. Nunca fui empregada. E nunca criei um filho meu pedindo nada a ninguém. Não tenho nenhum usuário de droga. E desses 14, perdi 2. Um carro matou ali, uma. Aí foi oh... Ave Maria, quase eu ia junta. E o outro morreu, vai fazer 2 anos agora, morreu de infarto.

Tinha 29 anos, também foi outro baque para mim. Mas sempre tô vencendo, e espero que eles estejam em um bom lugar. Porque eles não eram pessoas ruins. E os outros que já são casados também. Tem meu filho que eu amo muito, Cleiton Lima. Amo demais meu filho. Sempre, sempre ele trabalha mais eu direto. E nós nunca se apartemos. Eu me sinto muito corajosa de enfrentar, de enfrentar a minha vida com 11 anos sozinha. Eu saí da casa dos meus pais, eu tinha 11 anos. E naquele tempo, naquelas épocas, era proibido tambor, era proibido macumba, era proibido tudo. E acho que o meu pai, por preconceito, minha família, os tios, botaram na cabeça dele que eu estava envergonhando a família, porque eu era macumbeira. Aí eles queriam que eu baixasse os espíritos escondida, aí o espírito chegava e cantava. Aí por causa disso aí, ele disse que era para mim escolher a casa dele ou a macumba. Eu disse que escolheria a minha macumba, que eu não iria morrer. Aí fui para casa de uma tia minha. Mas tudo perto, só que eu não ia na casa dele mais. Aí passei uns três anos lá, ai eu vim pra cá, e aqui tô com 45 anos aqui, esse lugar aqui.

— RB: A senhora sabe o que é sexualidade?

— MC: Sei.

— RB: Quando a gente fala LGBT, é uma sigla… Porque antigamente não sei se você conhece, mas era GLS. Nunca ouviu falar, né?

— MC: Não.

— RB: O que é o LGBT? São as lésbicas, aí tem os gays, os bissexuais, as travestis. E aí, tem uma questão muito grande entre sexualidade e gênero. Porque o LGBT engloba não só a sexualidade, mas também o gênero. E aí, eu queria lhe perguntar,como é que a senhora se identifica?

— MC: Como assim?

— RB: Como é que a senhora se identifica, se vê?

— MC: Eu me vejo como uma mulher idosa. Me vejo como uma mulher idosa. Nunca me vi como homem, nunca, nunca, nunca, nunca. Aí foi uma coisa muito errada. Porque… tão tal que é só um sinal mesmo, não tem outras coisas, é só um sinal mesmo. Eu fui errada, porque eu não nasci nesse corpo. E não tenho vergonha de ser o que eu sou, não tenho vergonha de andar, não tenho vergonha de andar em lugar nenhum. E ser o que eu sou. Tive meu primeiro caso, foi sete anos. Separei, e aí (ele) morreu. Arrumei outro, passei dois anos e ele era casado. Quando eu descobri, eu também não quis mais. Aí foi, criei este menino, que era

dele, que a mulher dele não quis. Era o tempo em que nós estávamos juntos. E ela estava grávida também, eu não sabia, não conhecia ela. Mas na hora que ela descansou o menino, ganhou o neném, ela mandou o menino para cá e eu criei o menino. Esse que morreu agora, com 29 anos. Aí quando eu descobri que ele era casado, eu larguei. Mas namorei 2 anos com ele. Aí me juntei com um rapaz também lá da Tranqueira, morei 2 anos e deixei. Aí me juntei com outro, namorei 14 anos. Aí não deixei. Arrumei, foi outro, botei dentro de casa também. Escondido dele.

— RB: Como é para a senhora se entender como mulher?

— MC: Eu olho para as outras, olho para mim, e eu me sinto do jeito das outras. Eu nunca namorei com um homem para ele ter vergonha de andar comigo, que de repente entra na sociedade, em qualquer lugar. Do mesmo jeitinho. Me sinto normal.

— RB: Como é que foi sua trajetória até se tornar sacerdotisa de umbanda?

— MC: Meu filho, você quer saber de tudo? Saber do começo, né?

— MC: Meu filho, uma tia minha me chamou para a roça, para nós buscar melancia. Eu tinha completado ano no dia 8, mas naquele tempo não tinha negócio de aniversário, essas coisas, não tinha negócio de bolo. Só (era feito) um tal de "bate-bate", era um "quisuque", era o meu aniversário, e bolo mesmo, fazia no forno. Todos me chamavam de Neném. "Bora Neném para a rocha buscar melancia". Eu disse "vamos". Aí fomos. Eu tinha completado 7 anos no dia 8 e isso foi no dia 9. Eu nunca tinha ouvido falar em negócio de macumba, em negócio de espiritual, não. Sempre todo domingo íamos para a igreja. Com minha mãe, ela é católica. Ela ainda é viva graças a Deus e meu pai. Eu não tenho mais irmão. Mas estão vivos, meu pai e minha mãe. Aí todo domingo eu ia para a missa com ela. Aí sempre o padre discriminava a macumba, né? Mas eu não sabia o que era. Aí eu fui para a roça com uma tia minha, aí começou a tremer, essa banda minha aqui. Com rosto, com tudo, e aquela *gastura* por dentro. E eu tinha comido com os cuscuz com azeite de coco. Aí naquele tempo, não era hoje, que é derrame essas coisas, não. Naquele tempo era chamada de congestão. Ela deu fé. E eu sem querer dizer para ela, porque ela tava no meio de ganhar menino (grávida). Aí eu fiquei. Ela deu fé, mas nós estávamos perto da roça, e era longe. Ela disse, "bora voltar". Eu disse, "por que tia?". E eu sentia, mas não queria dizer para ela. Ela disse, "tu está amarelinha, tu vai morrer minha bichinha" que ela era nervosa. Aí eu digo, "vou não tia, eu estou só com uma *gastura* ruim". (Ela falou) "Ô, minha senhora, chega, meu Deus do céu.

Agora, eu lhe matei. Eu lhe matei. Eu lhe matei". Eu disse que matou não, "bora". Aí, meus tios estavam todos nessa roça. Lá, eles faziam tudo juntos. Eram muitos irmãos da minha mãe, essa minha tia era irmã dela também. Aí, quando nós chegamos lá, ela gritou o irmão dela. Ele veio e me passou na porteira, ele perguntou o que eu estava sentindo. Aí fiz uma casinha de fumo. (O tio disse,) "Bora, bora, Terezinha, com os outros irmãos". Fomos ligeiros com aquelas melancias. Aí eu quebrei uma melancia bem pequenininha, tirei só um pedaço dela e botei na boca. Aí piorou mesmo o negócio. Me passaram na ponteira, ele veio e me deixou até no caminho. "Estou indo até aí, Tetê". Mas eu via tudo. Eu não sabia o que estava acontecendo comigo. Toda tremida, não sabia o que era. Aquele negócio, aquele suor, aquela gastura. E eu não sabia o que estava acontecendo. E ela chorando, "meu Deus do céu, eu lhe matei, eu lhe matei". Eu digo, "não, você não me mata não". Aí eu caminhando, caminhando. E o sol quente, o sol estava quente. Quando foi, umas 9 para 10 horas do dia, e o sol esquentando mais, e ela surrando um jumento, aí eu não sentia mais meus pés. Só que eu não dizia para ela. Minha língua adormeceu, meu rosto passava dele, tava desse tamanho assim, meu dedo passava dessa grossura, meu joelho todo inchado. Aí minha chinela ficou para trás e ela deu fé, "xô minha nossa senhora, tu já tá morrendo mesmo". Eu digo, "por que tia?". Ela "tu chinela saiu dos pés, que tu não deu fé". Eu disse, "saiu". Ela ia correr, ela subiu assim, a areia tá quente, a areia tá quente. Eu "mas eu vou assim mesmo". Nós caminhamos, caminhamos, quando chegamos debaixo de um pé de faveira. Mas eu vendo, eu caí. Eu me lembro quando eu caí. Aquela coisa rodou assim comigo e eu não aguentei mais e caí. Ela ficou desesperada, porque não tinha carro. E ela gritando, ela gritando, ela gritando, e vinha dois conhecidos. E eu vendo eles, vi eles, o finado de José e o finado Afonso. Eles iam vindo, cada um com 2 sacos de carvão na garupa da bicicleta. Ela disse, "Ô Zé,me acorde, Zé. Me acorde, que eu matei a neném". Ele, "O que foi, Terezinha? Foi cobra?" Ela disse, "Foi não, foi congestão". Ele disse, "Tu me espera aí, que eu vou levantar". Ele me levantou. Mas eu via ainda, o ruim é o que ele fez na cabeça. Ele pegou um pouquinho daquele torrado de fumo, que chama rapé. Botou na minha mão e me mandou cheirar. Meu filho, quando eu cheirei, foi aí que eu espirrei mesmo. Mas só era puro sangue que eu espirrava. E ela chorando, e ela chorando, e a viemos empurrando a bicicleta até um pedaço. E aí nós vindo de lá para cá, e as melancias caindo, e eu consciente de tudo. Aí quando chegou na casa dela. Nesse tempo era tudo de

palha. Hoje não, hoje é tudo construído, é tudo remodelado, é tudo... Mas nesse tempo era tudo de palha as casas. Era só a família que morava lá, a família da minha mãe. Ela disse, “eu vou te deixar lá”. Eu digo, “não, eu estou vendo nem casa”. Ela disse, “eu vou já já. Vou só amarrar os jumentos”. Tirei lá para casa. Ruim. Acho que nem a minha mãe deu fé. Aí eu não lembro mais de nada, de nada, de nada, de nada. Quando eu vim dar por mim foi no outro dia toda amarrada aos remendos de corda. A casa cheia de gente. E o pai estava em Picos, mas tinham passado um telegrama para lá. E ele já tinha chegado. Aí imediatamente ele fretou um carro e me levaram para o Areolino de Abreu, onde botavam os doidos. Chegou lá o médico era o finado Dr. Ferrinho. Aí ele disse “Olha Sr. Francisco, o seu filho não tem nada de loucura. Volte para casa e procure um rezador e mande rezar no seu filho”. Meu pai disse, “Prefiro botar o meu filho dentro de um caixão, para ir para o cemitério do que ver ele no salão de macumba”. O médico disse assim, “Você é que sabe que eu não vou passar remédio que não tem problema nenhum”. Aí ele me trouxe para casa de novo. A mamãe perguntou e ele disse que não tinha nada. E eu do mesmo jeito. Aí eu dei para ser agressivo mesmo. Avançar nas pessoas, derrubar as pessoas. Foi aí que me prenderam dentro do quarto. Botaram uma tela e me soltaram lá dentro. Quando foi um dia, acho que... Eu não me lembro, acho que eu fui pular, aí subi, cortei as palhas de noite e saí. E caí foi dentro de um poço. Me acharam foi no outro dia, 9 horas do dia. Passei aquela noite de pé mas eu não sentia. Aí chegou um tio meu, “Compadre Chico, quem tá matando teu filho é tu”, ele se passou para o papai e brigou, “É tu e eu vou levar, mesmo que não queiram, eu vou levar lá na casa da velha minha sogra. Que ela trabalha de macumba”. Aí ele me botou dentro do carro dele mesmo e me trouxeram para casa dela. Isso já quarta-feira da Semana Santa. Quando eu cheguei lá, eu fiquei boa, no salão da velha eu fiquei boa. Aí a velha dizia a mesma história que o médico tinha dito, que eu era médium de nascença e eu não tinha nada, era só meus guias que tinham arriado. Como minha família não aceitava eles (os espíritos) ficavam revoltados com minha família. Que cantavam e riam de mim, aquelas cantigas. Eles diziam que eu estava doido. Mas não era loucura não. Ela disse, “Vou cuidar hoje. Aí ela vai ficar boa até sábado de aleluia”. Quando for sábado de aleluia você vem. Então chegou sábado e esse meu tio chegou para levar. E eu tava *boazinha* já. E ele acabou de dizer e eu caí. Pronto. Aí eu não vi mais nada. Passei um ano. Aí todo mundo ia me visitar, eu nunca caminhava mais, não falava mais. Aí foi que um homem da rua que

tinha um... Era rico. Foi lá e disse, “Rapaz, eu também estava com dois filhos desse jeito, mas levei para o Maranhão, e lá ficou bom”. Aí ele disse, “Eu não tenho mais condição de nada, já gastei tudo”, papai. O rapaz disse, “Se você quiser eu lhe empresto dinheiro. Mas você não vai deixar só um filho que tem morrer não”. Aí me levaram (para o Maranhão). Saímos de casa, eram 2 horas da madrugada. Mas eu não me lembro não. Eles contam. Saí 2 horas da madrugada lá de casa, no braço deles. Passei por Teresina, era por água. Tinha que pegar a lancha, lá no cais ali. Aí pegamos uma lancha. Fui ver ela lá na Cujubeira. Lá no Vaquim da Cujubeira. Pai de Santos, finado Zé Bruno. O finado Zé Bruno sendo casado com a irmã da minha avó. Mas ela não sabia. E nem ela também andava aí, porque ela não acreditava. Mas ficava pertinho. Aí ele me levou para lá e lá ele viu. Lá ele me deixou. Eu passei três anos. Vim embora de lá quando ele morreu, o velho morreu. Aí eu vim para cá, em 79.

— RB: Em 79?

— MC: Foi.

— RB: No seu ponto de vista, qual é o papel do pai e mãe de santo?

— MC: Meu filho, é uma responsabilidade muito grande, uma responsabilidade muito séria, porque o espiritismo existe, o espiritismo tem sim. Mas tem muitos pais de santos que não usam o espiritismo direito. Eles usam o espiritismo para sem-vergonhice. E já eu não. Eu uso para fazer gosto dos meus orixás e a Deus. Eu vim para eles. Porque se Deus me deu essa sina e me deu essa sorte, eu tenho que zelar elas.

— RB: Como é a presença dessas pessoas LGBTs nos terreiros de umbanda, no estado do Piauí?

— MC: Os antigos, eu sei, que tudo era normal. Trabalhava tudo normal, tudo direito. Agora, dessa geração de agora, eu não sei. Mas do meu tempo, tudo era respeitado e tudo era direito. Os homens e as mulheres.

— RB: Independente da sexualidade?

— MC: Era, não tem nada a ver. Era normal.

— RB: Quais as experiências que a senhora pode compartilhar de suas vivências? A senhora acha que tem algum preconceito, alguma discriminação por causa da religião e sexualidade?

— MC: Tem, eu mesmo no começo… Olha, eu comecei sofrendo, foi da minha família mesmo. Preconceito, foi.

— RB: E, dentro do terreiro, você já sofreu alguma discriminação por ser uma mulher?

— MC: Não. Em terreiro nenhum. E logo eu nunca dei assim a oportunidade, ou lugar para ninguém, sabe? Eu sou sempre aquela pessoa *brincalhona*, alegre. Mas dentro do meu respeito. E sempre tive meu companheiro separado para acolá para o outro canto. Eu não misturo uma coisa com a outra. Sempre fui bem recebida, sempre fui bem respeitada nos outros terreiros, na sociedade, nas reuniões que a gente ia, nos bares também. Eu não gosto de bares, não, de festas, mas eu ia, porque o Léo ia. A gente, quando é novo, é outra coisa, né?

— RB: Para a senhora, existe alguma importância de incluir essas pessoas LGBTs dentro dos terreiros?

— MC: Tem importância, porque nós todos somos seres humanos, como eles também são. E são pessoas boas, são pessoas dedicadas. Eles são até mais obedientes do que os outros. Porque são todas pessoas normais. A partir da umbanda, todo mundo é irmão. Porque eles têm a natureza melhor, eles são mais obedientes. São, eles são as pessoas do amor.

— RB: Por que você acha isso?

Porque eu acho que eles têm mais educação, eles são mais atenciosos, eles são mais dados com as pessoas, eles são mais carinhosos, ele tem mais aquele amor.

— RB: A senhora se considera um exemplo para essas mesmas pessoas?

— MC: Me considero. Porque logo, inclusive, toda a minha época só tem viva eu aqui em alto. Eu e outra. A outra é... este nome aí que você chamou… Lésbica, né? Mas eu adoro ela. Gosto muito dela, nós nos damos muito bem. Ela tá de idade, ela é mais velha do que eu ainda. Tá bem coroa, mas é uma pessoa maravilhosa. Enquanto ela podia vir, ela vinha. Hoje eu mesmo não quero que ela venha, porque ela mora lá no centro. Ela vem sozinha para cá, eu tenho medo.

— RB: A senhora sente alguma diferença entre ser uma mulher trans dentro de terreiro para fora do terreiro?

— MC: Eu sou assim. E assim eu vou morrer.

— RB: A senhora consegue ver uma representatividade de pessoas LGBTs dentro do terreiro?

— MC: Vejo. Vejo.

— RB: Como?

— MC: Eles são as pessoas que se dedicam mais quando se descobrem. Eles se dedicam mais, eles amam mais os orixás, eles amam mais a religião, eles obedecem mais que os outros. E os outros são mais duros, são mais turrão.

— RB: Será que acredita que o terreiro pode ser um espaço de acolhimento para essas pessoas marginalizadas?

— MC: É.

— RB: Por quê?

— MC: Porque ali, eu acho que naquele momento que a gente tá acolhendo aquela pessoa, que aquela pessoa tá se lamentando, tá desabafando. E a gente tá dando aquele carinho, aquele apoio, ele se sente mais confortável, ele se sente mais familiar, e ele se acha com mais força para ele ser o que ele é. E para a gente tirar aquela pessoa da rua, daquele sofrimento, é só ele trabalhar.

— RB: Tem algum ponto cantado que lhe toca muito?

— MC: “Sentei na mesa do jogo. Eu apostei uma sorte em vão. Você jogou no valete, eu joguei no rei. Olha amiga, você não me engana, Pombagira Cigana, ela é mulher de fama. Olha amiga, você não me engana, Pombagira Cigana, ela é mulher de fama. Sentei na mesa do jogo, eu apostei uma sorte em vão”.

— RB: Tem um ponto que me toca muito, que me levou para essa pesquisa. O ponto que diz “Na folha eu nasci, na folha eu me criei. A folha virou, eu tambêm virei”, o povo falava que quando alguém entrava no terreiro virava homossexual, virava lésbica…

— MC: Vira não, vira não, só se quiser. Que quando eu entrei eu já era. Eu desde os 7 anos e eu já senti a sensação, era de mulher. Nunca no Brasil.

— RB: Então a senhora acha que a religião não tem nada a ver com isso?

— MC: Tem nada a ver com isso. A gente já nasce com isso, já nasce sendo. Eu nasci sendo. E muitos que eu pergunto, por curiosidade, esses mais velhos, tudo já nasceu desse jeito. A umbanda não tem nada a ver com isso não.

— RB: O povo dizia que tinha um ritual chamado virar folha. Você já ouviu falar?

— MC: É nada, é lenda. A gente gosta porque gosta mesmo.

— RB: A senhora já ouviu falar em folha virada?

— MC: Já ouvi falar, mas não existe aí não.

— RB: A senhora já ouviu alguma outra expressão para se referir a essas pessoas que são gays, lésbicas dentro do terreiro?

— MC: Não, por nome normal. Aqui tem a Kemis, que é do meu jeito também. Tem o Juliano, tem o Irineu, tem o Victor. Aí a gente chama de Victor.

— RB: Como é que essas pessoas podem projetar umbanda para o futuro?

— MC: Eles se dedicando, mesmo levando, mesmo no sério. Eles podem ser um pai de santo, eles podem ser um sacerdote, e eles podem botar o salão deles, né?

— RB: A senhora tem alguma mensagem para aqueles que ainda enfrentam preconceito, discriminação, por serem gays, lésbicas, não só no terreiro de umbanda, mas fora deles também?

— MC: Tenho, porque nenhum ser humano é culpado de ser assim. E nós não merecemos ser discriminados, porque somos seres humanos. E talvez quem discrimina nós também tem filho. Pode pagar um filho, um neto, um irmão, né? Eu tenho muita queixa de quem discrimina.

— RB: A senhora tem alguma mensagem para confortar essas pessoas que sofrem com a discriminação?

— MC: Que Elas não abaixem a cabeça, que elas sejam as pessoas da cabeça… cabeça erguida. E sempre fazer as coisas direito. E procurar os seus direitos. Que nós todos temos o nosso direito. E não achando um lugar, a gente acha no outro.

— RB: Quais direitos?

— MC: Procurar justiça, procurar qualquer direito. Ainda a gente tem o nosso direito. Como os outros. Nenhum pediu para nascer desse jeito. Nenhum é culpado. Se nós estamos assim, a sociedade tem que aceitar eles também. Aí aceita um que tem alguma *besteirinha*, aceita outro acolá que tem um grande conhecimento e tem um grande saber e não aceita os que não tem nada. Tem que aceitar todo mundo igual. Eu me sinto assim. E tenho muita pena deles. Aí sempre quando eu vejo um assim jogado, eu trago para cá, para casa. E acolho, arrumo roupa, dou comida. Depois se vira. Tem tempo, se vira.

APÊNDICE C – Entrevista Pai Marcos Luciano de Oxalá

Entrevistado(a): Pai Marcos Luciano de Oxalá
Data: 20 de março de 2024
Local: Casa de Oxalá – Cabana do Caboclo João da Mata, Alto Longá, Piauí

— Roberval Borges: São coisas de outras vidas, nada é por acaso?
— Pai Marcos Luciano de Oxalá: Não, tem algo maior aí, tem um sentimento maior, sabe? O Roberval me viu, conviveu comigo em algum outro tempo que nós esquecemos aqui nesse. E a espiritualidade, a natureza, acima de tudo, está fazendo com que a gente se reencontre novamente. E esse sentimento vem à tona, flua. Eu acredito sempre. Eu sonhei muito que nesse lugar eu ergueria uma casa. E eu já estou com duas. Primeiro eu ergui uma de palha, e depois eu estou com essa. Então eu acredito que nesse lugar, em algum tempo da minha vida, eu já vivi aqui. Porque eu sou muito feliz aqui. Eu não gosto de sair da minha casa para lugar nenhum. Para lugar nenhum. “Ah, bora para praia”, detesto praia. “Bora pro Rio”, acho que tenho um medo de escorregar, cair, quebrar um osso. Vou ficar mesmo na minha casa. “Ah, mas eu não gosto de banhar”, eu banho no meu chuveiro, me banho, me enxugo em segurança e pronto, acabou assim. Gosto da minha rede, da minha Netflix, do meu HBO, da minha Disney. Então, é isso. Meu YouTube, é para isso que eu pago a minha internet. Eu vou sair do sossego da minha casa pra me pegar mordido de mutuca no mato? Para me salgar a minha boca, a minha pele, me queimar na praia? Eu passo mal só de ver uma balançada, começo a enjoar. Que dirá.
— RB: E o senhor se casou na praia, né?
— PL: Me casei na praia, andei lá nesse tempo. Nunca mais. Andei lá em 2016, dia 10 de junho de 2016, quando eu casei. Nunca mais eu fui à praia, não gosto de praia. Só fui me casar lá porque… Enfim, disseram que ia ser lá. Mas ainda quis ainda dar para trás. Porque, por mim, eu tinha me casado era dentro da minha casa. Eu me sinto bem aqui. Eu junto com os meus filhos e com ele, meu companheiro. Erguemos tudo isso aqui. Então, aqui é fruto nosso. Né? E é isto. Não gosto de praia não, também não tenho nada contra quem vai e quem gosta. Se for para banhar num negócio que eu tenha que banhar depois de choveiro, eu banho aqui mesmo no choveiro de casa. Né não?

— RB: Começamos a conversa, e o senhor nem se apresentou. Para quem não o conhece, qual o seu nome dentro e fora do terreiro e como você se apresenta?

— PL: Meu nome completo é Marcos Luciano Gomes da Paz e dentro do terreiro eu sou Pai Luciano, fora do terreiro para algumas pessoas eu sou Lulu, Marquinhos, ou Pai Luciano, ou só o Luciano. Mas de uns cinco anos pra cá, eu confesso que eu tenho perdido minha identidade. Quanto ao Luciano, cidadão, eu tenho tido mais reconhecimento como o Pai Luciano mesmo. Até pessoas que não são da religião, meus vizinhos que me viram crescer e me chamam assim, “Ah, Pai Luciano isso, ai Pai Luciano aquilo”. Então, eu acredito que Pai Luciano mesmo.

— RB: Como o senhor se identifica, enquanto gênero e sexualidade?

— PL: Eu sou homossexual de natureza. As pessoas costumam intitular que “Eu tenho a opção sexual”, “Eu tenho a orientação sexual”. Eu acredito que comigo eu sempre formei essa questão comigo, de que eu sou naturalmente gay. Sou naturalmente homossexual. Ninguém me orientou e eu não precisei escolher opção nenhuma. Eu acredito que a opção é de roupa, eu abro o meu guarda-roupa e eu opino por usar aquela roupa. E orientação é quando eu sou orientado a ser. Então eu acredito que eu sou naturalmente homossexual, e se Deus me der a permissão de eu viver assim umas mil vidas. Em todas elas eu quero nascer da forma com que eu nasci nesse tempo. Homossexual, assumido, me assumi muito cedo, sou muito bem resolvido, com minha natureza, com a minha família, com os meus filhos de santo, adeptos da minha casa, consulentes, com tudo meu.

— RB: E sua trajetória padrinho, como foi até se tornar pai de santo?

— PM: Sofrida, foi bastante delicada, mas foi bom de se viver. Eu fui de uma outra vertente religiosa, fui da igreja católica. Eu estive na igreja católica, na verdade. Eu sempre fui da umbanda. Eu tive umas experiências boas lá, mas também tive umas experiências um tanto não tão boas. Que me fizeram realmente optar por não sofrer mais, em vertente religiosa que não me preenchesse. E eu me abri, abri o meu coração, abri a minha mente. Comecei uma luta com a minha família, que não me aceitava na vertente religiosa que eu sou hoje. Quando saí da igreja católica, passei por alguns terreiros, que antemão, de princípio diziam que me aceitava. Mas que quando eu começava a me expressar, quando eu começava a me localizar dentro dessas casa, os sacerdotes começaram a… Eu não sei se eu incomodava, se é porque… Eu não entendia na época. Eu sei que passei por algumas casas, terminei que encontrei a Casa de Iemanjá, que estou desde 2008, e desde esse tempo posso

me considerar uma pessoa bem menos sofrida. Na questão da religiosidade, eu fui aceito com todos os meus defeitos, com as minhas qualidades também. Meu pai é uma pessoa magnífica, eu tô lá até hoje. Então eu sofri um pouco, mas eu posso dizer que esse sofrimento me trouxe a felicidade.

— RB: Qual o papel de um sacerdote de umbanda?

— PL: Na minha concepção de vida atuante, o papel de um sacerdote é segurar a mão do seu filho, do seu adepto e mostrar o caminho para que ele possa caminhar com seus próprios pés. Vai muito além disso, a gente como sacerdote vai muito além porque a gente passa a ser psicólogo, médico, parteiro, pai, mãe, tio, avô, irmão, mas na minha concepção o triunfo maior que um sacerdote pode dar para um filho é poder ensiná-lo a caminhar com seus próprios pés. E em meio a situações adversas, que existem muitas, a gente tem que pregar o amor e a paz acima de tudo. Muito embora a gente lute com muitas naturezas diferentes, concepções diferentes, opiniões diferentes, gostos diferentes, mas a gente tem que optar por estar em paz e fazer com que essa paz seja transmitida para essas pessoas. Para que elas possam pelo menos lhe copiar e seguir com essa paz adiante. Porque é muito difícil cuidar de pessoas, mas não é impossível. Então, eu acredito que o papel do sacerdote, primeiramente, é sempre estar em paz para poder transferir essa paz para o outro.

— RB: Como você vê a representatividade da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda aqui no estado do Piauí?

— PL: Eu acredito que poderia ser melhor. Essa representatividade poderia estar bem mais aceita, bem mais incluída, bem mais assistida. Mas ainda existem falhas que precisam ser corrigidas. Existem pessoas que pregam que a umbanda aceita todos os tipos de sexualidade e, no entanto, no decorrer dessa vivência, eu vejo depoimentos de pessoas que entraram nos terreiros e que passaram a ser maltratadas porque eram homossexuais, porque eram lésbicas, porque se intitulavam bissexuais. E que, após essas experiências, algumas se traumatizaram, outras adquiriram ansiedade, outras procuram ajuda profissional para poder superar certos tipos de trauma. Então, eu acredito que a representatividade na nossa religião, da sexualidade, da situação LGBT, eu acredito que tem que ter uma assistência maior. Até porque nos municípios mais afastados da nossa capital, a gente tem uma dificuldade maior com essa questão de pessoas traumatizadas, de pessoas que têm aí seus traumas, suas experiências não tão boas, que viveram suas experiências um pouco delicadas e que a gente tem uma luta todos os dias.

Traga uma luta para que essa pessoa se sinta bem, se sinta amada, se reconheça, como ela se acha bem, como ela se sente melhor. Aqui em casa mesmo, por exemplo, eu tenho lésbicas, eu tenho homossexuais. Eu fui chamado atenção há mais ou menos uns três meses por um dos meus filhos que não estava se sentindo bem vestindo a roupa masculina. E me perguntou o que eu achava. Eu disse: “Meu amor. Você quer usar roupa feminina? Você quer usar saia? Quer girar de saia?”. E me respondeu: “Eu quero, eu acho que eu vou me sentir melhor”. Então eu disse: “Pois fique à vontade. Só se imponha com respeito, com responsabilidade, se dê respeito, respeite e tudo vai ficar bem”. E graças a Deus, foi até melhor pra ela vestir essa roupa feminina, que ela tá mais ativa na dança, na incorporação, em tudo. Então, acredito que a gente tenha que melhorar muita coisa, mas que as nossas casas são, assim, um verdadeiro amparo de representatividade para a comunidade LGBT, eu acredito que sim.

— RB: Quando o senhor fala dessa questão de estar no interior, de estar longe da capital. Como o senhor vê, a questão do terreiro, da sexualidade?

— PL: Política pública aqui para terreiro de umbanda é zero. Não existe. Num tempo desse, no ano passado, não lembro quando do ano passado, uma vereadora, Socorrinha, que já foi primeira-dama desse lugar, ela trouxe um pessoal lá da superintendência da LGBT lá de Teresinha, trouxe, fez um encontro, mas foi só aquele dia. Foi feita uma comissão, uma comissão que só fica lá, que não visita ninguém, que não ampara esses LGBTs que chegam depressivos, ansiosos, com pensamento suicida, tomando remédio para se matar. Então, tudo isso é uma falha. É uma falha nessa comissão, nessas comissões que são feitas. Eu acredito que se a gente estivesse mais próximo da capital, a gente poderia, eu mesmo, Eu sou uma pessoa que me movimento, então eu estaria correndo atrás. Olha, meu terreiro não tem isso e isso. Mas aqui, como que eu vou fazer? Sozinho. Eu estou praticamente sozinho. As vertentes que estão saindo da minha casa, os terreiros que estão sendo fundados em Alto Longá, estão saindo daqui. Mas as políticas, elas não olham pra macumba, popularmente dito, como um lugar de cultura, não. Eles só olham pra gente no período da votação. Depois disso, acabou. Essa casa, esse ano, vai fazer 13 anos e tá com 13 anos que eu tento tirar o CNPJ para poder fazer uma fundação ou algo que me traga respaldo, para minha família. Que eu possa requerer uma cesta básica ou algo do tipo. E todo mundo que eu vou pedir ajuda dificulta a minha vida. Então, eu estou aqui sentado, esperando que surja nesta prefeitura, na cidade,

em Alto Longá, uma pessoa que olhe para a Casa de Oxalá – Cabana do Caboclo João da Mata, como um ponto de cultura de verdade. Porque daqui de dentro eu tenho o quê? Eu tenho cabeleireiros, eu tenho cozinheiras, eu tenho crocheteiras, eu tenho pedreiros, eu tenho... Eu tenho tanta gente, eu tenho artistas que mexem com barro, eu tenho tanta gente aqui que conhece tanta coisa da cultura. Surgiu dentro dessa casa uma quadrilha em 2014, essa quadrilha ganhou o município, ela não é mais proporção da Casa de Oxalá. A Casa de Oxalá abriu as portas e a quadrilha saiu, e todos os anos a Junina, a Coroa de Ouro, dança representando a cidade. Mas é com apoio só da gente, e dos *coleguinhas*, do pessoal que acha bonito, que vai lá. Mas política pública aqui não tem. Então, quando eu falo que não tem, que eu acho que se a gente morasse mais perto da capital, teria um respaldo melhor, é por isso. Porque quem pode ir atrás de algum recurso pra gente, não vai. E quando vem, não ajuda.

— RB: Quais as relações e experiências você observa entre as suas vivências de pai de santo, e enquanto LGBT?

— PL: As minhas vivências e experiências como homossexual, como gay. Dentro e fora da umbanda, do meu terreiro e de outros terreiros acredito que sejam boas as minhas relações. Eu não misturo, eu tenho 19 anos de casado com o Marco Antônio e ninguém nunca me viu, beijar meu marido. “Por que o senhor não gosta de carinho?”. Foi uma coisa que eu optei, eu sentei com ele. E a gente combinou que a nossa relação seria dentro do nosso quarto e pronto. Então assim, eu adquiri respeito, eu briguei nessa cidade até com o prefeito da época para adquirir respeito. Eu briguei mesmo, na palavra literalmente briga, eu escandalizei, eu xinguei, eu fui para porta da prefeitura, eu me manifestei, eu joguei pedra, eu dei parte do prefeito na polícia, na promotoria, porque ele me acusou de uma coisa que eu não tinha feito. Na época eu era católico e ele me acusou de que estava aliciando menores para levar para o padre cometer abuso sexual, sendo que não era verdade, isso nunca aconteceu. E então eu briguei, porque ele tinha pessoas lá que defendiam a honra dele e que queriam me atacar por isso. E eu simplesmente ataquei todo mundo. Eu joguei pedra, eu joguei pau, eu mordi, eu fui detido, mas... Isso se transformou em uma luta, porque o prefeito que estava vindo de política nova, estava entrando no mundo da política, pegou essas agressões que esse prefeito me fez, por eu ser homossexual, por eu ter desobedecido uma ordem dele dentro da igreja, e transformou numa campanha. Então eu pude, nessa campanha desse

ex-prefeito da cidade, explanar aquela confusão e fazer com que as pessoas entendessem aquela relação minha com aquela situação, o porquê daquela briga, daquela situação. E hoje eu posso dizer que eu passo em toda a rua da nossa cidade e eu sou respeitado primeiro pelo Marco Luciano, que eu sou. Depois pelo sacerdote que eu me tornei após isso. Porque isso foi em meados de 2007 e 2008 e eu só me tornei sacerdote em 2013. Então eu tive bastante tempo com essa relação fora da umbanda para depois ingressar na relação dentro da umbanda. Então eu acredito que a minha relação na sociedade e dentro do terreiro é muito bacana. Eu respeito todo mundo. Esse escândalo que eu fiz foi notoriedade social e eu consegui essa notoriedade e depois disso nunca mais houve nenhum tipo de episódio como esse, como aquele, na verdade. Eu vou colocar distante porque ele tá distante. Eu não precisei mais agredir ninguém verbalmente nem fisicamente para poder mostrar a pessoa que eu sou. Eu passei a mostrar essa questão em outras situações. Eu passei a trabalhar aqui nesse lugar, mesmo sem ter casa. Fazer festa das crianças, distribuir brinquedo, lanche, comida. Fazer a festa anual do terreiro e lutar para dar de comer a todo mundo da nossa comunidade. Passei a juntar cesta-básica para dar para os pobres na Semana Santa e no Natal. A juntar roupa, calçado lá para as pessoas mais carentes. Então, essa notoriedade agressiva que foi posteriormente esplanada na sociedade, passou a ser coberta por um menino que tinha conseguido o respeito e que estava tentando fazer nesse lugar uma casa que iria morar um sacerdote, que hoje é respeitado de duas formas, tanto na sociedade quanto dentro da religião, e homossexual.

— RB: E quando o senhor fala de chegar nessa violência, do senhor cometer violência. Por que você acha que precisou chegar a isso?

— PL: Porque eu já tinha usado a verbalização de todas as formas. Eu já tinha usado de ofício, de conversa, de telefonema, de tudo. E esse povo insistia em me agredir, insistia em levantar mentiras sobre mim. E você sabe que toda medida enche. Então, o pessoal de Oxalá, eles são até calmos, mas quando a medida enche, o negócio se solta. E foi exatamente isso que aconteceu, a medida encheu. De tanto eu tentar ser cordial, ser amigo, ter aquela educação, quanto mais mexiam naquela história, mais ia me ferindo. Então, eu preferi mesmo partir pra agressão. E graças a Deus, com agressão não se resolve nada, mas aquela situação se resolveu.

— RB: Como que surgiu a Casa de Oxalá?

— PL: Quando a gente começou aqui, não tinha nada, era só mato. E a gente começou a atender aqui, sentado lá dentro do quartinho, onde eu atendo hoje com os meus filhos, onde deitam também as pessoas, os noviços de Pai de Santo e Mãe de Santo lá dentro. E a gente começou a atender lá sem nada aqui. Nosso teto era o céu e as estrelas, e as paredes era mato. E a gente fundamentou primeiro aqui no dia 30 de setembro de 2010. A gente fundou a casa de Oxalá. Em 2017, a Casa de Oxalá, pode-se perceber que a casa é alta. O caminho que leva à minha casa, ele é um pouco cheio de erosões, porque aqui é o que a gente chama aqui no interior de grota. Quando a chuva começa, vem água de lá e daqui se encontra ali e segue para o rio, que é aqui perto. Então, quando a casa era de pau a pique, eu furava um buraco lá, perto daquele portal ali, e furava outro, aonde hoje é a Iemanjá, que era para a água poder passar por dentro sem derrubar as paredes. Aí quando derrubava, eu ia levantar as paredes de novo, tapar o buraquinho, para o bicho não entrar para dentro da casa. os porcos, os bodes, as galinhas dos vizinhos. Até que a madeira não aguentou, porque era enfiada na terra. Começou a ruir, a afundar. E a gente decidiu, a Preta Velha sentou com todo mundo e decidiu que a casa ia ser derrubada. Os nossos santos iam pra casa de uma mãe pequena, que hoje não está mais com a gente, mas nos apoiou muito na época. E a gente foi com esses santos para lá. E passamos quase um ano pra poder levantar essa casa. Com um ano, um mês e dois dias a gente cobriu tudo e voltamos. Tudo tá dentro da casa de novo, aí começamos o processo de piso, ainda passamos muito tempo banhando na terra e dançando na terra, muito embora a casa coberta, mas a gente não tinha condições para botar o piso, e aí depois passamos a ter o piso de cimento bruto, até que apareceu um anjo de luz que foi abençoado por um guia da nossa casa e deu esse piso pra gente. E a gente foi se movimentando para rebocar, aqui não era fechado, era tudo no aberto. Então daí também mais um exemplo de respeito que a casa era toda no aberto. Nunca ninguém quebrou um santo meu. Nunca ninguém invadiu minha casa. Nunca ninguém passou aqui para... “Ah, eu tô curioso. Vou já entrar pra dentro da casa pra ver o que tem lá dentro”. Nunca. As pessoas passavam aí no caminho para ir ao rio pescar. E aqui estava tudo meu. As minhas coisas. E ninguém mexia. Nunca quebrou nada. Nunca foi invadido. Nunca foi incendiado. Nunca veio ninguém para minha porta dizer que eu não podia. Porque é isso aquilo outro. Nunca. Até hoje nós estamos aqui, esse ano, graças a Deus. Se Deus quiser a gente vai fazer 13 anos de existência nesse lugar.

— RB: O senhor tem filhos de santo LGBTQIAPN+, e como é sua relação com eles?

— PL: Eu tenho. Não tinha assim… muitos filhos, mas de um tempo para cá minha casa tem abrigado muitas lésbicas, bissexuais, até um pansexual. De uns dias pra cá, eu até pedi para que me explicassem, eu não sabia o que era pansexual. De uns dias pra cá a gente tem tido uma conversa mais aberta sobre essa questão. Eu tenho sim minha relação muito boa, muito produtiva com meus filhos e com minhas filhas. Eu procuro fazer o papel realmente de pai, porque quem é LGBT sabe que o pai e a mãe da gente… eles não conversam sobre sexualidade com a gente. E que quando a gente toma coragem para dizer que "eu sou homossexual" e "eu sou lésbica", cai uma tempestade nos nossos lares, e começa uma guerra contínua para uma mudança. Que "você não pode ser assim", "porque tem que ser assim", "porque a sociedade não vai te aceitar", e começa uma guerra, um turbilhão que vai virando um vulcão, que vai uma hora entrar em erupção. Então eu faço esse papel… de conversar com esses jovens para colocar esses jovens em uma posição menos dolorosa, da vida sexual deles, e depois eu procuro… porque eu sou atrevido. Eu procuro os pais e as mães desses jovens, trago para dentro do terreiro. Eu não vou a casa de ninguém para essa conversa. Porque na casa deles, eles são reis e rainhas, e na minha casa quem comanda sou eu. Então trago para minha casa e converso, e digo, começo lá do dia que o papai e a mamãe se deitou, para gerar aquela vida que prometeram a aquela semente, que prometeram educar aquela semente, segurar na mão daquela criança quando nascesse, e para que sentido faz aquela guerra? Se está ali a criança para você segurar a mão, para você educar, para você amar, para você dar tudo o que você tem de melhor. E aí onde começa um choro, ai que eu vejo que comecei a tocar no coração, de cada um. E a gente no final faz conciliação de papai e mamãe com o filho… se abraçarem e prometerem um para o outro que nunca mais vai faltar com respeito um com outro. Porque minha casa não permite isso, a minha casa ela é uma casa que não aceita que filho e filha maltratem pai e mãe. Quem faz isso em casa na minha casa eu não quero, que se maltrate quem te gerou, quem te pariu, quem te educou, quem te dar o de comer, de vestir e calçar, vai me amar que não sou nada dele? nada dela?

— RB: Você se considera um exemplo para outras pessoas LGBTs do terreiro?

— PL: Meu filho do céu, agora tu me apertou sem me abraçar, porque eu não posso dizer isso. Não posso afirmar. O que eu posso dizer pra você agora é que eu procuro dar o máximo de mim para ser pelo menos uma faísca de exemplo. Se não um

exemplo completo, mas pelo menos uma faísca de exemplo. Eu me dou todos os dias por completo.

— RB: Como é para você ser LGBT dentro e fora do terreiro? Existe diferença?

— PL: Existe. Existe uma *diferençazinha*. Se eu estiver fora do terreiro, numa roda de conversa, eu vou conversar de uma forma. Se eu estiver dentro do meu terreiro, eu vou conversar de outra. Tipo, tem brincadeiras que eu tiro com o meu grupo de amigos de infância, da escola, que eu não tiro aqui dentro. Ninguém nunca me viu dizer, fazer e ninguém nunca vai me ver. Porque eu preciso dar exemplo para os meus filhos. Então, ter certo tipo de palavra fora, numa roda de conversa. É porque eu costumo sempre passear com o meu companheiro, que o meu grupo de amigos é o mesmo grupo de amigos dele, até porque a gente tá junto há muito tempo,então a gente foi adquirindo esses amigos juntos e foi somando. Os deles são os meus e os meus são os deles, e a gente faz uma família completa. Mas a gente não costuma dizer, certos tipos de brincadeira, que a gente diria na roda de amiga aqui dentro. Aqui dentro o Pai Luciano passou daquele batente para cá. O Pai Luciano não é o mesmo coleguinha, não. Ele é o Pai Luciano dos filhos dele, e se chegar um colega do meio, ainda vai notar a diferença do Pai Luciano dentro da casa dele.

— RB: Como o senhor vê a representabilidade da comunidade LGBTQIAPN+ na umbanda? É possível comparar com outras religiões?

— PL: Não tem, outra religião não tem a mesma representatividade, que eu vou colocar: amor. Eu vou colocar essa palavra representatividade para você como amor. A religião umbanda e candomblé, não digo de todos os lugares. Mas nos lugares que eu costumo frequentar, e dar meu depoimento de vida, a gente tem amor pela nossa comunidade LGBT. Nós temos amor, nós acolhemos de verdade, com amor. E outras religiões, eles vão tentar fazer uma cura, eles vão tentar criticar, vão tentar não. Eles vão criticar, vão falar de uma cura, que aquilo não existe. E eu acredito que há representatividade, na nossa religião, umbanda e candomblé. Eu não posso falar pelo candomblé. Mas a umbanda, religião afro-brasileira, ela está sendo um maior reduto de acolhimento e amor para o pessoal LGBT.

— RB: Você acredita que o terreiro possa ser um espaço de acolhimento para as pessoas discriminadas e marginalizadas?

— PL: Sim. Dependendo do tanto de vontade que essas pessoas tenham de serem acolhidas. Porque existem pessoas que chegam nos terreiros e não conseguem se sentir à vontade. Chegam, pedem ajuda e tudo, mas elas não terminam não ficando.

Então, acredito que os terreiros, o meu terreiro pelo menos, está disposto a acolher sempre. Agora também depende da pessoa que vai querer ser acolhida ou não.

— RB: Como é esse processo no seu terreiro?

— PL: Todo ele, tanto faz a pessoa ser heterossexual como homossexual, lésbica, ele vai passar três meses de experimento aqui dentro. Ele vai vir todas as segundas e sábados, rezar um terço ao pé do Cruzeiro, ou ali fora, ou aqui no pé do altar, ou lá dentro. E ele vai ser acompanhado por um dos filhos mais velhos, que são a minha coordenação, os pais e mães pequenos da casa. A Preta Velha é sempre quem acolhe essas pessoas. Pergunta mais de uma vez se essas pessoas querem realmente ingressar para a religião, porque ser meu filho de santo, ela diz logo, não é fácil. E as pessoas dizem que querem. Então ela coloca essas pessoas de experimento durante 90 dias. Dias de segunda, quarta, sexta e sábado, elas não podem usar roupas escuras, elas não podem sair para rua, elas não podem banhar de água corrente sem avisar para o terreiro, elas não podem comer carne vermelha, elas não podem fazer sexo, muito embora sejam casadas ou casadas. Elas têm que respeitar assiduamente esses 90 dias. Se dentro desses 90 dias essa pessoa cumprir com essa penitência, no dia 91, ela é apresentada para casa, ou apresentado para casa como o mais novo filho da Casa de Oxalá. Mas enquanto não cumpre com essa obrigação, não é apresentada para casa como filho. E se a obrigação for quebrada? A penitência for quebrada? No meio da penitência, a pessoa dá vontade de ir para uma festa do mundo. Aí foi lá, bebeu cerveja a noite toda, farreou, foi banhar de rio sem avisar para os cuidadores. É dado uma chance. E depois é dado outra chance. E depois é dado outra chance. Porque todo mundo precisa de chances. Oportunidade a gente tem pouca, mas chance a gente pode ter mais de uma. E se essa pessoa continuar quebrando essa penitência, a gente chama ela pra uma conversa dessa vez, não é a preta velha, porque eu não vou chamar minha entidade para gastar tempo, eu converso com a pessoa e digo para ela que ela está convidada a ficar no meio dos assistentes e consulentes da casa, filho meu, não vai ser. Mas, aqui temos muito mais pessoas que conseguiram cumprir com essa penitência do que pessoas que quebraram. Muito mais. Elas conseguem ir mesmo, sabem, se sentem tão bem, tão bem acolhidas pela preta velha, pelos outros guias da casa, que vão mesmo como se fosse uma coisa natural. Quando termina a penitência, a pessoa ainda fica procurando a casa pra continuar rezando. Então isso para mim, é gratificante. Ou seja, eu coloco a pessoa pra fazer

uma coisa quase que obrigada, que a gente chama de obrigação, penitência, e no final das contas a pessoa se acostuma, toma amor por aquilo a ponto de querer seguir mais dias, mais tempo com aquela situação. Então eu acredito que é bem por esse viés.

— RB: A gente estava falando sobre esse acolhimento dessas pessoas que são discriminadas, que são marginalizadas pela sociedade. Qual a importância que o senhor percebe de falar das pessoas LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda?

— PL: Eu acho que é muito importante a gente falar sobre essa questão, até porque nós somos um grupo, uma comunidade muito discriminada. As pessoas acham que tudo que a gente faz e fala é pecado. E o pecado foi criado por pessoas que pecam e que criaram essa palavra para botar medo nas pessoas. Então, eu acredito que os nossos terreiros, a nossa religiosidade, independentemente do lugar, deve sim falar sobre essas questões. Porque eu acredito que nós somos almas femininas que estamos retornando para viver mais uma etapa de nossas vidas em corpos diferentes. Como acredito que as almas masculinas estejam retornando a esse tempo para viver mais uma etapa de suas vidas em corpos femininos. Nós não nascemos do pecado, nós nascemos do amor. Ah, porque o pecado da carne me fez, não, o amor do meu pai e da minha mãe me fez. Então eu vou continuar dizendo isso aqui dentro para o homossexual, para o gay, lésbica, simpatizantes e todo mundo dessa comunidade eu vou dizer, nós não nascemos do pecado, nós não estamos pecando, porque ninguém peca por amar. Ninguém peca por se sentir bem da forma com que se sente. Se assim fosse, Deus criador do céu e da terra e de tudo que nele contém e ainda conterá, não deixava que nenhum de nós chegasse à idade que nós estamos aqui, um olhando para o outro. Eu tenho 37 anos de vida, muito bem vividos, obrigado. Eu comecei a lutar pelos meus direitos muito jovem. E aqui estou, hoje sendo o super-herói que muita gente que não tem coragem de dizer para o papai e pra mamãe que sente, chega até o Pai Santo. “Pai, eu tenho muita vontade de dizer pra minha mãe que eu sou gay, mas eu não tenho coragem”. Bora dizer! Você quer dizer que dia? É hoje, amanhã, depois? Daqui a um mês? Pois no dia tal, você vem para cá que eu chamo seu pai e sua mãe e a gente conversa. Então assim, eu vou continuar falando, eu vou continuar acolhendo, eu vou continuar amando. É isso que me move.

— RB: Tem algum ponto cantado que lhe toca?

— PL: “Eu andava pelo mundo, pensando que o mundo era meu. Eu andava pelo mundo, pensando que o mundo era meu. Ai meu Deus, o enganado era eu. Ai meu Deus, o enganado era eu”. E dessa forma, com que ele coloca, eu acredito que não seja pela entidade, eu acredito que seja a entidade retratando muita gente que aqui nesse tempo vive. A gente anda pelo mundo pensando que tudo é da gente, que o que a gente deseja a gente pode ter, e não é bem assim. A gente tem que ter as bênçãos e a providência divina, e ser merecedor e se fazer merecedor. Porque tem gente que se acha merecedor, mas não faz por onde merecer, o que tem, o que ainda está por vir. E a gente tem que ser muito coerente e minucioso nessa parte, se fazer merecedor. E aí você agradece pelo que tem, se agradece por estar andando com seus pés, por estar comendo com sua mão, tomando banho, você sozinho. Você agradece por ter arroz, feijão e farinha para comer, mesmo que não tenha alguma coisa depois? Você agradece por estar dormindo e levantando? Você agradece por ter o canto do passarinho de manhã? Por a borboleta estar beijando uma flor no seu jardim? Você agradece por uma flor que nasceu da noite para o dia, na sua casa? Bora observar. São pequenas coisas que a gente que está aqui, abrigado no mundo alheio, deixa de observar e agradecer e termina que a gente vira um desmerecedor de quase tudo que aqui tem.

— RB: O senhor já ouviu falar na expressão “folha virada”?

— PL: A expressão que você fala… que quando a gente entra no terreiro virar a folha e vira outra pessoa sexualmente? Eu desacredito em tudo isso. Totalmente. Eu como disse no principio, eu sou naturalmente homossexual, e a umbanda não me fez homossexual, a umbanda me acolheu com todos os meus defeitos e qualidades. Eu tenho muito defeito, mas eu acredito que as minhas qualidades elas cubram um bocado desses defeitos. Então eu acredito que essa expressão, a folha vira, a gente vira algo. Eu acredito que seja… eu não acredito, descreio disso. A gente já chega pronto para o axé, e o axé nos acolhe, termina de nos lapidar, de nos moldar, de acordo com axé, com respeito, com amor, carinho, com devoção. Eu acredito sim, que na nossa religiosidade, exista a questão de que sem folha não existe religiosidade espiritualista. Sem sangue de folha não existe, nada disso existe, nada que estamos vivendo aqui não existe sem o sumo da erva, sem a folha, sem a raiz, sem a casca, sem o fruto, sem a semente, não existe. E tem um canto que diz “a folha virou, eu também virei”, mas eu acredito que eu vire aí, um bálsamo, pra alimentar, pra banhar, para limpar. Assim como a folha vira um bálsamo para nos

alimentar, nos da vida, vitalidade, força pra lutar, eu acredito que a gente tenha que virar o que a folha vira. A folha deixa de existir, para nos dar a vida, a folha deixa de gerar, para nos gerar, para nos dar vitalidade. Eu acredito que seja bem por aí, que seja por esse viés. Quando a folha vira, eu virei também, mas numa situação fora da sexualidade. Quando eu cheguei para umbanda, eu não sabia me dar com meus guias, então eu fui banhado de folha, para que o Caboclo João da Mata da Pedra de Itacolomi tivesse força em mim. Então eu acredito que seja bem por esse viés. Eu cheguei na umbanda sem saber o que fazer com meus guias, e os banhos de erva, a esteira em que eu deitei foi colocada folha desemborcada e emborcada. Daí eu tirei minha identidade, quando eu digo a folha virou eu também virei, eu virei o que eu sou hoje, pai de santo conhecido, que para muitos tem sabedoria. Mas alimentado por folha, não acredito que essa doutrina, ou que essa situação tenha a ver com a sexualidade.

— RB: Existe alguma nomenclatura que o senhor já ouviu falar, para identificar as pessoas que são LGBTs?

— PL: Não. Não gosto de titular ninguém, não. Sabe? Quando perguntam assim, qual é a sexualidade, eu digo aí que é criar esse negócio aí. Mas, para mim, titular dentro e fora do terreiro, não. Eu acredito que sejam pessoas humanas que estão procurando estar bem, e de bem com a vida.

— RB: Como o senhor percebe a presença da comunidade LGBTQIAPN+ nos terreiros de umbanda do estado do Piauí?

— PL: Assim, por uma parte eu vejo que existe uma proporção bacana, boa, por parte da representatividade, do acolhimento, mas precisa de ser mais bem assistida, bem quista. Esses pais de santo, mães de santo, principalmente os que são LGBTs, eles têm que lutar pelos direitos. Nós temos, eu vou colocar, nós temos que lutar pelos nossos direitos e pelos direitos dos nossos filhos. Então, acredito que esteja bacana, bom, mas pode ficar melhor.

— RB: O senhor tem alguma mensagem para a comunidade LGBTQIAPN+ que deseja se envolver nos terreiros de umbanda?

— PL: Se respeitem. E respeitem o seu próximo. Simples. Tudo começa pelo respeito. Então, se eu gosto de ser respeitado, eu tenho que respeitar. Se você entra numa casa, num terreiro, no Congar, no Axé, com respeito, você com certeza será tratado com respeito. Se você entra com deboche, com desrespeito, você automaticamente será tratado da mesma forma. Então, quem é LGBT e quer

participar do terreiro, com certeza será aceito. Não sei dos outros, mas no meu, com certeza será aceito. Mas, eu exijo respeito. Porque ainda existem LGBTs que não sabem protestar por seus direitos. Acham que protestar por direitos é estar falando palavrão na televisão, é estar se despindo na televisão. Então, isso aí, pra mim, não é protesto de respeito. Para adquirir respeito, não. Para mim, não é. Na minha opinião.

— RB: Você tem alguma mensagem para aqueles que ainda enfrentam preconceito e discriminação por serem LGBTQIAPN+? Inclusive para aquelas que não são necessariamente de terreiro de umbanda?

— PL: A minha mensagem é que eu acredito que cada um LGBT deve lutar por seus direitos da forma mais saudável e respeitosa possível. E não desistir nunca dos seus objetivos. Não absorver nada que vá obstruir sua mente para impedir seus planos. Eu acredito que eu estou dizendo bem o que eu fiz comigo própria. Eu sempre, desde o princípio, que as pessoas diziam “A” comigo, eu não absorvia. Eu preferia ficar com o meu “B”, para que depois eu transformasse o meu “B” em um “C” e transmitisse para outras pessoas. Eu sempre me amei muito, eu sempre me bastei muito, eu sempre me tolerei muito. Então eu não precisei do amor de quase ninguém, nem da tolerância de quase ninguém, e nem de ser abastecido por quase ninguém, porque eu tinha tudo isso comigo. Eu primeiro me amei para poder amar o outro. Então eu acredito que todo LGBT deveria ter essa concepção de que o amor, ele cura tudo. O amor é o sentimento mais completo que existe. Se você se ama, você pode dar amor para o próximo. Se você não se ama, você não tem como falar de amor pra ninguém. E nem dar amor pra ninguém, porque você só dá o que você conhece. Você só dá o que você tem de sobra, né? Eu não posso dar essa roupa para vocês agora e ficar despido na frente dessas câmeras. Eu tenho que dar o que eu tenho de sobra. Então, o conselho pra todo LGBT, se amem a ponto do amor do outro só somar, não diminuir. Se faltar algum dia o amor de alguém que não lhe fira, não lhe sangre, não lhe deixe cicatrizes, porque o seu amor próprio importa muito mais, porque a nossa felicidade só depende da gente e de mais ninguém.

— RB: Muito obrigado Padrinho, queria muito agradecer pelo acolhimento.

— PL: Eu que agradeço meu filho por você estar por aqui, achando que essa pessoa que tá aqui na sua frente pode lhe ajudar. Então, eu fico feliz. Se eu puder lhe ajudar e essas falas que eu fiz aqui puder lhe levar pra algum lugar, eu espero que você vá e vá longe.

— RB: E eu espero que a gente vá junto. Porque a gente não vai só. A gente sempre tá junto, em comunidade. Acho que essa é a importância dos terreiros, da gente se reconhecer como comunidade e de saber que se a gente sobe, o outro também sobe com a gente. E eu acho muito importante, pelo espaço que você trouxe pra gente poder dialogar, Conversar sobre isso. E também é muito importante a gente mostrar as nossas vivências que não são como demonizam a gente, né?

— PL: A nossa religião, ela não conhece o demônio. Não conhece Satanás, não conhece essas coisas que a igreja criou. A gente tem uma expressão diferente dessas situações. A gente conhece a providência de Exú, a gente conhece a mensagem, porque Exú é movimento, é mensagem, é ação, é reação. Então é muito bacana quando a gente se une para falar do nosso sagrado, porque só sai coisa boa. Discutir o sagrado da gente com quem ama o sagrado, muito embora essa pessoa não entenda tanto sobre o sagrado, é muito gostoso. Não é uma conversa forçada, é uma coisa natural. A gente vai conversando e vai saindo coisas boas daquilo ali. Por quê? Porque a gente sabe o que a gente tá falando, do que a gente ama e acredita. Então quando você fala do que você ama e acredita, não sai nada ruim não. Porque quem planta amor tem medo de colheita, meu filho. Nunca dá colheita errada. Nunca, jamais. Se você planta amor, você não precisa ter medo da colheita. E como dizia minha tia Rosa, tudo o que é feito com amor, sai bem feito. Simples assim.

— RB: Muito obrigado padrinho, por tudo.

APÊNDICE D – Entrevista Pai Américo de Iansã

Entrevistado(a): Pai Américo de Iansã
Data: 29 de março de 2024
Local: Casa Espírita Umbandista Santa Bárbara, Teresina, Piauí

— Roberval Borges: Quer dizer que você morou no Rio de Janeiro, você ficou quanto tempo lá?
— Pai Américo de Iansã: Passei um ano.
— RB: Você tinha quantos anos na época?
— P: Dezessete. E aí, voltei eu já tinha 18 anos.

Interrupção – Pai Américo conversa com alguns filhos de santo.

— RB: É muito difícil ser pai de santo,
— PA: É uma vida bem cansativa. Tá vendo aqui, né?
— RB: Começando com as perguntas. Qual é o seu nome, dentro e fora do terreiro, e como você se apresenta?
— PA: Bem, eu me chamo Américo. Dentro e fora sou conhecido mais como Pai Américo já. No meio das minhas reuniões, da minha sociedade de umbandista, minha vida social, cotidiana, já sou conhecido como Pai Américo em todos os cantos. E no meio da noção da minha sociedade urbana, Pai Américo de Iansã.
— RB: É muito importante quando a gente fala nessa questão de que o Pai de Santo começa a ser conhecido inclusive fora do terreiro, por essa nomenclatura de sacerdote. O senhor tem algum, do meu ponto de vista, a gente não consegue desassociar essa imagem dentro e fora do terreiro, né? Porque é como se esse processo de se formar pai de santo, ou mãe de santo, é muito... É como se fosse uma nova vida, uma nova roupagem que você não consegue mais desassociar, É como se fosse um antes e um depois. Você consegue perceber isso também?
— PA: Sim, percebo. Não tem como, porque como a gente já conviveu 24 horas dentro do terreiro, já cuidando de pessoas e as pessoas que vêm visitar você, que encontram com você no dia a dia, elas já lhe vê com aquela roupagem. Então, praticamente, eu acordo e durmo com essa roupagem do Pai Santo, me apresento em todos os momentos. Como não existe um horário livre para ser pai ou mãe de

santo, nós somos solicitados 24 horas praticamente. Então, desassociar uma vestimenta do Américo para o pai Américo tem uma grande dificuldade. Então, realmente, a vestimenta do sacerdote comigo é 24 horas por dia.

— RB: Qual a sexualidade que você se identifica?

— PA: Eu sou homossexual.

— RB: E como foi a sua trajetória até se tornar sacerdote de umbanda? Como foi?

— PA: Trajetória como? De que forma?

— RB: Dentro da umbanda.

— PA: Foi muito novo.

— RB: Com quantos anos?

— PA: Bem, já vim arrastando já... Eu nasci no kardecismo, né? No kardecismo, conheci a Doutrina Espírita, passei dos meus 9 anos até os meus 17 anos, por aí. E... num certo dia, num certo momento, minha mãe já frequentava uma tenda de umbanda em Timon – Maranhão, que inclusive hoje é do meu pai de santo, aliás, Pai Alexandre de Oxum, e teve uma festa de uma preta velha lá. Essa preta velha pediu que eu fosse lá visitar. Porque ela disse que queria muito me conhecer. Caí numa certa pegadinha. Cheguei lá para conhecê-la, já me chamou, falou umas verdades que encaixou na minha vida pessoal. E me encantei. Me encantei. Passei umas 7 semanas ainda visitando para conhecer como era a umbanda. Ainda tinha um certo preconceito na época, porque pode não parecer, o kardecismo com a umbanda ainda não se alinham. Então ainda não há certas dificuldades de entender a linha de guias espirituais que trabalham dentro da umbanda e dentro do kardecismo, aí dá um certo preconceito. Então, eu fui com esse preconceito conhecer a umbanda. E lá, fui me encantando com a beleza das giras, das rodas, do trabalho sério que era desenvolvido no local. E até um certo dia, no momento de uma gira de umbanda lá, a entidade Daniel Légua, se manifestou em mim, deu um apagão no meio da gira lá. Quando eu fui ver, eu já estava totalmente envolvido. E assim foi a minha trajetória. De lá pra cá foi só ver o desenvolvimento de filho de santo até se tornar sacerdote hoje.

— RB: E como é que foi esse processo? De filho de santo até chegar a ser pai de santo?

— PA: Em que sentido?

— RB: Existe uma diferença de ser filho de santo e pai de santo? Como foi seu percurso?

— PA: Tenho muita saudade de ser filho de santo. Muita saudade. Fui chamado por essa mesma preta velha a ser sacerdote em 2016 ou 2017, por aí. E houve toda uma preparação, foram praticamente seis meses de mergulho, de orientação recebida, de aprendizado de fundamentos. E quando eu me coloco no dia de hoje, ver hoje para o dia de ontem, eu acho que é unânime entre todos os pais, se eu pudesse eu não estaria aqui, porque eu perdi muita coisa, muita liberdade. Mas dizer que sou infeliz com isso, não sou. Porque hoje como Pai de Santo e as pessoas que me procuram hoje e eu consigo ajudar, hoje já é minha realização pessoal, se tornou minha realização pessoal. Em ver as pessoas bem, curadas, libertadas dos seus sofrimentos, porque são vários graus de situações que a gente pega dentro de um terreiro que as pessoas não entendem. Mas o Pai de Santo chega ao momento em que ele lida com o “louco”, lida com o suicida, lidar com as pessoas com problemas principalmente de relacionamento, que elas procuram resolver, problemas familiares. E a gente tenta se colocar nessa situação, então com o tempo, eu como pai de santo, Hoje em dia, quando eu vejo essa situação,que eu posso ajudar a elevar esse lenitivo, essa bênção para cada uma dessas pessoas, eu me coloco hoje assim, eu acho que eu tô no local certo. Acho que hoje eu realmente nasci pra ser um pai de santo. Mas antes era muito mais fácil, como filho de santo, porque era só praticamente fazer funções. Hoje eu vejo meus filhos muito, quando eu chamo para as funções da casa, eles vêm, às vezes vêm chateados, porque querem estar em outros locais, querem estar nas suas festividades. E eu olho para eles assim “ah, como eu queria estar nessa situação também”. Eu queria ter essa escolha, mas os guias e os mentores espirituais nos cobram uma certa responsabilidade, porque ao ser pai de santo, vem uma gama de responsabilidades e obrigações que a gente tem que cumprir, e a gente não pode faltar, porque nós somos cobrados por eles.

— RB: E a cobrança deles, as pessoas não entendem que é muito grande.

— PA: É muito grande, muito grande. Hoje eu agradeço muito a espiritualidade porque alguns hoje já vêm na minha casa em busca de ajuda espiritual e eu tenho essa oportunidade de interagir com eles, com meus familiares carnais. Mas dizer que é 100% esse envolvimento, não. Porque tem que me colocar na posição de sacerdote diante deles.

— RB: É, porque às vezes as pessoas misturam essa questão às vezes também dá de respeito, porque não entende essa característica.

— PA: A responsabilidade e a hierarquia que é colocada, mas vamos vivendo

— RB: Tem seus bônus também.

— PA: Com certeza.

— RB: De acordo com o seu ponto de vista, qual é o papel do sacerdote de umbanda?

— PA: Importantíssimo! Como eu falei há pouco tempo, a nossa sociedade tem passado por uma questão… Pensando melhor, a sociedade tem passado por vários conflitos, E nós tivemos um grande conflito agora de saúde pública, né? E nesse momento muitas pessoas se encontraram em perturbações espirituais, mentais. E o número de pessoas que procuram hoje o terreiro de umbanda em busca de ajuda para poder se curar ou encontrar um conforto nas perdas que elas tiveram, me fez refletir que o papel hoje do Pai de Santo dentro da umbanda e da importância dele na sociedade é fundamental para o alívio justamente deles, das pessoas, para o alívio da alma, que é o que a gente procura fazer, procura dar a eles. Então o Pai de Santo hoje é fundamental em várias funções que existem profissionais, não dizendo que o Pai Santo é uma função profissional, porque eu não considero uma função profissional, mas uma devoção. É um cargo hoje necessário ter para poder somar com as demais coisas, com as demais profissões, que hoje é necessário para poder ajudar a população.

— RB: Quais relações experiências que o senhor observa entre as suas vivências de terreiro e as suas vivências também como homossexual. O senhor consegue correlacionar essas vivências partindo do terreiro, da religião?

— PA: Um pouco mais claro.

— RB: Por exemplo, eu já fui de igreja católica. E essa repreensão que eu sentia com a minha sexualidade era muito forte. E dentro do terreiro eu nunca tive que me preocupar. No terreiro nunca tive que me preocupar com tom de voz, ter que me comportar de outra forma. Para mim, essas minhas vivências em terreiro, e as minhas vivências também como LGBT, nunca precisou ser separada. Sempre foram juntas. Então…

— PA: É justamente por isso, porque como a umbanda é uma religião que ela... umbanda é uma mistura de um pouco de cada religião dentro dela que… Justamente a nossa classe LGBT, ela procurou conforto, porque ela justamente deu esse ar da liberdade de ser quem você é, se tornar quem você é, sem precisar vestir vestimentas ou colocar máscaras. E a umbanda favorece justamente essa liberdade de ser quem você é, não cobra isso. Então você não precisa usar máscaras para

estar dentro da umbanda. É um dos motivos que me trouxe para a umbanda. Eu, sacerdote, vim para a umbanda justamente por esses motivos, que é a liberdade de me expressar e ser quem sou, sem precisar ter que me expor com máscara para poder agradar os outros. Aqui eu sou livre, aqui eu sou Américo, sou homossexual, as pessoas me respeitam assim, meus filhos de santo me aceitam assim e eu aceito e recebo todos da mesma forma. Inclusive o nosso terreiro tem uma gama muito grande de filhos homossexuais e é muito bem aceito. Considero por outras pessoas me contarem. A casa de Santa Bárbara hoje é uma casa respeitada e seus filhos com suas condições sexuais, também são respeitados. E são aceitos pela sociedade, pela nossa sociedade, pelo nosso grupo que a gente convive aqui.

— RB: Você tem filhos, filhas ou filhes de santo LGBTQIAPN+? Como é a sua relação com eles, especificamente?

— PA: É a melhor possível. A gente se identifica, a gente se entende. E nossa relação é realmente como eles mesmos se colocam: “Ah pai, o senhor é minha referência. O senhor é o pai que eu não tive dentro de casa. Justamente por ser homossexual”. Ainda hoje é uma dificuldade muito grande de lidar com eles, botar na cabeça deles, de ser imparcial com os pais. Entender os pais, as condições deles como héteros. E eles já vêm para o terreiro e encontram um pai de santo homossexual, se identifica e, como eu dou toda a atenção que eles queriam dos pais, eles passam a ter o pai de santo como uma referência principal do pai tanto carnal como espiritual. Então, a nossa relação, eu digo que é uma muito saudável, boa, convivência, ajudo muito eles. Já tirei muitos filhos de santos, de situações de briga com seus pais, refazendo união de filhos de santos com seus pais, trazendo os pais para dentro do terreiro, trazendo os pais para dentro do terreiro para que entendessem melhor a condição dos filhos. E hoje em dia tem aqui dentro do terreiro pais que acompanham seus filhos homossexuais no seu desenvolvimento espiritual.

— RB: O senhor ver alguma mudança, a gente fala para gente dessa mudança do filho de santo para com os pais, mas também se houver alguma mudança dos pais, enxergar os filhos de uma outra forma?

— PA: Sim, e a umbanda ajuda muito nesse desembaraço, sabe? Quando ele se encontra com a Maria Padilha em terra, incorporada no pai de santo, e eles vão cumprimentar e ver a seriedade do trabalho dela, eles já tentam mudar isso na cabeça deles. Eles veem que isso é uma questão de hoje que eles estão tentando se empoderar, se libertar. E é o que eles estão tentando encontrar hoje. Dentro do

terreiro, houve já muitas mudanças em relação aos pais, com seus filhos. Muito pela ajuda dos guias espirituais. E uma das nossas grandes referências daqui é justamente a Dona Maria Padilha.

— RB: É muito interessante, porque para gente LGBT é mais tranquilo, mas existem muitas pessoas, homens héteros, por exemplo, que quando incorporam uma entidade feminina, sempre tem aquela visão dentro dessa bolha de homofobia, de que o homem tem que ser de tal forma, né? Como é que você vê, na verdade, como que é essa desconstrução do hétero, da pessoa que não é LGBT, dentro da umbanda, incorporando essas entidades que são de um gênero oposto ao qual se identifica?

— PA: Olha, é uma situação que a gente tem que lidar meio devagarzinho com eles. Eu tenho filho de santo hétero, e quando trata-se de uma gira de quimbanda, de esquerda, eles se deparam com a irradiação de uma pombagira, ainda há um certo preconceito. Mas eles vão se construindo de acordo com o que ele vai no momento, na situação, e eles vão aceitando, vão mudando essa ideia. Mas a gente lida, sim, com dificuldades às vezes de até visitantes entenderem sobre essa questão do homem incorporado com a mulher.

— RB: Mas com as mulheres, o senhor vê essa mesma forma das mulheres incorporando entidades masculinas?

— PA: Não, já não. A aceitação já é 100%.

— RB: O senhor consegue ter alguma hipótese do porquê isso acontece?

— PA: Acho que pelo fato do preconceito mesmo. Não por uma questão de pré-julgamento. Mas foi uma coisa que foi construída pela sociedade. Para mulher se torna sempre mais fácil, né? Para homem não, se colocar numa situação como essa. Entre um homem incorporar uma mulher, e uma mulher incorporar um homem. Mas é algo que a umbanda justamente já ajuda a desconstruir.

— RB: O senhor se considera um exemplo para outras pessoas LGBTQIAPN+, aqui no terreiro?

— PA: Ah, não sei. Mas, como eu disse, pelo menos o que eu vejo para os meus filhos, sim. Eles mesmos se abrem, se expõem para mim e falam: “Pai, você é o meu exemplo”. Então, creio que sim.

— RB: Eles dizem algum motivo de ser, por exemplo?

— PA: Como assim?

— RB: A pessoa sentir orgulho pela maneira que o senhor se posiciona em determinadas situações…

— RB: Acho que eles veem a minha conduta muito séria diante de um trabalho, sendo quem eu sou. Eles se colocam vendo que não precisa haver diferença, que é uma coisa altamente natural de ser um homossexual, ser um líder, sem precisar fazer diferença de nada, e que eles podem se basear dentro dessa referência.

— RB: O senhor já tinha dito que começou no espiritismo. Você via essas mesmas vivências lá na religião?

— PA: Não. Há um certo preconceito ainda. São sociedades diferentes, A umbanda já aborda uma comunidade mais carente. E o espiritismo, a doutrina espírita, aliás, ela já pega uma sociedade mais elitizada. Então, de certa forma, eles vestem uma certa máscara para poder manter uma pose social.

— RB: O senhor consegue distinguir ou ver, dentro disso que você acabou de falar, de uma maneira elitista, que a gente falou da doutrina espírita, dessa questão social. Por que os terreiros, a umbanda, e as religiões de matrizes africanas, acabam sendo marginalizadas?

— PA: Justamente por abarcar, acolher a classe mais carente, a classe LGBT, a classe desfavorecida pela classe financeira. E como a gente acolhe essas pessoas justamente para dar um suporte ao qual essa (religião) elitizada não se importa muito. Falo por mim, não falo pelo coletivo. Como eu costumo dizer, a Doutrina Espírita é uma religião maravilhosa. Os seus fundamentos, a sua filosofia é linda. O problema não está na doutrina, mas nas pessoas que se colocam lá dentro. E a umbanda não se colocou nessa situação. Nossa filosofia é aberta, é livre, aceita todas as classes, acolhe os mais sofridos e justamente a gente tenta colocar em prática a abordagem fraternal, do amor, do carinho. Justamente para essas pessoas que já são menos favorecidas, já são pouco vistas. Então a gente, a umbanda, justamente ela quer olhar para essas pessoas, quer cuidar dessas pessoas e mostrar um rumo, um mundo melhor para elas, ao qual outras classes não se importam muito com isso. Se preocupam muito em vivenciar a teoria e pouca prática.

— RB: Para o senhor, ser homossexual, tem alguma diferença dentro e fora do terreiro?

— PA: Não, não tem nenhuma diferença. O que você está vendo aqui, você vê em qualquer local. Me coloco como homossexual, onde eu chego, as pessoas sabem.

Em lugares de lazer, meu ciclo familiar, meu ciclo social, eu sou quem sou. E sou respeitado dessa forma.

— RB: Então, já que você não consegue enxergar uma diferença, Até porque acho que vem desse papel de você primeiro ter que aceitar como umbandista, já é marginalizado. E você supera essa marginalização, acho que também potencializa outras questões na vida pessoal, por exemplo, a sexualidade. Você acaba ultrapassando as barreiras que as pessoas LGBTQIAPN+ tem da marginalização do preconceito, do estereótipo. O senhor consegue pensar em formas de superar isso? Não necessariamente de terreiro? Enquanto é LGBT?

— PA: Olha... Eu sempre procuro manter uma conduta moral, respeitosa, onde eu chego. Eu evito me expor. É, esse é o termo da palavra. Eu procuro evitar me colocar nessa posição de ridículo. Porque eu tenho que me lembrar que eu sou um sacerdote e tenho que ser um exemplo. E aonde eu chego eu me coloco e me posiciono nesta posição, para que não possa desfavorecer justamente a minha fé.

— RB: Até porque as entidades também cobram isso, né?

— PA: É, e somos cobrados também por elas. É uma situação que a gente se cobra mesmo 24 horas por dia justamente para que não seja mal visto pela sociedade.

— RB: É muito difícil, né? Se você faz o correto, você é apedrejado do mesmo jeito.

— PA: Entre o certo e o errado, da mesma forma você será apedrejado. É justamente o segredo, pronto. Respondendo à tua pergunta anterior. É justamente o que os Filhos de Santo veem, a cobrança dos guias espirituais, o que, por exemplo, Dona Maria Padilha, que estava falando para você pouco tempo atrás, que a sociedade vê como uma entidade cheia de vaidade, leviana, demonizada pelos estereótipos da situação colocada pela sociedade. E quando eles chegam no terreiro, eles veem a Maria Padilha, séria, ensinando, educando, mostrando como se comportar, não só dentro do terreiro, mas também fora do terreiro. Eles se espantam com uma realidade que eles não acreditam até hoje. Dizem assim: “olha, ouvi tanto falar mal dessa entidade lá fora, por outras religiões, como uma entidade promíscua, e lá ela me ensinou a ser correto, a fazer o certo, a ter orgulho de mim, a ter expectativa de vida, ter esperança”. E é isso que vai modificando esse caráter dos filhos de santo. E dentro do terreiro, é só uma vivência maravilhosa.

— RB: O senhor carrega ela há muito tempo na sua *crôa*?

— PA: Mesmo antes da doutrina espírita.

— RB: Como é que era essa relação mesmo antes da doutrina espírita?

— PA: Ela é a primeira entidade que se manifestou para mim, desde a minha infância. Ela me acompanha já... Se manifestou para mim desde os 7 anos de idade. Como uma entidade que se aproximava, super carinhosa, atenciosa, por horas, às vezes, debochava das minhas situações, mas debochava por causa dos meus erros. E ela chegava lá para corrigir esses erros, como uma mãezona, se comportava como uma mãezona. E fui desenvolvendo, cheguei na doutrina espírita, houve uma certa marginalização da característica dela, mas ela não *desapregava* de mim. Chegou comigo dentro da umbanda, dentro da umbanda ela se intensificou, foi onde começaram as primeiras manifestações dela e ela começou a dizer como era o beabá mesmo da vida para mim e o que eu realmente tinha que fazer.

— RB: A cartilha dela.

— PA: A cartilha dela, o *beabá*, ou você segue na linha reta ou você será punido.

— RB: É interessante porque realmente as entidades têm esse papel de pai e mãe. De cuidar muito da gente, de poder doutrinar realmente seus cavalos. É muito interessante essa perspectiva que a gente tem. Porque em muitos momentos eles estão acompanhando a gente nos momentos de dores, eles nos consolam muito e é muito importante ter esse... para onde quer que a gente vá tem essas pessoas nos guardando, sempre nos apoiando em determinados momentos. E falando um pouquinho desse processo de acolhimento, como o terreiro no seu ponto de vista, pode ser um espaço de acolhimento para as pessoas LGBTQIAPN+, e também para outras pessoas que acabam sendo marginalizadas, sejam por questões raciais, de gênero, de idade, ou até mesmo de classe social.

— PA: O acolhimento dentro do terreiro, um dos principais que deve ter aceitação, que eu vejo hoje, muitos terreiros aceitam a questão LGBT dentro da sua casa. A trans, o bi, o gay, toda a classe LGBT em geral. E tem alguns terreiros que tentam podar isso. Tentam mesmo podar isso. Aqui eu já procuro não fazer isso, eu sempre procuro, a minha primeira abordagem é ouvir. Saber a característica justamente, como a pessoa se comporta, o que ela quer, como ela pensa, o que ela está querendo oferecer inicialmente. E ali ao pouco eu vou doutrinando dentro dos fundamentos da umbanda. Mostrando a diferença entre a vida pessoal, a vida moral, ou o casamento com a vida espiritual, trabalhando nelas um entendimento em comum entre essas coisas, para que elas não se percam muito na promiscuidade, como a gente vê muito hoje dentro da nossa classe. Então eu procuro ficar trabalhando aos poucos com essas pessoas, trabalhando, dando a liberdade delas

se expressarem, e é o que precisam ser ouvidas. Estão precisando somente disso, ser ouvidas. E no momento que são ouvidas, é onde chega o segredo de você aprender a ajudar elas. Porque cada uma vem trazendo uma chaga diferente, uma dor diferente. Então, o ouvir é a principal peça que todo sacerdote de umbanda, e que todo terreiro de umbanda deve plantar, inicialmente com a nossa classe.

— RB: Eu queria saber se tem algum ponto que eu saiba que lhe toca. Mas tem algum que lhe toca?

— PA: No momento que eu me sinto sozinho, que eu me coloco... mais uma vez eu falo dela. Eu me coloco em dúvida, às vezes me sinto perdido. Todas as pessoas olham para nós, Pai de Santo, como referência. De certa forma, temos que nos colocar, às vezes, como o emocional de ferro, seguro, firme, porque elas acreditam que somos inabaláveis, mas não somos, na verdade, sempre temos um cantinho onde sentamos para chorar, para pensar. E uma das cantigas que eu mais lembro quando eu tô bem triste é a da Dona Maria Padilha. “Maria Padilha, ela é fiel, é ouro que cai do céu. Amor, amor, amor. Amor é uma palavra para quem sabe dar valor”. É um caminho onde a gente sofre muita traição, muita perseguição. Então eu procuro me apoiar nela nesse momento.

— RB: Às vezes, muitos filhos de santo não pensam no pai, pensam só em si. Porque pensam que o pai sempre está ali lhe acolhendo, mas quantos filhos acolhem o pai também? Porque pensam que o pai de santo, a mãe de santo, não tem problema, a vida é perfeita.

— PA: Exatamente. Um filho de santo é... muitos não entendem, mas é o que dá o gás, a impulsão, a impulsão para ele para frente, a continuar na missão dele, são os próprios Filhos de Santo. Porque sem o Filho de Santo não há terreiro. E se não há o Filho de Santo, não há o que doutrinar, não há o que se praticar. Seria somente nós com os Orixás. Então, o Filho ajuda justamente a gente nessa questão da parte emocional de querer lutar ainda, porque vê que a necessidade dos outros, daqueles filhos, precisam ser supridas. E a gente precisa ser forte junto disso. Então a gente trabalha todos os dias seguindo essa expectativa de lutar pela gente, por eles, não muitas vezes pela gente mesmo. Pelos que virão.

— RB: E o senhor, vê alguma diferença de antigamente para hoje em dia? Principalmente em relação a sexualidade?

— PA: Com certeza. Antigamente, um tempo atrás, você se por dentro do terreiro como homossexual era um pouco mais difícil. Os sacerdotes ainda se colocavam na

parte de manter uma pose. Você tem que se manter comportado, forçadamente, se manter comportado.

— RB: Uma pose heterossexual?

— PA: Isso, justo. E hoje não. Hoje eu vejo os terreiros deixando seus filhos mais livres. Apesar que ainda existem alguns muito ortodoxos desse lado. Mas hoje eu vejo muito mais a liberdade.

— RB: E o senhor vê também o lado espiritual compreendendo isso?

— PA: 100%. Como a maioria dos guias espirituais aqui sempre dizem, não importa para mim o que você é, mas assim o que você faz. Se você faz o bem, se você tenta fazer o correto, então o que você escolheu para ser não é problema meu, nem para Deus. Deus não vai te condenar por causa disso, mas ele vai abraçar justamente as tuas boas ações.

— RB: Eu queria saber se você já ouviu falar da expressão folha virada.

— PA: Se eu já ouvi? Não.

— RB: Porque dizem que tem uma expressão que é “virar a folha”. Não sei se você já ouviu falar. Que o povo dizia que quem entrava em religiões de matriz africana, entrava hétero, acabava virando a folha, virava a sexualidade.

— PA: Não sei dessa história não, porque eu nunca vi isso na prática dentro de terreiro. Aqui eu tenho filhos héteros que nunca viraram homossexuais no caso disso.

— RB: Mas antigamente tinha essa expressão que o povo dizia…

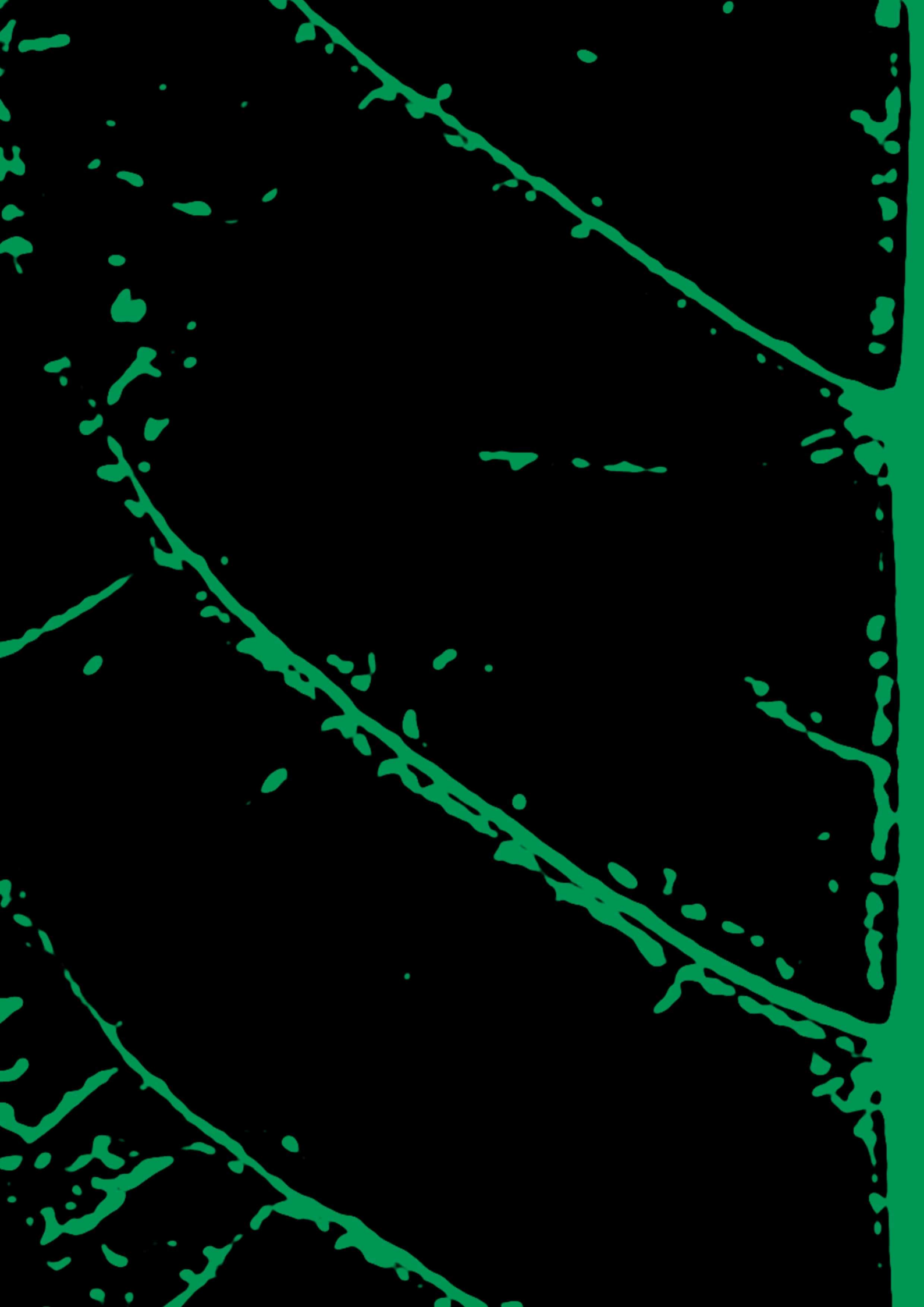
— PA: Não, mas eu já fui levado pela minha mãe a um determinado sacerdote, quando eu era mais novo, para ser rezado, e eu ouvi um termo parecido, que é “virar corrente”. Que ele disse assim, “ah, vou desvirar ele”.

— RB: Em relação a essa expressão, de virar corrente, por que que existem esses termos? Qual o seu ponto de vista sobre a utilização desses termos específicos para essas pessoas LGBTQIAPN+?

— PA: Acho que é só uma questão de justificativa. Justificar uma causa para poder dar algum tipo de satisfação para a sociedade. Onde isso não existe. Não existe, porque a gente trata uma doença. E ser LGBT não é uma doença, é uma condição. E isso não se vira, não se muda, não se conserta a corrente. Não existe nada que mude isso aí. Quem disser o contrário, fico muito feliz em querer aprender. E a poder saber se realmente é verdade, porque eu tenho certeza que não existe.

— RB: Se viemos ao mundo desse jeito, por que a gente tem que mudar?

— PA: É sua essência. Você não pode mudar a essência. Você não pode mudar quem você é. Você foi colocado nessa condição. Foi dado por Deus, foi dado pela espiritualidade. Você tentar modificar isso daí, é você ir contra a vontade dele mesmo. É por isso que é uma condição que você nasce, você vive, e não é uma doença. Então,você tentar modificar isso daí, se torna, assim, um auto-suicídio. Uma agressão contra você mesmo e o seu próprio ser espiritual. Então, não vejo necessidade de ter que fazer mudanças.

— RB: Se o senhor tem alguma mensagem para outras pessoas LGBTQIAPN+, que não necessariamente sejam de ferreiro?

— PA: Eu me encontrei dentro da umbanda e foi dentro da umbanda onde eu encontrei toda a força para poder lidar com esse meu lado, com essa minha condição, a condição do Américo, do ser Américo, do ser Américo homossexual. E eu acho que a mensagem que eu colocaria é fé, esperança, confiança e tentar, não desistir. Uma mensagem que eu deixaria claramente para os meus irmãos nessa condição, que não é uma condição fácil, não é uma condição, hoje, vista pela sociedade como simples, ainda há um grande julgamento, mesmo com vários direitos conquistados em pouco tempo que nós estamos tendo, vários direitos, ainda há uma certa dificuldade de lidar com a sociedade por ser quem você é. Então, tenta! Luta, tenha esperança, tenha fé. E a porta da umbanda está aberta para todos.