

Prostituição e religiões afro-brasileiras em Portugal: gênero e discursos pós-coloniais

Joana Bahia¹

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i36.50998>

Resumo: Este artigo aborda a inserção da prostituição brasileira nas religiões afro-brasileiras em Portugal. Analiso de que modo a imagem da pombagira serve como metáfora sexual e religiosa para explicitar a complexa trajetória dos espíritos e daqueles que os incorporam na interface entre a prostituição e o contexto religioso, para explorar as tensões entre brasileiros e portugueses envolvendo as sexualidades em jogo e buscando explorar seus novos significados no contexto transnacional. Realizei trabalho de campo nos terreiros dirigidos por brasileiros, no período 2011-2013, na região da Caparica e na direção norte, que compreende as cidades entre Lisboa e Porto, e nessa ocasião pude avaliar a complexa correlação entre migração brasileira, prostituição e campo religioso afro-brasileiro em um contexto transnacional.

Palavras-chave: candomblé, pós-colonialismo, prostituição, gênero, migração brasileira.

Prostitution and Afro-Brazilian religions in Portugal: gender and postcolonial discourses

Abstract: This article discusses the insertion of the Brazilian prostitution in the afro Brazilians religions in Portugal. I analyse in which way the image of the pombagira's spirit serves as sexual and religion methaphor in order to clarify the complex path of the spirits and its mediums in the interface between prostitution and religious context, to explore the tensions between Brazilians and Portuguese and their sexualities and to understand its news meanings in transnational context. I made field work in the Candomblé's tempels — directed by Brazilians — during the period 2011-2013 in the Caparica's region and in the north area of the country, which comprehends the cities between Lisbon and

¹ Professora titular do Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenadora do Laboratório interdisciplinar das religiões e movimentos migratórios (Lärm) na UERJ e pesquisadora associada ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios (NIEM) do IPPUR/UFRJ, coordenado pelo Prof Dr Helion Pova Netto. Doutora em Antropologia social/Museu Nacional/PPGAS. Mestre em Sociologia e Antropologia. Email: joana.bahia@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2172-5022>

Porto. During this occasion I could evaluate the complex correlation between Brazilian migration, prostitution and afro Brazilian religion field in a transnational context.

Keywords: Candomblé, post-colonialism, prostitution, gender, Brazilian migration

Prostitución y religiones afrobrasileñas en Portugal: género y discursos postcoloniales

Resumen: Este artículo trata de la inserción de la prostitución brasileña en las religiones afrobrasileñas en Portugal. Analizo cómo la imagen de la pombagira sirve como metáfora sexual y religiosa para explicar la compleja trayectoria de los espíritus y de quienes los incorporan en la interfaz entre la prostitución y el contexto religioso, para explorar las tensiones entre brasileños y portugueses en torno a las sexualidades en juego y buscar explorar sus nuevos significados en el contexto transnacional. Realicé trabajos de campo en los terreiros dirigidos por brasileños, en el período 2011-2013, en la región de Caparica y en la dirección norte, que incluye las ciudades entre Lisboa y Oporto, y en esa ocasión pude evaluar la compleja correlación entre la migración brasileña, la prostitución y el campo religioso afrobrasileño en un contexto transnacional.

Palabras clave: candomblé, postcolonialismo, prostitución, género, migración brasileña

Recebido em 15/11/2019 - Aprovado em 18/12/2019

Introdução

Prostituição é um tema fascinante, porém a maioria de seus estudos restringem-se ao universo dos bordéis, tendo como trabalho de campo a zona de prostituição. Entretanto, sua complexidade extrapola esse território. Seus atores sociais são tão complexos quanto os universos pelos quais transitam. Em muitas casas de prostituição, é comum a presença (e mesmo o assentamento) de imagens religiosas. E em muitos terreiros de candomblé é comum a presença dos e das trabalhadoras do sexo e suas variáveis. No entanto, nenhum dos autores que analisa o mercado sexual (BENEDETTI, 2005; KULICK, 2008; PELÚCIO, 2009; VARTABEDIAN, 2018)² trata a religião como um componente importante na vida das pessoas que estudam. A devoção presente na linguagem dos e das trabalhadoras do sexo só entra como uma pequena parte do cenário em algumas dessas etnografias (BENEDETTI, 2005; KULICK, 2008; PELÚCIO, 2009;

² Alguns dos autores aqui referidos são fundamentais no estudo das travestis, em especial no campo dos estudos de gênero nas ciências sociais. Não trato, neste artigo, da construção histórica da categoria travesti, não obstante os autores citados terem-no feito em seus trabalhos. No caso dos michês, ver Perlongher (2008).

PERLONGHER, 2008; VARTABEDIAN, 2018). Mesmo assim, nem todas as sexualidades e sua diversidade são contempladas. No entanto, muitos (se não a maioria) bordéis — tanto no Brasil quanto em Portugal — têm altares a pombagiras e exus, e esses espíritos estão muito presentes nos mercados sexuais desses países.

Estudo a transnacionalização das religiões afro-brasileiras em Portugal e a importância de michês, mulheres e travestis nessa expansão religiosa. Não obstante esses atores sociais estarem imiscuídos nessa realidade social, ganham mais destaque, neste artigo, as trabalhadoras sexuais, em especial as travestis. A princípio, mais invisibilizadas na realidade brasileira, no campo transnacional elas ganham destaque, participando de modo acentuado dessa exportação religiosa.

Abordo neste artigo de que modo religião e prostituição articulam-se no campo das religiões afro-brasileiras,³ e em especial em sua expansão, e como essa religiosidade é fundamental para todos os agentes da prostituição, em especial mulheres e travestis. Analiso uma correlação presente na realidade das religiões afro-brasileiras (JOÃO DO RIO, 1976 [1904]; LANDES, 2006 [1947])⁴ e também no universo da prostituição, que, apesar de anunciada (ANDRADE, 1991 [1950];⁵ PEREIRA, 1967), sempre foi pouco pensada. Não obstante mulheres e travestis ocuparem, muitas vezes, lugares sociais precarizados, ainda mais em uma sociedade em que são imigrantes, como no caso da portuguesa, elas têm agência nessa expansão religiosa, sendo não apenas protagonistas do mercado sexual, mas também atuantes no mercado religioso. É preciso entender tanto os processos migratórios em Portugal pós-1970, com a chegada de múltiplos grupos

³ Desenvolvi o projeto de pesquisa “O movimento dos orixás: a transnacionalização dos cultos afro-brasileiros em Portugal”, financiado pela Fundação Gulbenkian, no ano 2013, na região da Caparica e na direção norte, que compreende as cidades entre Lisboa e Porto, e nessa ocasião pude avaliar a complexa correlação entre migração brasileira, prostituição e campo religioso afro-brasileiro em um contexto transnacional. Este trabalho baseia-se no conceito de transnacionalismo aplicado ao universo religioso, conforme os escritos de Appadurai (2004) e Csordas (2009), que observam, de uma perspectiva mais processual, que o que produz essa percepção de globalidade são conteúdos — identidades étnicas, estilos de vida, marcas comerciais, gêneros musicais, conhecimentos tecnológicos, posturas filosófico-existenciais ou qualquer outro conjunto de ideias e práticas culturais originariamente locais — que se transnacionalizam, cruzando fronteiras nacionais para radicar-se em territórios cada vez mais remotos. Dessa forma, processos e forças sociais de ordem global afetam o local, internacionalizando-o. Ou seja, a imagem resultante é de faixas de cultura que atravessam fronteiras nacionais, estabelecendo nexos que não existiam e heterogeneidades nas ordens nacionais.

⁴ Landes (2006 [1947]) comenta isso, ressaltando que muitas mães de santo respeitadas têm uma história de trabalho sexual. Armando Pereira, um dos mais prolíficos escritores sobre prostituição em meados do século XX no Rio de Janeiro, frequentemente comenta que muitas das mulheres negras que trabalhavam no manguê eram mulheres respeitadas em suas comunidades.

⁵ Poema “O santeiro do manguê”.

migratórios e religiosidades, quanto a entrada constante de brasileiros e brasileiras que transitam no mercado laboral português, em especial voltado para a prostituição.

Migração e prostituição em Portugal: a complexidade das relações entre brasileiros(as) e portuguesas(as)

Por muitas décadas, Portugal manteve-se tradicionalista sob o salazarismo,⁶ tornando a ideia de família algo central na ideologia do regime (PAIS, 2010). Com a Revolução dos Cravos, em abril de 1974, os costumes sociais passaram por um processo de liberalização, criando abertura para novas cenas migratórias e, consequentemente, novas religiões (SARAIVA, 2010), bem como novas experiências no plano dos afetos (GRACINO JR., 2012; PAIS, 2010). A chegada dos imigrantes dos antigos contextos coloniais mobiliza todas essas experiências.

Lembramos que, a partir dos anos 1980, Portugal passou a ser o receptor das levadas migratórias de suas ex-colônias. Inicialmente, os contingentes de brasileiros que chegam ao país são constituídos por profissionais liberais altamente qualificados, que participaram dos grandes projetos de infraestrutura do período de integração de Portugal ao bloco econômico europeu. As crises econômicas no Brasil levam a novos fluxos migratórios, que se inserem na área de serviços (bares e restaurantes). E o país começa a atrair também os grupos sociais mais desfavorecidos, indesejados pelo Estado português, que se inserem nas redes de tráfico de drogas e prostituição (FELDMAN-BIANCO, 2010, p. 65).

Em Portugal, a prostituição não é uma atividade regulamentada, portanto não há dados estatísticos produzidos que sejam precisos, e também parte da pesquisa acadêmica é qualitativa e restringe-se apenas à capital e ao norte do país (OLIVEIRA, 2017). O discurso dominante das agências governamentais, da mídia e das organizações não governamentais (ONGs) enfatiza a ideia da prostituição como vitimação (OLIVEIRA, 2017). Embora haja alguma tolerância social à prostituição em Portugal, os discursos institucionais e populares destacam seus aspectos mais negativos, como pobreza, marginalidade, drogas e doenças. Assim, o preconceito, a discriminação e o estigma são problemas que os e as profissionais do sexo enfrentam (OLIVEIRA, 2017).

Grande parte da mídia portuguesa associa a prostituição à presença da imigração, e uma natural criminalização a um ambiente de violência. Os e as imigrantes são descritos como sujeitos sem ação ou agência. Não há nenhuma referência à

⁶ Pais (2010, p. 9) mostra que, entre 1926 e 1974, Portugal viveu uma ditadura que impôs uma forte moral de controle sobre a sexualidade dos sujeitos, tendo a família um papel de doutrinação

prostituição masculina, que é totalmente invisibilizada, mas que aparece de maneira expressiva no contexto da imigração brasileira que circula no candomblé.

Há uma presença grande de imigrantes na prostituição no contexto português, em especial de brasileiros(as). A rede Tampep (2009 apud OLIVEIRA, 2017, p. 211-212) estimou que 56% dos trabalhadores do sexo em Portugal são imigrantes, que trabalham tanto no trabalho sexual de rua quanto em contextos de interior. Da mesma forma, entre os 382 profissionais do sexo, de rua e interior, contatados pela ONG Existências em Coimbra, em 2013, 53,4% eram imigrantes. Além disso, de acordo com dados do Porto G, um projeto de intervenção promovido pela ONG APDES que atua na área de trabalho sexual do interior da região do Porto, 80% são imigrantes, sendo brasileira a grande maioria (OLIVEIRA, 2017). Então, onde esse segmento significativo da imigração brasileira — muitas vezes ilegal e invisibilizado — reza?

Agustín (1988, 2005) mostra que o trabalho da mulher e da travesti migrante na Europa, não somente o trabalho na área do sexo, mas também nos serviços domésticos, é majoritariamente excluído da regulação governamental, deixando essas trabalhadoras socialmente invisíveis. Entretanto, invisibilidade e marginalização não significam falta de agência dos sujeitos da prostituição. Vejamos como se dá a correlação entre prostituição, religiões afro-brasileiras e relações pós-coloniais.

Análise de que modo a imagem da pombagira serve como metáfora sexual e religiosa, para explorar as tensões entre brasileiros e portugueses, explicitando a complexa trajetória dos espíritos e daqueles que os incorporam na interface entre a prostituição e o contexto religioso, envolvendo as sexualidades em jogo e buscando explorar seus novos significados no contexto transnacional.

A ambiguidade das relações entre brasileiros e portugueses envolve diferentes conflitos e negociações vividos na comunidade portuguesa no Brasil e na brasileira em Portugal, algo que perpassa longa história. “Estar de costas ou de frente para o Atlântico”, aparente dúvida do Estado português, significa também uma solução encontrada para a internacionalização da economia portuguesa, que se volta para seus antigos espaços coloniais, considerando os “territórios supranacionais da língua portuguesa” (FELDMAN-BIANCO, 2010).

As imagens veiculadas sobre o Brasil nas telenovelas, somadas às propagandas turísticas, corroboram a ideia de que, no país, a licenciosidade sexual é regra, implicando uma espécie de vale-tudo nas relações pessoais, o que reforçaria a ideia de malandragem como parte das estratégias de ascensão usadas tanto no plano pessoal quanto no

ideológica. Nesse sentido, era esperado da mulher apenas sua função sexual de reprodutora e que fosse submissa e mãe virtuosa.

profissional. Piadas de que no Brasil só há prostitutas e jogadores de futebol são frequentes no país (MACHADO, 2009).

Nesse sentido, os portugueses interpretam os brasileiros a partir do binômio sexo-malandragem. No cotidiano, esses estereótipos seriam tão importantes que não apenas significariam a delimitação de espaços de trabalho reservados aos brasileiros, mas também se estenderiam a outros planos da vida social (MACHADO, 2009). A noção, presente no senso comum português, de que a alegria e a simpatia fazem parte da essência do ser brasileiro, “naturalmente” adequado ao atendimento ao público, reserva-lhe no mercado de trabalho o serviço em hotéis, bares e casas noturnas (MACHADO, 2009). E também na prostituição.

A resposta a esses estereótipos e aos conflitos entre brasileiros e portugueses é vivenciada no mundo metafórico da religião, em que os trabalhadores do sexo falam dos estigmas e incômodos por intermédio de seus espíritos. As metáforas religiosas recriam a discussão pós-colonial sob o ponto de vista corporal e sexual (BAHIA, 2015). Se as mulheres, os veados e as travestis são inicialmente ocupados pelos líquidos dos portugueses, na incorporação espiritual o mapa pós-colonial ganha outras nuances.

Os poderes sobre o corpo do brasileiro por parte de seu colonizador⁷ são constantemente subvertidos na lógica pós-colonial exposta nas incorporações dos espíritos de umbanda (BAHIA, 2015). Esses mostram uma inversão no processo colonial, em que Portugal poderia ter sido descoberto pelos caboclos brasileiros e que seus espíritos mostram o quanto podem subverter a ordem do mapa colonial. Se, a princípio, os colonizadores invadiriam o corpo dos colonizados, a imigração invadiria o mapa português, transformando os patrícios em putas e veados, mesmos estigmas de que acusam os brasileiros e brasileiras, especialmente das últimas levas migratórias (BAHIA, 2015). Conforme McClintock (1995),⁸ o mapa que compõe as narrativas coloniais analisado em seu texto mostra que a genitália é considerada as três bruxas, isto é, o corpo do outro, no imperialismo ocidental, é também lugar de enfeitiçamento e de perigo. Corpo degenerado, prostituído e também perigoso, pois no mapa colonial o sexo seria o lugar do descontrole.

Entretanto, o mapa contém um paradoxo. Se, por um lado, vê-se o caminho que os homens têm de trilhar para chegar às minas, por outro, ao ser visto de cabeça para

⁷ O corpo do brasileiro, seja michê, prostituta ou travesti, é exotizado no mercado sexual. Sobre isso, ver Piscitelli et al. (2011) e Bahia (2015). Apesar de o texto tratar, em grande parte, da história de uma travesti, não posso todo o tempo reduzi-lo a elas, pois, conforme afirmei desde o início, no mercado sexual há uma mescla grande de agentes, com diversas sexualidades.

⁸ A autora citada (MACCLINTOCK, 1995) trata do corpo feminino em seu texto. Entretanto, refiro-me aqui às travestis e ao modo como elas invertem o mapa colonial.

baixo, observamos o desenho do corpo feminino (MCCLINTOCK, 1995). A genitália feminina sinaliza a presença dos poderes femininos alternativos e, paralelamente, as noções africanas de tempo e conhecimento, elementos que desafiam o poder imperial, que os negam pela inversão e pelo controle (BAHIA, 2015, p. 270).

A associação dos brasileiros à ideia de vagabundagem e de controle sobre o corpo das “mulatinhas” data ainda do período da Independência do Brasil. “Vagabundos” e “mulatinhas”, “horda de negros e macaquinhos” são expressões usadas na descrição dos brasileiros entre a Independência e a Primeira República (RIBEIRO, 2010), sendo retomadas na competição pelo mercado de trabalho em Portugal.⁹ E os estereótipos de gênero entram na forma como serão classificados(as) os(as) brasileiros(as); transformam os(as) “brasucas” em “mulatos(as) tropicais”, em especial em 1981, momento em que Portugal entra na Comunidade Europeia, “mais branca e civilizada”.¹⁰

Então, diante dos estereótipos construídos sobre os brasileiros, vimos como são tratadas aquelas levas migratórias que foram de fato trabalhar na prostituição. E também em que religiões esses brasileiros indesejados pelo Estado português foram rezar. De que modo se dá essa interface entre migração, religião, opções sexuais e prostituição? E em que momento a pombagira dinamiza esses mundos?

Abordo a relação entre uma travesti e sua pombagira, analisando como esse espírito permite que sua sacerdotisa movimente-se entre os mundos da prostituição e da religião, transmitindo conhecimento de um universo para o outro. Além de apoiar os movimentos entre rua e terreiro, a pombagira também apoia a capacidade das travestis de reverter as hierarquias sexuais, que estão intimamente ligadas ao passado colonial, e penetrar “corpos europeus”, em vez de ser penetradas por eles. Metáforas sexuais, espirituais e corpóreas, sustentadas pelas ações dos espíritos, reverteram leituras

⁹ Por sua vez, os brasileiros.

¹⁰ Paralelamente a essas construções estereotipadas dos brasileiros, permanece um discurso no imaginário português de que eles são imunes ao racismo, seguindo sua vocação ecumênica e a predisposição de bom convívio com vários povos (CASTELO, 1999). Já o modo “português de estar no mundo” foi construído pelos intelectuais portugueses, ao se apropriarem, a partir dos anos 1950, da ideia de lusotropicalismo, de Gilberto Freyre, para revisarem a ideologia colonial portuguesa (THOMAZ, 2002). A retórica da irmandade, segundo a qual os portugueses são “fraternos com seus irmãos latino-americanos”, fazendo referência à extensa relação histórica que têm com o Brasil, às redes de parentesco e casamento entre inúmeras gerações e aos fluxos migratórios (FELDMAN-BIANCO, 2010; GOMES, 1998), promove a ideia de homogeneidade e proximidade em momentos de crise econômica e política, o que torna ainda mais complexas as fronteiras culturais entre os dois países. Ser portuga ou português de alma brasileira, ser brasuca ou luso-brasileiro podem depender muito das circunstâncias sociais e políticas e em que medida se identifica ou se é identificado como um igual ou não.

hegemônicas de hierarquias pós-coloniais, atribuindo poderes religiosos e sexuais a transexuais socialmente estigmatizados e permitindo que corpos e espíritos brasileiros invadam a Europa e os europeus.

Na maior parte do Brasil, há um forte preconceito contra as chefes transexuais dos terreiros. Poucas são reconhecidas como autoridades religiosas, e muitas não assumem a vida religiosa como líderes de templo, pois são estigmatizadas. Não há casos analisados na bibliografia sobre religiões afro-brasileiras nem no Brasil, e pouco tem sido escrito na Europa (BAHIA, 2020). A Europa Ocidental tem uma atitude mais aberta em relação ao comportamento sexual. Além disso, o Brasil goza de grande prestígio no campo religioso transnacional, por ter preservado a África mítica nas práticas religiosas brasileiras. Transexuais e travestis¹¹ podem, assim, transformar esse mercado religioso em trabalho e, apesar de sofrerem preconceito, podem ter mais prestígio do que muitos dos portugueses que praticam a mesma religião.

Estudo de caso: movimento circular entre a rua e a casa de santo

Em um dos terreiros que analiso, há adeptos e clientes de todos os tipos, incluindo o português. Muitos são homens e mulheres cisgêneros, travestis ou michês, com um número significativo de clientes brasileiros e africanos. Muitos dos adeptos e clientes que frequentam o terreiro trabalham de várias maneiras no comércio sexual. E muitos desses imigrantes circulam entre o trabalho na área de comércio e serviços e a zona de prostituição. No caso das mulheres, algumas eram babás de dia e dançarinas à noite. Eu vi mais africanos e brasileiros no terreiro, mas muitos pais e mães de santo receberam clientes portugueses, especialmente as proprietárias e administradoras de bordéis. De diversas formas, esse mercado diversificado de contratos e trocas sexual-afetivas circula nos terreiros em geral. Nesse terreiro em particular, houve um número significativo de travestis que fizeram parte do antigo circuito sexual do caso da mãe de santo que vou relatar aqui.

¹¹ Vale a pena recordar que, para as travestis, a migração para a Europa tem sido uma opção desde 1970, pelo menos. Tradicionalmente, isso tem significado a obtenção de maiores recursos financeiros e corporais, aproveitando estrategicamente as ideias dos europeus sobre a sexualidade brasileira, transformando seus corpos, movendo-se com mais segurança do que no Brasil e apenas melhorando suas vidas em geral (PELÚCIO, 2009, 2010; VARTABEDIAN, 2018, p. 193). Uma viagem à Europa dá prestígio a determinada pessoa e dá poder às travestis que foram “bem-sucedidas” nessas viagens e que, assim, conseguiram dar um passo à frente em sua carreira de travestis. Muitas travestis vão dos bairros de prostituição em Lisboa direto para os terreiros, procurando soluções para seus problemas espirituais e ajudando a lidar com as trocas sexuais e afetivas que fazem parte de suas vidas pessoais e profissionais.

No contexto do trabalho, observei algumas travestis que exerciam a atividade de mãe de santo como profissão, dando consultas e lendo os búzios, e que tanto circulavam entre as várias cidades de Portugal em que fiz campo quanto em outros países europeus, como França, Espanha, Itália e Suíça. A presença de várias modalidades de prostituição era parte do cotidiano dos adeptos e frequentadores da religião em Portugal, sejam os filhos e as filhas de santo que são trabalhadores(as) sexuais,¹² sejam aqueles que abandonavam a prostituição para se casar ou mesmo para se dedicar à religião como ofício religioso e laboral, exercendo um cargo mais alto na hierarquia. Relato aqui um dos casos que acompanhei no decorrer do trabalho de campo e que mostra a saída da prostituição para assumir o cargo de mãe de santo. Não pude constatar casos de transexuais, somente de travestis.

Sandra¹³ tem 33 anos, é travesti e, atualmente, mãe de santo na Europa. Circula entre Itália, Portugal e Suíça. Seu caso é interessante, pois, antes de virar mãe de santo, trabalhava como prostituta na Itália. Sua transformação em travesti inicia-se no Brasil aos 16 anos, quase que juntamente com o início de seu caminho espiritual, sendo iniciada no Brasil.

Seu orixá afirma seu dom, e suas pombagiras, em especial Maria Padilha, retiram-na da prostituição. Nesse sentido, o orixá e as pombagiras afirmam-lhe o dom (em especial Iansã) e dispõem-lhe novas possibilidades de gênero, que fogem dos binarismos feminino e masculino, podendo ser ao mesmo tempo travesti e mãe. Muitos no candomblé sempre afirmam que orixá não tem cor, sexo nem nacionalidade, ele fica onde quer. Mas, por outro lado, há orixás que abandonam seus filhos quando estes mudam de sexo, enquanto outros lhe assumem a cabeça. Em Cuba, Iemanjá é uma das iabás mais próximas ao universo da homossexualidade, sendo um de seus alimentos preferidos o pato, palavra também usada para designar essa orientação sexual. No Brasil, Iansã é uma das mais próximas a esse universo, sendo Oxum e Iemanjá consideradas maternais demais. Augras (2000, 2009) argumenta que, nos mitos de Iemanjá, não obstante esta ser considerada a Grande Mãe dos orixás, temos a presença de um forte erotismo, sexualidade que se diluiu, na medida em que passa a ser sincretizada com a imagem da Virgem Maria. Mas tudo isso é bastante relativo, pois a ideia de sedução e de dissimulação é mencionada pelos filhos de Oxum como características poderosas na conquista amorosa.

¹² Há muitas mulheres e travestis que saem da prostituição para o casamento. Não observei o mesmo entre os michês, pois há, de fato, necessidade de maior estudo sobre o tema em Portugal. O que observei também eram as travestis que saíam da prostituição para se tornarem líderes religiosas.

¹³ Nome fictício.

Por ocasião de seus sete anos, momento em que tem conhecimento considerado suficiente para abrir uma casa de santo, Sandra tinha dúvidas disso. Ela afirma que sua “história mais do que prova como o orixá pode mudar a vida de uma pessoa”. O orixá não olha para seu exterior, e sim para sua essência. Nesse momento, “sua Iansã a confirmou para ser mãe de santo”. Uma das provas é que, durante os quatro anos em que se prostituiu, ela se manteve imune à Aids, isso porque o orixá lhe protegeu e lhe fechou o corpo. Considera quase um milagre não ter sido contaminada e preocupa-se muito com a questão da saúde como um todo, em especial pelo interesse em pensar esta como parte importante das questões sociais. Para isso, aciona em sua fala a imagem de Omolu,¹⁴ por quem seu orixá tem grande apreço e que tanto traz as doenças quanto as curas, sendo ele por ela relacionado com as doenças sexualmente transmissíveis.

Se Iansã e Omolu confirmam-lhe um corpo que é santificado, não obstante o tempo de prostituição, temos novas implicações sobre essa questão. Se, por um lado, a associação entre doença e prostituição é construída na narrativa de Sandra como inevitável, o que torna o ato de se prostituir um estigma, por outro tudo que cura também mata, pois o próprio mito de Obaluaíê transforma o feio em belo, e vice-versa, indissociando a imagem do médico ao feiteiro por excelência. O que mata cura, como princípio circular; é inevitável. Ou seja, a prostituição e a doença são parte também da história do corpo, dos muitos males que lhe são necessários para torná-lo um corpo.

As relações entre médiuns e entidades são bastante complexas (HAYES, 2011, p. 411).¹⁵ Muitas vezes, a autonomia das entidades escapa ao controle dos médiuns, bem como a gerência dessa autonomia quando se trata de lidar com as relações familiares e sociais mais amplas. E se os espíritos transformam travestis em mães de santo? A

¹⁴ Orixá, filho de Nanã e Oxalá, criado por Iemanjá. Nasceu deformado, coberto de varíola, sendo abandonado pela mãe. Iemanjá encontrou-o quase morto e muito mordido pelos peixes, e cuidou dele até que ficasse curado. No entanto, Obaluaíê ficou marcado por cicatrizes em todo o corpo, e eram tão feias que o obrigavam a cobrir todo o corpo com palhas. Chegando à sua terra, encontrou uma imensa festa dos orixás. Como não se sentia bem entrando em uma festa coberto de palhas, ficou observando pelas frestas da casa. Nesse momento, Iansã, a deusa dos ventos, viu-o nessa situação e, com seus ventos, levantou as palhas, deixando que todos vissem um belo homem, já sem nenhuma marca, forte, cheio de energia e virilidade. E dançou com ele pela noite adentro. A partir desse dia, Obaluaíê e Iansã uniram-se contra o poder da morte, das doenças e dos espíritos dos mortos, evitando que desgraças aconteçam entre os homens. Em um dos mitos, Iansã transforma as feridas de Obaluaíê em pipocas, que passa a ser uma de suas comidas. Banhos de pipoca são oferecidos ao público por ocasião do Olubajé, festa em sua homenagem em todo o mês de agosto nos terreiros de candomblé (PRANDI, 2001, p. 202-207).

¹⁵ No contexto migratório, mais do que alterar o papel de gênero, muitas vezes ocorre em momentos dramáticos da trajetória do indivíduo, abrindo o leque identitário da pessoa. Isto é, temos mais uma identidade, que é acionada muitas vezes quando o sujeito perde quase tudo: o emprego, o(a) namorado(a), a moradia. Nessas horas, baixam os exus e as pombagiras.

construção da mediunidade por intermédio da possessão engendra transformações na pessoa e também nos papéis sociais que ela exerce. A possessão constrói novas agencialidades (LAMBEK, 2014).

Muitas travestis referem-se à mulher em termos da aparência física, do comportamento e do relacionamento com os homens (KULICK, 2008, p. 109). Não falam de mulheres em termos biológicos. No discurso de algumas travestis, estão ausentes referências aos sentimentos de maternidade; muitas podem querer ser pais, mais do que propriamente mães. Contudo, no candomblé, por se tratar de uma família socialmente construída a partir da hierarquia interna, da iniciação e, conseqüentemente, da construção de uma identidade religiosa, isso se torna possível. E a religião apresenta-lhe uma vocação que é ao mesmo tempo religiosa e materna, ocupando o topo da hierarquia de uma família, digamos, bastante matrilinear: mãe de santo. Em uma família de santo que não necessariamente seja biológica, ser mãe de santo daria a possibilidade de realizar o papel de *mater*, mesmo a uma travesti, pois não se trata de atributos relacionados com o sexo biológico, mas com os papéis sociais. Não obstante o preconceito existente no campo religioso afro-brasileiro, há travestis que são mães de santo, tanto ocupando o lugar máximo na hierarquia quanto constituindo uma família da qual ela é o cabeça.

Kulick (2008, p. 111) mostra que a “[...] feminilidade aparece como algo ao alcance de qualquer um que realmente a deseje. Para se sentirem mulheres, as travestis não precisam levar a vida de mulheres reais. Tudo o que elas precisam é adquirir os atributos adequados e as relações apropriadas”. Mais do que bundas e saias (construindo o feminino em corpos masculinos), precisam relacionar-se com os homens. No caso da religião, com toda a família e com os deuses. E essa tarefa não é muito simples, especialmente quando se trata da construção do papel de *mater*. Que emoções expressam diante de seus filhos de modo que tenham autoridade?

Contrapondo-se a Kulick, Pelúcio (2009, p. 93) mostra que, “[...] ao mesmo tempo que elas desestabilizam, com suas experiências, o binarismo de gênero, mantêm-se submersas em uma heterossexualidade normalizadora. É somente pelo paradoxo que elas podem expressar seu conflito com as normas de gênero vigentes”. Mesmo paradoxais, as famílias de santo existem.

Sua construção como mãe é dramática, pois têm de lidar com códigos como tolerância, perdão e outros em um aprendizado afetivo novo. Não obstante lidar com seu poder na hierarquia religiosa como mãe de santo, isso não a exclui dos preconceitos dos filhos, clientes e pais de santo, que a associam sempre ao estigma da prostituição. Pelo fato de ser brasileira, essa estigmatização é construída de longa data, nas relações entre brasileiros e portugueses. Alguns adeptos identificam-se com Sandra na medida em que

faziam o mesmo ofício e por perceberem a prostituição como trabalho, bem como por sofrerem muito com a discriminação no plano tanto religioso quanto social. Poucos terreiros no Brasil aceitam travestis em cargos como pai e mãe de santo, e muitos filhos jamais aceitariam uma líder que considerassem ser o próprio estigma.¹⁶

A fim de garantir um equilíbrio de forças em relação à disputa no campo religioso entre esses grupos, seu pai de santo brasileiro vai sempre que pode, para ajudar a manter a autoridade. Ele é seu pai de santo e *pater*, pois, mesmo sendo homossexual, sua autoridade é considerada mais masculina do que a de uma travesti. A condição de homossexualidade — apesar de ser frequente entre os pais de santo portugueses — já foi alvo de maior discriminação destes em relação aos brasileiros, deixando de ser na medida em que estes passaram a lembrar aos portugueses que eles também são tão *gays* quanto os brasileiros. A condição de travesti é bastante discriminada tanto no candomblé no Brasil quanto no contexto analisado. Entretanto, mesmo sendo discriminada, a possibilidade de ter uma vocação que não seja nem ser só cabeleireira e/ou prostituta — profissões ainda comuns às travestis —, e somado a isso ter uma ascensão trazida por um dom religioso em um mercado transnacional em que as religiões de matriz africana são valorizadas, pode apresentar-lhe novas possibilidades.

Apesar de a rua ser o lugar de constituição de identidade, afetos e desejos, constituindo-lhe um saber (temas que abrangem os mais variados aspectos emocionais e corpóreos dos sentimentos humanos) que tanto domina como vocação profissional quanto sua pombagira no exercício da vocação religiosa, esse saber recai sobre si mesmo na construção de seu próprio estigma pelos demais partícipes do campo religioso.

Em suas vidas passadas, a pombagira¹⁷ teve contato com uma das condições sociais mais estigmatizadas: a prostituição. Ela trata dos casos de amor em forma de provérbios, ditos, piadas e chistes, com muito sarcasmo e humor irreverente: a vida

¹⁶ Sendo o candomblé uma religião de corpo e alma, temos a construção do estigma relacionado com um corpo transformado, que perdeu, digamos, seus atributos naturais. Essa acusação é usada pelos pais de santo portugueses para deslegitimar a eficácia simbólica da recepção dos orixás pelos corpos transformados dos brasileiros no concorrido mercado religioso português. Aqueles que sofrem o estigma baseiam-se na ideia de que o orixá vê o ei, o eu, a essência, e não o corpo ou a materialidade. O único relato que ouvi de um pai de santo sobre um transexual à frente do terreiro no Brasil revelou que este foi fechado quando ele fez a mudança de gênero e teve de mudar de cidade para recomençar toda a trajetória espiritual.

¹⁷ Vieira (2010) mostra, em seu estudo sobre as prostitutas, que, mesmo sendo iniciadas na experiência evangélica pentecostal, elas dominam a linguagem da pombagira, que emergiria como modelo para organizar suas condutas diante do mundo. Nesse sentido, as religiões afro-brasileiras contribuem para a formação de uma matriz que, mais do que religiosa, é cultural. A menção à entidade não apenas faz-se presente como recurso linguístico, mas atinge as esferas das crenças e dos comportamentos pessoais.

sexual e as várias formas de padrão de comportamento amoroso. E também protege as mulheres que a procuram, sendo capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual. Exus e pombagiras são donos de encruzilhadas (as em forma de T são de domínio das últimas) e transitam pelo espaço da rua, sendo entidades que se aproximam muito dos seres humanos.

Para além da imagem de proteção e de acolhimento, muitas vezes se alude à imagem de confidente e de “psicóloga” da vida. A pombagira, sendo-lhe solidária à condição de classe, protege Sandra de seu cafetão. Este é brasileiro, homossexual, pertence à mesma cidade do interior do Brasil em que Sandra nasceu, e ambos têm relações de vizinhança. Quando seu cafetão presencia todos os problemas que ela vivencia com sua Maria Padilha, este a descreve como sendo um espírito poderoso, que lhe deu o caminho que ela deve seguir, e que lhe tem profundo temor. O espírito protege-a em muitos momentos da vida como prostituta e em especial contra o cafetão, impingindo-lhe certa devoção construída pelo medo. A relação com o espírito, mais do que lhe pôr em um lugar social mais “respeitoso” como mãe de santo, tem várias nuances e níveis de tensão e contradições.

Na possessão, ao se submeter ao poder do espírito, o médium torna-se também poderoso (LAMBEK, 2014). Essa possibilidade faz com que o cafetão também a tema por extensão. A possessão pode performatizar diferentes tipos de relações (escravo/dono) e muitas outras, em uma complexa polifonia e cronotopia (LAMBEK, 2014).

Se, muitas vezes, protegeu-a da polícia, anunciando-lhe essa ameaça, por outro lado, para lhe convencer da mudança de *status* de prostituta para mãe, ela usa a polícia, os clientes e o dinheiro ganho na prostituição como parte do mesmo enredo, exercendo pleno domínio sobre Sandra. Em uma das passagens em que desobedeceu à sua Maria Padilha e retomou a prostituição, ela conta como foi a resposta do espírito.

O espírito de sua pombagira começou a vir e disse que a tiraria da vida de prostituição, se ela passasse a servir ao santo. Ela queria sair, mas tinha dificuldade de fazer a vida vivendo com menos dinheiro, pois, com a prostituição, ganha-se muito e vicia-se no dinheiro que faz. Em uma das vezes que recebeu Maria Padilha, ela lhe deixou em quase coma alcoólico, pois bebeu muito uísque e champanhe. E lhe deu um recado que poderia mudar sua vida. Nesse dia, ela quase morreu, e o recado era para ela deixar essa vida e que ela a ajudaria, mas que também a poria à prova.

Maria Padilha disse que aprontaria, caso ela voltasse a se prostituir, mas ela desobedeceu, pois, quando estava muito sem dinheiro, saiu com um cliente; do nada, este a acusou de roubar sua carteira e o celular, fazendo de sua vida um inferno. Depois de

um dia inteiro com o cliente a ameaçando, ela pediu desculpas à pombagira e uma hora depois o cliente ligou se desculpando, dizendo que tinha achado a carteira e o celular.

Em outra ocasião, em duas noites de prostituição na Itália, ela ganhou 2 mil euros, mas assim que chegou ao banco perdeu a carteira com todo o dinheiro, só lhe sobrando o passaporte na bolsa. Na mesma semana, viajou para Portugal e ficou sem o dinheiro e sem nada, somente com 100 euros, que sua amiga havia lhe emprestado para poder viajar. E lá mesmo na Itália, antes de embarcar, incorporou a pombagira Maria Padilha. O espírito veio rindo muito, disse que ela poderia dormir com quantos homens quisesse, desde que fosse de graça. Pagando, não mais. E que ela não mandava mais em sua vida, mas deveria obedecer à Padilha. E que, caso não lhe obedecesse, pagaria com a vida.

Conclusão

Apesar de os portugueses questionarem sua sexualidade, Sandra tem maior poder religioso e simbólico do que qualquer europeu no mercado religioso. Domina com confiança os códigos religiosos e sexuais, uma vez que já participou do mercado sexual e atende migrantes que ainda o fazem. Ela sabe como funciona o mundo dos afetos no mercado sexual, pois antes dominava seus códigos e sua linguagem. E, incorporando a pombagira, lida muito bem com as complexidades do universo da prostituição.

No mundo cotidiano da possessão de pombagiras e exus, essa troca de acusações evidencia as nuances de um discurso pós-colonial que se reproduz no campo religioso, embora com algumas inversões. Vemos que os pais de santo brasileiros precisam de legitimidade brasileira para praticar uma forma de religião que se entende próximo à África. Submeter-se à eficácia simbólica de uma travesti brasileira no campo afrorreligioso transnacional é algo que parece bastante paradoxal e complexo em uma realidade pós-colonial. Tanto a pombagira quanto Sandra, sexual e espiritualmente transgressoras, medeiam essa realidade pós-colonial, em que portugueses e brasileiros competem e entram em conflito, tanto no campo religioso quanto em termos de suas memórias pós-coloniais.

Ainda que as travestis e seus espíritos possam ser prostitutas, há espaços e códigos de conduta, que são separados e muito importantes no exercício da possessão. De acordo com alguns brasileiros que entrevistei, os portugueses não entendem esses códigos, exagerando sua percepção do que é uma pombagira e eliminando toda a sutileza de sua possessão.¹⁸ Pombagiras seduzem, brincam, divertem e advertem: segundo

¹⁸ A ideia de sutileza é construída como um atributo brasileiro na identificação destes em oposição aos portugueses. Muitas vezes, os brasileiros afirmam que, não obstante os portugueses considerarem-se “os donos da língua portuguesa”, eles ignoram a ideia de metáfora. Um dos relatos

acusações brasileiras, esse tipo de nuance perde-se para os portugueses. Os brasileiros acusam os portugueses de praticar a religião incorretamente. Afirmam que eles não sabem que as pombagiras não se vestem de calcinha e sutiã, ou que as pessoas que as recebem devem interagir com os espíritos, construindo uma relação educativa com eles (HAYES, 2011). Nessa visão das coisas, não basta incorporar um espírito: a possessão é construída sobre as nuances realizadas entre a pessoa que incorpora e seus espíritos (LAMBEK, 2014; HAYES, 2011). Pombagiras são o melhor exemplo desse tipo de relacionamento.

Maria Padilha lembra-nos também o saber falar e posicionar-se como uma característica que não tem necessariamente a ver com prostituição. Não que a prostituição não fosse um caminho e que não lhe desse autonomia. Esse espírito pode ser referido a uma sexualidade e a um modo de pensar o mundo, mas que não necessariamente tem a ver todo o tempo com a prostituição. A pombagira, portanto, não se define apenas na prostituição ou pela prostituição, mas sobretudo pela atitude independente e livre. A travesti, como a pombagira, fala diante de um público, comanda um país, escreve livros e transita entre mundos; ela ocupa mais espaço que o “perna de calça” (homem).

Contudo, por outro lado, essa entidade também carrega consigo marcas de sensualidade, erotização e luxúria, sendo comumente compreendida como uma “prostituta sagrada” (QUALLS-CORBETT, 2005). Sua imagem também evoca um feminino transgressor, que parece estar presente em tempos históricos, em que a prostituição nem sempre foi estigmatizada, como é o caso da antiga Babilônia, em que a mulher se encontrava em pé de igualdade com os sacerdotes masculinos (BARROS, 2013, p. 510, 516). Nesse sentido, a pombagira fala do passado, abordando sua releitura no tempo presente de seu próprio espírito, associando-o à mulher moderna. Então, retoma no presente esse feminino sagrado divino e também transgressor, que vivia de algum modo, em tempos primordiais, em igualdade com os homens.

Contudo, na questão da sexualidade, as religiões afro-brasileiras ainda trazem mais ambiguidades. Nesse sentido, a pombagira traz a imprevisibilidade e um simpático desrespeito às convenções sociais de construção do feminino (CONTINS, 1983),

em campo que demonstram isso foi a possessão por uma pombagira de um pai de santo português, que, ao incorporá-la, subiu em um poste de luz, causando o maior rebuliço no terreiro e certo constrangimento à mãe de santo da casa, que virou alvo de fofoca entre os terreiros por receber alguém que não tem conduta espiritual adequada. Não obstante a figura da pombagira ser mundana e pertencer ao universo da rua, há alguns padrões inaceitáveis em sua incorporação que são atribuídos aos portugueses, que não sabem diferenciar gestos, vestes e comportamentos. Sua imagem é usada pelos brasileiros nas acusações de práticas equivocadas pelos portugueses em uma disputa acirrada pelo campo religioso transnacional, em que os brasileiros são considerados detentores do *know-how* por preservarem a religião de matriz africana, enquanto isso não se dá com os portugueses.

representando um perigo e um refazer das relações de gênero legitimadas no espaço doméstico e no plano social mais amplo. Ela dramatiza e performatiza, no caso analisado, inversões de gênero, transformando uma travesti em mãe e conectando mundos diferenciados. Nesse sentido, a pombagira e as trabalhadoras do sexo produzem várias agências,¹⁹ agregam pessoas, trazem possibilidades de negociação no mercado social/sexual, outras profissões, novos modos de lidar com as pressões do Estado português, concorrem com o mercado religioso transnacional e ainda transformam travestis em mães de santo. Cabe ressaltar que os corpos das travestis podem funcionar como veículos para a ação política e a mediação de espíritos, ao mesmo tempo que desafiam as hierarquias geopolíticas e religiosas (pós-)coloniais (MACCLINTOCK, 1995, 2003). Sem negar a força estruturante do mercado de trabalho global ou dos poderes burocráticos e jurídicos dos Estados modernos, enfatizamos que a agência e o poder dos espíritos, santos e orixás (LAMBEK, 2014; LATOUR, 2005), para intervir e coproduzir subjetividades religiosas, desafiam o poder hegemônico das normas e da regulação e do controle estatal. Poder-se-ia assim dizer que essa parte também mostra como funciona a transnacionalização religiosa “vinda de baixo” (FREESTON, 2010), das camadas “não tão frágeis” assim, que são tão importantes nessa expansão quanto os agentes historicamente reconhecidos, como padres e pastores cisgêneros.

Referências bibliográficas

- AGUSTÍN, L. La industria del sexo, los migrantes y la familia europea. *Cadernos Pagu*, n. 25, p. 107-128, 2005.
- _____. *Sex at margins: migration, labour market and the rescue industry*. Londres/Nova York: Zed Books, 1988.
- ANDRADE, O. de. *O santeiro do mangue e outros poemas*. São Paulo: Globo, 1991 [1950].
- APPADURAI, A. *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema, 2004.

¹⁹ Fanon mostra que é impossível conceber Cristo com uma ereção, mas não Exu, orixá iorubá da comunicação. E o cristianismo confina mulheres aos ideais marianos de virgindade e maternidade (BLANCHETE; SILVA; DELISIO, 2018). Nesse sentido, a pombagira, a “padroeira” das mulheres impróprias, oferece um arquétipo para uma variedade de agências femininas (BAHIA, 2020). Para Blanchete, Silva e Delisio (2018, p. 251) Fanon mostra que é impossível conceber Cristo com uma ereção, mas não Exu, orixá iorubá da comunicação. E o cristianismo confina mulheres aos ideais marianos de virgindade e maternidade. Nesse sentido, a pombagira, a “padroeira” das mulheres “impróprias”, oferece um arquétipo para uma variedade de agências femininas (BAHIA, 2020).

- AUGRAS, M. De iyá mi a pombagira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 17-44.
- _____. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BAHIA, J. A descoberta de Putamagal pelo caboclo Pena Dourada. In: ORO, A. P.; RODRIGUES, D. (Org.). *Transnacionalização religiosa: religiões em movimento*. Porto Alegre: CirKula, 2015. p. 265-289.
- _____. Where do the prostitutes pray? On travestis, mães de santo, pombagiras and post-colonial desires. In: OOSTERBAAN, M.; VAN DE KAMP, L.; BAHIA, J. (Ed.). *Lusospheres: global trajectories of Brazilian religion*. Londres: Bloomsbury, 2020. p. 101-116.
- BARROS, M. L. de. “Os deuses não ficarão escandalizados”: ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. *Estudos Feministas*, v. 21, n. 2, p. 509-534, 2013.
- BENEDETTI, M. R. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BETHENCOURT, F. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BLANCHETE, T.; SILVA, A. P. DA; DELISIO, A. “Pomba Gira keeps an eye on us”: the presence of the orixá in Rio de Janeiro brothels. *Studia Religiológica*, v. 51, n. 4, p. 247-263, 2018.
- CARDOSO, V. Assombrações do feminino: estórias de pombagiras e o poder do feminino. In: ISAIA, A. C.; MANOEL, I. A. *Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Unesp, 2012. p. 179-202.
- CASTELO, C. *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento, 1999.
- CONTINS, M. *O caso da pombagira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1983.
- CSORDAS, T. *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Califórnia: University of California Press, 2009.
- ESPÍRITO SANTO, M. *Origens do cristianismo português: precedido de “A deusa síria, de Luciano de Samocata”*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993.
- _____. *Origens orientais da religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988.
- FELDMAN-BIANCO, B. Brasileiros em Lisboa, portugueses em São Paulo. Construções do mesmo e do outro. In: _____. *Nações e diásporas: estudos comparativos entre Brasil e Portugal*. Campinas: Unicamp, 2010. p. 57-105.

- GOMES, A. *Sob o signo da ambiguidade: construções identitárias no espaço português do Rio de Janeiro*. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.
- GRACINO JR., P. “O malandro, o protestante e o galego”: uma parábola sobre a transnacionalização do pentecostalismo brasileiro em Portugal. *interSeções*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 72-104, jun. 2012.
- HAYES, K. *Feminity, sexuality and black magic in Brazil*. Califórnia: University of California Press, 2011.
- KULICK, D. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.
- LANDES, R. *The city of women*. Santa Fé: [s.n.], 2006 [1947].
- LAMBEK, M. Afterworld: recognizing and misrecognizing spirit possession. In: JOHNSON, P. *Spirited things: the work of possession in afro Atlantic religions*. Londres: University of Chicago Press, 2014.
- LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to actor network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- MACHADO, I. J. *Cárcere público: processo de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Brasil*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
- MAFRA, C. *Na posse da palavra*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
- MCCLINTOCK, A. Couro imperial: raça, travestismo e o culto da domesticidade. *Cadernos Pagu*, n. 20, p. 7-85, 2003.
- _____. *Introduction in imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial context*. Londres: Routledge, 1995.
- MEYER, M. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombagira de umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- OLIVEIRA, A. Prostituição em Portugal: uma atividade marginalizada num país que tolera mais do que persegue. *Bagoas*, n. 17, p. 201-224, 2017.
- PAIS, J. M. “Mães de Bragança” e feitiços: enredos luso-brasileiros em torno da sexualidade. *Revista de Ciências Sociais*, Universidade Federal do Ceará, v. 41, n. 2, p. 9-23, 2010.
- PELÚCIO, L. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de Aids*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2009.
- _____. Exótica, erótica e travesti: nacionalidade e corporalidade no jogo das identidades no mercado transnacional do sexo. In: CASTRO, A. L. (Org.). *Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades: olhares sobre corpo, mídia e tecnologia*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- PEREIRA, A. *Sexo e prostituição*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1967.

- PERLONGHER, N. *O negócio do michê*: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.
- PISCITELLI, A.; ASSIS, G. de O.; OLIVAR, J. M. N. Introdução: transitando além de fronteiras. In: _____. _____. _____. *Gênero, sexo, afetos e dinheiro*: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil. Campinas: Unicamp/Pagu, 2011. p. 5-30. (Coleção Encontros).
- PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- QUALLS-CORBETT, N. *A prostituta sagrada*: a face eterna do feminino. Tradução de Isa F. Leal Ferreira. São Paulo: Paulus, 2005.
- RIBEIRO, G. S. Portugueses do Brasil e no Brasil: laços de irmandade e conflitos identitários em dois atos (1822 e 1890). In: _____. *Nações e diásporas*: estudos comparativos entre Brasil e Portugal. Campinas: Unicamp, 2010. p. 27-55.
- RIO, J. do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976 [1904].
- SARAIVA, C. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. *Etnográfica*, v. 14, n. 2, p. 265-288, 2010.
- SOUZA, L. M. e. *Inferno atlântico*: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- THOMAZ, O. R. *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: UFRJ/Faperj, 2002.
- VARTABEDIAN, J. *Brazilian travesti migration*: gender, sexualities and embodiment experiences. Londres: Palgrave Macmillian, 2018.
- VIEIRA, G. “*A gente vive assim, mas a gente precisa de uma luz*”: as experiências religiosas das mulheres prostitutas que batalham na praça do Diário, Recife, Pernambuco. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- WAFER, J. *The taste of blood*: spirit possession in Brazilian candomblé. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1991.