

## GEOGRAFICIDADES SAGRADAS NA VILA MOMOSA: UM MERCADO DE CORPO E DE ALMA?

*Sacred geographicity in Vila Mimosa: a market of body and soul?*

Leonardo de Oliveira Carneiro<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo trata da investigação do sagrado na maior área de prostituição do Rio de Janeiro: a Vila Mimosa, revelando a imbricação entre esse espaço e os processos de territorialização das religiões afro-brasileiras. Percebemos que a tensão entre diferentes estruturas morais e religiosas pode ser observada no espaço metropolitano. A partir de um estudo sobre sexualidades e composição mítica no mundo religioso afro-brasileiro, pesquisamos o enlace entre prostituição e proteção mítico-religiosa. A relação entre corporeidade, territorialidade e geograficidade é revelada a partir de uma etnografia guiada pela possessão de Exus e de Pombajiras, que confirmam uma apreensão particular e subalterna do espaço vivido.

**Palavras-chave:** Geograficidade. Prostituição. Religiões afro-Brasileiras. Corporeidade.

### ABSTRACT

This paper discusses the investigation of sacred in the biggest prostitution area in Rio de Janeiro: the Vila Mimosa, exposing the imbrication between this area and the process of territorialization of Afro-Brazilian religions. We understood as the tension between different moral and religious structures can be perceived in the metropolitan area. From a study that discuss the sexuality and mythical composition in Afro-Brazilian religion, discuss the union between prostitution and mythical-religion protection. The relation between corporeity, territoriality and geographicity is shown by an ethnography guided by the acquisition of Exus and Pombajiras that confirm a particular concern of the subaltern and lived space.

**Keywords:** Geographicity. Prostitution. Afro-Brazilian religions. Corporeity.

<sup>1</sup> Doutor pela Universidade Federal Fluminense (UFF), professor adjunto do Departamento de Geociências da Universidade Federal de Juiz de Fora. leo\_car@terra.com.br.  
✉ Rua Doutor Pedro Peters, 48, São Pedro, Juiz de Fora, MG. 36037-280.



### O ENCONTRO COM “ANJOS-CAÍDOS”

*Eu tô amando,  
eu tô amando um okó de muzambê,  
Eu tô amando homi casado sem a mulé dele sabê.  
Na beira do cais, eu sou primeira,  
não sou segunda.  
Na boca de quem não presta,  
Pombajira é vagabunda!*

Ponto de Pombajira, domínio público

Partindo da perspectiva sobre a corporeidade cristã descrita por Gélis (2008), compreendemos que os “anjos caídos” devem lidar com a realidade de seus corpos como carne, alvo de pecados, de tentações e de prazer: é pelo corpo que correm o risco de se perderem – e, mais do que o corpo, é da carne dos cristãos que se fala no cristianismo. O desencantamento do mundo, a partir da Idade Moderna (europeia), desencantou também os corpos e promoveu a ambiguidade entre o corpo e a alma: o corpo do pecador (receptáculo de vícios) e a alma da ressurreição. Ortega (2008, p. 29) afirma, apoiado em Weber, que a racionalização completa da existência na modernidade terminou por conduzir o desencantamento radical de todos os caminhos a Deus. Os anjos caíram e seus corpos são, agora, carne; carne fraca; carne que vive em meio aos pecados do mundo pagão.

Mas eis que o corpo de Jesus Cristo, como signo de sofrimento, piedade, tentação e resistência, abre uma perspectiva da corporeidade cristã no mundo e salva os pecadores: “Corpo de Cristo que comemos, que se revela a partir do real e da carne. Pão que converte e salva os corpos” (GÉLIS, 2008, p. 19). Mas não somente ele, como também Maria, mãe de Jesus, a Virgem Maria, torna-se símbolo de uma corporeidade incólume aos pecados do mundo (CORBIN, 2008). O ideal

de corporeidade cristã se anuncia livre dos prazeres e das tentações do mundo. Assim se erige a moral dominante da sociedade global, raiz de diversos preconceitos e determinações unilaterais, como a condenação pelo Vaticano ao uso de preservativos, ao sexo não-matrimonial e sem finalidades procriativas e ao homossexualismo.

Ainda que o século XX tenha propiciado liberdade (parcial) e transparência do corpo e da corporeidade às sociedades ocidentais, o cristianismo continua a exercer controle moral sobre a corporeidade e o comportamento sexual da sociedade global. A concepção da ortodoxia cristã da sexualidade permanece circunscrita ao casal legítimo, destinada essencialmente à reprodução e inimiga da concupiscência (SOHN, 2008, p. 110). Porém, o que muitos parecem negligenciar é a história do corpo e da corporeidade sob outras perspectivas (não-cristãs) – morais, culturais ou religiosas –, que, muitas vezes, coexistem temporal e espacialmente com a perspectiva dominante, mas que servem para afirmar em determinadas ocasiões (conforme essa autora demonstra, ao analisar sumariamente o comportamento sexual “transgressivo” das classes populares europeias durante o início do século XX) as projeções vanguardistas das classes dominantes.

Em outros extremos de temporalidades e de espacialidades sociais da modernidade, as movimentações de outros grupos estabelecem-se como movimentos de corporeidades subalternizadas pelo cristianismo e pelas condutas morais dominantes. Os centros de prostituição seguem como lugares de culminâncias hedonistas de alguns ou como válvulas de escape para a repressão moral e sexual da sociedade para outros, além de serem a opção de sobrevivência de muitos excluídos dos benefícios da sociedade global: espaço pagão! Assim, o mercado carnal é também o ganha-pão de um exército de trabalhadoras e trabalhadores que se movimentam diariamente por seus labirintos.

Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?  
Leonardo de Oliveira Carneiro

Esse mercado e esse povo não são, contudo e ao contrário do que creem alguns, desprovidos de religiosidade e do sentido do sagrado.

A prostituição, como fenômeno econômico ou cultural, é, de fato, muito antiga. Segundo relatos<sup>2</sup>, na antiga Babilônia, rituais em reverência a Ishtar, deusa da fertilidade e das colheitas, evoluíram de forma a conceber a prostituição, dentro de seus templos, como rito de devoção e súplica. Aplica-se, nesse caso, um interessante conceito de **mediatrix**, quando as mulheres nesse ato de prostituição sagrada faziam a ponte entre os homens e a deusa. Na Grécia antiga, havia diferentes classes de prostitutas, dentre as quais destacamos as hetairas – aristocratas da prostituição, cujos dotes intelectuais completavam, se não ultrapassavam, os físicos –, que desempenhavam papel de relevo na cultura helênica e influenciavam assuntos e decisões públicas nas cidades gregas.

Para além das considerações culturais que possamos tecer, a prostituição como fenômeno econômico e social atual envolve diferentes riscos – violência sexual, sexo sob coerção, descontinuidade etária e exposição, muitas vezes indesejada, do corpo ou do sexo como única ferramenta de trabalho.

Os mercados sempre foram lugares de encontro. Focalizaremos, nas linhas que se seguem, o encontro do povo do mercado de prostituição com o sagrado. O sagrado, nesse caso, estabelecer-se-á como perspectiva das religiosidades afro-brasileiras. A irrupção do sagrado nesta qualidade de espaço enquadra-se numa percepção particular que ousamos chamar de geograficidade mítica ou totêmica que “assegura e garante o parentesco” (DARDEL, 2011:57), e que também representa a mundificação do ser (heideggeriano) religioso afro-

brasileiro. Privilegiamos a Vila Mimosa – antigo centro de prostituição, na cidade do Rio de Janeiro, como campo de pesquisa.

Antes de prosseguirmos devemos anunciar uma constatação: as religiosidades compreendidas como afro-brasileiras parecem permitir lugares de anúncio diferenciados para sexualidades diversas. A livre circulação de indivíduos com suas diferentes formas de sexualidade definidas e demarcadas dentro de seus espaços religiosos sugere uma atenção especial sobre as formas de percepção desse lugar para os grupos chamados minoritários, sexualmente reprimidos ou discriminados pelos preceitos morais de outras religiões/religiosidades. Essas considerações nos ajudam a entender a formação de Vila Mimosa como um lugar de corporeidades e de sexualidades diversas, protegidas por forças mágicas e por redes sociais oriundas das religiosidades afro-brasileiras; compreendemos esse fenômeno como parte de uma geograficidade particular.

Contudo, uma anúncio se faz necessária para tentar evitar o equívoco proposital que tem cercado o universo religioso afro-brasileiro. É preciso combater o discurso que determinados grupos evangélicos propagam no sentido de demonizar as formas religiosas afro-brasileiras, invocando um poder que as entidades dessa mitologia exerceriam sobre os indivíduos que os induziria a comportamentos considerados divergentes ou mesmo imorais.

Os relacionamentos sexuais não-estáveis, a prostituição e a homossexualidade são característicos de diversas sociedades em diferentes tempos e espaços. Por motivos que podem ser historicamente compreendidos há uma relação de aceitação e de mutualismo entre as religiosidades afro-brasileiras e esses comportamentos sexuais tidos como “divergentes”. Devido a essa relação de proteção mútua – que desdobraremos adiante –, esse universo tem atraído um número maior

<sup>2</sup> Relatos extraídos de um documento fragmentado que recebemos da Associação de Moradores do Condomínio e Amigos da Vila Mimosa (AMOCVIM).

## Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?

Leonardo de Oliveira Carneiro

de pessoas que se enquadram nesses padrões sexuais tidos como divergentes e não encontram apoio em outros espaços religiosos.

Munidos com essas questões, dirigimo-nos ao maior e mais antigo centro de prostituição do Rio de Janeiro: a Vila Mimosa – um “*shopping center do sexo*”<sup>3</sup> que funciona 24 horas por dia. Em uma noite de quinta-feira, chegamos ao lugar. De longe, já podíamos observar a movimentação: carros, pessoas andando pela rua, luzes coloridas. Ouvia-se o ruído dos funks cariocas produzido por caixas de som de praticamente todos os bares que existem na Vila (um ao lado do outro), de modo que os sons se misturavam e ajudavam a embaralhar os sentidos. O labirinto de galerias, a grande movimentação e a mistura desses sons completavam o cenário no qual se desdobrava a dança sensual das garotas e a embriaguez dos rapazes. A sensação de estranhamento e de fascínio era inerente ao pesquisador.

Decidimos adentrar em uma das galerias de bares e observar o interior desses estabelecimentos. O que parecia uma inquietação inicial tornava-se concreto ao constatarmos que em praticamente todos os bares havia algum referencial às entidades da umbanda ou aos orixás do candomblé: rosas vermelhas, imagens, diversas espécies de plantas (arruda, comigo-ninguém-pode, espada-de-são-jorge), velas acesas, defumadores e assentamentos de Exus, de Pombajiras e de Ogum. Imaginamos que poucos lugares da metrópole fluminense ousariam explicitar tamanha relação de proximidade com as religiosidades afro-brasileiras.

Exu é a divindade que rege sobre a sexualidade e sobre o mercado, de modo que não nos fica difícil imaginar que este, melhor do que qualquer outra divindade do panteão considerado, ampliaria seu poder

sobre o mercado do sexo. A relação embora explícita e explicitada visualmente não é simples de se pesquisar.

Logo no início de nossa passagem pela Vila Mimosa, percebemos que coletar informações naquele ambiente não seria tarefa fácil. Depois de algumas tentativas infrutíferas, decidimos mudar a tática. Entramos em uma das casas e, ao invés de fazer perguntas, pedimos uma cerveja. Ao abrir a garrafa, separei, disfarçadamente, o primeiro copo, que ofertei a Exu, deixando-o no chão à entrada da casa 27, estabelecimento que nos despertara a atenção e no qual havíamos entrado e pedido a cerveja. Como magia, o espaço se abriu e começamos a conversar, descontraidamente, com as “meninas” que frequentavam regularmente o local e que se disponibilizaram a fornecer algumas informações. A magia de Exu nos abria os caminhos desse universo e nos ofertara a cerveja como elo-ritual entre os incomuns visitantes (nós) e a casa por ele protegida.

Na manhã seguinte, retornaríamos a Vila Mimosa para a nossa “romaria” que começaria, não por acaso, justamente com os arrendatários dessa casa: Alexandre e Carla. Eles se tornariam os principais informantes de nossa pesquisa, com os quais estreitamos amizade e com os quais nos encontraríamos fora dos limites da Vila Mimosa. Submergimos nesse universo a fim de conhecê-lo, objetivando etnografar a relação do lugar com a religiosidade lá explicitada.

Quando nos referimos aqui a Etnografia estamos falando de um conjunto de técnicas de trabalhos de campo, tradicionais da Antropologia (e da Etnologia), que nos apresenta a importância das vivências e das experiências junto aos grupos étnicos estudados e que se transformam em conhecimento. Esse conhecimento é, pois, endógeno – particular ao grupo estudado – que permite à Geografia compreender “por dentro” as práticas espaciais e territoriais de tais grupos. A Geografia, assim, pode transformar-se em **Etno-Geografias**

<sup>3</sup> A expressão “*shopping center do sexo*” foi colhida em conversas com frequentadores da Vila Mimosa, que assim se referiam a esse lugar.

Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?  
Leonardo de Oliveira Carneiro

e incorporar-se à Geografia Humanista e às Geograficidades de inspiração **dardelianas**. A abordagem fenomenológica ganha autenticidade (acreditamos) ao associar-se à etnografia que permite uma compreensão mais fidedigna (e endógena) do fenômeno estudado.

Essa etnografia da Vila Mimosa foi uma tarefa que exigiu muita atenção. Primeiramente porque muitas das evidências rituais encontram-se disfarçadas, atrás de portas, escondidas nas prateleiras, nos vasos de plantas, etc. Preparar o olhar sobre as “pistas” rituais tornou-se uma obsessão seguida de estudos e de conversas sobre o significado de cada uma dessas pistas: copos de água, plantas diversas, assentamentos, leques, imagens, cartas de baralho, etc.

Em segundo lugar, a busca de informantes também nos custou inúmeras idas à Vila Mimosa; longos percursos, muita espera e em determinado momento, percebemos que deveríamos frequentar os terreiros (espaços religiosos) de nossos informantes. A cumplicidade de pertencimento ao mesmo universo religioso extraída dessa prática foi fundamental para a continuidade de nossa pesquisa.

Em terceiro lugar, tivemos que nos atentar ao acaso, aos acontecimentos fortuitos e não planejados que despercebidamente se tornariam importantes, como a conversa, apresentada adiante, com os garis que trabalhavam na Vila Mimosa. Aprendemos que a tarefa de etnografar requer a capacidade de estarmos atentos aos detalhes do inusitado, do inesperado.

Finalmente, os limites entre pesquisador e nossos “objetos de estudo” estiveram sempre bem demarcados. Muito embora nos permitíssemos frequentar a Vila Mimosa, beber algumas cervejas, conversar com as garotas, com os frequentadores e com os trabalhadores, jamais deixamos escapar a nossa condição de pesquisadores e de prestar

contas à Associação local sobre nossas atividades e sobre nossos escritos.

Advertimos, contudo, que parte de nossos estudos etnográficos – especialmente as reflexões extraídas do cruzamento entre as histórias de vida de nossos informantes – foi excluída desse artigo. Embora estas reflexões sejam importantes para a compreensão da forma como as religiosidades afro-brasileiras se territorializam nesse contexto e de como que a partir dessas territorializações novos adeptos vão se “incorporando” a estas religiosidades, optamos por não descrevê-los para podermos focar a organização mítica do lugar.

#### **COMPORTAMENTOS SEXUAIS E RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS: BREVE REFLEXÃO**

A temática da relação entre as diferentes formas de religiosidades afro-brasileiras e as diversas formas de sexualidades tem sido abordada por autores como Augras (2000), Capone (2004), Fry (1982), Segato (2000) ou Teixeira (2000). Algumas perspectivas marcadas por esses autores nos propiciam percorrer um caminho para a compreensão desses lugares que se anunciam sob a proteção dos espíritos de umbanda e dos orixás do candomblé.

Algumas ocorrências nos levam a observar a proximidade dos Exus e das Pombajiras com as diferentes formas de sexualidade existentes. Nos fuxicos<sup>4</sup> do povo de santo, por exemplo, quando um indivíduo se deixa dominar por um impulso sexual desenfreado, diz-se que ele foi “pego” por uma Pombajira, entidade assim descrita por Capone:

Em geral, a Pombajira encarna o estereótipo da prostituta, mas também o da mulher que se rebela contra a dominação

<sup>4</sup> Comentário que é espalhado com base em suposições, quase sempre desleal; futrica, futrico, intriga, mexerico (HOUAISS, VILLAR, 2001, p. 1410).

## Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?

Leonardo de Oliveira Carneiro

masculina. [...] A Pombajira, além disso, é a “mulher de sete Exus”, ou seja, ela não é de ninguém. [...] A Pombajira é também associada aos lugares marginais e perigosos. [...] Em geral, os médiuns possuídos pelas Pombajiras, que só se encarnam em mulheres e homossexuais, adotam um comportamento sexualmente provocador. A entrada em transe é sempre marcada por gargalhadas; os movimentos são lascivos; os olhares, impudicos; a linguagem, obscena. É a dramatização do poder sexual feminino, do lado feiticeiro escondido em cada mulher. (CAPONE, 2004, p. 109)

As Pombajiras reinam sobre os cabarés, sobre o comportamento das mulheres que fogem ao estereótipo da mulher casada e bem comportada sexualmente e sobre o comportamento de muitos homossexuais que explicitam abertamente sua devoção a elas. Por outro lado, Exu aparece como o senhor da virilidade masculina: ele porta um objeto fálico em suas mãos; ele representa o poder da sexualidade em movimento.

Conforme constatamos, os terreiros de umbanda e de candomblé são lugares de admissão de diferentes formas de sexualidade. Dentre os pesquisadores que abordam essa temática, a maior parte tem centrado suas atenções sobre a relação entre a homossexualidade e as religiosidades afro-brasileiras.

Segato (2000), por exemplo, defende que os papéis definidos socialmente como masculinos ou femininos podem passar por crivos distintos nesses meios religiosos, onde há uma diferenciação entre a função social dentro da família-de-santo e a função ritual de cada ser. Nas funções rituais, os papéis (homem/mulher) são definidos biologicamente – há funções específicas tanto para homens como para mulheres. Contudo, a autora observa algumas intervenções de homossexuais masculinos em funções tradicionalmente femininas, fato que ela usa para desconstruir o mito da matriarcalidade no

universo das religiosidades afro-brasileiras, tendo em vista, por exemplo, que mulheres homossexuais jamais podem assumir funções delegadas a homens. Já na função social da família-de-santo, os papéis biológicos podem ser invertidos ou experimentar formas mescladas do comportamento masculino/feminino. É preciso também compreender que, durante a possessão de orixás, pode ocorrer uma percepção inversa ao sexo do possuído – por exemplo, em uma mulher “virada” com Ogum, o sexo biológico torna-se irrelevante e só o sexo do santo (masculino) passa a ser considerado (SEGATO, 2000, p. 72). A incorporação do orixá pode, assim, significar mais uma variável na complexidade dos processos de identificação sexual existentes nesse meio.

Teixeira (2000) efetivou uma investigação sobre identidades sexuais, divisão de trabalho e poder no candomblé. Essa autora ressalta que os valores do povo-de-santo se somam ou se fundem aos valores da sociedade mais ampla, mas que não se pode falar de um sistema simbólico independente. Teixeira reconheceu quatro identidades sexuais e seus respectivos papéis em suas pesquisas sobre candomblé em Salvador (BA) e no Rio de Janeiro (RJ): homens que gostam de mulheres; homens que gostam de homens (adé, adé fontó ou viciado); mulheres que gostam de homens; mulheres que gostam de mulheres (monokó ou mona do aló). A autora ainda reconhece três possibilidades de sexualidades místicas dos orixás: aboró (masculino), iabá (feminino) e metametá (feminino e masculino). Muitas vezes, os comportamentos sexuais dos orixás são usados para outorgar a sexualidade dos adeptos; alguns usam, inclusive, a mitologia de suas entidades para justificar e afirmar seu próprio comportamento. Na fala de um dos informantes de Teixeira (2000, p. 199), destacamos: “Se Oxumaré é, por que eu não posso ser?” No caso, Oxumaré é um dos orixás identificados com a sexualidade metametá.

Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?  
Leonardo de Oliveira Carneiro

A autora reconhece que nos terreiros a valorização do corpo é máxima, pois ele é o veículo da manifestação das divindades individualizadas e é também lócus do prazer. Teixeira ressalta que, nos terreiros de candomblé, não somente se comenta muito sobre sexo, como também o ritualizam. Mas ela adverte que isso não significa que não haja uma moralidade própria dos povos-de-santo. A moralidade aqui, contudo, diz respeito à explicitação e à visibilidade das identidades sexuais por eles reconhecidas.

Em interessante levantamento histórico sobre a formação dos terreiros de Xangô (Recife, PE) como lugares de sexualidades diversas, Segato (2000, p. 79) aponta algumas possíveis origens do fenômeno. Comentando os efeitos da escravidão nas categorias de homem e de mulher, a autora nos chama a atenção para o fato de que, no Brasil, a oposição entre masculino e feminino foi reinterpretada por alguns grupos de escravos, deslocando o casamento da posição central na estrutura social.

Primeiramente, ocorreu que famílias constituídas em territórios africanos eram desmembradas ao chegarem ao Brasil – cônjuges e filhos eram separados. Também era prática comum a venda de escravos que nasciam sob o poder dos senhores, havendo casos em que estes vendiam os filhos nascidos de suas relações com as escravas de sua propriedade. Ademais, não houve no Brasil, como em outros países, a prática do estímulo à reprodução como fator de investimento econômico – em muitas senzalas, o dormitório dos homens era separado do das mulheres, que eram em menor número. Ainda, muitas vezes, as escravas mantinham maior contato com os modos de vida da sociedade dominante, devido ao fato de trabalharem mais próximas a eles, em atividades domésticas. Sobre essas mulheres, escreve Segato:

Muitas mulheres negras rejeitaram casar-se ou tentar qualquer tipo de união com escravos ou seus descendentes. [...] Elas tinham mais chances de se empregar nos serviços domésticos ou de serem tomadas como concubinas por seus amos, e por tal razão tiveram, em geral, um contato mais próximo com o estilo de vida das classes altas do que os homens e, portanto, puderam adquirir certas habilidades e conhecimentos que lhes permitiram lidar melhor com aqueles no poder. Estas habilidades, incluindo a possibilidade de recorrer ao comércio ocasional do sexo em situações de necessidade, elas continuaram a ter para sua sobrevivência, mesmo depois de terminada a escravidão, enquanto os homens foram maciçamente condenados ao desemprego [...]. (SEGATO, 2000, p. 83)

Todos esses fatores contribuíram para o enfraquecimento do papel central da família consanguínea “tradicional” (pai/mãe/filhos) sobre os negros escravos. Aceitando a ideologia dominante, mas não a praticando cotidianamente, o comportamento sexual dos negros no Brasil exprimia possibilidades mais diversas de ocorrerem, em que, se a diversificação de parceiros/parceiras e o homossexualismo não eram estimulados, eram, ao menos, considerados como escolhas abertas às oposições individuais (SEGATO, 2000, p. 87).

Muito antes desses estudos, Landes (1967) já observara que mesmo entre as casadas, as “mulheres de culto” (do candomblé) preferiam se identificar com o pertencimento ao “santo” do que com o pertencimento familiar; fato que a autora exemplifica através de Zezé de Iansan que jamais se fizera conhecer com o seu sobrenome de casamento “Silva”. Além do mais Landes (1967) percebe em sua pesquisa, elaborada na década de 1930, que muitas dessas mulheres rejeitavam o casamento, mesmo em relações estáveis, para não terem que se submeter à autoridade de seus supostos maridos: a vida no culto exigia uma grande dedicação por parte delas que formavam um grande matriarcado que era respeitado pela gente negra e pobre da cidade

## Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?

Leonardo de Oliveira Carneiro

de Salvador. A autora concluiu que, nesse contexto, “o casamento significa outro mundo, algo assim como ser branco. Dá prestígio, mas não necessariamente alegria de viver”. (LANDES, 1967:165)

Esse conjunto de fatores, não ocasionalmente, ocorre paralelamente ao processo de formação do calundu nas regiões Nordeste e Sudeste do Brasil e, posteriormente, a formação do candomblé na Bahia, do Xangô no Recife, da casa-da-mina em São Luís e do batuque no Rio Grande do Sul. Em todas essas formas religiosas de origem africana, correspondentes entre si, houve a formação das nações e das famílias-de-santo que passavam a desempenhar papel central na organização social dos negros escravos ou libertos. A família-de-santo, de certo modo, substituía o papel da família biológica com a plena admissão da diversidade dos comportamentos sexuais de seus adeptos, até mesmo porque quanto menores fossem os compromissos fora dos terreiros, maior dedicação os filhos-de-santo poderiam oferecer às funções religiosas.

Assim, os filhos que não possuíam família para cuidar e mulheres ou maridos que os estivessem aguardando em casa mais tempo poderiam permanecer nos terreiros. Especialmente no caso dos homossexuais, argumenta Fry (1982), havia maior possibilidade de contribuições econômicas, devido ao fato de eles não possuírem, via de regra, filhos para sustentar. O autor observa, ainda, a possibilidade política que o pertencimento ao candomblé poderia conferir aos homossexuais discriminados e agredidos pela sociedade. O papel de pai-de-santo, mãe-de-santo ou de pertencimento à família-de-santo lhes conferia poderes mágicos e a imbricação em uma rede social que, em contextos suburbanos e subalternizados, constituía (e ainda constitui) poder e segurança.

No plano mítico, Nei Lopes (2002), por sua vez, chama a atenção para algumas particularidades do orixá Logun-edé, por exemplo.

Dentre elas, o seu caráter “metameté”, que significa três ao mesmo tempo, referindo-se às características que herda do pai, da mãe e de si mesmo, sendo, com isso, um orixá andrógino que domina o poder da mutação. Para o autor, este é um orixá cercado de mistérios e más interpretações, mas, inevitavelmente, ligado à proteção dos “adodis” [homossexuais]. Lopes destaca uma passagem de Orumilá [o grande adivinho] em uma viagem entre o Egito e a região do Níger, pela cidade dos adodis, onde, ao final de sua estada, impressionado com a organização da cidade, abençoa todos os adodis, agradecido pela hospitalidade recebida.

Nesses contextos, a fertilidade do povo-de-santo não é considerada a partir do número de filhos biológicos que se possa ter, mas a partir do número de filhos-de-santo que se inicia, que representa a capacidade de crescimento das famílias-de-santo. Talvez, por isso, os ritos de iniciação invocam abertamente metáforas referentes à gestação e ao nascimento de novos rebentos: um claro contexto de substituição de centralidades. Esse fato também produz a sublimação da problemática da procriação nas relações homossexuais ou não-estáveis.

Entretanto, não devemos nos esquecer de que os “terrenos” da formação dos calundus ou dos terreiros de candomblé, de Xangô, de casas-da-mina ou de batuques foram os meios urbanos (hoje, metropolitanos) criados pelas economias coloniais da sociedade europeia com a qual esses grupos de africanos e seus descendentes também criaram processos de identificação e passaram a incorporá-los ao *ethos* do grupo. Tendo essas religiosidades sido produzidas em um ambiente de múltiplas compreensões éticas, morais e filosóficas, o seu resultado é, necessariamente, um emaranhado que incorpora diferentes perspectivas.

A partir desse panorama traçado, encontravam-se, acreditamos, as condicionantes que estreitaram a relação entre as religiosidades afro-brasileiras e as formas divergentes ou alternativas de sexualidade.

Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?  
Leonardo de Oliveira Carneiro

Nas organizações sociais e espaciais dessas formas religiosas, experimentava-se a admissão desses comportamentos diversos. Naturalmente, os efeitos dessa organização extrapolavam o território religioso constricto, estendendo-se ao mundo vivido por seus filhos. Assim, com o apoio familiar e territorial, mulheres solteiras, homens descasados, homossexuais, prostitutas, além dos casais heterossexuais, podiam se afirmar e contar tanto com a proteção da família-de-santo como com a proteção divina. Naturalmente, a sexualidade não representa a única porta de entrada a essas religiosidades, mas é a que evidenciamos neste momento.

Durante o desenrolar da história das religiosidades afro-brasileiras, supomos que a busca desses territórios religiosos deve ter sido efetivada por pessoas que, por atração, identificação ou necessidade, ludibriavam a lógica do pertencimento à raça negra ou à herança cultural afro-brasileira e juntavam-se a esse lugar de poder e de admissão de comportamentos sexuais divergentes da ideologia dominante.

Defendemos, assim, que os terreiros de candomblé e de umbanda existem como lugares de aceitação desses comportamentos diversificados, desde que observadas regras internas de conduta que não admitem, por exemplo, relacionamentos amorosos dentro de seus territórios religiosos e ainda impõem uma série de períodos de abstinência aos adeptos, como, por exemplo, no caso dos iniciados do candomblé que, via de regra, são proibidos de manter relações sexuais pelo período de três meses.

Parcialmente, agora passamos a compreender alguns aspectos da relação entre a diversificação dos comportamentos sexuais (e, no caso que abordamos, a prostituição) e as religiosidades afro-brasileiras. Essa compreensão nos guiará para a abordagem das territorialidades e das geograficidades compostas dessa relação. Entretanto, faltam-nos alguns elementos, como, por exemplo, a composição mística

dessa relação que pré-anunciamos com a abordagem dos Exus e das Pombajiras.

### REORGANIZAÇÃO Mística

Em comemoração aos 100 anos do surgimento da umbanda no Brasil, o sociólogo Reginaldo Prandi (2008) escreveu um artigo que se configura um conto, no qual ele narra a trajetória de uma dona-de-casa que, para se livrar de uma maldição, disfarça-se de cigana e se torna uma prostituta. Na ficção, ela é assassinada na porta de um cabaré por seu marido embriagado, que a queria possuir, não reconhecendo naquela prostituta a sua esposa. Entretanto, ao descobrir que matara a esposa, o marido sofre um infarto e morre, ali mesmo, na porta do cabaré. O coração dessa dona-de-casa, segundo Prandi, pertencia à Cigana das Sete Facadas:

Você disse que me matava na porta do cabaré  
Me deu sete facadas,  
mas nenhuma me acertou.  
Sou Pomba-Gira Cigana,  
aquela que você amou.  
Cigana das Sete Facadas,  
aquela que te matou.

(PRANDI, 2008, p. 6)

Muito embora não tenhamos a pretensão de reescrever a história da umbanda, do candomblé ou de congêneres, propomo-nos a pensar o surgimento das Pombajiras na umbanda, essas figuras extrovertidas e transgressoras da feminilidade passiva, bem comportada e obediente. É preciso lembrar que as Pombajiras não fazem parte do contexto mitológico africano, em princípio. A psicóloga Monique Augras (2000)

relata a moralização de Iemanjá e a invenção da Pombajira na umbanda e nos permite compreender esses arquétipos e a popularização das mesmas no contexto que estudamos.

Augras (2000) chama a atenção para o fato de que os orixás, no candomblé, possuem comportamentos ambíguos e bivalentes. Em se tratando de iabás (orixás femininos), estas são descritas não apenas como mães, mas também como esposas e amantes. Iemanjá, por sua vez, desposou vários maridos e carrega uma espada – uma clara alusão ao poder castrador das *Iyá mi* (grandes mães ancestrais, identificadas com os pássaros). Já Segato (2000) caracteriza Iemanjá como apática, falsa e pouco disposta a atender às necessidades dos outros. A proximidade das iabás com as *Iyá mi* as torna perigosas e destruidoras, como demonstra a tradução de uma cantiga iorubá:

Mãe destruidora, hoje te glorifico:  
O velho pássaro não se esqueceu do fogo.  
O pássaro doente não se esqueceu ao sol.  
Algo secreto foi escondido na casa da mãe...  
Honras a minha Mãe!  
Mãe cuja vagina atemoriza a todos.  
Mãe cujos pêlos púbicos se enroscam em nós.  
Mãe que arma uma cilada, arma uma cilada.  
Mãe que tem montes de comida em casa.

(AUGRAS, 2000, p. 18)

Essa caracterização em nada corresponde à imagem santificada de uma Iemanjá maternal, desafricanizada e espiritualizada que a umbanda popularizou e sincretizou, inclusive, Iemanjá é Nossa Senhora – a Virgem Maria, mãe de Jesus. Ao se retirar de Iemanjá e das iabás, de modo geral, as características primordiais do orixá, ocorreu uma perda das características concretas que possam aludir a uma mulher real e, especialmente, à sublimação da sexualidade (AUGRAS, 2000).

Sem precisão cronológica, devido à falta de fontes fidedignas, a autora aponta que as Pombajiras aparecem na umbanda originada no Rio de Janeiro, no início do século XX, como o contrário de Iemanjá: ela é aquela que representa a sexualidade e o poder feminino. Pombajira é a mulher de Exu. Ela é um Exu fêmea que reina sobre as mulheres que se rebelam contra a ordem da feminilidade passiva. Em alguns terreiros de umbanda, dedica especial atenção às mulheres que possuem a Pombajira “de frente”, que as dota de um “forte impulso para uma vida sexual desregrada”. A esse respeito, são preparadas oferendas que visam a apaziguar essa força descontrolada das Pombajiras, de modo a propiciar um descanso às “pobres moças” (AUGRAS, 2000).

Há, nesse espectro, concepções mais dóceis das Pombajiras. Em alguns terreiros, contesta-se essa conotação fortemente calcada em comportamentos sexuais exacerbados ou de Pombajiras ligadas aos cabarés e aos múltiplos amantes. Nesse caso, cultuam-se Pombajiras que exprimem o papel contestatório da mulher como fêmea reprodutora e que a conectam, por exemplo, à clássica imagem da professora que, sem ser uma “mulher da vida”, tampouco é uma mulher “do lar”, centrada nas tradicionais funções domésticas pertinentes ao universo feminino.

Desse modo, compreendemos o surgimento das Pombajiras na umbanda, mais precisamente no Rio de Janeiro, com esse caráter divergente, marginal e extremamente popular e buscamos observar, em seguida, a territorialização dessas entidades na Vila Mimosa. Ao observarmos a Vila Mimosa, poderemos nos perguntar: Que tipo de religiosidade caberia nesse lugar? Que tipo de religiosidade poderia oferecer alguma proteção física ou espiritual a essa “classe” de trabalhadoras, para esse tipo de público e para essa qualidade de espaço?

Do mesmo modo, a figura dos Exus (masculinos) da umbanda ou da quimbanda vem estabelecer a proximidade do mundo dos crentes

religiosos com a configuração mística dessa religiosidade que mescla crenças dos escravos africanos com influências indígenas e magia de origem ibérica (CAPONE, 2004, p. 95). Se os orixás aborós se santificaram sob o peso do corpo de Jesus Cristo e dos santos católicos, Exu, o *Esu-Elégbé* iorubano – descrito por Capone (2004, p. 54) como o mensageiro dos deuses, o restaurador da ordem do mundo e, ao mesmo tempo, o senhor do acaso do destino dos homens, aquele que “desfaz as abordagens conformistas do universo, ao introduzir a desordem e a possibilidade de mudança”, aquele que reina sobre a potência sexual e assume um papel provocador – transmutou-se no símbolo da sexualidade masculina, no “espírito maroto, mas prestativo”, e no signo da resistência das classes oprimidas nos terreiros da macumba do Rio de Janeiro.

Exu é o único orixá que sobreviveu ao processo de adaptação da tradição religiosa africana. Como no candomblé, ocupa lugar importante na organização do espaço de um centro de umbanda: seu altar está sempre situado na entrada [...] Exu passa a ser, assim, o guardião da herança africana na umbanda. (CAPONE, 2004, p. 99).

É a figura de Exu que nos guiará nesta jornada. Exu, o “fio de Ariadne” de Capone (2004): aquele que rege a comunicação; que é o símbolo mais visível do *continuum* religioso afro-brasileiro; que estabelece e que transgride as fronteiras; que se situa na porta de entrada dos terreiros de umbanda e dos barracões de candomblé. E, como veremos, nesse caso, Exu é também aquele que se coloca à porta de entrada dos bares da Vila Mimosa, que é ritualizado nas esquinas que a rodeiam; como também aquele que abre a brecha de compreensão entre espaços de prostituição e religiosidades afro-brasileiras.

Criticados e rechaçados no discurso do tradicionalismo do candomblé, porém amplamente cultuados por seus membros, os

espíritos dos Exus e das Pombajiras de umbanda invadem o candomblé em um refluxo simbólico. Consideradas corruptelas dos baras africanos, versões brasileiras e empobrecidas de um orixá africano ou eguns de baixa espiritualidade pelos candomblecistas, as imagens de Exus e de Pombajiras envolvem-se nesse panteão e são, na perspectiva traçada por Capone (2004), a própria expressão do *continuum* religioso afro-brasileiro – aqueles que estão presentes, sob diferentes formas, em todas as casas de culto de candomblé, de umbanda ou de qualquer outro culto brasileiro de matrizes africanas.

#### VILA MIMOSA: SOB A PROTEÇÃO DOS EXUS E DAS POMBAJIRAS

A Vila Mimosa é um antigo centro de prostituição do Rio de Janeiro. Suas origens históricas remontam à chegada de mulheres provenientes de países do Leste europeu, pobres e sem maridos, que fugiam da Primeira Guerra Mundial<sup>5</sup>. Atualmente situada no entorno da Rua Ceará, Praça da Bandeira, região central da cidade do Rio de Janeiro, a Vila Mimosa foi “fundada” na Zona do Manguê, próxima à atual Avenida Presidente Vargas (ver Figura 1).

Um passeio pela Vila Mimosa – constituída por bares, pontos de encontros, barracas, restaurantes, dormitórios, salões de cabeleireiros etc. – pode oferecer um cenário confuso que invade os sentidos e embriaga o corpo. A qualidade do lugar faz jus à sensação de percorrê-lo: ainda que estranho para quem não esteja habituado, o lugar incita a um erotismo acentuado.

Entretanto, no interior desse universo há uma complexidade social onde nem tudo é sexo: há uma gama de funções e de sujeitos que sobrevivem, total ou parcialmente, da prostituição. Encontramos nesse espaço funções diretamente ligadas à prostituição, como,

<sup>5</sup> Disponível em: <<http://www.palmaalouca.com.br/>>.

Geograficidades sagradas na Vila Mimosa: um mercado de corpo e de alma?  
Leonardo de Oliveira Carneiro

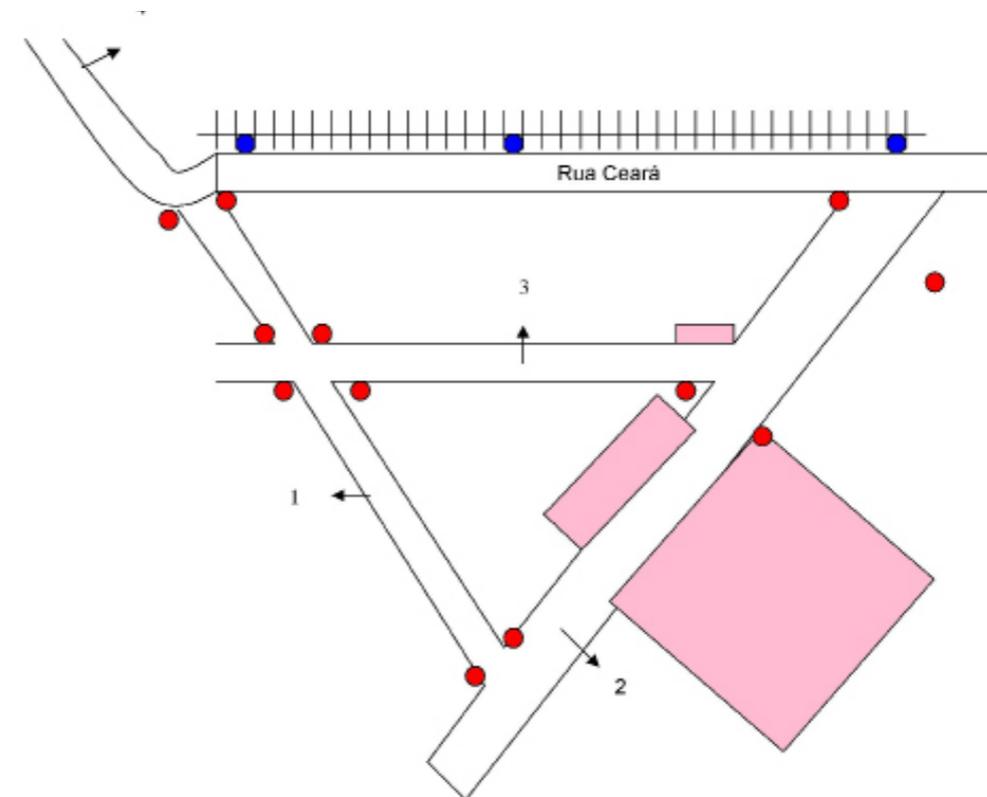
por exemplo, as exercidas por proprietários dos estabelecimentos, arrendatários, gerentes, garçons, prostitutas, DJs, trabalhadores da AMOCAVIM (associação local), etc. Durante o dia é sempre mais fácil perceber a movimentação daqueles que exercem funções indiretamente ligadas à prostituição, como revendedores de bebidas e gêneros alimentícios, garis, obreiros, cabeleireiros, entregadores de mercadorias, vendedores ambulantes etc. Tudo isso, é claro, margeado pela presença de clientes durante 24 horas por dia.

Nossas observações recaíram, contudo, sobre o universo dos trabalhadores da AMOCAVIM, dos arrendatários dos estabelecimentos, dos gerentes desses estabelecimentos, das prostitutas e, fortuitamente, dos garis que trabalham nas ruas que formam a Vila Mimosa. Tentamos compreender, a partir daqueles que lidam diretamente com a prostituição, os elos entre os Exus e as Pombajiras e aquele espaço específico. No caso dos garis, extraímos uma interessante cartografia dos despachos encontrados nas esquinas que triangulam a Vila Mimosa.

A delimitação de território sob proteção religiosa na Vila Mimosa pode ocorrer de duas formas precisas. Com a observação do local e com o apoio das informações dos garis da Companhia Municipal de Limpeza Urbana (COMLURB) que trabalham na área, foi-nos possível cartografar a primeira forma dessa delimitação territorial (Imagem 1). A percepção dessa cartografia surgiu em um dia quando saía de Vila Mimosa. Após ter elaborado uma entrevista, deparei-me com um “despacho” para Exu na primeira esquina da Rua Sotero de Reis – coincidentemente, a esquina em que Carla, em entrevista posterior, afirmaria ter deixado o presente para “seu” Zé Pelintra. Quando olhei de volta para a rua, reparei que havia dois garis trabalhando. Decidi voltar e conversar com eles sobre os despachos encontrados por eles. Como conhecedores daqueles traçados territoriais e também como

coletores de tudo que é deixado em suas ruas e esquinas, esses garis me forneceram os dados para elaborar essa cartografia religiosa, além de terem me contado diversas histórias que me ajudaram a compreender as práticas de magia ali elaboradas.

A única entrada e a única saída da Vila Mimosa se dão pela Rua Ceará, sob um viaduto por onde passa a estrada de ferro. Desse modo,



- Legenda:
- 1 – Rua Lopes Souza
  - 2 – Rua Sotero de Reis
  - 3 – Rua Hilário Ribeiro
  - 4 – Saída para a Praça da Bandeira
- ⊥ Estrada de ferro
  - Despachos para exus e pombajiras
  - Despachos para Ogum
  - Áreas dos estabelecimentos da Vila Mimosa

Figura 1 - Traçado de ruas da Vila Mimosa a partir da rua Ceará.  
Organização: Leonardo de Oliveira Carneiro.

Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?  
Leonardo de Oliveira Carneiro

a Vila se encontra “escondida” ao fundo do traçado triangular de suas ruas, possuindo algumas esquinas ao seu redor. De certa forma, essa localização e esse traçado, ao mesmo tempo em que “escondem” a Vila em uma “brecha” em frente à Praça da Bandeira, também a protegem, seja do ponto de vista da segurança – a dificuldade de se escapar livremente por qualquer lado –, seja pelo fato de não expor demasiadamente os trabalhadores e os clientes que a frequentam, ou mesmo pelas possibilidades rituais de proteção de magia que o espaço oferece.

Sobre esse último ponto, convém esclarecer que as encruzilhadas são lugares de moradia de Exus e de Pombajiras por serem eles os senhores e senhoras dos caminhos, dos encontros, dos desencontros e da comunicação. Há, contudo, diferentes Exus e há diferentes Pombajiras, assim como há um sistema cósmico que estabelece diferentes tipos de encruzilhadas para diferentes “qualidades” dessas divindades na quais devem ser ofertados seus despachos e presentes.

Há, por exemplo, no local quatro encruzilhadas em cruzamentos de duas ruas que se transpassam em forma de “X”; há, também, a possibilidade de encruzilhadas em “T” com três esquinas em duas ruas que se encontram, mas não se cruzam; há encruzilhadas em curvas, como no encontro da Rua Ceará com a Lopes Souza.

A complexidade mística infere uma complexidade ritual na qualidade do espaço. Entretanto, o que pretendemos ressaltar é que esse desenho urbano é propício aos rituais que envolvem o poder mágico dessas diferentes divindades “irmãs” que podem agir sobre diferentes pessoas ou diferentes lugares e territórios. Dentre os rituais que podem ser úteis ao cotidiano da Vila, destacamos: (i) “abertura de caminhos”: relacionados ao trabalho, ao dinheiro ou à prosperidade da vida material; (ii) segurança física dos estabelecimentos e dos corpos

protegidos por essas forças; (iii) casos de amores diversos; (iv) proteção aos inimigos; (v) “queimação”: elaborar magia contra alguém etc.

Mas há ainda outras qualidades espaciais presentes no traçado urbano dos arredores da Vila Mimosa. Dos mais populares Orixás, aparece Ogum, sincretizado na imagem de São Jorge, santo católico de extrema popularidade no Rio de Janeiro. Sendo Ogum o senhor da guerra, é ele quem vence batalhas, rende o inimigo e é o grande senhor das conquistas. As similaridades entre Ogum e Exu no candomblé são visíveis; eles, inclusive, são irmãos, ambos filhos de Iemanjá. Mas Ogum é também o senhor do ferro; ele é aquele que forja o ferro e o transforma em armas. Não é à toa que Ogum é, hoje, o senhor das tecnologias. Se Exu reina sobre as encruzilhadas, Ogum reina sobre os caminhos abertos que são especialmente ritualizados nas estradas de ferro, conforme observamos nas proximidades da Vila Mimosa.

Uma segunda delimitação territorial que percebemos durante a pesquisa é precisamente o espaço individual dos estabelecimentos de Vila Mimosa. Para exemplificação dessa qualidade de demarcação mágica e territorial, a casa 27, de propriedade de Carla e de Alexandre, é a que melhor se presta, pois notamos que eles transpuseram fidedignamente a estrutura mágica de proteção das entradas de um terreiro de candomblé ao espaço de seu estabelecimento (Figuras 2 e 3).

Quem guarda a entrada dos terreiros de candomblé são precisamente Exu e Ogum. Na casa 27, por exemplo, encontramos um assentamento do Exu Zé Pelintra, logo na porta de entrada, e um assentamento de Ogum sobre essa mesma porta. É como se, para entrar nesse espaço, tivéssemos de passar por esse portal de proteção, do qual essas entidades afastariam os problemas e para o qual atrairiam prosperidade e segurança. Ainda, próximo ao “queijo”, onde dançam as “meninas” que trabalham na casa, encontramos o

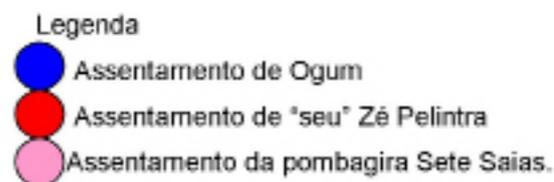
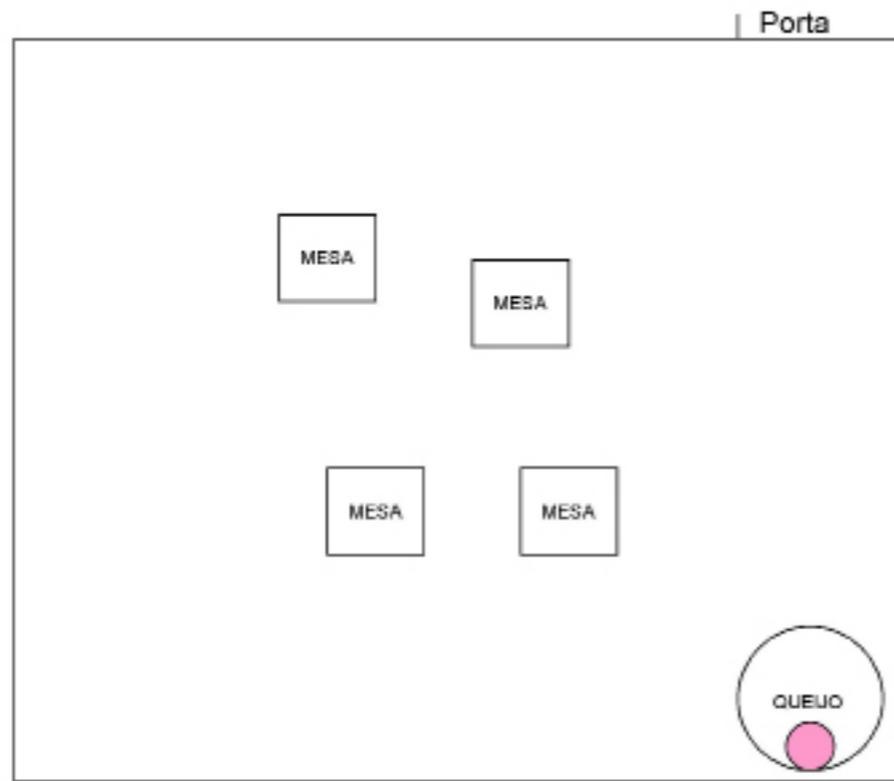


Figura 2 - Esquema arquitetônico da casa 27.  
Organização: Leonardo de Oliveira Carneiro.

assentamento da Pombajira Sete Saias. Desse modo, encontramos Exu e Ogum protegendo a entrada da casa e a Sete Saias de frente à porta de entrada, para atrair a clientela, impondo-se sobre o local onde as "meninas" dançam de forma erótica para os olhos dos que estão do lado de dentro, mas também para os olhos daqueles que passam pela



(a) Zé Pelintra; (b) Sete Saias; (c) Ogum.  
Fonte: Dados da pesquisa.

Figura 3 - Mosaico de assentamentos da casa 27.  
Organização: Leonardo de Oliveira Carneiro.

galeria. A espacialidade mágica e arquitetônica da casa trata de atrair clientes e afastar os perigos que eles possam trazer.

Se Ogum é um orixá guerreiro que decepa a cabeça dos inimigos com a sua espada, Zé Pelintra é o rei dos cabarés e o protetor das prostitutas. Zaydam Alkimin (2008) cataloga e descreve quatro histórias de vida de "seu" Zé Pelintra que, segundo o autor, foi um personagem real que se tornou lendário nas literaturas de cordel da região Nordeste do Brasil. Hoje, ele é cultuado no catimbó<sup>6</sup> como um caboclo; na umbanda, como um Exu; em um terreiro de Xangô<sup>7</sup> de Recife, como um Egum<sup>8</sup>.

6 O catimbó é uma expressão de religiosidade classificada como afro-brasileira e que, como as demais, mistura elementos das tradições de magia ibérica, dos indígenas brasileiros e dos negros africanos.

7 Terreiros de Xangô são equivalentes pernambucanos aos terreiros de candomblé da Bahia.

8 Espíritos ancestrais cultuados nas religiosidades de matriz africana, especialmente nas sociedades nagôs. Duas das histórias cadastradas por Alkimim (2008) relatam que Zé Pelintra fora iniciado em um dos terreiros de Xangô do Recife, tendo, por isso, tornado-se um Egum cultuado nessa casa após a sua morte.

## Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?

Leonardo de Oliveira Carneiro

Sobre o Zé Pelintra, existem várias histórias contadas de boca em boca, tão cheias de ousadias e mistério quanto as de outros mitos nordestinos, tais como o cangaceiro Lampião e sua parceira Maria Bonita; o bandido Cabeleira; o cangaceiro Corisco, entre tantos outros.

Todos que conhecem ou ouviram falar do Zé Pelintra concordam ao menos num ponto: ele era pernambucano “cabra-da-pestre” que não levava desaforo pra casa, freqüentava os cabarés da cidade do Recife, defendia as prostitutas, gostava de música, fumava cigarros de boa qualidade e apreciava a bebida (ALKIMIN, 2008, p. 21).

Outras qualidades podem também ser atribuídas ao “Zé”, como: mulato, grande jogador de cartas, bom de briga, cresceu no meio da malandragem, gigolô, viril, sempre bem vestido em ternos de linho branco, gravata de seda vermelha e sapatos bicolores.

Sobre a Pombajira Sete Saias, podemos perceber a forte magia que ela exerce sobre a sexualidade e a busca por homens para as mulheres apaixonadas e abandonadas. Prandi (1996) exalta que as Pombajiras são Exus femininos, fruto dos entrecruzamentos entre as tradições europeias e africanas e, portanto, herdam esse poder sobre a potência sexual.

Por outro lado, a influência das magias ibéricas praticadas por ciganas e bruxas é perceptível. Capone (2004, p. 114) discute essa relação, invocando, inclusive, um cruzamento entre estórias da Pombajira Maria Padilha brasileira e a *María de Padilla* de origem espanhola:

Maria Padilha parece, então, encontrar sua origem em um personagem dos poemas épicos chamados *romances viejos*, publicados na Castilha no *Romancero General*. Entre os romances que tratam da história da Espanha está o ciclo de Dom Pedro I de Castilha (1334-1368), vulgo O Cruel, assim chamado por ter matado boa parte de sua família, de seus amigos e de seus aliados. Estava sob a influência de uma *mala mujer*, uma mulher má, a bela e vingadora Maria Padilha; por amor a ela, abandonara

sua esposa legítima, Dona Blanca de Bourbon, a qual logo depois mandara assassinar. O rei estava enfeitiçado por Maria Padilha, que o dominava por completo. (CAPONE, 2004, p. 114)

Capone esclarece que uma compilação desses romances foi editada em Lisboa em 1581. Pouco mais de um século depois, Maria Padilha (tradução de *María de Padilla*) era invocada no Brasil nas práticas de magia negra ao lado de Barrabás, Satã e Lúcifer. Segundo Capone (2004, p. 114), “em muitas das orações, conservadas nas atas dos processos de inquisição em Lisboa, Maria Padilha, apresentada como a mulher de Lúcifer, já é a encarnação da feiticeira que se dedica à magia amorosa”.

Paralelamente, a origem da Pombajira Sete Saias remonta aos povos do Oriente, aos ciganos. Por isso, a Pombajira Sete Saias usa anáguas, leques, baralhos e rosas vermelhas. Reina sobre o amor, o poder sexual, a traição, os feitiços de “amarração”, a atração de dinheiro e, com tudo isso, sobre as prostitutas, as mercadorias e feiticeiras do sexo.

A Pomba-Gira Cigana Sete Saias é considerada a Deusa do Amor pelo povo do oriente. É a ela que as moças recorrem quando desesperadas por falta de amor.

A lenda conta que a Cigana Sete Saias foi apaixonada por um moço “não cigano”, o que seus pais não aceitavam... Proibida de viver este amor, parou de comer até vir a falecer.

Quando seu corpo estava sendo preparado para velar, sua mãe trouxe suas sete saias favoritas e colocou a seus pés para poder rodar e jogar cartas nos caminhos do astral superior.

A moça, chegando ao astral, foi recebida por Santa Sara, a qual a designou para proteger e ajudar todas as moças que choravam por seus amores proibidos e impossíveis...

É a esta entidade poderosa que as mais sérias mandingas de amor são realizadas...

E há quem diga que o que a Cigana Sete Saias une... Ninguém separa!

## Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?

Leonardo de Oliveira Carneiro

Esta pomba-gira gosta de receber suas oferendas e presentes nas encruzilhadas de campo e preferencialmente às 18:00 nas sextas-feiras de lua cheia.

Nas suas oferendas não pode faltar perfume de flores ou gardênia... Suas velas são coloridas, quase sempre vermelhas, brancas e rosas... que são as cores que simbolizam o sexo, o amor e a tranquilidade nas relações<sup>9</sup>.

Prandi (1996, p. 156) descreve ainda uma oferenda à Pombajira Sete Saias para transformar uma inimiga em uma grande amiga<sup>10</sup>, em uma mostra de que seu poder não se restringe apenas às questões amorosas. Por tudo isso, ao falarmos de uma Pombajira Sete Saias, estaremos usando uma contratura ontológica que une em uma territorialidade brasileira específica algumas heranças culturais ibéricas, ciganas e congolezas.

— Oh, Sete Saias, é só pedir que eu lhe dou.  
Por favor, traz minha vida, por favor, traz meu amor.  
Ele foi embora, ele me abandonou.  
Eu não sei viver sem vida, eu não sei viver sem amor.  
— Leva pra mim, lá na encruzilhada,  
uma garrafa de champanha para eu beber.  
Leva sete cravos e sete rosas amarelas.  
E faça seu pedido que eu vou lhe atender!  
(*Ponto de Pombajira Sete Saias, domínio público*)

Voltemos à Vila Mimosa, magistrada e protegida sob o poder dos Exus, das Pombajiras e de Ogum. Lugar em que as mitologias europeias, africanas, orientais, brasileiras e afro-brasileiras se misturam em um

<sup>9</sup> Disponível em: <<http://www.povodearuanda.wordpress.com/2007/09/21/pomba-gira-cigana-7-saias/>>.

<sup>10</sup> Receita descrita por Prandi (1996, p. 156): "Preparar uma farofa de mandioca crua misturada com mel e arrumar no centro de um alguidar (prato de barro). Em volta colocar sete velas brancas, sete fitas de cores diferentes, sete rosas vermelhas, uma garrafa de champanha e uma cigarrilha. Arriar numa encruzilhada em T, depois de pedir licença a Exu, numa noite de sábado ou segunda-feira".

mercado de sexo. Destaco as palavras de Carla para compreender a imbricação de algumas dessas ideias:

Porque, veja bem, aqui na Zona, é um lugar aonde vem todo tipo de pessoa. Tá todo mundo junto: polícia, bandido, estivador; então, não tem como você... É um tipo de público que não tem como você saber quem tá entrando na sua casa, tá entendendo? E estando nessa religião, a gente aprende várias coisas, por exemplo, o olho grande, as coisas ruins, os espíritos, os eguns pra não te atrasar... Então, a minha mãe-de-santo falou que eu tinha que assentar pra mim mesmo, o meu Zé Pelintra mesmo. Esse Zé Pelintra que está ali é meu mesmo; só quando eu fiz o assentamento dele, ele incorporou. Ele veio e pediu pra vir morar na Zona, ele não quis ficar no barracão como vários irmãos-de-santo meu que assentam Exu e deixam no barracão. No caso do meu Exu, ele não, ele incorporou e falou: "Eu quero ir pra Zona, morar lá no putero dela". Então, ele veio até no carnaval do ano retrasado; ele veio comigo no Cabaré, porque aqui é um putero, né? E também tem muita mulher que trabalha aqui, que vem aqui e pedir fé, que gosta, vem botar um champanhe e ela tem que estar sempre presente ali; eu não sei, acho que é uma força... Vou te falar uma coisa, se a vela estiver apagada, não entra ninguém na casa, é incrível! A Zona pode estar cheia, o corredor pode estar cheio de gente, sexta-feira, dia de pagamento; se a vela estiver apagada, não entra ninguém pra comprar nenhuma cerveja. Você acredita nisso?

Carla conta diversas histórias de Exus e Pombajiras incorporados na Vila Mimosa. Algumas vezes, tem até o "seu" Zé (Pelintra) que vem incorporado, bebe cerveja, fuma e faz programas com as "meninas". Interessante notar que a trajetória de vida de Carla fala de uma pessoa sem vínculos religiosos que foi para a Vila Mimosa trabalhar e desde lá estabeleceu relações com a umbanda e o candomblé, num crescente processo de mundificação e corporificação dessas religiosidades. Ainda ressaltamos a sexualidade da própria informante e o seu "encontro" com a Vila Mimosa. Vejamos.

## Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma? Leonardo de Oliveira Carneiro

A minha história foi baseada no seguinte: eu jogava bola, pelo Madureira Clube. Jogava bola e tal, até que eu sofri um acidente e quebrei o tornozelo. Então, não dava mais pra eu ficar no campeonato e tal, aquela coisa toda. Aí, eu conheci uma garota que trabalhava aqui; era garota de programa que assistia o nosso jogo lá. Aí, nos marcamos de ir à boate; ela falou que teria que ir buscar no trabalho dela. Aí, eu perguntei: "Onde você trabalha?" E ela falou: "Lá na Vila Mimosa". Então, quando a gente veio aqui, eu e o pessoal do futebol, paramos pra beber uma cervejinha e tal; viemos com clientes conhecidos, porque já tinha uma conhecida que trabalhava aqui. Ficamos bebendo e acabamos gostando, porque aqui, a primeira vez que eu vim aqui, tinha muita mulher! Você já veio aqui à noite? São várias mulheres, e eu gostei, não queria mais sair daqui, não quis ir mais à boate. Ficamos bebendo a noite toda, até de manhã. Não fomos pra boate nenhuma. Aí, era isso: qualquer coisa que tinha que sair, tinha que buscar ela, a gente vinha pra cá. Acabou que uma vez ela me ligou, falou que a casa onde ela trabalhava estava precisando de um "folguista" e eu não estava mais jogando bola, estava praticamente parada. Aí, eu acabei vindo tirar uma folga, era na época R\$30,00. Tirei uma folga, fui embora. Depois, a mulher me ligou de novo; aí, eu fui pegando o jeito, fui conhecendo o cara do depósito (aquele cara de blusa amarela) e o filho da mulher que faleceu, que deixou a casa pra mim (aquele ali que esta falando) e fui conhecendo; trabalhando pra um, trabalhando pra outro e eu comecei a ganhar dinheiro muito fácil. [...] E fui ficando aqui, trabalhando aqui pra todo mundo.

Sobre sua relação com as religiosidades afro-brasileiras, ela relata:

Olha só, é o seguinte: eu, há uns dois anos atrás, nunca me interessei por isso, eu tinha até medo, entendeu? Por ironia do destino, uma vez eu tava resolvendo um problema meu, pessoal, aí uma pessoa que tava comigo falou: "Pede pra não sei quem, pede pro Zé Pelintra que ele te ajuda; não sei o quê, blá, blá, blá." Aí, eu falei: "Pedir o quê? Essas coisas não são assim, não". Aí, eu botei uma cerveja e um cigarro no poste de luz; eu estava precisando do dinheiro do meu aluguel: R\$ 280,00. Botei lá. Vim aqui dentro pra poder pegar, que eu era foguista ainda, eu não era dona de bar, vim pegar na gerência. Entrou um cara que eu

nunca vi na minha vida e me deu R\$ 350,00 na minha mão. Foi aí quando eu comecei;

**Pesquisador:** Nessa primeira esquina?

**Carla:** É, foi aonde que eu falei. Tipo assim: "Quem mandou esse cara me dar esse dinheiro? Não conheço ele nem nada". Do nada, ele: "Toma pra você". Quando eu contei – R\$ 350,00 –, e o cara foi embora! Eu fiquei de bobeira. Aí eu já comecei; aí eu tirava a gerência, nessa casa 27, e a moça que era dona de lá, a falecida dona Inácia, ela cuidava dessas coisas, e eu tinha muito medo. Mas, de repente, eu comecei a limpar os copos, botar o champanhe no copo dos fregueses... E eu fui trabalhando três meses pra ela. Depois de três meses, a mulher faleceu. Fui pro enterro dela preocupada, pensando que eu tinha perdido meu trabalho. Os filhos dela todos trabalham aqui e têm casa. E lá no enterro, aquela coisa toda. Depois que enterrou o corpo, eu estava procurando o local pra ir embora, quando o filho e a filha dela me chamaram: "Carla!" Eu falei: "Fala!". "A minha mãe, antes de morrer, deixou uma carta pedindo pra que você ficasse com a casa, que ela fosse sua". Aí eu falei: "Que isso!". Ele me mostrou a carta e olhei. "Tudo que tem dentro!". Tá bom, então. Fiquei com medo. Vim pra cá e comecei a trabalhar. E isso já conhecia o Alexandre. Aí, eu falei: "Alexandre, a minha vida, depois que eu botei um cigarro e uma cerveja na esquina, a minha vida virou um monte de coisa". E comecei a contar pra ele. E ele me explicou a situação dele: "Eu sou candomblecista, minha mulher é mãe-de-santo e tal, coisa e tal". E eu falei: "Alexandre, eu quero fazer um jogo, eu quero, me interessei, entendeu? Eu quero, pronto!". Eu fui lá, aí fiz um jogo, joguei, vi as qualidades do meu santo, vi as coisas que eu era, fui sem...

**Pesquisador:** Foi lá, aonde?

**Carla:** Fui em Sepetiba, no barracão, na Viviane d'Oxumaré. Fui entendendo como são as coisas mais ou menos; fui vendo que na minha vida, a vida que eu levo realmente aqui dentro, eu precisava de uma religião. Tem várias, mas essa foi a que mais se identificou comigo, dizendo assim a que mais de despertou, a que mais eu me interessei, tá entendendo? Não é igual a um crente, quando ele vai à igreja; não é igual a um católico, quando ele vai. A religião, espiritismo, eu gosto.

Alexandre, que já frequentava o candomblé antes de começar a trabalhar no local, relata outras histórias que demonstram a territorialidade desses horizontes mágicos na Vila Mimosa. Ousamos transcrever parte da entrevista em que ele as conta<sup>11</sup>.

### 1. Pombajira “baixa” e dá consultas em Vila Mimosa

A minha ex-mulher... Ela vira na Pombajira e ela fala que gosta de ficar da malandragem; ela não gosta de Pombajira que fica dando gargalhada, ela dança “natural”. Se ela encontra com a Pombajira, ela chega [...] ela só gosta do beco da malandragem; ela chega, ela dança, ela bebe... É boca de álcool mesmo! Só bebe quente mesmo, só uma cervejinha pra ela não rola. E minha ex-esposa não bebe uma gota de álcool, ela só bebe quando “ela” vem [...] Ela gosta de ficar aqui dentro. Bem, na verdade, ela sempre vem ficar aqui dentro. Ela não vinha muitas vezes porque eu barrava. Ah, bom, eu não quero a minha mulher dando ou andando com puta, porque ela era Pombajira. A Pombajira aí chega: “Moço, me dá um cigarro seu!”. O moço acende o cigarro. Tá no programa, tá naquele lugar, tem gente que não quer saber se é Pombajira ou se não é. Então, é sempre assim, eu botei limite nela de vir aqui, podia ter até festa aqui. Não e não! Hoje nós estamos separados. Aí, uma vez ela chegou aqui, eu tava na casa 28. Começou a passar os clientes na porta; aí, ela começou chamar os clientes: “Boa-noite!” Pra quem dava boa-noite, aí ela chamava: “Paga duas cervejas?” Aí, chegava ali, contava um pedacinho da história do cara, aí o cara se emocionava (a Pombajira tá firme mesmo!). Aí, ele pagava mais duas. Chegando ao final da noite, ela atendeu vários clientes, dando consulta... Foram seis caixas de cerveja, só ela pedindo pros outros: “Duas, o nosso amigo vai pagar mais duas!” E foi assim, foi indo, foi indo, a tarde toda foi indo, entrou a noite toda, sem deixar ela ficar doida.

Hoje, entre eu e ela não tem mais, porque ela não quer assim aquela vida de marido e mulher. Ela só vem quando é necessário, tem trabalho na casa pra fazer, minha ex-mulher vem, faz o Ebó, faz a limpeza, o defumador, limpa a casa toda e vai embora. A não ser quando a Pombajira quer marcar pra vir aqui, fazer uma graça. Mas agora, hoje em dia, não tem mais esse negócio de eu proibir; eu proibia antes. Geralmente, eu não gostava muito

porque assim, sei lá, porque as pessoas de fora não entendem muito. Até o meu pai, uma vez, eu vi uma mãe-de-santo dando consulta lá na casa 27: “Coisa horrorosa isso! Pegando Pombajira dentro da zona!” Gente! Mas é a Pombajira que vive na Zona... A Pombajira do meu pai-de-santo, toda vez que ela me vê, ela fala: “Moço, quando o senhor vai me levar na casa do senhor?” Um dia... Eu vou falar... Eu vou marcar! Meu pai-de-santo tem pavor; ele vem aqui, mas tem pavor daqui de dentro. Ele é muito medroso; ele vem, faz as coisas meio que rápido. Uma vez, ele assentou o Exu aqui pra mim, falou que a minha casa tinha que ter um Onã assentado. Aí, veio, assentou o Onã: “Aí, depois de 7 dias, eu venho dar comida ao Onã”. Então, tá; eu estava sem dinheiro, precisava arrumar mais clientes e o Exu é bom pra que o negócio comece.

### 2. Pombajira visita “sua casa” em Vila Mimosa

[...] o casamento dela foi num sábado. Depois, na quinta-feira, a Pombajira pegou na cabeça dela e falou com o marido dela que só ia embora depois que tivesse no putero, que ela tinha que fazer alguma coisa no putero pra casa dela, na festa dela. E o marido colocou a Pombajira dentro do carro e veio parar na Vila Mimosa. Aí, parou o carro aqui na frente e desceu e entrou no corredor. Parou aqui, olhou pra casa e eu tava lá na casa vigiando. Olhou pra casa e parou na 27, a casa do Carlinhos. Falou pra ele: “Moço, boa-noite!”. E ele: “Boa-noite é o caralho, não quero saber de porra de Pombajira”. E na época ele cuidava de uma Pombajira na casa dele. “Você vai me proibir de entrar na minha própria casa?”. “A casa é minha, quem paga sou eu”. Aí, ela passou pra casa 28 e parou na casa 29; e eu estava na porta, e eu nem sabia o que estava acontecendo; e ela andando daqui pra lá. Ela chegou: “Aí, boa-noite”. E eu: “Boa-noite!”. Aí ela: “Eu posso entrar?” “Pode!”. Ela entrou na casinha fechada, na casinha fechada. Aí, ela falou assim: “Eu moro ali!” E aí eu falei: “Qual é o nome da senhora?” “Maria Padilha do Cabaré”. Eu falei: “É verdade!”. Abri a porta pra ela. Aí, ela tirou as coisas de fora, tirou os brincos, separou as coisas que ela queria, pediu pra varrer a casa toda, porque ela queria levar um pouquinho da terra da casa e falou assim: “Eu vou fazer minha festa dia tal, tal e tal e quero buscar uma coisa aqui dentro, que eu tenho coisas aqui dentro e não consigo trabalhar”. Me explicou as coisas que ela queria, e eu fui dando: brinco, pulseira... E ela pegou a terra e no final ela falou

<sup>11</sup> Se assim o fazemos, é para evidenciar as palavras dos sujeitos que vivenciam cotidianamente suas religiosidades em Vila Mimosa.

## Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma? Leonardo de Oliveira Carneiro

assim: "Quero o senhor na minha festa. O senhor vai ser o meu convidado especial". Eu falei: "Tudo bem!". "Ai, eu vou embora!". Aí, ela deu boa-noite e jogou água na casa. Quando a Pombajira foi embora e a mulher acordou, ela olhou pro lado e viu que tava dentro de um putero, a mãe-de-santo chorou muito... Tremia todinha, dos pés à cabeça! Aí, o marido dela: "Calma! Calma!". E ela: "Pelo amor de Deus, me tira daqui! Me tira daqui!". E eu: "Calma, mãe-de-santo, calma, minha mãe! Minha velha!". E dando água a ela, e o marido acalmado ela, sentamos ela. E ela parou de chorar. Aí, quando ela acalmou um pouquinho: "Mas ela não podia ter feito isso comigo, eu não posso, eu não gosto. Eu sou uma mulher casada, eu sou uma mãe-de-santo decente". Aí, eu falei: "A Pombajira não quer saber disso; ela veio pegar as coisas dela, ela nunca pegou nada de um putero. Dona Maria tava trabalhando no assentamento dela". Aí, ela parou, pegou, olhou: "Tá bom! Vou embora, me deixa ir embora, pelo amor de Deus!". Aí, eu peguei, fui até o carro com o marido dela e ela foi embora. Inclusive, eu não fui na festa, ia ter muitas na festa como ela. Mas teve uma coisa que a Pombajira falou comigo: "Mas, eu!!! O senhor abriu a porta da minha própria casa... Eu bati em várias casas minhas e ninguém abriu as porta pra mim...

### CORPOREIDADES DA SOBREVIVÊNCIA E GEOGRAFICIDADES SAGRADAS

Por um determinado prisma, compreendemos que a mesma sociedade que consolidou uma moral e um modelo de corporeidade e de sexualidade "castos" também produziu uma moral e um modelo de corporeidade e de sexualidade "satânicos". A clássica divisão entre o bem e o mal da filosofia e da moral cristã construiu as duas faces da mesma moeda. Como, possivelmente, a castidade nunca tenha se sustentado como padrão universal de comportamento sexual, Jesus Cristo e a Virgem Maria amparavam, de um lado, aqueles que se resignavam à heterossexualidade legítima e com fins reprodutivos; do outro lado, se não eram forças de Deus que atuavam sobre os corpos dos indivíduos, só poderiam ser as forças satânicas agindo sobre a carne dos fracos que os tornavam pecadores.

Ao que tudo indica, os padrões de corporeidade e de sexualidade e as perspectivas morais, filosóficas e místicas daqueles que chegavam da África eram diferentes dos ideais das classes dominantes europeias. A mitologia dos orixás demonstra passagens onde o prazer é desejado, onde a mudança de parceiros é encarada com normalidade e até mesmo onde a orientação sexual de alguns orixás é polimorfa.

Mas essa africanidade se reterritorializou em solos brasileiros e criou novos comportamentos (sociais, corporais, sexuais, etc.) e novos processos místicos auto-organizadores. Assim, a africanidade se misturou aos referenciais morais e mitológicos cristãos, aos referenciais indígenas e orientais e àqueles genuínos e originários dessa mistura. Nesses novos referenciais surgem, aos poucos e processualmente, as novas religiosidades. Essas novas religiosidades não negligenciavam o cotidiano das populações subalternizadas e excluídas que criavam de forma original uma nova estrutura social, filosófica e mística; ao contrário, tratavam de consolidar superestruturalmente suas histórias e suas geografias.

Dentre essas histórias e essas geografias destacamos por ora aquelas dos terreiros das religiosidades ditas afro-brasileiras que congregavam diversas hibridações religiosas, mas que politicamente optavam pela demarcação do passado e da herança africana, devido ao contingente populacional afrodescendente, às marcas da escravidão na sociedade brasileira e, principalmente, aos processos de afirmação das culturas africanas e afro-brasileiras a partir dos anos 60. Não devemos, contudo, nos esquecer das heranças europeias, orientais e indígenas que estiveram na formação dessas formas religiosas.

Ao transpor essa superestruturação (híbrida) filosófica e mitológica aos espaços vividos, as sociedades afro-brasileiras fundaram lugares e territórios em seus sentidos mais concretos e mais simbólicos. Assim, as corporeidades experimentadas e vivenciadas pelos indivíduos nessas

Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?  
Leonardo de Oliveira Carneiro

sociedades formaram (e transformaram) uma nova geograficidade social e econômica, que também se ressignifica em mitologia e em proteção mágica e sagrada.

Não podemos atribuir a invenção da prostituição à cultura africana territorializada no Brasil. Mas podemos, de certo, atribuir – ao menos para este estudo de caso realizado na Vila Mimosa – a incorporação desse universo concreto (as áreas de prostituição) às mágicas e às sagradas perspectivas das religiosidades afro-brasileiras, compreendendo aí todas as imbricações interculturais que se fazem presentes nesse universo: do Bongbogirá às Pombajiras ou da “*María de Padilla*” às Marias Padilhas que se encantam em solos brasileiros.

Assim, as corporeidades criadas em solo brasileiro encontraram nas formas religiosas oriundas desses encontros sociais, culturais e comportamentais sua significação mística. A criação de territórios religiosos como os terreiros de umbanda, candomblé, de Xangô, das casas-da-mina, dos catimbós, dentre outras formas existentes, propiciou a existência de um espaço originário para onde convergiam e de onde se expandiam espectros comportamentais divergentes e subalternizados. Esse processo centrípeto e centrífugo acaba por “transterritorializar” as projeções simbólicas, religiosas ou sagradas para além dos territórios concisos dos terreiros e funda espaços, lugares e territórios de vivência, de identificação e de controle sagrado. Uma geograficidade diferencial se compõe a partir dessa perspectiva sociocultural. Um novo mundo místico se processa e se recria continuamente no meio da metrópole fluminense, como forma de resistência e de re-existência.

Devemos, então, nos concentrar numa movimentação específica: aquela que se estabelece entre a “corporeidade” a “geograficidade”. Se a corporeidade for tomada como um dado concentrado, a geograficidade se tornaria um dado expandido; por outro lado, se a

geograficidade for considerada marca e matriz dos sentidos, então, a corporeidade poderia ser percebida como reflexo fractal dessa geograficidade.

Admitiremos, em concordância com Porto-Gonçalves a indissociável imbricação entre a geograficidade e a historicidade e entre o corpo e o espaço:

A geografia ganha aqui uma qualidade importante na medida que a diferença, esses diferentes modos de estar juntos - diferentes modos de nomear/fazer – investem o mundo de significações, emprestam sentido à vida, sem o qual o mundo não é mundo. [...] Não olvidemos que o espaço-que-aí-está enquanto espaço objetivado – *habitat* – está, também, in-corporado habitando os corpos de cada um e de todos – *habitus*. (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 3)

Mediante essas provocações, nos propomos a refletir sobre os fenômenos anteriormente apresentados; propomo-nos a pensá-los não como movimentos individuais de grupos ou elementos isolados em uma sociedade, mas como movimentos sociais, movimentos de um grupo social (que é plural) e que se constroem em uma sociedade mais ampla – uma sociedade metropolitana. Esse grupo social plural, que denominamos de sociedade religiosa afro-brasileira, possui, de certo, uma perspectiva própria, uma geograficidade que existe num espaço e num tempo precisos – ela possui saberes in-corporados.

A observação do fenômeno nos conduziu a enxergar como experiências distintas de corpo e de corporeidade induzem uma construção diferencial no espaço; construção essa que é simbólica e concreta; construção que faz surgir nesse espaço específico traços da territorialização das religiosidades afro-brasileiras.

Excluído de outras racionalidades religiosas, esse grupamento social específico – trabalhadores dos pontos de prostituição – veem-

Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?  
Leonardo de Oliveira Carneiro

se amparados e protegidos pela presença dos Exus, das Pombajiras e dos orixás. A territorialização dessas religiosidades traz a indissociável e inevitável ocorrência da **mundificação** dos sujeitos envolvidos no universo religioso afro-brasileiro que é, por sua vez, **mundificado** por essas vivências plurais. A história de vida de Carla (e sua entrada no candomblé) bem demonstra essa afirmação. Do mesmo modo, a existência de uma demarcação territorial de proteção mitológica e de uma organização espacial em vista do poder mítico assinala uma geograficidade particular de dotada de grande força existencial para aqueles que trabalham no local.

No processo de “transterritorialização” simbólica, percebemos a composição das religiosidades afro-brasileiras na Vila Mimosa. Não pretendemos banalizar ou fazer apologias à prostituição. Mas é preciso conhecê-la para, talvez, redefinir os conhecimentos sobre os comportamentos sexuais da sociedade, sem, contudo, classificá-los como morais ou imorais, pecaminosos ou remissivos, saudáveis ou doentios, mas como perspectivas da vivência de homens e mulheres em busca de dignidade, de autovalorização, de “des-discriminação” e de segurança física e espiritual. Há, sem dúvidas, perspectivas do ponto de vista da saúde pública, do processo de construção de cidadanias e da soberania dos corpos de prostitutas e prostitutos a serem mais bem trabalhadas nesses contextos. No que tange às religiosidades afro-brasileiras, percebemos que elas têm cumprido o seu papel de conforto e proteção física, mental e espiritual.

Torna-se, assim, compreensível como uma territorialidade discriminada e estigmatizada como violenta, imoral e insalubre seja passível de preenchimento de religiosidade e de sentimentos humanos que a sociedade como um todo parece querer encobrir, provavelmente para não enxergar o lado reverso da moeda que cunhamos com nossos preconceitos, com o caráter excludente de nossa sociedade e com a

falta de conhecimento sobre a humanidade que vive cotidianamente o lugar popularmente conhecido como “zona de baixo meretrício”<sup>12</sup>.

Prandi (1996, p. 158) nos fala do sincretismo entre Exus e Pombajiras e o demônio católico. Ele ressalva que, para os devotos, essa relação é inexistente, não há nenhum sentido de aliança com coisas do mal ou do inferno. Pombajiras e Exus são entidades muito parecidas com os seres humanos, mas, ressalta o autor sobre a Pombajira, “ela teria tido uma vida passada que espelha certamente uma das mais difíceis da condição humana: a prostituição”. Por conhecer um lado da vida que a maioria dos mortais jamais conheceu, os Exus e Pombajiras são capazes de compreender os desejos, as fantasias, as angústias e o desespero alheios.

O culto de Pombajira revela, de modo explícito, esse lado “menos nobre” da concepção popular de mundo e de agir no mundo entre nós, o que é muito negador dos estereótipos de brasileiro cordial, bonzinho, solidário e pacato. Com Pombajira, guerra é guerra, salve-se quem puder. (PRANDI, 1996, p. 158)

As relações entre Exus e Pombajiras e os trabalhadores e os frequentadores da Vila Mimosa estão devidamente ritualizados nesse espaço. E quem saberá dizer sobre a qualidade dos pedidos que as “meninas” da Vila Mimosa fazem aos Exus ou às Pombajiras quando lhes ofertam um cigarro, uma bebida ou uma rosa? ☉

## REFERÊNCIAS

ALKIMIN, Zaydam. **Zé Pelintra**: dono da noite, rei da magia. 3ª ed, Rio de Janeiro: Pallas, 2008. 108p.

<sup>12</sup> Esta foi a expressão mais comum que encontramos, em diversas reportagens e blogs, sobre a Vila Mimosa, colhidos na internet.

Geograficidades sagradas na Vila Momosa: um mercado de corpo e de alma?

Leonardo de Oliveira Carneiro

AUGRAS, Monique. Quizilas e Preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos E. M. (org.) **Culto aos Orixás: Voduns e ancestrais nas religiões Afro-brasileiras**. Rio de Janeiro, Pallas, 2006.

\_\_\_\_\_. De Iyá a mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos E. M. de. (org.) **Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 17-44. 228p.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. 376p.

CORBIN, Alain. A influência da religião. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (eds.) **História do corpo**, vol. 2: Da Revolução à Grande Guerra. Petrópolis: Vozes, 2008. 512p.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011. 176p.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 192p.

FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. 135p.

GÉLIS, Jacques. O corpo, a igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**, vol. 1: Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2008. 663p.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967. 316p.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. **A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina**. Seminário Internacional Conflicto Internacional, Militarización y Democracia en América Latina. Buenos Aires: Clacso, 2002.

PRANDI, José Reginaldo. **Coração de Pombagira**. Folha de S.Paulo, São Paulo, 30 mar. 2008, Caderno +Mais.

\_\_\_\_\_. **Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec, 1996.

RIBEIRO, Miguel Ângelo Campos; MATTOS, Rogério Botelho de. Territórios da prostituição de rua na área central do Rio de Janeiro. In: RIBEIRO, Miguel A. C. **Território e prostituição na metrópole carioca**. Rio de Janeiro: Ecomuseu Fluminense, 2002. vol. 1. 160p.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: MOURA, Carlos E. M. de. (org.) **Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 45-102.

SOHN, Anne-Marie. O corpo sexuado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (orgs.) **História do corpo**. vol. 3: As mutações do olhar: o século XX. Petrópolis: Vozes, 2008. 616p.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.) **Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 197-225.

Submetido em Setembro de 2012.

Revisado em Outubro de 2012.

Aceito em Novembro de 2012.