



**PROFHISTÓRIA**

MESTRADO PROFISSIONAL  
EM ENSINO DE HISTÓRIA

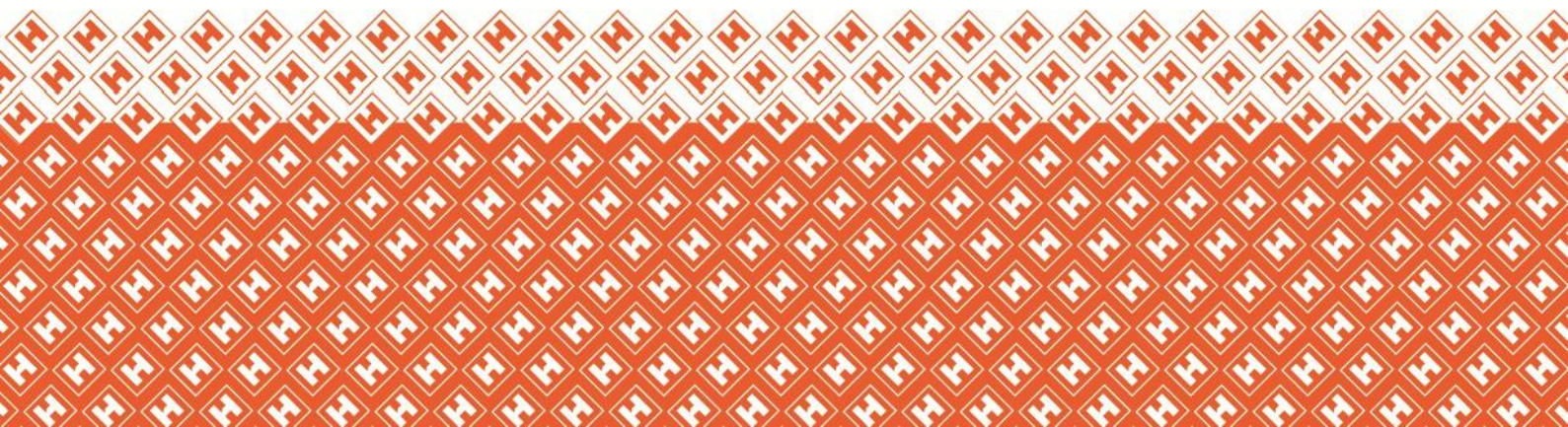
---

**Juliana Pereira de Carvalho**

**MULHERES NA ENCRUZILHADA DA  
EDUCAÇÃO: IMAGENS E  
REPRESENTAÇÕES DE POMBAGIRAS E  
SEU DIÁLOGO COM O ENSINO DE  
HISTÓRIA**

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE  
JANEIRO**

**Outubro / 2018**





**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**PROFHISTÓRIA MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE**  
**HISTÓRIA**

**MULHERES NA ENCRUZILHADA DA EDUCAÇÃO: IMAGENS**  
**E REPRESENTAÇÕES DE POMBAGIRAS E SEU DIÁLOGO**  
**COM O ENSINO DE HISTÓRIA**

**JULIANA PEREIRA DE CARVALHO**

*Sob a orientação do Professor*  
**ARTHUR GOMES VALLE**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória.

**Nova Iguaçu- RJ**  
**Outubro de 2018**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

d331m de Carvalho, Juliana Pereira, 1985-  
Mulheres na Encruzilhada da Educação: Imagens e  
representações de Pombagiras e seu diálogo com ensino  
de história / Juliana Pereira de Carvalho. - 2018.  
139 f.: il.

Orientador: Arthur Gomes Valle.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Profhist. Mestrado Profissional em  
ensino de História, 2018.

1. Pombagira. 2. Umbanda. 3. Currículo. 4.  
Iconografia. 5. Ensino de História. I. Valle, Arthur  
Gomes, 1972-, orient. II Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro. Profhist. Mestrado Profissional em  
ensino de História III. Título.

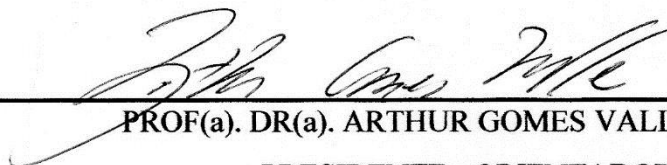
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO DE HISTÓRIA  
MESTRADO PROFISSIONAL - PROFHISTÓRIA

JULIANA PEREIRA DE CARVALHO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ensino de História - Mestrado Profissional, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ensino de História.

Dissertação aprovada em 9/10/2018

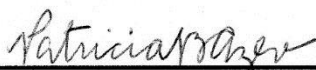
BANCA EXAMINADORA



---

PROF(a). DR(a). ARTHUR GOMES VALLE (UFFRJ)


PRESIDENTE - ORIENTADOR



---

PROF(a). DR(a). PATRÍCIA BASTOS DE AZEVEDO (UFFRJ)

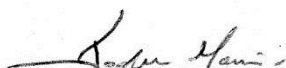
MEMBRO INTERNO



---

PROF(a). DR(a). JONAS ALVES DA SILVA JUNIOR (UFFRJ)

MEMBRO EXTERNO



---

PROF. DR. TADEU DOS SANTOS ZACCARIA (IFSP)

MEMBRO EXTERNO

Dedico esta dissertação

Aos meus ancestrais que possibilitaram minha caminhada nessa terra

Aos meus antepassados mães e pais velhos

A todo o povo da rua

Aos meus pais Elisete e Evaldo

Aos meus manos Maíra e Arthur

Aos meus descendentes Gael, Antônia e Cauê

Aos meus companheiros Samuel e Bárbara

A Pombagira que existe em mim saúda a Pombagira que existe em você.

## **AGRADECIMENTOS**

Profunda gratidão e reverência ao trabalho realizado pelo meu orientador Arthur Gomes Valle, que, com paciência inesgotável, jamais me abandonou e me ensinou escrever.

Agradeço também à Profa. Patrícia Bastos de Azevedo, que ao ver minha indecisão, foi a responsável por fomentar o tema em meu coração, sempre consciente da necessidade de mulheres falarem sobre mulheres. Louvado seja meu pai Oxóssi que me colocou em contato com esses seres humanos.

À minha companheira de mestrado Carla Surcin, exemplo de mulher corajosa e mãe abençoada. Me ensinou o significado de sororidade.

Agradeço também ao meu companheiro Samuel Machado Pires e sua irmã Bárbara Machado Pires que me apoiaram, incentivaram e ensinaram a escrever.

À minha mãe querida, exemplo de mulher que me inseriu no terreiro de Umbanda e que, com sua firmeza de caráter, me guiou juntamente com sua preta velha.

Agradeço ao meu pai, sempre zeloso e atencioso com seus netos, que me permitiu trabalhar incansavelmente nessa pesquisa.

Aos meus filhos, quando resolviam não bagunçar a casa e comer sozinhos.

Meu coração transborda de gratidão por todos, pois esse trabalho representa não só uma vitória, como também a minha vida. Sei também que cheguei até aqui graças ao apoio de minhas senhoras Pombagiras.

Laroiê Pombagira, Salve vossa força e seu mistério.

## RESUMO

CARVALHO, Juliana Pereira de. Mulheres na Encruzilhada da Educação. Imagens e Representações de Pombagiras e seu diálogo com ensino de História. Dissertação do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória). UFRRJ, 2018. 139 páginas.

A presente dissertação discute as representações e imagens de Pombagiras e seu diálogo com o ensino de História. As referências teóricas que justificam a inserção das Pombagiras de Umbanda no ensino de História se baseiam nos estudos curriculares pós-estruturalistas da pedagogia feminista, na pedagogia da imagem, bem como nas dinâmicas de interações culturais. Desenvolve-se uma historicização do campo umbandista, buscando suas origens culturais e as cosmovisões dos mais diversos povos que compõem o panteão umbandista. Visa-se contribuir para a inserção de novas epistemologias e possibilidades para desconstrução e superação do preconceito em torno das imagens de Pombagiras, fomentando o debate em torno do preconceito afro-religioso e concomitantemente do machismo na sociedade e na escola. Procedeu-se com a análise iconográfica, fazendo-se uma historicização das Pombagiras, visando a construção de uma sequência didática, caracterizando assim o produto final dessa pesquisa.

**Palavras-Chave:** Pombagira, Umbanda, Currículo, Iconografia, Ensino de história, Gênero, Cultura visual.

## RESUMEN

CARVALHO, Juliana Pereira. Mujeres en la Encrucijada de la Educación. Imágenes y Representaciones de Pombagiras y su diálogo con la enseñanza de historia. Disertación del Programa de Maestría Profesional en Enseñanza de Historia (ProfHistoria). UFRRJ, 2018. 139 páginas.

La presente disertación discute las representaciones e imágenes de Pombagiras y su diálogo con la enseñanza de historia. Las referencias teóricas que justifican la inserción de las Pombagiras de Umbanda en la enseñanza de Historia se basan en los estudios curriculares post-estructuralistas de la pedagogía feminista, en la pedagogía de la imagen, así como en las dinámicas de interacciones culturales. Se desarrolla una historización del campo umbandista, buscando sus orígenes culturales y las cosmovisiones de los más diversos pueblos que componen el panteón umbandista. Se pretende contribuir a la inserción de nuevas epistemologías y posibilidades para deconstrucción y superación del prejuicio en torno a las imágenes de Pombagiras, fomentando el debate en torno al prejuicio afro-religioso y concomitantemente del machismo en la sociedad y en la escuela. Se procede con el análisis iconográfico, haciendo una historización de las Pombagiras, buscando la construcción de una secuencia didáctica, caracterizando así el producto final de esa investigación.

**Palabras Clave:** Pombagira, Umbanda, Currículo, Iconografía, Enseñanza de historia, Género, Cultura visual.



## LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Pombagira Alteza .....	87
Figura 2 - Alexandre Cabanel, Cleópatra testando venenos em prisioneiros condenados, 1887. óleo sobre tela, 87.6 cm × 148 cm. Antuérpia, Koninklijk Museum Voor Schone Kunsten .....	87
Figura 3 - Edouard Manet, Olympia, 1863. Óleo sobre tela 130 x 190 cm. Grand-Grand Palais (Musée D'orsay) / foto: Hervé Lewandowski.....	89
Figura 4 - Pombagira Maria Quitéria .....	91
Figura 5 - Pombagira Maria Quitéria (detalhe).....	91
Figura 6 - ornamento para cavalos oriundo de Samos, SÉC. IX A.C. ....	92
Figura 7 - Ornamento para cavalos oriundo de Samos, Séc. IX A.C. (detalhe) .....	92
Figura 8 - Qu-Du-Shu Emu Ma, Estela do chamado Império Novo Egípcio Fonte: MARINATOS, 2010, p. 20 .....	93
Figura 9 - Gravura de August Earle, 1820.....	95
Figura 10 - Pombagira Sete Encruzilhadas.....	97
Figura 11 - Antigo selo cilíndrico sírio, II Milênio A.C. Fonte: MARINATOS, 2010 P. 7.....	98
Figura 12 - O Diabo de Pope-Fig Island, ilustração por Charles Eisen (1762).....	99
Figura 13 - Uma Sheela na Gig do Século XII em uma Igreja em Kilpeck, Herefordshire, Inglaterra .....	100
Figura 14 - Pombagira Maria Bonita .....	101
Figura 15 - Jean-Auguste-Dominique Ingres, Vênus Anodiomene, 1808-1848 óleo sobre tela, , 163X92 cm. Musée Condé, Chantilly .....	102
Figura 16 - Sandro Botticelli, O Nascimento de Venus, 1482-1485 Tempera sobre tela, 172 × 278 cm. Florença, Galleria Degli Uffizi.....	102
Figura 17 - Nelson Boeira Faedrich, Oxum, Série “Deuses do Panteão Africano, Orixás,” Final da década de 1960. <a href="https://www.catalogodasartes.com.br/artista/nelson%20boeira%20faedrich/">https://www.catalogodasartes.com.br/artista/nelson%20boeira%20faedrich/</a> .....	104
Figura 18 - Diego Velázquez, A Vênus do Espelho, 1648-1650. óleo sobre tela, 122,5 x 177 cm Localização: The National Gallery, Londres .....	104

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS .....</b>	<b>6</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1 CURRÍCULO, GÊNERO E CULTURA.....</b>	<b>18</b>
<b>1.1 Pedagogia Feminista: A Pertinência das Pombagiras de Umbanda na sala de aula.....</b>	<b>18</b>
<b>1.2 Pedagogia da imagem.....</b>	<b>22</b>
<b>1.3 Liberdade de ensinar: docentes e sua atuação política .....</b>	<b>24</b>
<b>1.4 Refletindo sobre as dinâmicas das interações culturais.....</b>	<b>32</b>
<b>2 A UMBANDA .....</b>	<b>38</b>
<b>2.1 Etimologia .....</b>	<b>38</b>
<b>2.2 Origem da umbanda: matrizes culturais e formação histórica.....</b>	<b>39</b>
<b>2.2.1 Africanos: bantus e sudaneses .....</b>	<b>39</b>
<b>2.2.2 Indígenas: candomblé de caboclo, catimbó.....</b>	<b>42</b>
<b>2.2.3 Europeus: católicos, ciganos e kardecistas .....</b>	<b>44</b>
<b>2.3 Cosmovisão e panteão umbandista .....</b>	<b>53</b>
<b>2.4 Estrutura da gira, incorporação e animismo .....</b>	<b>58</b>
<b>3 POMBAGIRAS E SEUS MISTÉRIOS .....</b>	<b>62</b>
<b>3.1 Origens das Pombagiras e representações do feminino.....</b>	<b>62</b>
<b>3.1.1 Etimologia .....</b>	<b>62</b>
<b>3.1.2 Historicizando as pombagiras e suas representações.....</b>	<b>64</b>
<b>3.2 Categorias/Tipologias de Pombagiras .....</b>	<b>78</b>
<b>4 A ICONOGRAFIA .....</b>	<b>82</b>
<b>4.1 Cultura Visual Umbandista.....</b>	<b>82</b>
<b>4.2 A análise iconográfica .....</b>	<b>83</b>
<b>4.3 Analisando Imagens de Pombagiras.....</b>	<b>86</b>
<b>4.3.1 Pombagira Alteza .....</b>	<b>86</b>
<b>4.3.2 Pombagira Maria Quitéria .....</b>	<b>90</b>
<b>4.3.3 Pombagira Sete Encruzilhadas .....</b>	<b>96</b>
<b>4.3.4 Pombagira Maria Bonita .....</b>	<b>100</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>106</b>

<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>SUMÁRIO.....</b>	<b>108</b>
<b>APÊNDICE .....</b>		<b>116</b>
<b>Sequência Didática .....</b>		<b>116</b>
<i>Primeiro encontro</i> .....		117
<i>Segundo encontro</i> .....		120
<i>Terceiro encontro</i> .....		124
<i>Quarto encontro</i> .....		129
<i>Quinto encontro</i> .....		133
<i>Sexto encontro</i> .....		135
<i>Sétimo encontro</i> .....		136
<i>Último encontro</i> .....		139

## INTRODUÇÃO

Nascida na cidade de Volta Redonda, interior do Estado do Rio de Janeiro, fui inserida desde tenra idade em um terreiro de Umbanda. Vivenciei, através de meu pertencimento racial e de gênero, os impactos do preconceito da sociedade brasileira e adquiri, ao longo de minha formação, inquietações que me levaram a questionar o status quo - e a buscar outros caminhos.

Como filha de uma “mãe separada”, desde os sete anos de idade, éramos apenas eu, minha mãe e minha irmã, ou seja - um lar totalmente feminino. Como éramos filhas de terreiro, apoiamo-nos de forma determinante no amparo prestado pela ética umbandista. Fomos ajudadas no caminho pelos conselhos carinhosos de nossa vovó, entidade<sup>1</sup> ligada a linha dos preto-velhos, e concomitantemente pelas Pombagiras, modelo de representação do feminino que evocavam para nós a força, a coragem e a liberdade.

Ao longo de meus 10 anos de experiência como professora de História em escolas da rede pública periférica de Volta Redonda e Barra Mansa, deparei-me com as dificuldades que se colocam a cada momento em que se abordam tais questões. Ao não saber como lidar com temas que envolvem religiões de matrizes africanas, os educadores acabam silenciando determinados aspectos que, se fossem esclarecidos, seriam ótima oportunidade para “sulizar”<sup>2</sup> o olhar sobre o ensino de História.

A obtenção dos espaços de atuação se dá em torno da assimilação dos arranjos e normas sociais. Dessa forma, a apropriação do discurso acadêmico por uma professora umbandista justifica o ato de se escrever sobre as Pombagiras. Esse trabalho pretende ser fiel ao seu sujeito, bem como ao seu objeto. Demarco o sujeito como professora de História, negra, umbandista e atuante em zonas periféricas. Entendo ser muito importante essa demarcação, pois nenhuma pesquisa é neutra, não existe neutralidade em nenhum lugar de fala. Nesse sentido, contraponho-me a ideia de uma ciência universal, que diria respeito a toda humanidade. Historicamente, é possível observar que os sujeitos pressupostos por uma ciência universal possuem marcadores predominantes como homem-branco-ocidental-cristão-heterossexual-burguês.

---

<sup>1</sup> Entidade é o nome dado a todo espírito em determinada faixa astral que atua dentro da Umbanda. São as entidades que incorporam no ritual da Umbanda, uma vez que os Orixás não o fazem. A função das entidades é vir a terra e executar o trabalho ordenado por seu orixá.

<sup>2</sup> “Sulizar” um neologismo apresentado na dissertação de mestrado de Isabelle de Lacerda Nascentes Coelho (2016). Trata-se de tentar mudar a perspectiva de orientação de nossa bússola conceitual: o rumo que o ponteiro indica passa a ser o Sul, rompendo com o norte eurocêntrico.

Defendo que os fundamentos da Umbanda devem ser compreendidos como decorrentes de um processo histórico específico. Com efeito, existem algumas possibilidades teóricas para explicar a Umbanda como uma religião nascida em solo brasileiro, fruto da mistura de diversas culturas e cosmovisões. Como veremos, conceitos como sincretismo, mestiçagem e hibridismo serão utilizados aqui para o entendimento da formação da Umbanda. Nesse sentido, propomos ao pesquisador da história trabalhar a religião como um componente da cultura.

Também ligado a esse princípio, a Umbanda apresentaria uma organização didática sobre a sua teogonia e sobre a hierarquia de suas divindades. Essa organização foi sistematizada por Francisco Rivas Neto, por exemplo, o qual segue uma das correntes no que se refere à formação da Umbanda. O autor esclarece que, na Umbanda, há a crença em um ser divino supremo: Deus. Abaixo dessa divindade, há os Orixás. E, abaixo destes, os Ancestrais.

As Pombagiras fazem parte dessa última categoria. Elas são entidades que na Umbanda prestam seus serviços “à esquerda” do campo espiritual. Na Umbanda, entende-se “esquerda” e “direita” como polos de força espiritual. Estes são muito diferentes do que se percebe na relação dicotômica entre o bem e mal, usual em religiões ocidentais de base cristã.

Ainda hoje, é muito difundida, por exemplo, a crença de que a Umbanda é um tipo de “baixo espiritismo” ou de um “candomblé degenerado”. No decorrer de minha formação básica, sempre em escolas do Município e do Estado, pude observar que o silenciamento das religiões de matrizes africanas contribuía de forma determinante para a manutenção do racismo e do machismo, na medida em que os ataques e difamações a respeito da Umbanda ocorrem, principalmente contra entidades como as Pombagiras.

Entendo que uma das raízes dessa desvalorização é o fato da escola no Brasil ter sido organizada através da religiosidade católica desde o princípio do processo de colonização. Tal processo se iniciou com a Companhia de Jesus, ainda no século XVI, mantendo-se dessa forma até meados do século XVIII, quando os jesuítas foram expulsos. Mesmo depois da proclamação da República e a consequente separação entre Estado e Igreja, efetivada através da primeira Constituição Republicana, promulgada em 24 de fevereiro de 1891<sup>3</sup>, o catolicismo se manteve hegemônico dentro dos espaços escolares. Essa hegemonia adentrou o século XX, sendo que a

---

<sup>3</sup> A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891 foi a primeira constituição republicana do país, promulgada em dois anos de negociações após a queda do imperador D. Pedro II. Inspirada no exemplo norte-americano e moldada pela filosofia francesa do positivismo, foi esta a constituição que estabeleceu as principais características do Estado brasileiro contemporâneo, como o modelo presidencialista e federativo, o voto direto (ainda que masculino e não secreto) para representantes do executivo e legislativo, a separação entre Estado e religião (laicidade) e a independência entre os três Poderes, bem como o fim de instituições monárquicas como o Poder Moderador e o Conselho de Estado.

primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação<sup>4</sup> foi marcada por disputas políticas entre defensores da Nova Escola e os Católicos.

Somente a partir dos anos 1970, mudanças nesse quadro se tornaram mais perceptíveis. Estas se evidenciam como fruto da luta dos movimentos negros e indígenas, cujas militâncias denunciavam o silenciamento de sua história e de seus saberes.

Com efeito, o sancionamento da lei 10.639/03 - e, mais tarde, da lei 11.645/08 - instituiu nas escolas públicas e privadas a obrigatoriedade do ensino de História e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas. Todavia, os movimentos negros não deixam de apontar que a necessidade da existência de tal legislação é uma prova do racismo vigente na sociedade brasileira. Além disso, é ainda necessário construir conhecimento e qualificar a formação dos professores para a efetiva implementação da legislação. Introduzir novos conteúdos a fim de implementar a legislação número 10.639/03<sup>5</sup> não se mostra suficiente para romper com os antigos paradigmas eurocêntricos. É necessário, antes de tudo, buscar visões de mundo afro-indígenas.

É nesse sentido, por exemplo, que a Umbanda agrega e representa, na forma do sagrado, os mais variados tipos sociais marginalizados: negros, índios, malandros, marinheiros, ciganos, boiadeiros, baianos, prostitutas, crianças, idosos, dentre outros. Além disso, relativizando a sua hierarquia básica, a Umbanda é capaz de estabelecer relações horizontais entre seus entes sagrados. Se compararmos as entidades espirituais e suas “falanges”<sup>6</sup> com médicos e suas equipes de especialistas, cada uma das entidades seria responsável pela resolução de um problema específico, não se estabelecendo relações hierárquicas. Da mesma forma, ao fomentar o respeito às mulheres, às crianças, aos homossexuais, aos mais velhos - em suma, a todo tipo marginalizado -, a Umbanda pode funcionar como um importante modelo de inclusão social. Em se tratando das entidades femininas como as Pombagiras, por exemplo, estas não se encontram nem acima nem abaixo de seus pares masculinos - mas sim ao lado, em pé de

---

<sup>4</sup> Promulgada em 20 de dezembro de 1961.

<sup>5</sup> LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. [...]

Art. 26 - A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1<sup>a</sup> - O Conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2<sup>a</sup> - Os Conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

<sup>6</sup> “Falanges” são agrupamento de espíritos unidos por uma mesma vibração. Numa determinada falange pode haver centenas de espíritos atuando com o mesmo nome, aos quais denominamos de falangeiros dos orixás.

igualdade para com os mesmos.

É um tabu falar abertamente sobre Pombagiras na escola, como teremos oportunidade de demonstrar, pois Pombagiras representam um feminino muitas vezes subversivo para os padrões sociais vigentes. Seguindo uma indicação de Peter Burke, observa-se nesse caso, o uso do “outro” como referência negativa para se legitimar esses padrões vigentes<sup>7</sup>.

Imagens podem ser analisadas enquanto discurso historiográfico; ao mesmo tempo, elas são um importante recurso didático. Muitas vezes, porém, os educadores se veem sem métodos para lidar com imagens carregadas de símbolos de uma determinada cultura. Pois, para interpretar o discurso, é necessário familiarizar-se com os códigos culturais de quem a produziu.

O principal objetivo do mestrado profissional em Ensino de História seria a formação continuada para docentes atuantes em escolas de Ensino Básico com vistas à melhoria da qualidade na Educação. Diante de tal fato, a presente dissertação se justifica por um complexo contexto educacional. Dentre os motivos de ordem prática, que justificariam uma intervenção na questão social apontada, podemos citar o Currículo de História eurocêntrico e herdeiro do patriarcado, bem como a emergência de movimentos conservadores, como o “Escola sem Partido”. Estes dois fatores, por sua vez, reforçam as relações desiguais entre os gêneros e a intolerância religiosa.

A educação é palco de disputas de forças políticas, econômicas e religiosas. Evidentemente o currículo reflete todo esse contexto, pois é o resultado das relações de poder em nossa sociedade. Podemos observar que os conteúdos curriculares silenciam os saberes históricos culturais e intelectuais afrodescendentes e que o atual contexto do ensino de História caracteriza-se pelo eurocentrismo.

Da mesma forma trabalhar as concepções curriculares que estão em torno do feminino é importante. As linhas de poder da sociedade não se estruturam apenas pelo capitalismo e racismo, estão também ligadas ao patriarcado. Não se trata apenas de possibilitar o real acesso de negros e mulheres à educação. Tal fato, se ocorresse hipoteticamente, de forma ampla não bastaria para respondermos as questões necessárias ao mundo atual. É fundamental que se possibilite um currículo que contemple novas epistemologias, uma educação que reflita concretamente o conhecimento de forma ampla, de modo que o aprendizado faça sentido para todos e todas.

Em relação à nossa prática docente, constato que nossa autonomia está atualmente ameaçada por movimentos conservadores, como o referido “Escola sem Partido”. Avalio que

---

<sup>7</sup> BURKE, 2004, p. 153-174.

estes movimentos visam suprimir a pluralidade e heterogeneidade, atacando os docentes que abordam temas que envolvem as relações de gênero e religiões de matrizes africanas.

Além de ameaçar a autonomia dos docentes, considero que o conservadorismo se reflete também no aumento dos casos de intolerância religiosa. Esse aumento é constatado de acordo com dados fornecidos pela Secretaria de Direitos Humanos do Ministério da Justiça e Cidadania. Entre janeiro e setembro de 2016, por exemplo, foram registradas 300 denúncias de intolerância religiosa pelo Disque 100 dessa Secretaria. Em comparação com o mesmo período do ano passado, que teve 155 denúncias, registra-se, portanto, um aumento de 94% (Secretaria de Direitos Humanos, 2016). O levantamento revela ainda que, embora os atos de intolerância atinjam diversas religiões, adeptos de denominações afrobrasileiras constituem a maioria dos afetados: 26,19% das vítimas eram candomblecistas, 25,79% eram umbandistas e 7,54% pertenciam a religiões designadas genericamente como de “matriz africana”<sup>8</sup>

Sendo assim, considero necessário o desvendamento do véu que cobre há muitos anos os mistérios em torno das religiões de matrizes africanas, no nosso caso, a Umbanda. Lidar com essas diferenças e tensões é mais um entre os tantos desafios dos professores e professoras de escolas públicas de ensino básico por todo o país.

Uma das dificuldades de se abordar tais temáticas é a falta de produção acadêmica com esse viés, especificamente voltada para os professores de História de educação básica.

Durante o primeiro capítulo, abordo justamente os aspectos teóricos que legitimam a inserção desse tema na presente dissertação, amparada principalmente nos estudos de gênero através de autoras como Joan Scott e Andréia Cristina Lopes Frazão Silva. Ao buscar a relação do gênero com a educação, encontro apoio em Guacira Lopes Louro e, seguindo a trilha do gênero em interface com os estudos curriculares, amparo-me em Maria Claudia Dal’igna, Carin Klein, Dagmar e Meyer e Tomaz Tadeu da Silva. Ainda no primeiro capítulo, discuto brevemente o atual contexto educacional e as tentativas de restringir a pluralidade de ideias, a liberdade e autonomia pedagógica d@s docentes. Problematizo também a pertinência da Umbanda na escola enquanto cultura fruto da interação dos povos bantus com diversos outros povos.

No segundo capítulo, exponho algumas das matrizes culturais que interagiram para a constituição da Umbanda. Frisando sua grande diversidade e sua dinamicidade constante, aponto a existência de várias escolas umbandistas presentes em nosso país. Descrevo um tipo de cosmovisão umbandista e o funcionamento de uma gira de Umbanda, além de me posicionar

---

<sup>8</sup> VALLE, 2017.



a respeito de sua origem. Para tanto, utilizo-me de autores do campo umbandista e também da academia.

Procedo no terceiro capítulo com a historicização das Pombagiras, visando a compreensão de suas representações em diferentes tempos/espços. Início com a análise dos primeiros registros dessas entidades na imprensa para então buscar no passado mais longínquo suas representações. Nesse momento, amparada por autoras como Laura de Souza e Mello, Mariana Leal de Barros e Marlyse Meyer, busco os possíveis aspectos que poderíamos apontar como reminiscências do passado nas representações de Pombagiras na atualidade.

Toda essa historicização se mostra necessária para o procedimento na análise da iconografia das Pombagiras de Umbanda. Assim, no quarto capítulo, apoiada no método iconográfico desenvolvido por Erwin Panofsky, analiso quatro imagens de Pombagiras, sendo estas: Pombagira Alteza, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Sete Saias e Pombagira Maria Bonita.

As análises da iconografia das Pombagiras, bem como toda a pesquisa, se mostraram fundamentais para o desenvolvimento da sequência didática. Essa sequência didática é dirigida a estudantes do Ensino Médio. É importante ressaltar que dentre os objetivos dessa sequência está o fomento a práticas que estejam em compasso com a ética da alteridade. O conceito de ética da alteridade foi desenvolvido por Isabelle de Lacerda Nascente Coelho, companheira do mesmo programa de mestrado, proveniente de uma turma anterior. Esse conceito foi explicado durante o primeiro capítulo e representa, em minha opinião, um importante passo para a busca/divulgação/ampliação de novas epistemologias.

Entendo que a presente dissertação pode vir a contribuir para o preenchimento de uma lacuna no ensino de história ao realizar a interface Umbanda e gênero na educação, através da análise iconográfica das imagens de Pombagiras.

## 1 CURRÍCULO, GÊNERO E CULTURA

### 1.1 Pedagogia Feminista: A Pertinência das Pombagiras de Umbanda na sala de aula

Neste primeiro capítulo, pretendo abordar relações de gênero no currículo escolar a fim de legitimar a apresentação das Pombagiras de Umbanda no ensino de História. Para tanto, vou apoiar minha discussão em três pilares principais: concepções pós-críticas de currículo; contexto contemporâneo de restrição à liberdade de comunicação em ambiente escolar; e dinâmicas de interações culturais. Dentro das concepções pós-estruturalistas, demarcarei o sujeito da pesquisa e farei uso do gênero como categoria de análise, embasada na pedagogia feminista. Em relação ao contexto contemporâneo, discutirei as iniciativas para impedir a referência a gênero, sexualidade e religiões de matriz africana em ambiente escolar, amparando-me na legislação que regulamenta a abordagem dos referidos temas. E, por fim, realizarei uma breve reflexão sobre os diferentes processos de interações culturais que podem ocorrer no percurso da história.

Na busca pelo aporte teórico para normatizar e possibilitar a inserção das Pombagiras no universo acadêmico, percebi primeiramente a importância da construção do discurso e da honestidade ao evidenciar meu lugar de fala. Demarco o sujeito da pesquisa como mulher, negra, mãe, umbandista e professora de história na educação básica, proveniente do interior do Estado do Rio de Janeiro. A apropriação das regras e normas do universo acadêmico é um dos caminhos possíveis para que uma mulher como eu também possa ser ouvida. Desse lugar social, perspectivo que, assim como o currículo e seu discurso se apresentam hegemonicamente como espaço de exclusão, os mesmos podem vir a ser contestados, já que são um território de luta e disputa política:

As pedagogias feministas pretendem estimular a fala daquelas que tradicionalmente se veem condenadas ao silêncio, por não acreditarem que seus saberes possam ter alguma importância ou sentido. Abala-se o status dos experts, pois agora todas as pessoas têm, ao menos potencialmente, uma experiência ou sabedoria que merece ser compartilhada, que pode ser comunicada e tornada visível. As hierarquias e as classificações são deixadas de lado. (LOURO, 2014, p. 118)

Dessa forma, a produção acadêmica, com o viés proporcionado por novas epistemologias, pode contribuir para o questionamento e apropriação d@s docentes de História, de forma a possibilitar novas formas de atuação em sala de aula. Objetivo também contribuir para as reflexões dest@s docentes, abrindo possibilidades para que cada um/a de nós possa

construir o próprio discurso curricular. Muit@s de nós, docentes da educação básica não compreendem ou ignoram o direito ao pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas garantido pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996<sup>9</sup>. Nesse sentido, o amparo legal se torna muito importante.

Utilizo como campo teórico a pedagogia feminista, que nasceu no seio dos estudos da mulher. É importante lembrar que esse campo teórico é um dos frutos do movimento social feminino organizado. O conceito de gênero tão caro a essa pesquisa, além de uma ferramenta analítica, é também uma ferramenta política, decorrente de intensos debates que envolveram tanto a academia quanto o movimento feminista, e serviram para diferenciar os aspectos sociais e relacionais do sexo da questão biológica.

De acordo com Guacira Lopes Louro (2014), o feminismo como conhecemos no Ocidente nasceu no século XIX nos países europeus. Na virada do século, o movimento ganha força e visibilidade através do sufrágismo, que objetivava a conquista do direito ao voto para as mulheres. Tal movimento, que era predominantemente constituído pelas mulheres de classe média e brancas, seguiu se alastrando pelos países do Ocidente com alguma variedade de resultados. No Brasil, podemos apontar como exemplo Bertha Lutz, que, organizada com suas companheiras, conquistam o direito ao voto no ano de 1932. No entanto, suas pautas não se restringiam apenas ao voto: elas desejavam igualmente elevar os níveis de educação da mulher e obter garantias legislativas de proteção às trabalhadoras. No contexto internacional, segue-se a partir de então uma certa acomodação, que só foi rompida no final da década de 1960. As convulsões sociais que se seguiram se refletiram intensamente na academia, pois os grupos marginalizados, incluindo as mulheres e negros, sentiam-se inconformados e excluídos pelas grandes teorias universais. Nasce nesse momento os estudos da mulher, que contribuiram para a base teórica da pedagogia feminista. Segundo Tomaz Tadeu Silva (1999), a princípio as teorizações críticas da Educação e do Currículo concentraram-se na crítica da sociedade capitalista através da categoria de análise da classe social. No entanto, após o processo de organização política promovido pelos movimentos racial e feminista, os teóricos críticos passaram também a compreender que a produção e reprodução das desigualdades na sociedade capitalista se estabelece conjuntamente por critérios de raça e gênero.

Resumidamente, e ainda de acordo com Silva, as análises da dinâmica do gênero nos estudos do campo educacional passaram por três fases. Na primeira delas, as pesquisas se ocuparam sobretudo com as questões de acesso da mulher à educação e ao mercado de trabalho.

---

<sup>9</sup> LDB 9394/96. Título II, Art 3. Disponível em: <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/109224/lei-de-diretrizes-e-bases-lei-9394-96>

Acreditava-se que as diferenças salariais, principalmente nos países periféricos do capitalismo, se deviam às diferenças dentro da própria instituição educacional e do processo pedagógico. Esses estudos se pautaram na análise das disciplinas e profissões consideradas “naturalmente” femininas ou masculinas e o impacto disso na carreira educacional de mulheres e homens. Em um segundo momento, o foco se desviou para a análise do gênero no currículo. Das questões relacionadas ao acesso e aos estereótipos, passou-se a propor uma transformação ainda mais ampla. Silva (1999, p. 93) diz que “não se trata[va] mais de ganhar acesso às instituições e formas de conhecimento do patriarcado, mas de transformá-las radicalmente para refletir os interesses e as experiências das mulheres” Ao refinar esta abordagem, chegamos ao terceiro momento, cujas análises mais recentes buscam desconstruir a aparente neutralidade existente nos arranjos sociais e no conhecimento humano. Essas análises questionam a própria linguagem e os métodos científicos a partir de sua rígida separação entre sujeito e objeto. Nesse sentido, a contribuição da pedagogia feminista para a presente pesquisa é fundamental, pois sinaliza a possibilidade de compreendermos que a “epistemologia nunca é neutra, mas reflete sempre a experiência de quem conhece” (SILVA, 1999, p.94).

Sob o viés da pedagogia feminista, qual seria a pertinência de se apresentar as Pombagiras de Umbanda no ensino de História? Considero que possibilitar a experiência e o contato com diferentes formas de agir, pensar e comportar-se é fundamental à formação do ser humano. Para tanto, é necessário, segundo Andréia Cristina L. F. da Silva (2012), “[...] que as análises se voltem para o estudo dos processos de significação, ou seja, para a compreensão de como os saberes dão sentido, ordenam, conectam-se a outros saberes, naturalizam e legitimam a diferença sexual, com o objetivo de desconstruí-los”. A ideia de características fixas atribuídas ao que é feminino ou ao que é masculino deve, portanto, ser problematizada.

Além disso, as teorias sobre as relações de gênero são um importante arcabouço teórico para compreensão do que seriam as Pombagiras de Umbanda. Força, virilidade, autonomia e liberdade são características importantes dessas entidades, que foram e ainda são muito incompreendidas. Pensa-se usualmente tais características como atributos masculinos e, por conta de nossa sociedade patriarcal e do nosso sistema educacional, com frequência associa-se às Pombagiras a ideia de prostituta, contrapondo-as ao ideal da mulher mãe e santificada.

Nos documentos oficiais que regem a educação no Brasil, o gênero é tratado como “tema transversal”. Essa questão é, segundo Dal’igna, Klein e Meyer (2016), marginalizada, pois nesse contexto, gênero e sexualidade são apresentados como tema que estariam “fora” da escola e das práticas curriculares. É necessário questionar de que modo o gênero atravessa e dimensiona uma forma de organização curricular. Ademais, segundo Silva (1999, p.10), “[...]”

longe de serem transversais, [gênero e sexualidade] estão no centro mesmo das revoluções epistemológicas de nossos tempos”. O estudo e o ensino do gênero como categoria de análise, pode possibilitar a estudantes e docentes uma importante politização através, por exemplo, da análise da sociedade contemporânea. A história da atualidade permite aos docentes de História proporcionar aos estudantes importantes reflexões. Nesse sentido, segundo Dal’igna, Klein e Meyer (2016, p. 482),

[...] Politizar o contemporâneo, implica também investir em ferramentas pedagógicas, na direção de analisar e discutir as formas como diferentes indivíduos e grupos sociais são representados. São folders, anúncios impressos e televisivos, músicas, novelas, filmes, notícias de jornais, artigos de revistas, campanhas publicitárias”

Portanto, ao alcance de todos e todas, sejam estudantes ou docentes, estão as representações atravessadas pelas relações de poder, que podem servir como importante instrumento pedagógico. Louro (2014) caracteriza muito bem as relações de poder imbricadas dentro da construção social do masculino e do feminino e nos propõe uma intrigante reflexão. Ao se perguntar se escola é predominantemente feminina ou masculina, ela nos lembra de que, nas escolas de educação básica, somos em maioria mulheres docentes. No entanto, o conhecimento produzido e transportado é predominantemente masculino, “a seleção, a produção e a transmissão do conhecimento: programas, livros, estatísticas, os mapas; as questões, as hipóteses e os métodos de investigação científicos e válidos; a linguagem e a forma de apresentação dos saberes são masculinos” (LOURO, 2014 p.93). Como consequência, corroborando com essa visão, Silva (1999, p.94) revela que “na medida em que reflete a epistemologia dominante, o currículo existente é claramente masculino, ele é a expressão da cosmovisão masculina”. Louro diz ainda, que o fundamental é sensibilizar nossos olhares, pois a instituição escolar, assim como seu currículo, é generificada. Nessa lógica, entendo caber aos educadores uma atitude de vigilância e questionamento, uma sensibilidade que

[...] supõe informação, conhecimento e também desejo e disposição política. As desigualdades só poderão ser percebidas – e desestabilizadas e subvertidas na medida em que estivermos atentas/os para suas formas de produção e reprodução. Isso implica operar com base nas próprias experiências pessoais e coletivas, mas também, necessariamente, operar com apoio nas análises e construções teóricas que estão sendo realizadas. (LOURO, p. 125, 2014)

Segundo Louro (2014), as identidades de gênero e os modos como os sujeitos vão se construindo como masculinos ou femininos são fruto de suas relações sociais, atravessadas por

diferentes discursos, símbolos, representações e práticas. Evidentemente, essa constituição é constantemente construída, resistida e reconstruída. Uma destas construções são as representações de Pombagiras de Umbanda, que na maioria das vezes são sensualizadas e demonstram para alguns uma ambivalência incompreensível: como encarar o sagrado e o profano numa mesma imagem? Esta dificuldade emerge das relações dicotômicas estabelecidas pela heteronormatividade (Homem x Mulher), bem como pelas concepções religiosas abraâmicas (Bem x Mal).

Para compreendermos essa ambivalência, é necessário evidenciar as relações de poder imbricadas na estrutura social, tanto com relação ao patriarcado, quanto à dinâmica das interações culturais, pois a Umbanda se constituiu através de complexo processo de mestiçagens, sincretismo, dominação e resistência ao longo da História brasileira. Joan Scott (1995) indica a necessidade de desconstruirmos lógicas e visões polarizadas e dicotômicas tão presentes no pensamento ocidental, como masculino e feminino “e nós acrescentaríamos heterossexualidade e homossexualidade, certo e errado, norma e desvio –, colocando-as em xeque ao aprofundar as análises sobre os contextos em que elas foram/são produzidas, além da possibilidade de entender como atuam e a que interesses estão ligadas”. (DAL’IGNA, KLEIN, MEYER, 2016, p. 474)

Ainda se contrapondo às dicotomias heteronormativas, entendo que não há uma identidade fixa para as mulheres - ou seja, a palavra “mulher” engloba um amplo espectro de especificidades, dentre elas: origem, classe, idade, raça e sexualidade. De acordo com esse viés, as Pombagiras de Umbanda não podem ser homogeneizadas. Encontramos enorme diversidade em suas constituições, símbolos, histórias, gestos e performances. Entretanto, no imaginário popular, a representação predominante parece ser a da “prostituta”, da subversiva, sempre marginalizada e opositora aos ideais da ordem vigente. Seu caráter viril, forte, ousado e simultaneamente prestativo foi fortemente associado não só à figura da prostituta, mas também da bruxa e das guardiãs de conhecimentos indesejáveis e/ou desprezados pela cultura dominante.

## **1.2 Pedagogia da imagem**

Desde a segunda metade do século XX, as imagens têm sido usadas cada vez mais no ensino de História, caracterizando-se como importante recurso didático. Comumente as imagens se encontram nos livros didáticos. No entanto, um grande desafio é apresentado aos docentes de História quando estes objetivam transformar imagens não tratadas usualmente

pelos autores de livros didáticos, como é o caso que se apresenta quando propomos analisar as imagens de Pombagiras. De acordo com Circe Maria Fernanda Bittencourt (2011, p. 360), “independente da origem da imagem, o problema central que se apresenta para os professores é o tratamento metodológico que esse acervo iconográfico exige”.

Armando M. de Barros (1998) foi um dos pesquisadores pioneiros ao propor, ainda na formação de pedagogos, a inserção do campo da pedagogia da imagem. Esse autor entende que mais importante do que os docentes dominarem os métodos disponíveis de análise de imagens, seria principalmente a proposta de “historicização da cultura expressa nesses suportes e sua materialização no cotidiano por uma rede silenciosa de práticas do olhar” (1998, p. 203).

Existe uma tendência entre nós docentes de educação básica em pensar nossa atuação como mera “transposição didática”, “vulgarizações” ou ainda “adaptações” do conhecimento científico. Corroborando com a ideia de Bittencourt (2011, p.50), defendo que na prática o conceito de transposição didática reflete um padrão normativo e hierarquizante, pois “suas críticas não se restringem ao estatuto epistemológico das disciplinas escolares, mas incidem igualmente sobre o papel que tendem a desempenhar na manutenção das desigualdades sociais”. Diante da constituição do saber histórico escolar, nós docentes de História temos um papel fundamental. É importante que possamos compreender que nossa prática envolve múltiplos conhecimentos, que vão desde o domínio dos conteúdos e a seleção destes, passando pelo emprego de metodologias até nossa experiência, que se coloca na prática forjada no trabalho cotidiano e, em muitos momentos, conquistada na dor. Comprovadamente esses fatores somados legitimam nosso papel como sendo impossível de nos enquadrarmos como meros transpositores didáticos.

Diante do acesso cada vez mais amplo de educadores e estudantes às mais diversas fontes, o debate sobre o uso exclusivo dos livros didáticos têm sido objeto de preocupação dos pesquisadores de metodologia de ensino de História. Segundo Selva Fonseca (2003, p.163), “no decorrer dos últimos 20 anos uma das primeiras discussões, na área da metodologia do ensino de história, tem sido o uso de diferentes linguagens e fontes no estudo dessa disciplina”.

Visões que invocam o olhar do autor Daive Cristiano Lopes de Freitas, em seu trabalho apresentado no XVI Encontro de História Anpuh-Rio 2014, devem ser problematizadas:

O papel do professor se distancia do papel do pesquisador haja visto que aquele não tem acesso às fontes documentais e não tem participação alguma no processo de manufaturação dos acontecimentos em fatos históricos em texto didático.

As competências do docente se constituem no trabalho pedagógico de apropriar-se do material – fontes para a aprendizagem e ocupar-se de tratá-lo

a fim de que se torne objeto de saber acessível ao discente.

Não apenas o papel dos educadores na produção do conhecimento histórico deve ser problematizado, como também o papel dos/das estudantes. É importante partir da premissa de que o educando não é um simples expectador, mas atuante no processo de ensino aprendizagem. Ao utilizarmos imagens no ensino, devemos levar em consideração o papel ativo desses estudantes ao estabelecer novas formas de comunicação, pois, corroborando com Freitas (2014)

Esta proposta baseia-se na ideia de que os conhecimentos históricos a partir das imagens tornam-se significativos para os discentes, como saber escolar e social, quando contribuem para que os discentes reflitam sobre as vivências e as produções humanas, materializadas no seu espaço de convívio direto e nas organizações das sociedades de tempos e espaços diferentes, reconhecendo-as como decorrentes de contradições e de regularidades históricas. A imagem acende no conjunto da observação descrições e narrações criando textos intermediários orais e verbais, fazendo fluir as “relações que se estabelece entre o que está vendo e as outras imagens”

Portanto, ao trabalharmos as imagens de Pombagiras em sala de aula, pretendemos despertar em nossos estudantes novas possibilidades através da historicização do gênero feminino. A pedagogia das imagens, assim como a pedagogia feminista, mostram-se capazes de propiciar, não apenas suporte teórico para abordagem de Pombagiras, mas também a materialização da sua abordagem no ensino de história da educação básica.

### **1.3 Liberdade de ensinar: docentes e sua atuação política**

Reconheço não ser tarefa simples para o/a educador/a manter uma postura questionadora com relação aos arranjos tradicionais de gênero. Nesse processo, podemos encontrar resistências da família, da igreja, bem como da sociedade organizada de forma mais geral. No entanto, compreendo que silenciar ou mesmo invisibilizar questões como racismo, machismo ou homofobia no ambiente escolar a pretexto de uma suposta neutralidade seria o mesmo que corroborar para a manutenção dessas opressões.

Por outro lado, há alguns que acreditam que, ao apresentarmos na escola formas diversas de viver suas identidades de gênero ou sexuais ou, ainda, um feminino supostamente transgressor, estaríamos como docentes contribuindo determinantemente para “desviar” os/as estudantes em relação aos padrões normativos. Tomo como exemplo dessa postura o movimento conservador “Escola Sem Partido”. Este se forjou no seio da sociedade brasileira



ainda no ano de 2004, tendo como idealizador o advogado Miguel Nagib. Tal movimento se traduz na prática por um discurso moralizante e possui “várias articulações e redes que perpassam por entidades da sociedade civil, instancias religiosas e partidos políticos” (ESPINOSA, QUEIROZ apud CIAVATTA 2017, p. 11). O movimento tende a desprezar e desmoralizar toda a luta de movimentos sociais como mulheres, negros e homossexuais, bem como procura invocar visões normativas sobre a família e a sexualidade. “[O] Escola sem Partido tenta inviabilizar e mesmo criminalizar todas as iniciativas educacionais propostas que abordem temas como desigualdade de gênero, diversidade sexual (na escola e na sociedade), o combate ao preconceito, ao sexismo e à LGBTfobia” (CIAVATTA, 2017, p.13).

O “Escola sem Partido” cresceu e angariou muitos adeptos quando começou a combater com bastante energia o que denominam de ‘ideologia de gênero’, a ponto de em 2014, por causa da grande pressão exercida pelo movimento, o Plano Nacional de Educação PNE “ter excluídas todas as metas relativas ao combate à desigualdade de gênero” (PENNA, 2015, p. 52). A esse respeito, se lê no site do movimento<sup>10</sup> :

Ao cair nessa conversa, e tratar seus alunos como cobaias da teoria de gênero, esses professores estão correndo um altíssimo risco. Refiro-me à possibilidade de os pais dos estudantes entenderem que essa prática pedagógica implica algum tipo de dano aos seus filhos ou a/ao seu direito de dar a eles a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções – direito previsto no art. 12, IV, da Convenção Americana sobre Direitos Humanos. Se isso acontecer, os professores poderão vir a ser processados por danos morais pelos pais dos seus alunos. Ser réu numa única ação judicial já é motivo de dor-de-cabeça. Imagine figurar como réu em dezenas de processos ajuizados por dezenas de pais!

Pautados em ideias fundamentalistas, os membros do “Escola Sem Partido” procuram ligar seus preceitos a uma ideia do papel tradicional da mulher. Nesse sentido, a pesquisa histórica pode em muito contribuir para desconstruir a imagem de permanência e representação binária dos sexos.

Interessante ressaltar que, de forma paradoxal, o documento em que se baseiam é justamente a Convenção Americana de Direitos Humanos e a Constituição Federal. Mais recentemente, a RESOLUÇÃO Nº 7, DE 23 DE AGOSTO DE 2017 dispôs sobre o posicionamento do Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH) na garantia de direitos e livre debate sobre gênero e sexualidade humana em âmbito escolar, nos seguintes termos:

---

<sup>10</sup> Disponível em: <http://www.escolasempartido.org/artigos-top/559-a-ideologia-de-genero-no-banco-dos-reus>. Acesso em 07/01/2018

CONSIDERANDO que, como salientado pelo Supremo Tribunal Federal na decisão liminar na ADPF 461/PR, iniciativas tais como as veiculadas pelas leis municipais que proíbem discussões ou referências a gênero e sexualidade impõem “aos educandos o desconhecimento e a ignorância sobre uma dimensão fundamental da experiência humana e têm, ainda, por consequência, impedir que a educação desempenhe seu papel fundamental de transformação cultural, de promoção da igualdade e da própria proteção integral assegurada pela Constituição às crianças e aos jovens.”<sup>11</sup>

Essa resolução é uma importante resposta ao movimento “Escola Sem Partido”, indo ao encontro das angústias de inúmeros educadores por todo o país e sendo considerada uma grande vitória para a diversidade no âmbito da educação.

Atacar os movimentos sociais, como faz o “Escola Sem Partido” significa também impedir que novas epistemologias possam ser integradas dentro do universo escolar, indo de encontro a todas atuais concepções curriculares pós-críticas. As teorias críticas e pós-críticas do currículo apresentam uma aparente dicotomia: entendemos as teorias críticas como aquelas que usam a classe social como categoria de análise, pautada no materialismo histórico.; já as teorias pós-críticas se relacionam às teorias pós-modernas, que levam em consideração novas categorias de análise - como gênero, raça e sexualidade - para a compreensão das relações de poder, imbricadas na sociedade. Não obstante, no atual mundo em que vivemos, cremos que as teorias críticas e pós-críticas são mais complementares do que opostas. Segundo Tomaz Tadeu da Silva:

O poder econômico das grandes corporações industriais, comerciais e financeiras não pode ser facilmente equacionado com formas capilares de poder tão bem descritas por Foucault. De forma similar, o poder político e militar de nações imperiais como os Estados Unidos não pode ser facilmente descrito pela microfísica do poder. (SILVA, 2010, p.123)

Não se trata de nos dividirmos entre aqueles que compreendem o currículo numa relação macroeconômica e ideológica, e aqueles que o compreendem como um discurso e análise textual. Em se tratando do “Escola Sem Partido”, que nasce justamente num momento de crise capitalista e ataca principalmente as minorias representadas, se faz necessário a junção das duas formas teóricas de análise:

A junção das teses dos arautos do fundamentalismo do mercado e do fundamentalismo religioso, se transformadas em legislação, como está correndo, constituirá o lado mais voraz da esfinge que se alastra na sociedade e não apenas na escola. Escola sem Partido avança num território que

---

<sup>11</sup> Disponível em: [gestaopublica.com.br/index.php/resolucaocndh7](http://gestaopublica.com.br/index.php/resolucaocndh7). Acesso em 28/06/2018

historicamente desembocou na insanidade da intolerância e da eliminação de seres humanos sob o nazismo, o fascismo e similares. Uma proposta que é absurda e letal pelo que manifesta e pelo que esconde. (FRIGOTTO, 2017, p.31)

Gaudêncio Frigotto (2017) chama de “fundamentalismo de mercado” a aproximação dos grandes capitalistas às chamadas “ideologias fascistas”, pautados no discurso da “crise econômica”. Estes ganham impulso através da intolerância e do fundamentalismo religioso que se ampara em concepções conservadoras de gênero e sexualidade. Esse processo se reflete no agravamento dos problemas históricos de violência enfrentados por nossa sociedade, de tal modo que o feminicídio, o genocídio da juventude negra, os crimes de ódio cujas principais vítimas são transsexuais e denúncias de preconceito afro-religioso aumentam cada vez mais.

Pombagiras e Exus são os principais alvos do preconceito com relação ao campo afro-religioso. Qual brasileiro nunca ouviu a palavra “macumba” de forma pejorativa? Ou, pautados pelo paradigma das religiões cristãs, relacionou Pombagiras e Exus ao mal ou ao “demônio”? Todavia, é fundamental frisar que a cosmovisão umbandista não é dicotômica. Nela, o bem e o mal (associados respectivamente às bandas espirituais da “Direita” e da “Esquerda”, com veremos no próximo capítulo) se apresentam como complementares, se fundindo para a prática religiosa. Nesse contexto, as próprias noções de “bem” e “mal” também se relativizam. Essa fluidez e dinamicidade, é importante evidenciar, faz parte das teorizações feministas pós-estruturalistas.

É imperioso a inserção de tais temas nos currículos escolares. A perseguição literal às religiões afro-brasileiras gera inúmeros quadros de violência que se alimentam pelo fato de ignorarmos o diverso. De acordo com Nilma Lino Gomes e Amauri Carlos Ferreira (2013, p. 17) infelizmente “embora possa parecer, mesmo que encontre respaldo no nosso aparato legal, não há um acordo sobre o direito e a liberdade de crença religiosa quando falamos em religiões de matrizes africanas na escola em particular.” A laicidade do estado brasileiro quase sempre se confunde, portanto, com os interesses dos grupos particulares. O texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Lei n 9.394/96 que trata do ensino religioso deixa claras as contradições a que estamos submetidos enquanto educadores:

Art 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vetadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Diante de tal legislação, os grupos religiosos não predominantes, ou que não compartilham da visão judaico-cristã, se veem em desvantagens, uma vez que a responsabilidade de escolha dos profissionais que atuarão no ensino religioso, bem como a escolha das religiões fica a cargo dos governos, de forma a contemplar seus próprios interesses. Recentemente em setembro de 2017, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou improcedente a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439, na qual a Procuradoria-Geral da República (PGR) questionava o modelo de ensino religioso nas escolas da rede pública de ensino do país. Por maioria dos votos (6 x 5), os ministros entenderam que o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras pode ter natureza confessional, ou seja, vinculado às diversas religiões.

Ainda que o discurso da diversidade religiosa esteja presente na decisão do STF, na prática, a mesma não contribui para a diminuição da intolerância religiosa, uma vez que, como já exposto acima, a oferta de abordagem das diversas religiões dependerá da boa vontade dos representantes políticos. A problemática da intolerância relacionada ao campo afro-religioso também é entendida como desdobramento do racismo no Brasil. Apoiada em autores como Vagner Gonçalves da Silva (2015), Ari Bom Oro (2015), Michael Walzer (1999) e Norberto Bobbio (2002), Isabelle Coelho (2016) estabelece uma relação entre a emergência das religiões neopentecostais e o crescimento da intolerância religiosa. Utilizando a premissa da “guerra santa”, esses grupos religiosos buscam se legitimar através do discurso de ódio ao diverso, demonizando quaisquer símbolos e práticas das religiões de matrizes africanas. Além disso, como estratégia de atuação e objetivando conquistar novos fiéis - inclusive os provenientes das religiões de matrizes africanas -, os neopentecostais ressignificam, em seus cultos, os rituais afro-brasileiros. Nesse sentido, podemos tomar como exemplo as sessões de descarrego e transe<sup>12</sup>. Segundo Coelho (2016), para os neopentecostais, existe uma verdadeira guerra espiritual sendo travada entre Deus e seus adversários, que seriam personificados nas divindades africanas e nas entidades cultuadas na Umbanda e no Candomblé. Considero

---

<sup>12</sup> Na Umbanda o descarrego se consiste em um ritual que leva desde banho de ervas até orações cujo objetivo é livrar o fiel de influências espirituais ou energias maléficas. Tal ritual tem sido apropriado por alguns setores religiosos neopentecostais visando uma interlocução com a cultura religiosa de seus fiéis. Ainda segundo Vagner Gonçalves da Silva, (2007). Os ritos de expulsão do demônio e cura (e muitos outros) representam, ainda, o retorno ao ritual mágico como uma dimensão crucial da prática da fé e dos mecanismos de salvação ou obtenção da graça. Essa dimensão, que havia sido expulsa do metodismo, reaparece de certa forma no pentecostalismo (com o reavivamento do sagrado no transe do Espírito Santo), mas é reintroduzida em grande escala somente no neopentecostalismo, aproximando este segmento das religiões afro-brasileiras, que têm na rotinização dos ritos um de seus elementos estruturantes (Silva 1995)

pertinente ressaltar que as entidades denominadas Exu e Pombagira são os principais alvos, provavelmente por sua associação centenária (desde a colônia, como veremos no próximo capítulo) ao diabo cristão. Portanto, é possível dizer que a Igreja católica também promoveu tal entendimento, sendo o neopentecostalismo e seu radicalismo religioso um fenômeno mais evidente a partir da década de 1980.

O atual quadro de intolerância religiosa também se reflete no já citado movimento “Escola Sem Partido.” Como visto anteriormente, o fundamentalismo religioso se expressa na imposição da homogeneização das identidades e negação do diverso. De forma mais ampla, entendemos a intolerância como

[...] a incapacidade de conviver, de suportar pacificamente a coexistência na vida social, com o “outro” devido a sua (s) diferença (s) e especificidade (s) em relação ao padrão identitário de normalidade fixado pelo “eu”, estabelecido unilateralmente a partir de princípios, crenças e valores tomados como universais, mas que, na realidade não são. A incapacidade de abertura para aceitação do diverso, da “verdade do outro” é a raiz da discriminação, alimentada pelos preconceitos, pela xenofobia e pela ignorância, em associação com ideários políticos e nacionalistas é a força motriz dos conflitos interétnicos, do terrorismo, dos genocídios e da maioria das guerras na atualidade. (COELHO, p.51-52, 2016)

Evidentemente para aproximarmos ao ideal de convivência humana, quase que de forma automática, nós educadores nos vemos em defesa da “tolerância” se contrapondo a “intolerância”. No entanto, Coelho vai mais além ao considerar que o discurso da tolerância na prática é uma concessão benevolente de quem tolera e/ou mesmo um mecanismo de coexistência entre diferentes grupos humanos, uma condição mínima para a própria manutenção da vida. Assim, a tolerância seria um dever, pois o contrário dela, a intolerância é geradora de ódio e violência que ameaçam a própria existência da humanidade. Segundo Coelho, não se tolera um igual ou semelhante, se aceita e convive naturalmente, sem restrições. Portanto, o ato de tolerar pressupõe também desigualdade, hierarquias e relações assimétricas ligadas a classe, origem, gênero, sexualidade raça e religiosidade. De fato, a tolerância e seu discurso não possuem compromisso automático com a pluralidade.

Ao longo de sua dissertação de mestrado intitulada *O Axé na Sala de Aula*, Coelho (2016) desenvolve o importante conceito de ética da alteridade. Segundo a autora, a escolha dessa categoria de pensamento resultou das intensas reflexões em torno da intolerância no campo afro-religioso. Por esse motivo, a ética da alteridade se mostra como um conceito tão caro a essa pesquisa pois

[...] substituir o termo tolerância pelo de ética da alteridade parte da interpretação de que a tolerância é uma forma de lidar com as diferenças que não é suficiente para eliminar as hierarquizações e assimetrias entre os indivíduos e grupos sociais. A meu ver, tolerar não corresponde à atitude ética de solidariedade e responsabilidade ativa para com as diferenças, ela é um cálculo de conveniências, a fim de garantir a coexistência pacífica ou minimizar os conflitos entre diferentes etnias, concepções, valores, comportamentos e culturas. A tolerância é uma etiqueta moral exigida para salvaguardar a estabilidade em meio ao diverso, um imperativo pragmático diante da inevitabilidade de ser politicamente correto numa sociedade democrática e multicultural. (COELHO, 2016, p. 55)

Para que a *ética da alteridade* possa ser uma realidade na escola, temos que ter em mente que a definição de quem é “diferente” parte de um ponto de vista e é fruto daqueles que tem o poder para tanto. Sendo assim, compreendo que, no ensino de história, a cultura deve ser interpretada e analisada em um contexto de relações de poder. Segundo Tomas S. Popkewitz (1992), vivemos momentos de crise identitária, bem como de crise dos laços de comunidade. Nesse sentido, a escola se apresenta como um importante espaço para se criar novos laços. Esses laços só serão possíveis através da problematização de que a diferença não deve ser motivo para a manutenção da desigualdade em nossa sociedade.

O grande desafio da presente pesquisa se encontra justamente nessa questão, ou seja, propor uma postura para além da tolerância, onde nós educadores assumimos o compromisso moral de perceber a responsabilidade com o “outro”. Apostar em culturas não hegemônicas - como de povos tradicionais e das religiões afro-brasileiras dentro de uma sociedade de classes, patriarcal e racializada - exige uma postura subversiva, na medida em que se contrapõe ao conteúdo curricular universal pretensamente neutro. Para tanto, nos apoiaremos num novo paradigma científico que nos proporcione o aporte teórico necessário para a denúncia do epistemicídio sofrido por grande parte das culturas que compõem a sociedade brasileira.

Afinados com uma proposta que seja capaz de problematizar os aspectos normativos da construção do conhecimento, e comprometidos com a formulação de um texto próprio, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino apresentam, em *Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas*, o que eles definem como cultura e epistemologia “macumbeiras”. Trata-se de uma

Definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado [macumba] e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes. (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 5)

Para os autores “cambonos”<sup>13</sup>, “a macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes.” (SIMAS & RUFINO, 2018, p.12) Para nós umbandistas, esse conhecimento atravessou a grande Calunga (oceano) e aqui se reconfigurou através das condições concretas de sobrevivência a que nossos ancestrais foram submetidos durante a diáspora africana:

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e ao mundo. O colonialismo se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo o seu outro. A agenda colonial produz a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial. (SIMAS & RUFINO, 2018, p.11)

A referida descredibilidade das formas de existência e saber umbandistas, entre outros aspectos, é fruto da intolerância, como Coelho nos apontou, e também do projeto colonial. Além disso, essa descredibilidade gera o que Simas e Rufino entendem ser, mesmo entre setores progressistas, a apologia ao ser monocultural, que se resume a uma permanência das ideias civilizadoras eurocêntricas que insistem em estabelecer padrões de representatividade, consumo e educação às camadas populares. Simas e Rufino (2018, p. 19) caracterizam esse processo de forma resumida, como uma “inclusão domesticada”.

Afinada com a proposta desses autores, sinto-me também inquietada com os discursos que se revestem de boas intenções e sugestões de práticas educacionais libertadoras. Tais práticas insistem em normatizar e dicotomizar os processos educacionais que geram a deslegitimação de inúmeros outros conhecimentos produzidos por diversos povos que se encontram nas “encruzilhadas das alteridades”. Assim, essa normatização empobrece as possibilidades de conhecimentos, ao negar a diversidade na sua forma mais transgressora. Contrapondo-se a esse empobrecimento, apresentamos a encruzilhada como um espaço-tempo para todas as possibilidades e um lugar de encantamento para inúmeros povos. Sendo assim, propomos uma educação emancipadora e que prioriza a deseducação do cânone. A esse processo, os autores “cambonos” dão o nome de “pedagogia das encruzilhadas”:

A pedagogia das encruzilhadas é versada como contragolpe, um projeto político/ epistemológico/ educativo que tem como finalidade principal

---

<sup>13</sup> O cambono é responsável por auxiliar os (as) médiuns incorporantes em todos os rituais.

desobsediar os carregos do racismo/colonialismo através da transgressão do cânone ocidental. Esse projeto compreende uma série de ações táticas que chamamos de cruzos. São essas táticas que, fundamentadas nas culturas de síncope, que operam esculhambando as normatizações. Os cruzos atravessam e demarcam zonas de fronteira. Essas zonas cruzadas, fronteiriças, são os lugares de vazio que serão preenchidos pelos corpos, sons e palavras. Desses preenchimentos emergirão outras possibilidades de inversão da vida firmadas nos tons das diversidades de saberes, das transformações radicais e da justiça cognitiva. (SIMAS & RUFINO, 2018, p.22)

Entendo que as culturas de síncope apontadas acima são a necessidade de desestabilizar os padrões da heteronormatividade, bem como questionar a existência de um ser humano monocultural. Ao problematizarmos a escola e reconhecermos suas contradições, deslizos, falhas e equívocos, precisamos encontrar saídas potentes, originais e muitas vezes incômodas. Para isso, agiremos nas frestas da encruza, pois as culturas de síncope

[...] nos fornecem condições para praticarmos estripulias que venham a rasurar a pretensa universalidade do cânone ocidental. Impulsionados pela sabedoria dessas culturas, temos como desafio principal a transgressão do cânone. Transgredi-lo não é negá-lo, mas sim encantá-lo, cruzando-o a outras perspectivas. (SIMAS & RUFINO, 2018, p.19)

Para cruzar o cânone ocidental ao nosso trabalho, a seguir vamos analisar de que forma os homens - pois eram em sua grande maioria homens os que podiam se debruçar nas questões do conhecimento científico - pensaram as permanências ou mudanças no que tange as relações entre diferentes culturas.

#### **1.4 Refletindo sobre as dinâmicas das interações culturais**

São muito importantes para esse trabalho algumas definições conceituais, no que tange às dinâmicas culturais, que envolvem os processos de constituição da religião umbandista em nosso país. Nesse sentido, um dos conceitos mais discutidos com relação às religiões afro-brasileiras é o de “sincretismo”. Não existe uma definição única ou mesmo hegemônica para esse conceito: existem várias, que, em nossa dissertação, serão pensadas como complementares, mais do que auto-excludentes. Para o antropólogo e museólogo Sergio Ferreti (1999, p.120), por exemplo, o sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação que os africanos trouxeram para o Novo Mundo. No continente africano, nos contatos pacíficos ou hostis com povos vizinhos, eram comuns práticas sincréticas, como a adoção de divindades entre conquistados e conquistadores.



Outro conceito importante é proposto pelo historiador francês Serge Gruzinski, que procura definir o que seria o conceito de “mestiçagem” - tarefa difícil na medida em que o termo “mestiçagem”, assim como “sincretismo,” é carregado de diversas conotações. Gruzinski (2002, p. 42) alerta que o conceito de mestiçagem se choca com os hábitos intelectuais que preferem os conjuntos monolíticos, os clichês e estereótipos, em vez dos espaços intermediários. Para Gruzinski, a “mestiçagem” não seria um tipo de resistência consciente por parte da cultura oprimida, mas antes, uma espécie de fusão entre imaginários comunicantes. De forma não muito distante do que ocorre com os cultos afrodescendentes no Brasil, os indígenas mexicanos, por exemplo, fazem com que ícones visuais da religiosidade estrangeira dominante passem a simbolizar suas deidades, que se camuflam nessa nova imaginária e, portanto, se mantêm vivas. Os textos mítico-simbólicos de culturas distintas se encontram graças à proximidade existente entre o conteúdo dessas imaginárias. Mitos, rituais e representações de culturas diferentes coincidentemente dialogam, morfológica ou estruturalmente, e por esse diálogo se fundem, ocorrendo desta maneira o processo de mestiçagem. Assim, é gerado um resultado mítico-religioso híbrido, que se sustenta fortemente pela representação imaginária religiosa, que por sua vez presentifica o ente sagrado e facilita a associação entre cosmologias.

Afinado com a perspectiva do hibridismo cultural, podemos citar Peter Burke (2003) que nos esclarece que as práticas híbridas ocorrem não só nas religiões, mas também, na música, na linguagem, nos esportes, nas festividades. Ainda segundo o autor, em se tratando de imagens religiosas híbridas, é preciso levar em consideração dois importantes aspectos:

[...] em primeiro lugar, há a importância dos estereótipos ou esquemas culturais na estruturação e da percepção do mundo. No nível microcósmico, o esquema tem a função semelhante à visão de mundo ou ao estado de coisas característico de uma determinada cultura. Em segundo lugar, há a importância do que poderiam ser chamadas de “afinidades” ou “convergências” entre as imagens oriundas de diferentes tradições. Por exemplo, a razão para que a Virgem Maria pudesse ter sido assimilada com aparente facilidade a outras deusas, como Kuan Yin na China e Tonantzin no México, é que ela representava um papel essencialmente semelhante. (BURKE, 2003, P. 26/27)

Segundo Burke, a variedade de termos para a compreensão da interação cultural é muito maior do que a quantidade de objetos híbridos. Essa grande variedade de terminologias se deve provavelmente à falta de interação entre os autores de ambos os lados do Atlântico. Burke cita ainda como exemplo os termos: empréstimo; hibridismo; caldeirão cultural; ensopadinho cultural; tradução cultural; crioulização. Eu ainda acrescentaria “umbandização”. De acordo com o sacerdote umbandista Rivas Neto, Roger Bastide teria criado o conceito de

umbandização e o caracterizado como algo deletério, que de certa forma corrompia a pureza por ser sincrético. No entanto, Rivas Neto ressignifica o termo umbandização, definindo-o como algo inovador, que refunde e renova os cultos. Nesse sentido, a maioria dos cultos afrobrasileiros já sofreu umbandização, pois a tradição não é estática, é viva, portanto em constante mudança:

Bendita Umbandização, que não discrimina o plural, ao contrário, privilegia o diverso, o todo, essencialmente pela inclusão total. É por esse e outros motivos, principalmente os da missão da Umbanda, que cultuamos várias religiões afro-brasileiras. (RIVAS NETO, 2012, p. 58)

Burke entende que, ao historicizar tais terminologias, que dizem respeito às interações culturais observa-se a necessidade de levarmos em conta as opiniões dos povos estudados, bem como daqueles que estão diretamente envolvidos no processo de interação cultural como no caso acima. Ainda na Antiguidade Clássica, a discussão de interação cultural é observada através da ideia de “imitação”, vista de forma depreciativa. Tal ideia persiste ao longo da história, uma vez que muitos foram acusados de “imitar”, principalmente na colônia, os modelos da renascença italiana, modelos franceses nos séculos XVII e XVIII e ingleses no século XVIII e XIX- eu acrescentaria ainda modelos estadunidenses no século XX.

Concomitantemente, doutores da igreja como Santo Agostinho defendiam a ideia de “apropriação” ou “espoliação” como algo importante para a troca cultural, no sentido de selecionar os aspectos da religião pagã que poderiam ser aproveitados no Cristianismo. A mesma fundamentação foi revivida na renascença e ainda nos dias de hoje, se observamos a obra de autores católicos como Michel de Certeau e Paul Ricoeur.

Outro termo que, apesar de ter nascido de forma depreciativa e ter adquirido novos contornos durante a segunda metade do século XX, é o de “empréstimo cultural”. O empréstimo cultural, segundo Burke (2003, p. 44), é melhor definido por Edward Said que declara que “A história de todas as culturas é a história do empréstimo cultural”.

A partir de então, entramos em um terreno mais técnico, digamos mais antropológico. O conceito de aculturação ou assimilação, utilizado em fins do século XIX até meados do século XX, denotava a ideia de perda identitária dos povos indígenas e afro-descendentes, imbuída também no entendimento de que as interações culturais se realizavam em uma via de mão única. Nesse contexto, ainda no início do século XX, Aby Warburg utiliza a expressão “troca cultural”, conceito que se mostra mais apropriado, pois traz em si uma maior relativização frente aos conceitos desenvolvidos no mesmo período. No entanto, nós historiadores não devemos perder

de vista que, considerando as relações de poder, a interação cultural na prática não se realiza de forma igual para cada parte envolvida. Dessa forma, teoricamente entram em cena dois importantes conceitos para conferir maior complexidade ao processo de interação cultural: “acomodação” e “negociação”. Recentemente, estudiosos da religião, que se opõem tanto a aculturação (que sugere uma modificação completa), quanto ao sincretismo (mistura sem critérios), entendem que:

Na medida em que os scholars tentam com mais afinco ver os dois lados dos encontros religiosos, estão ficando cada vez mais convencidos de que o resultado não foi tanto conversão quanto uma forma de hibridização. Dessa forma o relato recente dos jesuítas na China concorda que os mandarins praticaram a acomodação tanto quanto os jesuítas. Eles não viam a si mesmos – como os jesuítas os viam - como substituindo o confucionismo pelo cristianismo. Pelo contrário, eles encaravam o novo sistema de crença como complementar ao tradicional. (BURKE, 2003, p. 47)

Poderíamos caracterizar a interação cultural como um acréscimo e não como uma substituição? De certa forma, respondendo sim a essa questão, Robert Daibert (2012) analisa, por exemplo, as potencialidades da recriação da cosmovisão bantu. Daibert fundamenta-se na análise do exemplo da angolana Luzia Pinta, que no século XVIII foi torturada pelo tribunal da Santa Inquisição por praticar em Minas Gerais o calundu<sup>14</sup> - ritos de cura, que incluem possessão por espíritos -. Daibert aponta ainda a necessidade de analisarmos o dialogismo entre o catolicismo e religiões bantu, sem considerar o sincretismo como um processo de diluição da tradição africana. Nesse sentido, deve-se levar em conta o protagonismo de Luzia Pinta, analisando-a como sujeito da diáspora africana:

Em sua leitura do calundu de Luzia Pinta, Alexandre Marcussi (2006: 117) afirmou que a angolana possuía uma espécie de dupla interpretabilidade que lhe conferia uma dupla legitimidade. Ao invés de escolher entre duas cosmologias, classificando-as como verdadeira e profunda ou falsa e superficial, Luzia elaborou um repertório simbólico acionado de acordo com as circunstâncias. (DAIBERT, 2015, p. 9)

Podemos interpretar esse fenômeno como uma dupla pertença religiosa. Para o

---

<sup>14</sup> “James Sweet (2003: 143-151) considerou o calundu colonial uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados na África Central que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos. A palavra calundu, segundo o autor, seria uma variante do vocábulo quilundu, termo usado para designar qualquer tipo de espírito responsável por causar doença ou aflição passível de ser curada por meio da intervenção de um sacerdote. Nesse sentido, segundo o autor, a abrangência desse significado amplamente difundido entre a comunidade escrava teria facilitado, no território colonial, a designação do calundu como uma religião centro-africana transplantada para o Brasil e responsável pelo tratamento de tormentos e angústias” (DAIBERT, 2015, p. 9).

estudioso Michael Amaladoss, (2002) a dupla pertença não é uma “abordagem superficial”, na qual a pessoa circula entre religiões, apanhando princípios e métodos que julga útil para seus próprios objetivos;” tampouco se trataria de reivindicar “o uso dos símbolos de diferentes tradições religiosas, passando livremente de uma a outra, o que seria sincretismo”. A dupla pertença é a lealdade a duas tradições religiosas, que, sob muitos aspectos, podem ser conflituosas no campo teológico.

Analisar as condições concretas da vida desses sujeitos me parece mais importante do que definir a dupla pertença religiosa, pois é importante lembrar que, sem desprezar o protagonismo de Luzia Pinta na colônia, nem mesmo europeus pertencentes a outras religiões possuíam liberdade religiosa. Imaginem uma mulher escravizada sendo perseguida pela inquisição e acusada de fazer feitiços? Nesse caso, entendo que se declarar católico era uma estratégia de sobrevivência, uma vez que ser acusado de praticar outra religião era passível de condenação à morte pelo tribunal da santa inquisição.

As interações culturais também podem ser analisadas entre as classes sociais. Em *O Queijo e os Vermes*, Carlo Ginzburg (1987) identifica Menocchio como um homem pertencente à cultura das classes subalternas ou cultura popular, que realizou um interessante trânsito com a cultura das classes dominantes, através da leitura de obras literárias consideradas heréticas pelo clero, mas que hoje chamamos de humanistas, assim como diversos poemas oriundos das classes populares e também os evangelhos e provavelmente o Alcorão. Ginzburg se interessou não somente pelas obras lidas por Menocchio, mas também como ele as leu; o historiador identificou também as potencialidades da cultura oral compartilhada por toda a classe camponesa. Para reforçar sua hipótese, Ginzburg lança mão da circularidade cultural, proposta primeiramente por Mikhail Bakhtin, segundo o qual

[...] a “circularidade”: entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo. (GINZBURG, 1987, P. 10)

Entendo que, como parte do fenômeno da circularidade cultural, ocorre um processo que Burke chama de “tradução cultural”. Este processo surgiu a princípio como ideia ligada à necessidade dos tradutores explicarem algo que existe de um idioma para outro que não compartilha exatamente do significado de algumas palavras ou ideias.

Parece-me que a grande variedade de termos para definir as interações culturais se deve também à grande variedade de reflexos sociais que ocorrem nas relações de poder. Ou seja,

dependendo da reação dos povos envolvidos - sejam de aceitação, rejeição, resistência e/ou adaptação -, variamos o uso dos termos para nos referirmos às interações culturais. No próximo capítulo, abordaremos as inúmeras matrizes culturais religiosas que interagiram/interagem para a constituição da Umbanda em nosso país.

## 2 A UMBANDA

Durante o presente capítulo, discuto de forma correlacionada à possíveis origens da Umbanda, numa tentativa de compilação dos estudos acadêmicos do campo da História, Antropologia e Sociologia. Utilizo também textos de teólogos e sacerdotes umbandistas como Da Matta e Silva, Francisco Rivas Neto, Rubens Saraceni e Alexandre Cumino. A partir de então, discorro sobre a evolução do pensamento acadêmico com relação à Umbanda, suas matrizes culturais e processo histórico de formação.

### 2.1 Etimologia

A Umbanda é uma religião consensualmente considerada - tanto pela academia quanto por seus praticantes - como sendo composta pelas matrizes culturais religiosas africanas, indígenas e indo-européias. Dito isso, podemos apontar que seria impossível homogeneizar as referidas culturas, uma vez que estamos diante de grande complexidade e diversidade de povo. De acordo com o verbete de Nei Lopes (2011), em sua *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, a Umbanda

é uma religião brasileira de base africana, resultante da assimilação de diversos elementos, fundamentando-se em cultos bantus aos ancestrais e na religião dos orixás jejes-iorubanos. Segundo alguns de seus teóricos, sincretizou-se com o hinduísmo, dele aceitando as leis que envolvem carma, evolução e reencarnação; com o cristianismo, seguindo principalmente suas normas de fraternidade e caridade; além de receber influências da religiosidade ameríndia.

Alguns estudiosos atribuem a origem etimológica da palavra Umbanda aos povos bantus. Segundo Armando Cavalcanti Bandeira (1970, p. 82), o termo tem origem nos povos quimbundo<sup>15</sup>, que significaria sacerdote, feiticeiro, lugar de culto ou médico ocultista. Na verdade, existem muitas divergências com relação à origem da palavra Umbanda. Para alguns umbandistas, seria “a união de todas as bandas,” demonstrando, a partir desse significado, o seu poder agregador, que é uma das principais características dessa religião. Outro grupo, alinhado com o pensamento de Francisco Rivas Neto (1983, p.57), recorda o vocábulo “Aumbandan,” que seria a síntese ou reunião entrelaçada de todo o conhecimento ou gnose humana, além do

---

<sup>15</sup> O quimbundo é “uma língua africana falada no noroeste de Angola, incluindo a Província de Luanda.” Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Kimbundu>

conjunto sagrado das leis ou o conjunto das leis divinas. Outros, ainda, apontam que possui origem na Cabula, culto presente no Espírito Santo, cujo sacerdote era denominado Embanda, também tendo origem bantu e contemporâneo às macumbas cariocas<sup>16</sup>.

## 2.2 Origem da umbanda: matrizes culturais e formação histórica

*Zâmbi é quem te trouxe, Zâmbi é quem vai te levar...*

O trecho de ponto cantado<sup>17</sup> transcrito acima fez parte de minha vivência durante a infância na Umbanda. No entanto, somente em vida adulta, relacionei a palavra Zâmbi ao seu significado para os povos bantus<sup>18</sup>. Segundo Arthur Ramos (1951, p. 88), o deus principal para os povos bantus é Nzambi, Zambi ou Ngana Nzambi (o senhor Deus), tendo o mesmo significado para os umbandistas de hoje, sendo também conhecido como Olorum, pela influência iorubá.

### 2.2.1 Africanos: bantus e sudaneses

Começaremos abordando duas matrizes linguísticas africanas: sudaneses e bantus. Segundo Prandi (2000, p. 54), essas seriam nomenclaturas genéricas, sendo sudaneses<sup>19</sup> os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda, mais ao norte da Tanzânia. Ao norte representam a subdivisão do grupo sudanês oriental (que compreende os núbios, nilóticos e báris) e abaixo o grupo sudanês central, formado por aqueles que também são genericamente identificados como nagôs ou iorubás (mas que compreendem vários povos de língua e cultura iorubá, dentre os quais os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé e oxogbô), os fon-jejes (que agregam os fon-jejes daomeanos e os mahi, entre outros), e também

<sup>16</sup> A palavra “macumba” teria sido tratada de forma depreciativa, tanto pela sociedade quanto pela academia. Como nos aponta Reginaldo Prandi, “Macumba, portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões negras”. (PRANDI, 1991, p.45)

A construção do significado de “macumba” tem variado no tempo. O que se vê na atualidade é uma forte postura de valorização e ressignificação do ser “macumbeiro,” como prática legítima de modos de estar e sentir o mundo

<sup>17</sup> Dá-se o nome de ponto à cantiga usada em eventos culturais e religiosos.

<sup>18</sup> “vocábulo que pode ser usado nas formas flexionadas - ‘bantu’, ‘banta’, ‘bantus’, ‘bantas’ - ou sem flexões - ‘bantu’ -, forma que designa cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc.” In: LOPES, 2011, pos. 3454.

<sup>19</sup> Sudão deriva do árabe *bilād as-sūdān* (بلاد السودان), ou "Terra dos negros".

os haussás. Com relação aos bantís, o mesmo autor nos revela:

[...] eram povos “da África Meridional, estão representados por povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico até o cabo da Boa Esperança. O termo ‘banto’ foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Willelm Bleek e significa ‘o povo’, não existindo propriamente uma unidade banto na África”.(PRANDI, 2000, p. 54)

Sudaneses<sup>20</sup> ou nagôs foram primeiramente os mais estudados pela academia, abarcados pelo Candomblé, que é compreendido nesse trabalho como religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas. Esta religião se constituiu na Bahia no século XIX e formava, até meados do século XX, uma espécie de instituição de resistência cultural, primeiramente dos africanos e depois dos afrodescendentes. Era uma resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã, que marginalizou os negros e os mestiços, mesmo após a emancipação da população até então escravizada. Em fins do século XIX, ainda na década de 1890, Nina Rodrigues dentre outros pesquisadores, compreendiam que a “pureza nagô” (entendida nessa pesquisa como uma cultura “original” e “autenticamente” africana, com pouca ou quase nenhuma interação cultural com matrizes europeias) traria certo padrão e legitimação de qualidade, de modo que outras manifestações religiosas, como as já referidas macumbas, eram vistas como uma espécie de candomblé degenerado. Afinado com o pensamento de Nina Rodrigues encontramos como exemplo a obra de Arthur Ramos *O Negro Brasileiro*, publicada originalmente em 1934, onde se lê:

A religião de origem banto, no Brasil, constitui uma página quase inédita na nossa etnografia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo feitichismo jejê-nagô. (RAMOS, 1951, p.85)

Ramos representa o olhar predominante de seu contexto histórico, quando aponta que os bantus possuíam uma “mitologia paupérrima”, segundo o qual haveria um vago esboço mítico de um par primitivo que habitava um jardim frutífero, de onde teria saído a humanidade. Interessante que o mesmo autor ressalta a relação contraditória entre a grande influência bantu na língua portuguesa e sua supostamente “insignificante” contribuição para a religiosidade afro-brasileira:

---

<sup>20</sup> O termo “sudanês” deixa de ser usado como sinônimo de nagô mais para meados do séc. XX



[...] de modo que chegamos a esse resultado curioso e aparentemente paradoxal: de um lado a riqueza de contribuições linguísticas de origem banto em detrimento de pesquisas congêneres de origem sudanesa; de outro lado, a formula inversa estudos de etnografia religiosa de elementos sudaneses e nada ou quase nada sobre as religiões ou cultos bantos. (RAMOS, 1951, p. 85)

Corroborando com a ideia de qualidade/pureza associada ao grupo nagô nas religiões de matrizes africanas, citamos autores como: Edison Carneiro (1936), Roger Bastide (1958) e Juana Elbein dos Santos (1976). Tal grupo de pesquisadores entendia que manifestações denominadas como macumbas, por incluírem em seu panteão entidades brasileiras como pretos-velhos, caboclos, crianças, boiadeiros, dentre outros, de certa forma, ao legitimar a brasilidade, estariam corrompendo e deturpando o padrão de “pureza africana”. Essa situação foi mudada apenas nos anos 1980, quando o campo afro-religioso percebeu a importância da análise pautada na cultura<sup>21</sup> enquanto recriação e valorização de elementos escolhidos para fins legitimadores, como espaço dinâmico e de inclusão da população brasileira como um todo.

Resgata-se também a importância do grupo bantu e sua influência nas religiões de matrizes africanas, sendo considerados historicamente mais antigos no Brasil do que os iorubanos. Dessa forma, estudos como o de Robert Daibert (2003) nos demonstram a relação entre a cosmovisão bantu e a possibilidade de reatualização e transformação da cultura religiosa no Brasil, se opondo a visões em que o sincretismo seria um elemento de diluição das heranças africanas:

O grupo banto assim denominado de forma genérica é composto por inúmeros povos bantos que em seu conjunto habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda. Apesar das diferenças étnicas, esses povos compartilhavam o mesmo tronco linguístico: eram falantes das línguas bantos. Essa base comum permitiu que muitos traços culturais e significados religiosos fundamentais fossem compartilhados entre os diferentes grupos dessa grande região, vista hoje como um espaço geográfico menos heterogêneo do que se imaginava (DAIBERT, 2003, p. 10)

Corroborando com a visão de Daibert no que diz respeito às culturas bantu menos heterogêneas do que se imaginava, encontramos o pesquisador Robert Farris Thompson (2011),

---

<sup>21</sup> Ao entendermos a religião como um conjunto de símbolos que são transmitidos por gerações, dentro do processo histórico, é possível aproximar esta ideia do conceito de cultura, entendido neste estudo como um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. GEERTZ (1989, p. 104-105)

que foi um estudioso da arte e filosofia do povo Kongo<sup>22</sup> (também chamados genericamente de bantus) e suas reminiscências nas Américas.. Dessa forma, contrariando um pouco a ideia de que os africanos chegaram

[...] amontoados nos galeões dos navios negreiros e desesperadamente alienados uns dos outros, eram pertencentes a diferentes "tribos" e falavam diferentes "dialetos", os do Kongo e os de Angola partilhavam crenças e línguas fundamentais. Quando se encontraram nas plantações, fazendas e cidades do hemisfério ocidental, estes fomentaram sua herança comum. A civilização e a arte Kongo não foram obliteradas no Novo Mundo: elas reviveram na união, aqui e ali, com numerosos escravos do Kongo e de Angola (THOMPSON, 2011. p.108-109)

O que mais chama a atenção para nós em seus estudos, seria o que na Umbanda chamamos de pontos riscados<sup>23</sup>, podendo ser encontrados de forma muito semelhante em Cuba e no sul dos Estados Unidos, tanto quanto suas cosmovisões, filosofias e influência linguística.

Ainda segundo Thompson (2011), além dos pontos riscados, as influências e as improvisações sobre a arte e a religião do Kongo no hemisfério ocidental são prontamente discerníveis em mais três aspectos: nas medicinas sagradas do Kongo, ou *minkisi*; no uso da terra de túmulos de pessoas falecidas recentemente como amuletos de vigilância ancestral e de retorno espiritual; e nos usos sobrenaturais relacionados com árvores, cajados, galhos e raízes.

O uso de folhas e elementos da natureza é fundamental durante o ritual de Umbanda e para o próprio cotidiano de seus fiéis. Provavelmente, este último aspecto apontado por Thompson foi desenvolvido no Brasil de forma mais ampla, devido a interações com os grupos nativos americanos detentores do conhecimento ancestral da arte de manipulação das ervas medicinais de nosso ecossistema. Caracteriza-se, assim, uma religião repleta de conhecimento e saberes milenares.

## 2.2.2 Indígenas: candomblé de caboclo, catimbó

De acordo com Reginaldo Prandi, Armando Vallado e André Ricardo de Souza (2004), os africanos de origem bantu foram também os responsáveis pela incorporação do elemento indígena nas religiões afro-brasileiras, pois segundo suas concepções místicas do bantu, os ancestrais estavam ligados à terra em que habitavam. Por esse motivo:

<sup>22</sup> “Ao escrever Kongo com K, em vez de C, os africanistas distinguem a civilização do Kongo e o povo Bakongo da entidade colonial chamada de Congo Belga (atualmente Zaire) e da atual República Popular do Congo-Brazzaville, que incluem numerosos povos não Kongo”. (THOMPSON, 2011, p. 108)

<sup>23</sup> Cosmogramas marcados no chão para propósitos de iniciação e de mediação do poder espiritual entre os mundos.

A origem dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banta, que na África distante cultuavam os inquices – divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido – e que no Brasil viram-se forçados a encontrar outro antepassado que substituísse o inquice que não os acompanhou à nova terra. (PRANDI, VALLADO e SOUZA, 2004, p. 121)

Esses autores apontam o caboclo como entidade presente em quase todas as religiões afro-brasileiras, “constituindo o cerne de um culto praticamente autônomo, o candomblé de caboclo, e [que] define estruturalmente a forma mais recente e mais propagada de religião afro-brasileira, a Umbanda” (2004, p. 120). No imaginário popular, os caboclos são predominantemente indígenas. No entanto, podem ser também boiadeiros, marinheiros ou até mesmo terem outra nacionalidade. São enérgicos, altruístas, fortes, conselheiros, e possuem grande poder de cura. Para os umbandistas, os caboclos são mensageiros dos orixás.

Como esclarece Alexandre Cumino (2010), de sua raiz indígena, a Umbanda recebe o amor à natureza, a influência do xamanismo<sup>24</sup>, do caboclo e da pajelança, bem como o uso do fumo, que é considerado erva sagrada para os índios. Um culto irmão da Umbanda, o Catimbó, Jurema ou Linha dos Mestres da Jurema, também realiza trabalhos com entidades espirituais de forma muito parecida com esta na Umbanda, sob influência direta do Toré<sup>25</sup>, que é uma prática essencialmente indígena.

Segundo Maria do Carmo Brandão e Felipe Rios (2004), a jurema representa uma manifestação da religiosidade popular que mistura elementos indígenas, europeus e africanos. No entanto, é possível observar a predominância dos elementos e símbolos indígenas do Nordeste:

A jurema é uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina. Da casca de seu tronco e de suas raízes, faz-se uma bebida mágico-sagrada que alimenta e dá força aos “encantados do outro mundo” acredita-se também que é essa bebida que permite aos homens entrar em contato com o mundo espiritual e os seres que lá residem. Tal árvore é símbolo e núcleo de várias práticas mágico-religiosas de origem ameríndia. De fato, entre os diversos

---

<sup>24</sup> Prática realizada por aborígenes do mundo inteiro, como siberianos, australianos, indianos, africanos ou índios das três Américas. Consiste no uso de poderes psíquicos para, em estado alterado de consciência, encontrar respostas, realizar curas ou profecias. Muitas vezes para entrar nesse estado, de transe, usam a ingestão de bebida ou fumo que lhes propicie ampliar sua consciência, sair do corpo em busca de respostas ou receber, incorporar, a presença de um animal de poder ou energia poderosa, para auxiliar sua tribo. Aqui no Brasil os Pajés são considerados Xamãs e a pajelança um Xamanismo; da mesma forma, os rituais onde está presente a bebida de poder também é vista como prática xamânica (CUMINO, 2010)

<sup>25</sup> Ainda praticado no Brasil pela tribo dos Kariri-Xocós, o Toré consiste em uma dança realizada com a infusão da bebida feita à base de Jurema, que pode ser mais ou menos enteógena (alucinógena para os psicólogos e leigos), palavra que significa “Encontro com Deus”.

povos indígenas que habitaram ou habitam o nordeste, se fazia e em alguns deles ainda se faz uso desta bebida. (BRANDÃO & RIOS, 2004, p.160)

Jurema, além de uma árvore, quando assume a grafia Juremá torna-se uma cidade no mundo espiritual, que para nós umbandistas também pode ser chamada de Aruanda. Cumino ainda nos revela:

Em conversa com um amigo desta tribo, o índio Tkainã, o mesmo me esclareceu que Aruanda é a Terra da Luz para sua cultura, falada na língua Macrogeu, “coincidentalmente” Aruanda é o Céu, correspondente ao Mundo Astral, para os Umbandistas. Muitas vezes na Umbanda se usa o termo Jurema para identificar um local do mundo espiritual de onde provêm os caboclos. (CUMINO, 2010).

Em seu importante trabalho sobre o Catimbó, Roger Bastide (2004) identifica no culto da Jurema uma religião pré-existente à chegada dos africanos. Identifica, ainda, pontos de atração entre míticas indígenas e africanas:

Em face dessa religião, já organizada quando aqui chegou como escravo, qual seria a reação do negro? Poderia evidentemente desprezá-la, orgulhoso de seus candomblés e seus xangôs. Mas poderia também aceita-la, fundi-la com seu próprio culto, e teremos então a macumba carioca. [...] se o negro pode aceitar o catimbó com tanta facilidade é porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências. (BASTIDE, 2004, p.148-149)

### **2.2.3 Europeus: católicos, ciganos e kardecistas**

Por outro lado, e simultaneamente às matrizes ameríndias, a partir dos processos de interação cultural com as matrizes religiosas europeias, podemos identificar na Umbanda referenciais católicos, dos povos ciganos e, mais tarde do kardecismo.

A difusão do catolicismo no Brasil, conforme nos esclarece Laura de Mello e Souza (1986), se realizou de forma semelhante ao que ocorreu durante o processo de cristianização do Ocidente. Nesse sentido, é possível dizer que a Igreja Católica já possuía uma certa experiência na conversão de fiéis e que, portanto, “suportava” até certo ponto as práticas “sincréticas,” tanto em suas colônias quanto na Europa. Muitas práticas “pagãs” de povos tradicionais europeus se fundiram ao catolicismo. Souza (1986, p. 98) aponta como, por exemplo, a festa de todos os santos incorporou o culto aos mortos.

Mas a incorporação de elementos folclóricos ou sincréticos não se processava por pura osmose e o clima de tensão era grande. Para a colônia brasileira, eram deportadas pessoas não

desejadas em Portugal, onde o Tribunal da Santa Inquisição estava atuante. A colônia brasileira era considerada pelos teólogos o próprio inferno na terra ou o purgatório. “O mar, inconstante, levava para longe marinheiros temerosos, que se tornavam ‘prisioneiros da passagem’ [...] levava também os filhos malditos de Portugal, aqueles que, em menor ou maior grau, haviam tentado contra a lei do Reino ou contra a lei de Deus.” (SOUZA, 1986, p. 74-75)

O purgatório, enquanto ideia, representa um importante exemplo das interações culturais, pois de forma oficial e através dos doutores da Igreja Católica, tal ideia era repudiada. No entanto, a força das tradições populares se impôs e a Igreja acabou por oficializar o purgatório:

Para tecer o Purgatório, entremearam-se os elementos da cultura erudita e os da popular. Entre 1150 e 1250, a floraram com vigor as crenças populares, ganhando os sermões eruditos, colorindo as hagiografias, emprestando tradições à própria formulação erudita do Purgatório. Mesmo atuando nesse processo, a imaginação popular nunca deixou de ser vista como ameaçadora, como algo a que se devia resistir: os concílios que institucionalizaram o Purgatório – Lião II (1274), Florença (1438) e Trento (1565) – tenderam a manter todo o rico imaginário do Purgatório fora dos dogmas e das verdades da fé, acentuando o fosso entre cultura popular e cultura erudita. (SOUZA, 1986, p. 72)

De forma análoga a esse processo, podemos citar o culto Mariano, que se trata do culto às virgens. Até a época moderna, segundo Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza (2000, p. 44) este culto não era reconhecido oficialmente pela Igreja Católica. No contexto das reformas protestantes e Contra-Reforma, o culto à Virgem Maria se transformou e se afirmou como fidelidade à fé católica. É provável que o culto Mariano no Brasil, assim como na América espanhola, tenha ganhado força por oferecer potencialmente pontos de atração com as míticas africanas e indígenas? Assim, podemos caracterizar um processo de interação cultural que funcionou e ainda funciona como uma via de mão dupla. Por esse motivo, encontramos, nos orixás de Umbanda, pontos de atração com deidades católicas. Como exemplo, citamos, dentre outros, pontos de atração entre Oxalá e Jesus, Ogum e São Jorge, Oxóssi e São Sebastião, Santa Bárbara e Iansã. Tais pontos de atração se traduzem tanto pelas míticas, cosmovisões relacionadas a percepção do mistério divino relacionadas ao exemplo de vida dos santos católicos com os orixás ou inquices, como também pela iconografia.

Por esse motivo, podemos compreender a afirmação de Laura de Melo Souza, quando esta aponta a existência de dois cristianismos: o idealizado pelos doutores da igreja e o vivido pela população. No caso do Brasil, por exemplo, seria muito difícil a propagação do catolicismo se não houvesse a participação efetiva das irmandades negras de Nossa Senhora do Rosário. A

explicação mais provável é que a igreja não possuía quadros formados em número suficiente para dar conta dessa difusão.

No Brasil, a devoção ao rosário foi introduzida pelos missionários e a devoção a Nossa Senhora do Rosário acabou tendo grande penetração entre os escravos. Segundo Arthur Ramos os escravos de procedência banto, principalmente os de Angola e os do Congo, foram mais receptivos porque já haviam tido contato com a devoção à Nossa Senhora do Rosário no continente africano, levada para lá pelos colonizadores portugueses e primeiros missionários empenhados em convertê-los. De todo modo, foi pela obra dos missionários que o culto se expandiu nas terras americanas e, através do culto à Nossa Senhora do Rosário, os negros rearticularam suas crenças, reinterpretando os rituais de devotamento ao rosário da Senhora. (VAINFAS & SOUZA, 2000, p. 47)

Nesse contexto, não podemos deixar de citar a importância do catolicismo africano como contribuição para a formação religiosa do Brasil. De acordo com Marina de Mello e Souza (2000, p. 173-174), a elite dirigente do Congo durante o século XV considerava a conversão ao catolicismo uma importante estratégia para manutenção do poder. Essa realidade fomentou um fenômeno muito próprio de vivência do catolicismo no contexto africano. Os novos ritos católicos foram incorporados sem que houvesse uma transformação na essência da religião tradicional. Deus continuava sendo Zambi e os santos católicos se equivaleram aos ancestrais e espíritos da natureza. Segundo a autora, essa experiência pioneira e ainda africana de contato com o catolicismo proporcionou a existência do culto à santo Antônio, também trazido ao Brasil por essa população que sofreu a diáspora.

Mesmo diante desse complexo processo de interação cultural em andamento na colônia brasileira, os agentes repressores da Santa Inquisição não deixaram de atuar de forma severa, não poupando quaisquer outras matrizes religiosas, fossem elas judaicas, africanas, indígenas ou ciganas. Impreterivelmente, todos eram acusadas de heresia ou feitiçaria e eram alvo de condenação como veremos a seguir.

Isso inclusive ocorreu com os povos ciganos, que aqui foram exilados ainda no século XVI. Ao buscarem a palavra “cigano” em um dicionário português do século XVIII, Elaine Cristina F. Duarte e Vivian Zampa encontram a definição “povos vagabundos e desonestos, que se diziam naturais do Egito e obrigados a vagar pelo mundo, por serem descendentes dos que não deram abrigo à Virgem Maria”. Relatam também que na documentação oficial dos séculos XVI ao XVIII, o termo aparece quase sempre ligado a assaltantes, bandidos, assassinos e transgressores da lei, acompanhando atividades ilícitas e jogos variados. Segundo Mirian Alves de Souza (2017), os primeiros ciganos a chegarem ao Brasil deportados foram os calons no

século XVI. Ainda segundo Duarte e Zampa, os ciganos não eram bem-vindos na península ibérica, pois há registros de acusações destes como ladrões e feiticeiros.

A alegria das festas, o estilo nômade, as mulheres consideradas importunas (tanto por transitarem livremente pelas ruas, quanto pela ousadia de abordarem as pessoas para a leitura das mãos) são características que possivelmente motivaram o rei de Portugal a proceder com as deportações dos ciganos.

A chegada dos *roma* ao Brasil ocorreu no contexto das imigrações no século XIX. Obviamente estes imigrantes foram alvo de intensos debates entre as autoridades. Dentre os que defendiam sua entrada no país, estavam aqueles que os viam como etnicamente desejáveis, pois, sendo “brancos europeus”, representavam o ideal sustentado pela eugenia. No entanto, havia aqueles que os consideravam como “gente nociva à ordem pública e à segurança nacional” (SOUZA apud SEYFERTH, 2002).

Mirian Alves de Souza (2017, p. 145) nos esclarece que, ainda na atualidade, os ciganos são alvo desse processo de estereotipação, encontrando a seguinte definição no *Dicionário Aurélio* de 1986<sup>26</sup>:

CIGANO: S.M.I. indivíduo de um povo nômade, provavelmente originário da Índia e emigrado em grande parte para a Europa central, de onde se disseminou. Povo este com Código ético próprio e que se dedica à música, vive de artesanato, de ler a sorte, barganhar cavalos etc...“sin. Boêmio, guitano” FIG. Indivíduo arredio, de vida incerta. FIG. indivíduo trapaceiro, velhaco. FIG. Vendedor ambulante. Um dos carneiros de guia, ADI. Errante, nômade, ladino, astuto, trapaceiro.

Não obstante os ciganos da atualidade ainda são alvo de preconceito, segundo Mirian Alves de Souza (2017, p. 175-174) por esse motivo, segundo seu representante Mio Vacite, os ciganos brasileiros idealizaram a UCB (União Cigana do Brasil), que além de promover a divulgação da cultura cigana, com objetivo de quebrar o preconceito sofrido por essa população, pretende também trabalhar na “construção de uma identidade cigana”. A ideia defendida por Vacite é expressada através da “colônia cigana”, visto por este como importante termo que se baseia ao mesmo tempo em duas concepções. A primeira se refere a necessidade que o movimento político organizado possui de unir todas as etnias ciganas em torno de um objetivo. Nota-se que os ciganos são pertencentes a diversos povos, sendo no Brasil as categorias étnicas

---

<sup>26</sup> Ainda segundo Souza, no ano de 2012, o Ministério Público reconheceu o pedido de ação civil pública que uma pessoa cigana promoveu em Uberlândia, Minas Gerais, no sentido de redefinir os verbetes nos dicionários de nossa língua. A decisão foi favorável aos ciganos, pois o procurador em questão entendeu que os ciganos não poderiam ter sua representação definida de forma negativa e estereotipada nos dicionários. Apesar dessa vitória, os ciganos ainda são alvo do preconceito que reverbera principalmente na imprensa e na mídia.

mais importantes os calons e os roma. A palavra “cigano” é genérica, pois estes se referem a si mesmos como: calon, roma, kalderash, moldowaia, sibiaia, horahano, lovaria, mathiwia, sinti. etc. A segunda concepção, que se refere à defesa da expressão “colônia cigana”, se encontra na existência da necessidade de se afirmarem como qualquer outro povo que participou das imigrações europeias, de forma parecida com as colônias italianas ou colônias alemãs, por exemplo.

Mas como explicar a presença dos ciganos e suas míticas religiosas dentro da Umbanda? Não acho difícil que ciganos marginalizados tenham realizado interações culturais com outros grupos étnicos marginalizados, como no caso dos afro-descendentes. A Umbanda possui uma linha de trabalho chamada de linha do Oriente, onde entidades ciganas incorporam em seus cavalos<sup>27</sup> para realizarem a sua caridade. O gongá muitas vezes é repleto de imagens escultóricas de ciganos e ciganas, incluindo também alguns elementos simbólicos de sua cultura como o baralho, por exemplo. O calendário festivo de alguns terreiros está ligado a Santa Sara Kaly, também protetora do povo cigano e representada muitas vezes como uma mulher negra. Ademais, de acordo com Marlyse Meyer (1988), é possível encontrar indícios de que uma das entidades umbandistas chamada Maria Padilha era uma cigana, assunto que desenvolveremos melhor no capítulo sobre as Pombagiras e suas representações.

As narrativas feitas por Mio Vacite contam uma história baseada em preconceito, escravidão e genocídio sofridos pelos ciganos. Recentemente, a UCB passou a contribuir para o debate que envolve a liberdade religiosa, juntamente com os setores das religiões de matrizes africanas, dentre outros. A cultura milenar das mulheres ciganas, ligada a arte de ler mãos ou prever o futuro nas cartas, até os dias atuais é passível de ser enquadrada como crime, contravenção penal e/ou estelionato, dependendo da interpretação policial. Esta interpretação tem relevância desde o código penal de 1890. Como podemos observar em um relatório da polícia do ano de 1927, ficava a cargo das autoridades policiais fazer “a distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abusão e mercancia” (apud MAGGIE, 1992, p. 44-46)

No mesmo código, capítulo III, dos crimes contra saúde pública, nos artigos 157 e 158, a prática de espiritismo também era citada. O termo “espiritismo” foi utilizado juntamente com

---

<sup>27</sup> Esta é, na verdade, uma referência carinhosa dos guias para com seus protegidos. O cavalo é um elemento importante ao povo do interior. É um amigo fiel e instrumento vital ao sertanejo em todos os seus trabalhos. O cavalo é um instrumento vivo, um amigo que leva o sertanejo de forma rápida e segura e o permite alcançar terrenos onde seu condutor sozinho não poderia chegar. O bom médium representa a mesma coisa para seus guias de luz. Os médiuns também são chamados por outros nomes. Os mais comuns são: aparelho, matéria, burro entre outros.



inúmeras práticas religiosas ou culturais, como por exemplo cartomancia, leitura de mãos, magias e curandeirismo, como podemos observar abaixo.

[...] Art. 157 Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000

[...] Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.” Idem.

Consequentemente, os kardecistas se sentiam atingidos com o uso do termo “espiritismo” no código penal e muito se esforçaram para se diferenciar de outras religiões. Chegaram até mesmo a legitimar a expressão “baixo espiritismo” para se referir à Umbanda, por exemplo. A expressão carrega em si uma ideia ligada à hierarquização das práticas religiosas, onde é possível observar, através do material produzido pelos agentes públicos, que as práticas e rituais de religiões afro-brasileiras eram tratadas de forma negativa, enquanto que o espiritismo kardecista era associado ao bem. Como observa Emerson Giumbelli (2003, p. 255)

Ao analisar o material produzido pelos aparatos responsáveis pela repressão aos crimes contra a saúde pública (agentes sanitários e policiais), “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos percebemos que até o final da década de [19]20 as expressões e termos constantes nos autos de infração são basicamente aqueles previstos na lei: “espiritismo”, “curandeirismo”, “magia” (às vezes traduzido por “feitiçaria” ou “bruxaria”); a partir daquele marco é que “baixo espiritismo” começa a aparecer nos registros policiais, geralmente associado à acusação de exercício ilegal da medicina, e não raramente ao lado de outras designações descritivas – “macumba”, “candomblé”, “magia negra” – que compartilham com ele a condição de não estarem inscritos no texto legal. O confronto com os registros dos depoimentos dos indivíduos denunciados nos processos – que sempre se dizem simplesmente “espíritas”, ou que se dedicam a “fazer o bem”, “fazer caridade”, “dar a saúde”, “dizer rezas” – demonstra, além do mais, que aquelas categorias fazem sentido e ganham utilidade exatamente para os agentes das ações repressivas, sendo nelas e por elas que se reproduzem e confirmam.

É provável que essa identificação favorável e positiva com o espiritismo se deva à sua origem. Durante a segunda metade do século XIX, a elite europeia se voltou para os fenômenos paranormais. O fenômeno das mesas que comunicavam passou a ocupar as atenções de grupos abastados, sobretudo dos franceses, de pessoas curiosas ou que buscavam entretenimento. Tais

fenômenos chamaram a atenção do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, que viria a ser conhecido pelo pseudônimo Allan Kardec. De acordo com Célia da Graça Arribas (2008, p. 20), “[como] Agente social inserido em uma configuração específica, na qual [Auguste] Comte e [Karl] Marx desenvolviam suas teses, o primeiro deles com grande repercussão, Kardec não pretendia contrariar as descobertas do campo da ciência, mas também não ficou ileso das influências da onda espiritualista do momento”.

Allan Kardec, dessa forma, escreve as principais obras do Espiritismo: *O Livro dos Espíritos - Princípios da Doutrina Espírita*, publicado em 18 de abril de 1857; *O Livro dos Médiuns ou Guia dos Médiuns e dos Evocadores*, em janeiro de 1861; *O Evangelho segundo o Espiritismo*, em abril de 1864; *O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo*, em agosto de 1865; *A Gênese, os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo*, em janeiro de 1868. Segundo Arribas (2008, p.22),

Os estudos sobre o nascimento do espiritismo são quase unânimes em asseverar as muitas relações existentes entre o seu surgimento e as ideias positivistas e evolucionistas, de uma parte, bem como suas relações com os ideais socialistas e republicanos, de outra. Desse modo, se de um lado a compreensão do aparecimento do espiritismo quando atrelada apenas ao estudo do contexto francês do século XIX é capaz de dar conta de uma série de reflexões pertinentes e esclarecedoras desse processo, por outro, paradoxalmente, não consegue perceber que o espiritismo, inserido em outras situações, toma um caráter se não total, pelo menos parcialmente distinto do espiritismo original. Porque não basta situar uma ação, ou seja, identificá-la num determinado espaço e num determinado momento – o que de fato pode sim dar bons resultados. É preciso, acima de tudo, identificar também quem são os agentes que lhes dão materialidade, a partir de qual lugar no espaço social eles o fazem e quem são os grupos que lhes rendem reconhecimento

Por esse motivo, é possível dizer que o espiritismo que se desenvolveu/desenvolve-se no Brasil se mostra diverso do espiritismo desenvolvido em outras partes do mundo. Essa é uma ideia baseada em nossa dinâmica de interação cultural. Para exemplificar tal fato, podemos citar as manifestações do espírito de Doutor Fritz<sup>28</sup> que se revelaram mais características da cultura bantu, mostrando-se bastante diversas do espiritismo original.

As disputas que ocorrem em torno do significado de inúmeras palavras dessa pesquisa – macumba, espiritismo, baixo espiritismo, cigano, entre outras – se caracterizam como disputas

---

<sup>28</sup> As técnicas da entidade têm variado nas últimas cinco décadas, evoluindo do receituário instantâneo e das cirurgias empregando instrumentos perfuro-cortantes geralmente inadequados (segundo a medicina tradicional) e sem assepsia, até outras técnicas de tratamento espiritual como o emprego de água fluidificada, passes, desobsessão e outras. Chamavam a atenção o fato de as cirurgias, mesmo sob as condições sépticas mais adversas, apresentarem reduzido ou nenhum sangramento, ausência de infecção pós-operatória, rápida cicatrização dos cortes sem necessidade de suturas, redução ou mesmo ausência de dor durante os procedimentos.

políticas entre os vários grupos sociais em busca de seu espaço de legitimação. Sobre disputas de significados, Joan Scott (1989) observa que “os que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas que elas significam, têm uma história”. Provavelmente, pelo fato da expressão “baixo espiritismo” ter se legitimado entre as autoridades como algo esdruxulo e degradante, os grupos umbandistas da primeira metade do século XX se apoiaram na doutrina kardecista e, ao mesmo tempo, no mito de fundação ligado à figura de Zélio de Moraes, buscando seu espaço de legitimação. Para Marilena Chauí (2006, p. 10), o mito fundador é uma "solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade". Talvez por esse motivo, o mito fundante seja tão comum entre nós umbandistas.

Conta-se que a Umbanda se tornou religião durante uma sessão espírita kardecista através do médium Zélio Fernandino de Moraes em novembro de 1908, na cidade de Niterói. Zélio apresentava inúmeros problemas e a família, acreditando serem de ordem psíquica, buscou ajuda de médicos. Após investigação clínica, os médicos aconselharam a família a pedir ajuda ao padre para que este pudesse exorcizar o rapaz. Levado ao padre, este não pôde ajudá-lo. Tempos depois, a família recorreu a uma senhora rezadeira chamada Cândida. Em entrevista concedida pelos filhos de Zélio a Francisco Rivas Neto, estes relatam:

Zélia, Zilméia e Julio: Ele recorreu a uma rezadeira, Cândida! Uma preta. Ela não tinha centro, não tinha nada, trabalha num quarto. Trabalha com uma entidade chamada Tio Antônio. Nós achamos que aquilo era a manifestação da Umbanda. Aquele bem, aquela caridade que ele prestava. (RIVAS NETO, 2013, p.21)

Conta-se que esta senhora o aconselhou a fazer caridade, através da mediunidade. Foi então que sua família o levou à Federação Espírita de Niterói. Na noite de 15 de novembro de 1908, na hora do culto, Zélio se levantou, contrariando as normas e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa e a colocou no centro da mesa. Nesse momento, várias entidades incorporaram<sup>29</sup> nos médiuns em volta da mesa. Essas entidades eram consideradas “primitivas”, pois representavam espíritos de caboclos e preto-velhos. Foram, naquele momento, advertidos, pois não eram bem-vindos. Zélio, que no momento também se encontrava incorporado, respondeu:

---

<sup>29</sup> Ser umbandista significa conceber uma benéfica multiplicação do eu por meio da “manifestação de diferentes personalidades espirituais” (J. R. PRANDI, 1991). Esses seres espirituais também são chamados entidades e adentram o mundo psíquico-físico dos médiuns para transmitir suas mensagens. Portanto, incorporar significa dar “corpo” às entidades espirituais, “falar por intermédio do outro” (médium). A entidade utiliza o médium para se manifestar/incorporar. Incorporar é permitir que a entidade se manifeste (CUNHA, 2012)

Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhe confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja Caboclo das Sete encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim.

Contrapondo-se a essa origem única, Rivas Neto (2012) identifica que a Umbanda não surgiu de uma atitude pessoal específica, mas sim de todo um processo histórico. Tal processo inicia-se com a diáspora africana, perpassa toda a colônia e o Império, chegando à Primeira República, através das chamadas macumbas rurais. Os herdeiros de Zélio deixam entrever na entrevista, que já existiam rituais de Umbanda antes do mito fundante. No entanto, pode-se considerar que a Umbanda se transformou em um importante lugar de memória, na medida em que os escravos rurais sofreram a emergência da urbanização. O mundo contemporâneo precisa de locais para ancorar sua memória, uma vez que o apelo midiático, da massificação e da globalização, de certa forma, ameaça a memória dos ancestrais, heróis e mitos.

A Umbanda, portanto, “nascida” muito antes de 1908, atualizou-se e se adaptou ao século XX, principalmente a partir dos rituais denominados de macumbas cariocas. Tais rituais refletiam “o primeiro momento de ação da urbanização sobre as coletividades raciais, a passagem dos agrupamentos fechados, candomblés, cabulas, catimbós, à atomização das relações interpessoais” (BASTIDE, 1971, p. 467).

Segundo Rivas Neto (2013), o que seria mais grave na interpretação do processo de formação da Umbanda é a “homogeneização” propagada no sentido de engessar a Umbanda e sua dinâmica. Este autor reconhece como muito rica a diversidade africana e indígena. Explica ainda que a tentativa de uniformizar o próprio movimento umbandista se materializa no discurso daqueles que afirmam que a Umbanda teve um dia, local e horário determinado para o seu nascimento.

Na tentativa de analisar a diversidade contida em seu processo histórico, o sacerdote Rivas Neto defende que o mais correto seria dizer “Umbandás”. Pois segundo este, a Umbanda se caracteriza por ser bastante regionalizada e composta por inúmeras escolas:

A Umbanda é uma ideia que se expressa em várias linguagens importantes e de igual valor. Muitos afirmam que queríamos ditar uma norma para a Umbanda. Mas não, pois o conceito de Escola Umbandista, por nós exaustivamente discutido, é um antídoto a codificação, pois caso contrário, a engessaria, lhe atribuiria uma só linguagem (exclusão), enquanto ela é símbolo

de inclusão total. (NETO, 2010, p. 50)

Suas diferenças seriam marcadas pelas interações entre as matrizes culturais, tendo cada uma maior ou menor escala de influência, bem como por fatores regionais geográficos. O grupo de estudiosos representados por Rivas Neto classifica as Escolas Umbandistas da seguinte forma:

- Umbanda Omolocô (Bantu- jeje- nagô-indígena)
- Umbanda Traçada (Bantu-Nagô-Indígena)
- Umbanda Mista ou Mítica (Bantu- Nagô- Indígena- Ocultismo)
- Umbanda Branca.(africana- indígena- cristã- kardecista)
- Umbanda Iniciática ou Esotérica
- Umbanda de Mesa
- Umbandaime

No entanto, devido a sua dinamicidade, é possível dizer que sua diversidade não se esgota nas classificações aqui listadas. Rivas Neto evidencia que as três primeiras escolas de Umbanda antecederam a Umbanda Branca, que teria sido iniciado numa tenda espírita através do já citado “mito fundante”. Todas as escolas umbandistas representam juntas a Umbanda, não sendo possível a parte representar o todo. No entanto, devido a predominância do kardecismo na Umbanda Branca, fica muito difícil definir se a Umbanda misturou-se ao kardecismo ou se, ao contrário, o kardecismo incorporou em sua prática entidades de Umbanda.

### **2.3 Cosmovisão e panteão umbandista**

*Aruanda é longe e ninguém vai lá,  
Aruanda é longe e ninguém vai lá,  
É só os preto-velhos que vão lá e tornam a voltar...*

Ponto cantado no Templo de Umbanda Luz Divina, situado na cidade de Volta Redonda - RJ

Aruanda representa um local onde só as criaturas de elevada evolução espiritual podem habitar ou ainda, segundo Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), onde moram aqueles que se “encantaram” após deixarem o mundo dos vivos. Nesse sentido, é uma terra sagrada, de onde nossos guias espirituais saem para vir ao socorro dos que necessitam de ajuda. Tal processo, denominado de “descêncio vibratório,” não seria agradável para as entidades espirituais, pois

voltar a terra significa entrar em contato com toda a “imperfeição” do mundo. Existe, então, o mundo material habitado por vivos e também desencarnados, e o mundo espiritual composto de várias dimensões e realidades. Para o umbandista, a vida não se encerra com a morte, havendo inclusive a possibilidade de reencarnação.

[...] para as macumbas, a morte física se abre como possibilidade de transformação. Mais do que do morto, também e sobretudo, dos vivos com quem o que aparentemente morreu interage. Está inscrita aí, por exemplo, a noção de trabalhador na Umbanda. O trabalhador é o ente não vivo que aviva os vivos através do transe; visto aqui como um viabilizador da plena interação entre os mundos aparentemente dicotômicos do visível e do invisível. (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 100)

Existe a crença em um Deus supremo (Olorum) e este se mostra tão amplo e complexo, que se manifesta através dos Orixás, sendo cada orixá representante de um mistério, que são características e/ou atributos divinos. Abaixo dos orixás estão os ancestrais, que se manifestam nos terreiros, transmitem mensagens e realizam trabalhos mágicos no sentido de nos auxiliarem.

Segundo a escola umbandista iniciática, cada orixá representa um determinado mistério da divindade suprema. Dividem-se em sete grandes mistérios (ou tronos): Fé representada por Oxalá; Conhecimento representado por Oxóssi; Lei representada por Ogum; Amor representado por Oxum; Justiça representada por Xangô; Evolução representada por Obaluayê; e Geração representada por Yemanjá. Tal denominação é difundida pela Escola Iniciática ou Esotérica de Umbanda na figura de Rubens Saraceni (2010), importante sacerdote responsável pela produção de inúmeras obras de teologia e romances umbandistas. Para Saraceni, existem sete linhas de Umbanda que são a manifestação dos sete sentidos da vida ou sete vibrações que emanam de Deus. Como explicado anteriormente, algumas escolas de Umbanda se diferenciam nessa questão.

Tais orixás são considerados universais, pois emanam seus mistérios divinos de forma constante e positiva, e fazem pares com os orixás cósmicos, que segundo Cumino (2017) nos redirecionam a novos caminhos e mudança de ação e comportamento. Por isso, são considerados ativos em sua forma de atuar. Para cada linha existe, portanto, um orixá que irradia a natureza feminina da criação e outro que irradia a natureza masculina desta.

Linhas de Umbanda:

1ª: sentido da fé, elemento cristalino: Oxalá e Logunan (Oya- Tempo)

2ª: sentido do amor, elemento mineral: Oxum e Oxumaré

3<sup>a</sup>: sentido do conhecimento, elemento vegetal: Oxossi e Obá

4<sup>a</sup>: sentido da justiça, elemento fogo: Xangô e Egunitá

5<sup>a</sup>: sentido da lei, elemento ar: Ogum e Iansã

6<sup>a</sup>: sentido da evolução, elemento terra: Obaluayê e Nanã

7<sup>a</sup>: sentido da geração, elemento água: Yemanjá e Omulu

Lembremos que o fato de uma casa umbandista ter outros orixás em seu panteão ou desconhecer as denominações acima não significa que o conceito das sete linhas de Umbanda se descaracteriza, pois sua atuação se enquadra dentro das linhas e mistérios.

A terminologia “orixá” está ligada a língua iorubá e seria a designação genérica das divindades cultuadas no sudoeste da atual Nigéria, Benin e Norte do Togo, com a função de realizar a intermediação do mundo natural e sobrenatural. Apesar da terminologia estar ligada aos povos iorubás, é importante ressaltar algumas características da cosmologia bantu e, dessa forma, observar pontos de atração com a Umbanda. De acordo com Thompson (2011, p. 112), "Os Bakongo acreditavam e defendiam como verdade que a vida do homem não tem fim, que ela se constitui num ciclo. O Sol, quando nasce e se põe a cada dia, é uma marca, um sinal desse ciclo, e a morte é meramente uma transição no processo de mudança".

Segundo Daibert (2015), a tradição religiosa bantu se estrutura através de uma pirâmide vital que se divide entre o mundo visível e o mundo invisível, em uma ordem hierárquica de importância. No primeiro grupo, encontram-se a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. Logo abaixo dos ancestrais, na hierarquia espiritual, recebe grande destaque a figura dos antepassados; mais próximos dos seres humanos, eles eram em geral parentes próximos e, como defuntos mais recentes, eram individualizados. Para que o espírito de uma pessoa falecida se tornasse um antepassado, era preciso considerar a forma como ele morreu e a conduta que teve em vida.

Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência. Além disso, o antepassado deveria se manifestar em algum vivo por meio da possessão, enviando mensagens aos seus familiares com os quais passava a desenvolver uma relação de muita proximidade. Todos esses sinais apontavam para o perfil do antepassado que, assim como os ancestrais, passava a ser cultuado e assumia a função de intermediário entre o Ser Supremo e determinada comunidade dos vivos. Embora falecidos, os antepassados continuavam membros ativos do grupo familiar e da comunidade a que pertenceram durante sua vida. Eles se tornavam os guardiões e os protetores de seus parentes vivos. Em contrapartida, o grupo familiar precisava alimentá-los e cultuá-los. Caso contrário, eles podiam acabar esquecidos da memória dos vivos com o passar

do tempo (DAIBERT, 2015, p. 11)

Os espíritos que incorporam nos “cavalos” de Umbanda” são os guias espirituais, guardiões ou protetores. São nossos antepassados que alcançaram determinado grau de evolução e que recebem a importante missão de nos auxiliar. Tais espíritos assumem seus compromissos junto ao orixá de sua maior afinidade. Há guias espirituais que trabalham em mais de uma linha, sendo possível encontrar guias que transitam em as linhas de Umbanda. Tais espíritos possuem em seu nome a representação sete. É o caso, por exemplo, do citado Caboclo das Sete encruzilhadas.

Os guias espirituais se agrupam em torno das falanges, que são agrupamento de espíritos unidos por uma mesma vibração. As falanges são representadas, dentre outros, pelos caboclos, preto-velhos, crianças, boiadeiros, baianos, marinheiros, malandros, Exus e Pombagiras. Segundo Prandi (1991), para cada tipo social há um estilo de vida e para cada personagem há um modelo de conduta. São exemplos de um vasto repertório de tipos populares brasileiros, emblemas de nossa origem plural, máscaras de nossa identidade mestiça:

As entidades sobrenaturais da Umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, espíritos do homem comum numa diversidade que expressa a diversidade cultural do próprio país. Uma vez escrevi que a "Umbanda não é só uma religião, ela é um palco do Brasil. (PRANDI, 1991, p. 88).

Os caboclos ou caboclas são entidades altivas, guerreiros(as), enérgicos(as), mantêm a coluna ereta; podem ser indígenas, boiadeiros, soldados romanos ou ainda reis de países distantes. Segundo Simas e Rufino (2018, p.99), “Na canjira dos encantados todas as mais diferentes formas baixam sob a condição de caboclos. Essa horizontalidade se dá, pois parte-se da premissa de que tudo que está a circular no mundo está passível de encantamento”. Os pretos ou pretas velhas se caracterizam por serem extremamente sábios(as), delicados(as), pacientes e conselheiros. Sempre curvados(as), caminham lentamente no terreiro e muitas vezes preferem permanecer sentados(as) em seus banquinhos. O oposto a essa postura são as crianças, que ao chegarem ao terreiro, fazem bastante barulho com sua alegria e brincadeiras, comem e oferecem muitos doces. Também bastante alegres são os ciganos e ciganas que chegam dançando, trazendo sabedoria e novas possibilidades, assim como as falanges de malandros e malandras, que possuem em seu maior representante senhor Zé Pelintra, grande Mestre capaz de nos livrar dos piores vícios e ensinar a lidar com os problemas da vida com resiliência, molejo e jogo de cintura. Os marinheiros quando baixam trazem para nós importantes lições daqueles que



aprenderam a se equilibrar no balanço do mar e nas maiores tempestades e desafios da vida.

Exus e Pombagiras - as entidades que aqui mais nos interessam - são aquelas entidades envolventes e fortes que, através de suas gargalhadas e irreverência, expõem nossas mazelas e, com a mesma força, nos apoiam para que possamos superá-las, nos colocando no eixo e fortalecendo nossa autoestima. Subvertem, assim, nossas visões dicotômicas relacionadas ao que seria o bem e o mal para o Cristianismo. Segundo Rivas Neto:

Constatando mais uma função do complexo abraâmico, o Salvacionismo, em que o prosélito é salvo, podemos questionar: por que é salvo? Salvo de quê? “É salvo só por crer.” O processo salvacionista fundou e divulgou a dicotomia maniqueísta bem e mal. “Os que creem são do bem, os que não creem são do mal”. O bem é seguir os dogmas, a verdade revelada que consegue neutralizar todo e qualquer mal. (RIVAS NETO, 2012. , p. 43 )

Tal visão é confundida com a divisão entre polos pólos de força e energia, chamados de Direita e Esquerda, que constituem importante aspecto da Umbanda. Diante da possibilidade de compararmos a Direita e a Esquerda, o Positivo e o Negativo, estaríamos diante de um fenômeno que seria a união entre os polos para a produção da luz. Somos seres compostos pelos dois polos de forma complexa, sendo impossível negar um ou outro. Dentro dessa lógica, as entidades de Umbanda que se manifestam nos terreiros assim se dividem: à direita, encontramos os Caboclos, Preto-velhos, Crianças; à esquerda, temos Exus e Pombagiras. Há ainda aquelas entidades que se manifestam em ambas como os Marinheiros, Baianos, Malandros e Boiadeiros.

O umbandista busca o contato com os mistérios divinos em seus pontos de forças naturais ou portais (mata, cachoeira, mar, montanha, lago, campos, estradas, encruzilhadas e cemitérios dentre outros.). Tais pontos são necessários em ocasiões específicas para determinadas oferendas, firmezas ou assentamentos<sup>30</sup>. Não sendo possível estar em seus pontos de força, é utilizado todo um complexo arcabouço de elementos para se recriar, dentro do terreiro, as energias necessárias para entrar em contato com o mistério divino. Esses elementos variam em grande número, podendo ser, dentre outros, imagens, velas, folhas, frutas, flores, incensos e comidas. Vejamos agora como se organiza a gira do terreiro de Umbanda.

---

<sup>30</sup> Assentamento é o local onde são colocados alguns elementos com poderes mágicos, com a finalidade de criar um ponto de proteção, defesa, descarrego e irradiação. Pode ser destinado a uma só força ou poder, ou a várias. A entidade assentada, seja orixá ou guia espiritual, utiliza esses elementos ativando-os segundo as necessidades do terreiro, do trabalho espiritual ou dos médiuns. A firmeza assemelha-se ao assentamento, mas tem menos recursos ou poderes de realização, pois é uma simplificação dele e destina-se a facilitar a atuação das entidades. Firmar um guia espiritual ou Orixá significa proporcionar-lhe condições mínimas para que tenha um ponto fixo de sustentação em que possa receber os pedidos de auxílio e oferendas.

## 2.4 Estrutura da gira, incorporação e animismo

O transe<sup>31</sup>, a música, o canto, a dança, o culto aos espíritos divinizados, aos espíritos dos antepassados e principalmente a tradição oral, são as marcas que, segundo Rivas Neto (2012), caracterizam as religiões de matrizes africanas. Mesmo diante de inúmeros sacerdotes que realizam importante produção escrita, ainda é possível caracterizar a oralidade como um meio fundamental de transmissão da tradição das religiões afro-brasileiras. Esse é um dos motivos pelos quais essas religiões sofrem preconceito, diferentemente das religiões abraâmicas que possuem sua doutrina registrada em escritos, como a Bíblia, o Torá e o Corão.:

[...] tanto o axé quanto o conhecimento são transmitidos através da relação interpessoal, pela transferência de complexos códigos de símbolos marcados por movimentos corporais, pela respiração e pelo hálito a fim de atingir o plano mais profundo da personalidade. As palavras ultrapassariam, desse modo, o conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor do axé, porque a palavra pronunciada pelo sacerdote estaria viva, suas modulações estariam carregadas de emoção e de histórias pessoais. (SANTOS, 1986, p.33)

Descrevo agora o modelo de terreiro de Umbanda mais comum. Segundo Rivas Neto (1989), deve ser um espaço muito limpo seja no plano material como no plano astral. Na entrada, existe a tronqueira, que é uma espécie de casinha que possui uma porta e às vezes é pintada de vermelho por dentro. Esta cor representa a energia vibratória e nela estão presentes imagens de entidades de esquerda (Exus e Pombagiras), que são representadas por seus elementos simbólicos como imagens; velas nas cores preta e vermelha; cravos e rosas vermelhas; fitas e pomba<sup>32</sup> pretas e vermelhas; cachaça; whisky; conhaque e charutos para Exu e champagne, de maçã, de uva, de cidra, cigarrilhas e licores para Pombagiras; além de dendê, mel, tridentes, dentre outros elementos.

O espaço para os consulentes é um salão com bancos ou cadeiras, que possui a cor branca, pois o branco reflete luzes todas as cores. E, como cor é energia, é também vibração, proporcionando assim um ambiente de reflexão positivo. Tal espaço é separado do gongá, que é o local onde são colocadas as imagens dos santos católicos que representam os orixás (Direita). No entanto, os consulentes ao chegarem podem ver o gongá, pois na maioria dos terreiros essa separação é feita apenas por uma mureta.

<sup>31</sup> “A raiz etimológica da palavra transe nos remete ao latim “transire”, formada por “trans” (atravessar) mais “ire” (ir). [...] o intransigente é aquele que se nega ao transe. Ao contrário o transigente é aquele que se dispõe a ele” (Simas & Rufino, 2018, p. 100)

<sup>32</sup> Pomba consiste em um giz no formato oval que se utiliza para riscar os pontos no chão.

O congá é o recinto destinado aos rituais propriamente ditos, o local onde as Entidades mediunizam seus médiuns para atuarem nos diversos ritos de terreiro. É portanto um local sagrado, destinado às coisas sagradas. No mesmo encontraremos a mesa do congá, ou o congá propriamente dito, também chamado peji. E como é esta mesa? Deve ser de madeira, apoiada na parede. Sobre ela, colocam-se 7 imagens, representativas dos Orishas (RIVAS NETO, 1989, P. 271)

Geralmente, no Rio de Janeiro, as imagens são de Jesus Cristo representando Oxalá; Nossa Senhora representando Yemanjá; Cosme e Damião representando ou Oxum, e/ou as Crianças; São Jorge representando Ogum; São Sebastião representando Oxóssi; São Jerônimo representando Xangô; São Cipriano ou São Lázaro representando Obaluayê e/ou Pretos-Velhos.

Além das imagens sobre o gongá, são acendidas velas das mais variadas cores, pois cada orixá é representado por uma cor diferente. Tal diferenciação ocorre também com relação aos seus elementos: flores, pontos riscados<sup>33</sup> e pontos cantados. Esses são os elementos mais utilizados em uma gira normal.

Sobre as vestimentas dos médiuns, não podemos apontar um padrão. Há casas em que homens e mulheres se vestem da mesma forma, com calça e blusa branca. Em outros lugares, homens de calça e mulheres de saia longa, sendo toda a vestimenta na cor branca. Também há aquelas casas em que os médiuns têm a liberdade de escolher a cor de suas roupas. Existe alguns preceitos que os umbandistas devem respeitar antes de estarem presentes nos terreiros, que variam desde banhos de ervas, passando por acender vela, até não comer carne vermelha no dia de estarem presentes na gira.

Para se iniciar a gira, os médiuns se posicionam em círculo de forma que as mulheres ficam de um lado e os homens do outro. Seus pensamentos se direcionam ao gongá e a(o) Sacerdote, chefe da casa, inicia os trabalhos com o que se chama de ponto cantado e o ritual de defumação, que também é relativo ao terreiro específico. Um exemplo de ponto cantado para a defumação é: “Ogum é que vem da banda de lá, trazendo sementes para se defumar, dona da casa defuma essa gente, gira gira oh cidade, cidade da Juremá oh cidade.”<sup>34</sup>

. A defumação é a queima de algumas ervas que variam de acordo com o objetivo, seja para “descarregar,” que seria retirar as energias negativas, ou elevar e positivar o ambiente. Podemos citar ervas utilizadas na defumação, como: arruda, guiné, alecrim, alfavaca e casca de alho. Tal queima se realiza em um recipiente através do carvão, cujo objetivo é a limpeza astral da casa e de todos os presentes. Preparado o ambiente, inicia-se a invocação das forças e

<sup>33</sup> Escrita sagrada, espécie de portal, por onde a energia ligada à entidade é firmada.

<sup>34</sup> Ponto cantado de defuma. Recolhido no Templo de Umbanda Luz Divina, Volta Redonda, RJ.

entidades que atenderão naquele dia. A partir daí, abre-se o atendimento ao público, que se constitui basicamente de consultas, passes e trabalhos mágísticos. Nesse momento, os pontos cantados aparecem em intervalos que variam de acordo com o trabalho que está sendo realizado. Da mesma forma, ocorre com os pontos riscados. Após os atendimentos, encerra-se a gira, cantando os pontos de encerramento e mais uma vez se defuma o local.

Quanto ao fenômeno da incorporação, o mesmo pode ocorrer em dois níveis, que se diferenciam, segundo Rivas Neto (1989), da seguinte forma: (1) em sua fase semi-consciente, a incorporação se processa quando a Entidade Astral influencia parte do campo mental do médium; (2) na fase de inconsciência, se processa através da atuação direta da Entidade Astral na totalidade do campo mental do médium, dirigindo assim toda a rotação de seu corpo astral. Em ambos os casos, as entidades espirituais se conectam em seus “cavalos” através dos chacras, que funcionam como os pontos energéticos. De fato, na prática o que se vê é a performance baseada nos arquétipos da Umbanda, que variam desde a postura corporal, entonação da voz, gestos, bebidas e fumos.

Dentro do fenômeno da incorporação, algo muito discutido entre os umbandista é o animismo, que ocorreria ocorre quando os médiuns estão apenas auto-sugestionados ou acometidos de um profundo neuroanimismo (exteriorização da própria personalidade, personificando a "entidade" imaginada, com todas as suas características físicopsíquicas (RIVAS NETO, 1989,p. 270). Até mesmo o médium que está conectado de forma semi-consciente pode transmitir seus próprios pensamentos a respeito de algo para seu consulente. Portanto, as manifestações das entidades refletem também algo dos médiuns que os incorporam.

Entendo que a aproximação do ser espiritual ou encantado de determinado cavalo também depende dos pontos de atração ou ligação, existentes entre ambos. Faço um relato pessoal para ilustrar a afirmação acima. Ao longo de muitos anos, minha mãe “recebia” em nossa casa a “vovó”, cujo nome nunca soubemos. Todos os domingos, depois da reza de minha mãe, eu e minha irmã aguardávamos a sua chegada, pois ela sempre vinha para conversar, dar conselhos e nos rezar. De fato, ela nos acompanhou durante a infância até a fase adulta. Sempre agíamos com muito respeito, pois já sabíamos estar diante de um guia espiritual. Nós duas nos mantínhamos em silêncio e evitávamos fazer perguntas. Um dia, ela nos revelou que tinha muito carinho pela minha mãe, pois assim como ela, minha mãe curava as feridas e as dores. Neste momento, compreendi que, além do amor da entidade pela minha mãe e por nós, ela também se mantinha ali porque minha mãe fazia um trabalho de resgate de animais abandonados. “Vovó” disse ainda, que ela era do tempo do cativo e trabalhava para aliviar as feridas dos negros. A seguir, trataremos de forma específica as entidades de Umbanda conhecidas como

Pombagiras.

### 3 POMBAGIRAS E SEUS MISTÉRIOS

#### 3.1 Origens das Pombagiras e representações do feminino

*LAROIÊ POMBAGIRA*  
*AFASTA HOMEM, QUE AÍ VEM MULHER*  
*AFASTA HOMEM, QUE AÍ VEM MULHER*  
*ELA É A POMBAGIRA*  
*RAINHA DO CANDOMBLÉ*  
 [ponto cantado]

##### 3.1.1 Etimologia

Assim como a palavra Umbanda, a origem do termo “Pombagira” é um tópico de debates. Há, no entanto, certo consenso entre os estudiosos. Rubens Saraceni aponta, em seu livro intitulado *Orixá Pombagira: Fundamentação do Mistério na Umbanda* (2017), uma possível origem bantu para o termo, se fundamentando nos estudos de Walter Nkosi<sup>35</sup>:

Nos candomblés de Angola e Kongo também são denominados Njila/ Nzila ou Pambú Njila, “o senhor guardião do caminho”, proveniente do idioma quimbundo, pambu (fronteira, encruzilhada...), njila (rua, caminho...) “o que caminha nas ruas, estradas, fronteiras, encruzilhadas... (SARACENI, 2017, p. 15)

Nei Lopes e Luiz Antonio Simas propõem uma etimologia semelhante à discutida por Saraceni. Lopes (2011) afirma que o “nome [Pombagira] deriva do quicongo mpambu-a-nzila (em quimbundo, pambuanjila), ‘encruzilhada’, por intermédio da forma Bombojira, denominação de Exu (guardião dos caminhos que se cruzam) em candomblés de origem banta”. Analogamente, para Simas (2016),

[...] a palavra Pombagira certamente deriva dos cultos angolo-congoleses aos

---

<sup>35</sup> Walter José Teixeira da Silva (Tata Jeminhi), iniciado em 1975 por Ricardo Quirino Gomes Ongorensi, na raiz Tumba Junsara. Radialista, pesquisador da Cultura Bantu e facilitador do idioma Kimbundu. Ativista, divulgador e facilitador das tradições Bantu. Autor de diversos textos e participante de eventos ligados à cultura, língua Kimbundu e cultura afro-brasileira

inquices. Uma das manifestações do poder das ruas nas culturas centro-africanas é o inquite Bombojiro, ou Bombojira, que para muitos estudiosos dos cultos bantos é o lado feminino de Aluvaiá, Mavambo, o dono das encruzilhadas, similar ao Exu iorubá e ao vodum Elegbara dos fons. Em quimbundo, pambu-a-njila é a expressão que designa o cruzamento dos caminhos, as encruzilhadas. Mbombo, no quicongo, é portão. Os portões são controlados por Exu. (SIMAS, 2016)

Como se pode observar, tais definições relacionam a origem do termo “Pombagira” a uma divindade/entidade masculina. O que poderia justificar as Pombagiras (também conhecidas como Pombogiras) serem entidades femininas?

Para Saraceni (2017, p.16), haveria uma explicação da etimologia de ‘Pombagira’ relacionada à sociedade secreta matriarcal Gelede, em que os termos “Pombagiras”, “Pombogiras” ou “Bombogiras” seriam derivadas das “Yamins” cultuadas por essas mulheres yorubás. Já Tadeu Mourão dos Santos Lopes (2010, p. 118) compreende a existência do feminino de Exu (Pombagiras) na Umbanda, através dos pontos de atração entre as crenças populares portuguesas e as míticas bantu, inquite Pambuanjila; ioruba, orixá Èsù; e fon, vodum Legba: “são rainhas das encruzilhadas que carregam em si a potência mítica e o conteúdo imaginário de ambos os mundos ancestrais, negro e branco”

Mariana Leal de Barros (2010) levanta algumas importantes reflexões. Em sua experiência nos terreiros de Umbanda que fizeram parte de sua pesquisa de doutoramento, a autora identificou o resgate dos cultos iorubás de Iyá Mi Oxorongá (Grande Mãe). Dessa forma, Pombagiras estariam sofrendo um processo de legitimação africana ou reafrikanização. Dona de poderoso axé<sup>36</sup> e representante de todo o poder feminino, deve ser agradada, pois, caso ela se torne enraivecida, podem ocorrer situações terríveis. Essa força é representada por um pássaro que simboliza a própria origem da vida. Segundo Renato Nogueira (2017), as Iami são orixás femininas que, no mito iorubá de criação do mundo, participam ao lado dos outros orixás masculinos, assim como as iabás (Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã, Obá e Euá).

Segundo Barros (2010) na Antiguidade oriental, a pomba era considerada a mais sagrada das aves e representava a “Grande Deusa”. Para os fenícios, a pomba se insere em seu próprio mito de criação. Logo, “é muito difícil não associar isso a etimologia da palavra Pombagira ou pomba-gira” (BARROS, 2010, p.221).

Encontramos ainda, entre os gregos antigos, o culto à Afrodite, que simboliza ao mesmo

---

<sup>36</sup> Axé, segundo Juana Elbein dos Santos (1966, p. 39), é a “força que assegura existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem, axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É O PRINCÍPIO QUE TORNA POSSÍVEL O PROCESSO VITAL”.

tempo o amor, o desejo e a morte, sendo oferecidos em seus sacrifícios à pomba. Segundo Marlyse Meyer (1988, p. 158) “Afrodite representa um complexo amor-luxúria-sexualidade-beleza-morte-inferno-almas, cujas componentes desdobradas, encontramos nas diferentes pombagiras”.

### **3.1.2 Historicizando as pombagiras e suas representações**

#### **3.1.2.1 Primeiros Registros de Pombagiras na Imprensa**

Dentre as fontes históricas mais antigas sobre as Pombagiras no Brasil, encontram-se alguns registros em periódicos de imprensa, como jornais e revistas. Consultando o arquivo da Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>), foi possível encontrar material a respeito. No campo musical, por exemplo, encontramos uma música chamada “Pomba-Gira,” lançada em maio de 1936 e, executada por J. B. de Carvalho e o Conjunto Tupy. Encontramos referências, ainda, em uma reportagem policial datada do ano de 1938, bem como, em edição da revista O Cruzeiro do ano de 1971, uma reportagem intitulada “Pomba-Gira,” de autoria de Lena Frias, com fotografias de Hélio Passos.

O autor da música “Pomba-Gira,” João Batista de Carvalho (mais conhecido como J. B. de Carvalho) nasceu em 1901 e se tornou conhecido como o “batuqueiro famoso”. É considerado muito importante para a música popular brasileira, pois, por mais de quarenta anos, compôs e gravou músicas ligadas aos pontos cantados de Umbanda, além de ser responsável por sua transmissão pelas rádios:

Alguns artistas produziram seus discos em função do público das casas de umbanda e candomblé, caso de J. B. de Carvalho, que compôs e gravou ‘macumba’, ‘estilo musical’ notadamente religioso, onde as letras estavam voltadas para o ritual de umbanda, e muitas de suas músicas estavam compostas em ritmos de samba. [sic] Com uma carreira de 40 anos dedicada ao rádio, J. B. ao lado de sambistas do naipe de Herivelton Martins compôs dezenas de pontos de macumba, além de se dedicar a programas de rádio voltados ao público dos terreiros. Estas canções ainda hoje fazem parte do repertório de inúmeras casas de umbanda no Rio de Janeiro e Baixada Fluminense, sendo certo o consumo destas obras por parte do grupo religioso afrobrasileiro. (ARAÚJO, DUPRET, 2012, p. 6)

Suas músicas lhe renderam inúmeras prisões, conforme nos relata David de Oliveira,



um dos membros da Velha Guarda da Portela, em depoimento dado a Anderson Leon Almeida de Araújo e Leila Dupret (2012, p. 11):

Naquela época o rigor contra o negro, contra as tias baianas, contra o pessoal do samba, era muito forte, então pra se fazer uma festa numa casa, fazer uma sessão de samba, realizar um batizado, até um batizado ou um casamento, tinha que ter a permissão da chefatura de polícia, entendeu? Era um rigor tremendo. Eles sofreram muito mais na carne o racismo contra o samba, contra as religiões de candomblé. Eu, quando garoto, ainda assisti muito e muito a polícia fechar vários terreiros... o samba também, cheguei a assistir a pessoa não poder levar violão, não poder levar pandeiro, não poder levar nada, não poder andar com isso no meio da rua, porque a polícia chegava e prendia.

A música representa, para as religiões de matrizes africanas, o próprio veículo do axé para os iorubanos e do ntu (força vital) para os bantu, responsável por levar os “cavalos” ao transe, sendo, portanto, sagrado. O samba também teria - ao menos em parte - uma origem bantu, no Candomblé de Angola e posteriormente na Umbanda. Essa música sagrada, aos poucos, teria realizado trocas com a sociedade mais ampla, sendo compreensível, pois, que o sagrado e o profano muitas vezes se manifestam no mesmo espaço. A gravação de “Pomba-Gira” de 1936 foi divulgada pelas rádios e jornais, possivelmente devido ao prestígio de seu autor. Conforme o exemplo de J. B. de Carvalho, as prisões atingiram vários líderes e praticantes de religiões de matrizes africanas.

Na edição do periódico carioca O Jornal de 12 de outubro de 1938, foi publicada uma reportagem policial (A MACUMBEIRA, 1938, p. 6), onde se relata a interrupção de uma sessão de macumba que levou a prisão de todos os envolvidos, desde a mãe de santo, cujo nome era Judith Kallile, até os consulentes. As prisões foram conduzidas pelos investigadores da Sessão de Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações da 1ª Delegacia Auxiliar. Os policiais apreenderam diversos objetos sacros, bem como uma tabela de preço confeccionada para o público. Tal tabela foi considerada muito “interessante” pela reportagem, a ponto de ser, inclusive, transcrita.

Nela é possível observar preços diferenciados para cada tipo de trabalho e entidade ou divindade acionada, sendo “Pombagira” incluída nessa tabela ao lado de outros orixás e considerada tão importante quanto eles. Muitos terreiros de Umbanda, nos dias de hoje condenam a prática de cobrança para trabalhos, mas é importante que não caiamos no anacronismo. Não é possível, através simplesmente da reportagem compreender as condições concretas de vida de Dona Judith; no entanto, cita-se que ela era esposa de um vendedor ambulante. De certo, as questões éticas que envolvem a cobrança ou não de consultas são mais

amplas e fazem parte de diferentes formas de encarar o sagrado são cosmovisões diferenciadas.

A última nota de imprensa que gostaríamos de apresentar foi publicada em *O Cruzeiro*, revista carioca que esteve em circulação do ano de 1928 a 1985. Nela, era possível observar grande variedade de assuntos abordados, que iam desde saúde, novelas, receitas culinárias, esporte, educação, economia, política internacional, assassinato de mulheres, eventos culturais e curiosidades. Logo no início da reportagem sobre uma “Pomba-Gira”, é possível observar o tom obscuro, no subtítulo - “A Temível mulher de Exu” - e na apresentação - “É a Hora grande quando o diabo está solto”. Assim, já se observa que a autora, Lena Frias, compreende Pombagira como o extravasamento de todas as forças amorosas femininas reprimidas, ligando-a à alcunha de Exu, espírito maligno, residente no inferno e componente do gabinete de Lucifer como seu ministro. Segundo Frias (1971), “[...] nesses termos, difícil associar pombagira ao mal [...]”. No entanto, deixa transparecer também uma ambivalência quando relata que a Pombagira seria responsável pela sobrevivência e perpetuação da espécie.

A reportagem entra no âmbito mitológico, ao associar Pombagira à própria serpente que apresentou à Eva o pecado, levando Adão, por conseguinte, também a pecar. A serpente é ligada a uma reformulação de Lilith (trabalhada em item posterior 3.1.2.3) e seu apagamento do mito de origem. Abaixo transcrevo o trecho da reportagem que trata do assunto.

Um dia, por seus encantos infernais, ela [a serpente] seduziu o porteiro do céu. Penetrou nos domínios divinos, que eram reservados à pura elite dos anjos e arcanjos.

Eis que se revelou a Eva o gosto da maçã.

Já a simples presença da serpente provocou no paraíso efeitos estonteantes: um cheiro forte de vida atravessou o Jardim das Delícias, impregnando o ar.

Eva era puro espanto, em face da sabedoria da serpente que a iniciou na descoberta de si mesma como profetisa e mãe da espécie humana. Então ela enriqueceu os encantos de Eva: acentuou-lhes os perfumes, enfeitou os seus cabelos com flores e fez surgir nos olhos da primeira mulher o fogo que precipitou muitas falanges de anjos aos abismos da terra. Deu-lhes linhas mais belas ao corpo e graça aos movimentos. Tomou forma em Eva.

Foi, em seguida, procurar Adão. De assombrado passou a resolute o primeiro homem: entre o Paraíso e a mulher recém-anunciada, ficou com a mulher. Mesmo que precisasse ganhar o pão com suor de seu rosto.

E Eva ofereceu ao companheiro a maçã para morder. (FRIAS, 1971)

De antemão, é possível observar uma Pombagira ligada ao cânone europeu e oriunda da cosmovisão cristã, onde se evidencia a dicotomia Bem vs Mal. Sendo Pombagira a própria serpente, teria sido capaz de fazer o corpo da mulher mais bonito e atraente aos olhos do homem. Ao analisar esse discurso, parece-me importante ressaltar os grandes poderes de Pombagira

sendo interpretados como análogos aos do próprio Criador.

Uma outra questão importante é entender como Pombagira, cujo consenso entre os pesquisadores é de ser uma divindade de origem bantu, foi aparecer no mito de Adão e Eva? Meyer cita Cascudo, que nos lembra a origem oriental do dualismo do Bem e do Mal e do diabo como uma invenção católica. O diabo seria uma força permanente a serviço do mal, enquanto que Exu ou Pombagira atuam como mensageiros e guardiões de nossas casas e terreiros. Talvez a associação entre essas míticas se deva ao fato de que estas divindades ou entidades, quando manifestadas, transferem suas características como irreverência e virilidade, que atuam mais como instrumento de educação dos fiéis. “Satanás não guarda a casa de ninguém, Exu, repleto e tranquilo é guardião incomparável. O nosso Satanás é incorruptível” (CASCUDO apud MEYER, 1988, p. 155).

A reportagem ligaria Exu ao alto escalão da hierarquia do inferno, sendo Pombagira, em alguns momentos, apresentada como “mulher de Exu”, “o próprio Exu” ou ainda “Asmodeus”. Conforme a autora da reportagem explica, o termo Asmodeus teria origem no *Malleus Maleficarum*, um tratado de bruxaria editado em 1486. Sobre o tratado, Meyer (1988) esclarece que foi produzido pelos dominicanos alemães Kramer e Sprenger e considerado como um verdadeiro manual de “antifeminismo” entre os clérigos. O tratado teria tido trinta e quatro edições entre 1486 e 1669, sendo nele possível identificar uma associação permanente entre a sexualidade feminina e o Diabo. Portanto, a obra reiterava o grande comprometimento da igreja católica em demonizar a sexualidade feminina através da permanência de dois séculos de edição desse manual. Exemplos de permanências da associação mulher-feiticeira-prostituta-má se encontram na referida reportagem em O Cruzeiro de 1971.

Encontramos ainda na reportagem uma versão interessante que caracteriza de forma bastante evidente o hibridismo a que as Pombagiras estão submetidas, a autora da reportagem não cita fontes, no entanto redige o seguinte texto:

Estamos todos no mundo, conta uma lenda, por obra de Exu Pombagira. Um dia ela sugeriu a Zambí Opongô e a Zambira Iapangá que fossem criados homens e mulheres. Ela observou que não poderia levar aos pecados da carne criaturas que não possuíam corpo. Zambí e Zambira, que reinavam sobre o caos, viram razão no argumento e assim se fez o homem e mulher. O resto ficou por conta da serpente... (FRIAS, 1971)

Podemos perceber uma mistura impressionante entre os mitos da cultura bantu com os mitos da cultura cristã, sendo essa passagem, ao nosso ver, bastante representativa dos

processos de interação cultural experimentados na mítica religiosa umbandista.

### 3.1.2.2 A Grande Mãe

Barros (2010, p.184) confessa que, durante muito tempo, acreditou que as Pombagiras seriam uma nova expressão do feminino, mas que, no decorrer da pesquisa, passou a perceber as Pombagiras como uma “reelaboração” de um feminino muito mais antigo. Por esse motivo, buscou suas origens ainda no Neolítico, a partir de sociedades matriarcais. A autora legitima e corrobora a interpretação de Moisés Espírito Santo (apud BARROS, 2010, p. 185), segundo o qual “as culturas caracterizam-se pela sua capacidade de resistência, de adaptação e recuperação, e é por isso que encontramos persistências das formulas religiosas apesar das múltiplas mudanças nas estruturas políticas e econômicas”. Sobre as representações de Pombagiras na atualidade, os autores “cambonos” Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018, p. 90) relatam que o medo, a curiosidade e a ignorância gerada pelo discurso normatizador mantém as Pombagiras na condição do exótico feitichista; porém, simultaneamente a apontam como “o enigma que poetiza as transgressões necessárias às normatizações da dominação do homem na sociedade, que inferioriza, regula e interdita o papel da mulher”.

Enquanto professoras(es) de história, é comum associarmos o período conhecido como Paleolítico e Neolítico às imagens de estatuetas que representam mulheres com quadris e seios volumosos. Tais imagens simbolizariam a “fertilidade” dentro de uma visão masculina. No entanto, há outras versões. LeRoy McDermott (1996, p.227), por exemplo, nos traz uma interpretação interessante a respeito das imagens femininas do Paleolítico superior: as “vênus” teriam sido feitas do ponto de vista do “eu” e não do “outro”, e que representariam as visões das mulheres comuns a respeito de seus próprios corpos.

Também Barros (2010), citando as arqueólogas Marija Gimbutas (2006) e Nickie Roberts (1992), propõe um novo olhar sobre tais imagens e a necessidade de analisá-las sob uma ótica feminina. Elas não representariam apenas a fertilidade, mas também uma sociedade matriarcal, onde a “Grande Mãe” seria a principal divindade cultuada. As arqueólogas defendem essa possibilidade baseadas na grande quantidade de esculturas femininas encontradas nesse período, contrapondo-se à pequena parcela de figuras masculinas representante dos guerreiros, quantificadas entre 3 e 5% das esculturas. Como resume Roberts:

No início era o matriarcado, fato amplamente reconhecido pelas sociedades patriarcais de hoje. Rejeitada com desdém por gerações de intelectuais do sexo

masculino como uma aberração da “norma” (patriarcal), a longa era de adoração à deusa – estimada em mais de 25.000 anos – em geral é rebaixada a uma série de “cultos à fertilidade” desajeitadamente explicados, se não totalmente ignorados. Mas a evidências está aí, incontestável: no período do tempo que os homens rotularam de pré-história” (pré-patriarcado, para sermos mais precisas), mulher é que era considerada a criadora da força da vida. Ela era adorada como a Grande Deusa e como tal estava no centro de toda atividade social (ROBERTS apud BARROS, 2010, p.188)

### 3.1.2.3 Lilith

É possível encontrar, em inúmeros povos da Antiguidade, mitos que marcam o protagonismo das mulheres. Contrariando essa ideia, o mito de Adão e Eva representa uma sociedade cuja realidade é patriarcal. Renato Nogueira (2017) nos esclarece que é possível encontrar indícios de que tal mito foi modificado ao longo do tempo para fortalecer o poder masculino. Para essa tarefa, o autor se pauta em textos apócrifos dos testamentos judaico-cristãos ou, ainda, em textos dos povos da Mesopotâmia, através de poemas e iconografia que mencionam uma mulher chamada Lilith há aproximadamente 3.000 a.C. Essa mulher teria sido criada, assim como Adão, do mesmo barro, e não de sua costela como Eva. Lilith teria sido criada antes de Eva, mas sendo insubmissa, “se recusou a deitar sob Adão durante o sexo, por não se sentir inferior e, em protesto, abandonou voluntariamente o Éden” (NOGUEIRA, 2017, p.123).

Dentre os motivos para o “apagamento” de Lilith do mito, pode estar o fato de que durante, os séculos VII e VI a.C., os babilônios escravizaram os hebreus e, ao entrar em contato com suas míticas, os primeiros passaram a adorar Lilith como a deusa da fertilidade, causando repulsa aos hebreus. Outras possibilidades dizem respeito às mudanças no decorrer das traduções, associando Lilith à serpente que levou Eva ao pecado. De qualquer forma, Nogueira (2017, p.124) entende que “Se Lilith ameaça o postulado do patriarcado, a menção a ela e o reconhecimento de sua presença, podem trazer muitos transtornos. A melhor forma de lidar com uma adversária tão poderosa é anulando sua existência”. Com relação a Eva, afirmou-se que ela foi criada a partir da costela de Adão, para ser sua “auxiliadora”. Essa narrativa se torna vitoriosa no Concílio de Trento no século XVI. É possível afirmar, portanto, que a rebeldia de Lilith foi responsável por sua demonização, tornando-a sinônimo do mal.

### 3.1.2.4. Bruxas

As representações das mulheres associadas ao mal parecem ser uma constante dentro do processo de dominação masculina. A permanência dessa representação pode ser encontrada novamente na grande caça às bruxas, que foi promovida pela Igreja Católica durante a Idade Média e ressurgiu como imperativo em sua agenda durante a Contrarreforma, no século XVI.

Milhares de mulheres foram queimadas na fogueira pela Inquisição moderna. Segundo Laura de Mello e Souza (1986), é possível estabelecer uma relação entre a perseguição exercida pela elite eclesiástica e os grupos de marginalizados na Europa e nas Américas. Esse processo seria um reflexo da necessidade da manutenção do sistema colonial. No entanto, a reflexão proposta por essa pesquisadora está ligada também às relações de poder estabelecidas entre os gêneros. Afinal, por que seriam as mulheres, tanto em Europa, quanto no Brasil, as que mais teriam sido vítimas dos tribunais da Inquisição juntamente com os judeus? Entendo que a emergência de uma nova ordem econômica capitalista levou a uma reestruturação do patriarcado. Nesse sentido, “estigmatizar mulheres – e, mais raramente, homens – era andar meio caminho no sentido de construir coletivamente um estereótipo de feitiçaria” (SOUZA, 1986, p.158).

O conhecimento deveria estar sob o domínio da Igreja ou de seus representantes. Dessa forma, o conhecimento tradicional e/ou empírico, frequentemente ligado às mulheres em ambos os lados do Atlântico, passou a ser desvalorizado e combatido pelas culturas dominantes. Práticas como a manipulação de ervas, com vistas a cura dos males do corpo e do coração, passaram a ser classificadas como práticas do demônio:

Ameaçadora e inquietante, a sombra da heresia começou a crescer sobre práticas mágicas e superstições pós-pagãs até então toleradas e constitutivas da vida cotidiana das populações europeias tanto a heresia quanto a feitiçaria foram paulatinamente sendo demonizadas pela cultura dominante, num contexto mais moderno em que o diabo<sup>37</sup> seria sempre terrível e nunca mais bufo. Na época moderna a feitiçaria acabaria se tornando uma forma de heresia. (SOUZA, 1986, p. 280)

O estudo de Mello e Souza foi pioneiro na análise da feitiçaria e das bruxas no Brasil colonial. Seus apontamentos se deram através do campo da história das mentalidades ou do imaginário, analisando os processos inquisitoriais dos séculos XVI, XVII e XVIII no Império

---

<sup>37</sup> Para saber mais sobre o assunto. RUSSELL, J. B.. *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*. Kindle edition. Ithaca, London: Cornell University Press, 1988.

Português. A princípio, a autora constata uma população prioritariamente marginalizada e negra como réus dos processos de feitiçaria. Tal fenômeno, no entanto, se mostra muito ligado às mentalidades e feitiçaria europeia. Para a igreja Católica, era necessário resistir à imaginação popular, sempre vista como subversiva e ameaçadora à máquina montada pelas elites pautadas no sistema colonial vigente. Mello e Souza identifica a importante relação entre a cultura erudita e a popular como marco fundamental para a análise dos processos de feitiçaria. Buscando na Europa e fazendo uma análise do Cristianismo, a autora revela:

Durante o século XVII, duas religiões diversas coabitavam na cristandade europeia: a dos teólogos e a dos crentes – apesar dos esforços redobrados das elites para quebrar a cultura arcaizante que sobrevivia no seio das massas cristianizadas havia séculos. A concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, comum ao gentil-homem e ao burguês, aos homens das aldeias e aos dos campos. (SOUZA, 1986, p.88)

Em Europa, era costume muito antigo usar recursos mágicos para facilitar as relações amorosas. Nesse sentido, segundo Souza (1986), juízes e inquisidores tenderam a sexualizar as bruxas, enxergando-as como prostitutas, e confirmando as palavras de Gilberto Freyre: “O amor foi o grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal.”

### **3.1.2.5. Maria Padilha**

Dentro do contexto do Brasil colonial, é possível identificar o nome Maria Padilha, que com tal denominação se apresenta na atualidade como Pombagira em inúmeros terreiros de Umbanda. No passado colonial, o nome já se mostrava como sinônimo de mulher detentora de poder que, quando é invocada, é capaz de promover os objetivos amorosos, dentre outros. A crença em Maria Padilha teria sido trazida pelos portugueses ainda no período colonial. Souza (1986) nos relata que, nas práticas mágicas na colônia, eram comuns o uso de tesoura, peneira, balaio e orações onde invocava-se o nome de santos católicos e Maria Padilha no sentido de adivinhar os responsáveis por furtos. Tais práticas revelam ainda a dinâmica das interações culturais, pois elas foram identificadas inclusive entre os indígenas e mestiços do norte durante o século XVIII. O uso de tesouras, peneiras e balaio para as práticas de adivinhação têm relação com o folclore europeu em tempos imemoriais, mas é possível também encontrar entre os bantus de Congo e Angola, os chamados Chokwe, práticas bastante parecidas no século XIX, conforme nos relatam os autores Marilyn Stokstad e Michael W Cothren (2011, p. 20):

A cesta também contém uma série de objetos de madeira que representam seres humanos (em várias poses simbólicas), animais e outros objetos, como pequenos modelos de máscaras e ou de figuras mascaradas. Os objetos na cesta são arremessados quando a cesta é agitada e, ao término, a cobertura é removida para revelar o arranjo dos objetos que permaneceram dentro da cesta.

Tais práticas dentro de seus contextos eram tradicionais, e foram justamente elas que a igreja católica passou a demonizar. Sendo assim é possível observar que a própria crença no “diabo” na tradição cultural popular portuguesa não possui somente características malignas. Segundo Marlyse Meyer (1988, p.131), “sob a égide do satanismo e da eclosão de uma corrente demológica erudita, os homens que antes sujeitavam os demônios tornaram-se seus servidores”.

O fato é que a crença em Maria Padilha atravessou o período colonial, o Império e a República, chegando aos dias de hoje como importante entidade dos terreiros de Umbanda. Mas afinal, quem foi essa mulher? Maria Padilha realmente existiu? Onde? Quando? Quais características lhe permitiram atravessar os séculos e sobreviver no imaginário popular?

Marlyse Meyer (1988) nos chama a atenção para sua perplexidade cultural, ao entrar em contato com a população analfabeta que é plenamente capaz de, através da oralidade ancestral, contar e recontar narrativas importantes de eventos e pessoas de tempos remotos. Essa forma de preservar a memória corrobora com o entendimento de que as reminiscências e ressonâncias europeias não se encontram apenas na cultura erudita, mas também na popular, caracterizando um processo que Carlo Ginzburg chamou de “circularidade cultural”, como visto no primeiro capítulo. Essa “circularidade cultural”, além da oralidade, abarca fontes históricas como literatura, música, iconografia, dentre outros.

Maria Padilha foi encontrada por Meyer na literatura, mais especificamente no “Romance [que seria] aquela poesia narrativa, em versos de 7 sílabas, cantados, dos mais diferentes assuntos, muito populares na Península Ibérica que se difundiram nas Américas com a colonização” (Falta citação). Os Romances, que dizem respeito à história de Espanha, relatam que, durante o século XIV, existiu uma mulher chamada Doña Maria da Padilha, durante o reinado de D. Pedro I. Este rei nasceu em agosto de 1334 e ficou conhecido como o Cruel, devido ao grande número de pessoas que mandou matar, inclusive alguns irmãos bastardos e sua madrasta. Conta-se que Doña Maria da Padilha já era amante do rei, quando este se casou com Doña Blanca de Bórbon, apenas interessado nas relações com os franceses. No entanto, D. Pedro I rompe com a França logo em seguida e abandona sua esposa, apenas alguns dias após



o casamento. Após esse episódio, ele reata com Maria da Padilha que, nesse contexto, havia acabado de ter um filho seu.

Os Romances possuem um cunho “moral” que difere da história oficial produzida do período. Neles, Maria da Padilha é retratada como uma mulher má, que teria levado o rei a oferecer veneno à virgem Doña Blanca de Bórbon. Meyer confronta algumas narrativas produzidas do rei D. Pedro I de Castilla e descreve que muitos o viam também como simpático e democrata, enquanto outros o pintavam como sanguinário. Aponta-o como um rei que foi capaz de gerar inúmeras controvérsias; acredita ainda ser inútil julgar o rei fora de seu contexto, pois “os reis seus contemporâneos, não foram modelo de temperança. Entre esses reis, inclui-se D. Pedro I de Portugal (o de Inês de Castro) de idiossincrasia muito semelhante à de D. Pedro de Castilla” (MEYER, 1988, p. 136), que teria inclusive ajudado o rei português a prender os assassinos de Inês, evento relatado nos Lusíadas, no ano de 1572 de autoria de Luiz Vaz de Camões.

Doña Maria da Padilha recebe a alcunha da feiticeira má capaz de influenciar o rei a cometer inúmeras atrocidades, enquanto que Doña Blanca de Bórbon aparece nos poemas como aquela cuja “castidade e virgindade povoam o paraíso”. É importante ressaltar que, ainda segundo Meyer (1986), a única representação de mulher que na época podia se venerar sem medo era a Virgem Maria. Este aspecto teria levado Doña Blanca de Bórbon a se tornar uma mártir, em contraposição ao aspecto maligno invocado pela imagem de Doña Maria da Padilha.

Como vimos no início desse capítulo, o mito relacionado a Adão e Eva em seus aspectos psicológicos reforçam as representações das mulheres como símbolos da desordem e do mal. Podemos observar a misoginia existente em uma forma bastante radical para os padrões da atualidade, tal como Meyer nos explica:

[...] a mulher é desmedida que a leva às diabólicas práticas da feitiçaria. E é associada a essa desmedida, a essa desordem, à luxúria, ao reino das trevas, á morte, que essa flecha de Satanás, essa sentinela do inferno, essa mulher, enfim, vai formar, diz Delumeau, com Satan, com os judeus e os muçulmanos , uma das grandes figuras do incoercível medo que se abateu no Ocidente por volta do século XVI. (MEYER, 1988, p. 137)

Tal como a rivalidade foi estabelecida entre essas duas mulheres, é possível estabelecer também um fundo político ligado às disputas de narrativas. D. Pedro I foi assassinado por seu irmão bastardo, D. Enrique, com auxílio do rei Francês. Após esse episódio, existiu grande esforço para narrar a história de D. Pedro I de acordo com os interesses de seu irmão, que se

apossou do trono. É possível que D. Pedro I, ao negar aliança com a França e dispensar Doña Blanca, tenha também se negado a um governo submisso, de forma que Doña Maria da Padilha tenha representado um governo mais autônomo e independente. A partir de então, constituiu-se uma dicotomia bem aparente entre as duas mulheres. Doña Blanca, símbolo da brancura e loirice, virgindade, pureza, segurança e ordem, contrapondo-se a Doña Maria da Padilha, morena, feiticeira, que manteve relações sexuais com o rei fora do casamento religioso e estimulou a independência do rei com relação aos outros países.

Meyer encontra indícios de uma possível origem cigana de Doña Maria da Padilha, talvez pelo fato de que, já nessa época, os ciganos eram vítimas de estereótipos (vistos no capítulo II) e já existiria uma tradicional associação entre ciganas/feiticeiras/filhas do diabo. A hipótese defendida pela autora é que a associação de Padilha, amante do rei de Castela, ao povo cigano poderia ser uma reelaboração regional, levando em consideração que “no tempo em que Doña Maria da Padilha andava sobre a terra, ela circulava precisamente sobre a Andalucia fuera el hogar gitano por excelência” (MEYER, 1988, p. 142).

De qualquer maneira, entendo ser fundamental reconhecer a importância do povo cigano para a projeção de Maria Padilha. Talvez esteja aí uma das chaves para seu culto ter chegado aos dias de hoje no Brasil. É possível imaginar os contatos entre ciganos e negros desde o século XVI, pois

Os dois maiores centros de concentração cigana foram Bahia e Rio de Janeiro, onde viveram permanentemente, fizeram grandes fortunas como revendedores de escravos, além de exercerem todas as costumeiras profissões; acabaram se misturando com a população local. A Rua da Constituição, no Rio, já se chamou Rua dos Ciganos, e lá veneravam a Senhora Santana, chamada Cigana Velha. Como acontece com toda população pobre e marginal, relegados geralmente aos mesmos bairros, viviam perto dos negros, vizinhos aos depósitos do Valongo, e na Cidade Nova. (MEYER, 1988, p. 153)

No entanto, é possível também identificar em portugueses não ciganos a crença em Maria Padilha. Isso é exemplificado por uma reportagem da série *As Revelações do Feiticeiro Nogueira* publicada na *Gazeta de Notícias* em 11 de abril de 1912 (AS REVELAÇÕES 1912, p. 2). Nela, conta-se a história de um soldado português de apelido Nogueira que, servindo o exército português na passagem para o século XX, se destacou pelas curas promovidas entre os seus companheiros do exército. A reportagem e revela ainda que, ao desembarcar em África, Nogueira se sentiu apreensivo, por estar entrando no que ele considerava a “Meca” da feitiçaria. Ele solicitou então a proteção de ninguém menos do que Maria Padilha.

### 3.1.2.6. Prostituta

Além da proeminente associação de Maria Padilha ao mal e à feitiçaria, encontramos também paralelos com a imagem de prostituta. Mas, afinal, qual seria o ideal de mulher que melhor se adequaria ao sistema colonial vigente? A Cristandade muito se preocupou com a representação da mulher ideal. Pensando nisso, propositadamente estimulou o culto às Virgens e, no decorrer do processo permanente de hibridização, tais imagens foram capazes de agregar a devoção de enorme população, inclusive negra, através de irmandades como a de Nossa Senhora do Rosário. Indo mais além, o culto às Virgens foi importante estratégia adotada pela igreja católica durante a Contrarreforma. No caso brasileiro, as imagens das Virgens milagrosamente encontradas, por exemplo, exprimem um importante movimento religioso existente até a atualidade

Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza (2000) explicam que, na época moderna, a colônia brasileira incentivava a todo custo a procriação entre as mulheres brancas, até mesmo proibindo a criação de conventos, com vistas a promover o povoamento. Mulheres deveriam ser boas cristãs, esposas e mães. Sendo assim, a Virgem Maria seria o melhor exemplo para lhes inspirar.

Durante o século XIX, uma grande ameaça para a representação da “mãe santa” seria apontada pelos médicos higienistas. Em suma, segundo Luiz Carlos Soares (1985), a prostituição, tratada como doença, era definida como grande inimiga da moral, pois ameaçava o aumento da população, a religião, a saúde, o patrimônio das famílias e a propriedade privada. Em seu trabalho, o autor evidencia as tentativas dos médicos higienistas brasileiros em controlar a prostituição carioca, que chegou a ser vista como um “mal necessário”. De acordo com Magali G. Engel,

[a] livre manifestação do desejo é definida no discurso pelas noções de excesso de prazer e/ou ausência da finalidade reprodutora. A atividade sexual situada pelo médico no âmbito daquelas noções deixa de ser considerada como parte da vida do corpo e adquire o caráter de perversão. (ENGELS, 1985, P. 170)

Diante de uma sociedade capaz de aprisionar reprodutivamente as mulheres, qual seria a representação oposta à da “mãe virgem”? Como nos esclarece Rachel Soihet, a “mãe puta” era o pior cenário possível. Ao estudar os casos de aborto e infanticídio no final do século XIX

e início do XX, a autora levanta a hipótese de que mulheres pobres e majoritariamente domésticas recorriam a tais práticas para escapar do estereótipo gerado por uma sociedade violenta. No âmbito da “casa”, essas mulheres empregadas domésticas na capital do Rio de Janeiro, oriundas do interior, não possuíam autonomia sobre seus corpos.

Como lembram Simas e Rufino (2018, p.94), “O território corporal é o primeiro lugar de ataque do colonialismo. Seja através da morte física, genocídio, objetificação, sequestro, tortura, estupro, ou da morte simbólica, regulação do corpo através das instâncias do pecado e da conversão” A alienação do próprio corpo é resquício da escravidão e, na maioria das vezes, essas mulheres eram compelidas a manter relações sexuais com seus patrões. E quando se viam grávidas, suas opções eram realizar aborto ou matar a criança após seu nascimento, pois do contrário seriam despejadas na “rua”, restando-lhes a prostituição como última opção.

Um dos casos conhecidos foi de Emília Faustina de 18 anos, analfabeta, natural de Barra do Piraí. Para não se vê relegada a “rua”, comete infanticídio em 1903. O relato do processo criminal deste caso descreve uma situação de desamparo, vergonha e desespero de mulheres como Emília.

Com a idade de 7 anos foi entregue por seu pai a Arlindo de tal, que trazendo-a para esta capital, colocou-a em casa de família, residente à Rua da Floresta, n 18, em Catumbi, que nessa casa permaneceu por seis anos até que, por ser muito maltratada pela dona da casa, dela saiu furtivamente deixando roupas e mais o que possuía, que esteve em casa de Gamboa [...] há sete para oito meses foi por Gamboa desvirginada, daí saindo para empregar-se à rua Padilha, de onde saiu por não lhe pagarem os alugueis, vindo então empregar-se na casa n 11 da rua Elvira, residência de Hermógenes França Fernandes; que achava-se na casa há perto de quatro meses e no dia dois do corrente, sentindo dores do parto, foi ao quintal à noite e numa touceira de bananeira deu à luz a uma criança de do sexo masculino, que nascendo viva, a declarante com o fim de ocultar sua desonra, porquanto sempre negou a seus patrões sua gravidez, atribuindo o crescimento de seu ventre a moléstia, e por não ter recursos e meios para vesti-la e cria-la, a enterrou com vida, que a declarante confessando sua falta o fez sem o menor constrangimento mas declara ao mesmo tempo achar-se arrependida julgando ter no momento de cometê-la perdido a razão”. (SOHIET, 1986, p. 208)

A situação dessas mulheres do início do século XX está associada à sua condição intermediária entre as ideologias do escravismo e do capitalismo. Como empregadas domésticas, se viam submetidas por uma infinita gama de repressões, que se expressavam pelas instituições autorizadas a julgá-las, tais como o judiciário, a igreja, médicos higienistas dentre outros.

Tornar-se da “rua”, independente dos motivos, se contrapõe ao ideal da mulher mãe e santificada. Em sua obra *A Casa e a Rua*, o antropólogo Roberto DaMatta discute esses dois espaços como construção social. A gramática social da casa brasileira transborda em algumas expressões relacionais que exprimem a ligação dramática da casa com a rua. O autor nos exemplifica esse fato através dos exemplos das expressões “vá para o olho da rua” ou “vá para rua”, que denotaria o rompimento com seu grupo social e a desumanização e isolamento do indivíduo. Dessa forma, a expressão “estou na rua da amargura” demonstra a solidão e ausência de solidariedade. Mas é preciso lembrar que a casa, simbolizando a família, representa muitas vezes o espaço inatingível e incorruptível pela rua, denotando ao mesmo tempo segurança e conservadorismo. Assim, as mudanças que podem ser promovidas pela rua, através de suas frestas nas encruzadas como diria Simas e Rufino, podem ser bloqueadas pela casa que representaria a normatividade do cânone europeu.

Afinada com esse pensamento, Kelly E. Hayes em *Holy Harlots: Femininity, sexuality, and black magic in Brazil*, argumenta que, tanto para homens, quanto para mulheres, a associação com a rua acarreta grandes danos à imagem da pessoa. No entanto, para as mulheres, há sempre a presença do aspecto sexual: “a prostituta”. Para os homens, se dá em torno do fator trabalho: “o vagabundo”. A palavra “vagabundo”, quando aplicada aos homens, assume um significado diferente de quando aplicada às mulheres. Dessa forma, a mulher vagabunda é prostituta, enquanto o homem vagabundo simplesmente não trabalha:

Eu argumentei que as normas de respeitabilidade de gênero funcionam como elementos constituintes dentro de uma topografia moral local que relaciona corpos e espaços e regula suas interações. Os ideais de propriedade variam para homens e mulheres, mas em ambos os casos são impostos por distinções morais que especificam atividades lícitas e ilícitas, demarcando diferentes identidades de gênero. Para as mulheres, a fiel esposa de casa e mãe sintetiza o pólo moral da feminilidade, enquanto a mulher da rua, “*or woman of the street*”, incorpora seu pólo imoral. Para os homens, o comportamento moral está ligado menos à sexualidade do que ao trabalho produtivo e ao investimento na reprodução da família. Aqui a dicotomia saliente é aquela entre o trabalhador honesto e o bandido. Mais uma vez, a distinção conceitual entre casa e rua está correlacionada com a significação moral atribuída a essas identidades socialmente construídas; para homens e mulheres, a associação excessiva com a rua traz consequências para o status moral de uma pessoa. A figura do bandido, como a da prostituta, incorpora os aspectos perigosos e ilícitos da rua quando não é restringida pela moralidade domesticada da casa. (HAYES, 2011, p. 113) “tradução nossa”

O “Povo da Rua”, como são chamados Exus e Pombagiras, representam uma construção social que desafia a ordem vigente. A resistência a essas representações

possivelmente tem origem no preconceito potencializado pelo racismo epistêmico e pela mulher que possui a liberdade de caminhar pelas ruas livremente. Preconceito este que também atinge mulheres pobres, trabalhadoras, negras e mestiças, como no caso das empregadas domésticas. Haveria na força do culto de Pombagira uma possível projeção das dificuldades enfrentadas por essas mulheres? Acredito que o caráter de Pombagira, bem como suas características podem explicar esse feminino sagrado. “É a gargalhada da mulher pintada como vagabunda que versa o poder feminino interseccional, antirracista das ruas, esquinas e terreiros da diáspora africana. É essa mesma gargalhada que nos desloca e nos aponta outros caminhos”. (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 90). Dessa forma, segundo Saraceni (2017), muitos já descreveram as Pombagiras como algo positivo e negativo.

Mas como justificar a presença de um espírito feminino que foge dos padrões morais e comportamentais da nossa sociedade predominantemente cristã? A mulher está colocada em um pedestal elevadíssimo enquanto mãe, esposa e filha obediente, mas é lançada num abismo se fugir do arquétipo da submissão e, fazendo uso de seu livre-arbítrio, der um rumo ou diretriz pessoal à sua vida.

Visões moralistas da pombagira - a mulher que sofreu, se prostituiu e está entre nós para pagar seu carma - ou visões que operam no campo da doença e ligam o comportamento das encantadas das ruas aos destinos da histeria (que Hipócrates julgava ser um problema exclusivamente feminino e derivado do útero), originaram-se de um duplo preconceito: contra os desconcertantes fundamentos das entidades bantas correspondentes ao Exu dos nagôs e contra a mulher que se expressa pela liberdade do corpo que gira livremente sem perder o prumo. (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 92)

### **3.2 Categorias/Tipologias de Pombagiras**

Sobre suas primeiras manifestações na Umbanda, Rubens Saraceni relata:

De repente, uma religião nascente se viu diante de manifestações de espíritos femininos altivos, independentes, senhoras de si, competentíssimas, liberais, provocantes, sensuais, belíssimas, fascinantes, desafiadoras, poderosas, dominadoras, mandonas, cativantes, encantadoras, cuja forma de apresentação fascinou a todos. Ela simbolizava o tipo ideal de mulher, desde que não fosse sua mãe, sua irmã, sua esposa ou filha, certo? (SARACENI, 2017, p.9)

Como dito anteriormente, as Pombagiras, assim como todas as entidades de Umbanda, afinam-se com seus Orixás, determinando assim suas linhas de trabalho. Temos então Pombagiras de inúmeras qualidades que trabalham determinados mistérios. Posso citar, por exemplo: Pombagira Alteza, Pombagira das Matas, Pombagira Menina, Pombagira Maria Padilha, Pombagira Rosa Caveira, Pombagira Cigana, Pombagira Maria Molambo. Apesar de cada uma dessas entidades trabalharem com seus cruzamentos vibratórios, não se diz que existe, por exemplo, apenas uma Pombagira Maria Padilha, mas sim, várias. Ocorre que, inúmeros espíritos que se afinam com Maria Padilha a partir da permissão da chefe (Guardiã Maior) dessa falange, que seria a primeira delas, assume sua roupagem e seu nome. É exatamente por esse motivo que ocorre simultaneamente a presença de espíritos com os mesmos nomes em diferentes terreiros ou até no mesmo terreiro. Sobre essa questão, Mariana Leal Barros (2010, p. 174) nos relata: “logo percebi que na Umbanda é pouquíssimo frutífero categorizar, pois a dinamicidade é tão grande, que correria mais risco de mais incorrer em erros do que acertos.”.

Mesmo diante da ressalva acima, para contemplar o objetivo desse trabalho, optei por trabalhar com a categorização feita por Rubens Saraceni e Alexandre Cumino, no sentido de proporcionar uma base de análise da iconografia das imagens e representações de Pombagiras que será feita no próximo capítulo, assim como objetivando, também, uma transposição didática.

Não há como falar de interpretação de nomes de Pombagira sem falar do Mistério Pombagira, que podemos identificar, a partir da formulação de Rubens Saraceni, como Orixá Pombagira. Segundo ele, podemos dizer que há um Orixá Pombagira que é uma Divindade/Trono de Deus e que se desdobra em divindades menores relacionadas aos sete sentidos da vida (Sete Linhas de Umbanda) e aos 14 Tronos de Deus (Orixás). Assim temos uma hierarquia divina para Pombagira: Orixá Maior Pombagira. Abaixo: Pombagira guardiã da Fé (Cristalina); Pombagira guardiã do Amor (Mineral); Pombagira guardiã do Conhecimento (Vegetal); Pombagira guardiã da Justiça (Ígnea); Pombagira guardiã da Lei (Eólica); Pombagira guardiã da Evolução (Telúrica); Pombagira guardiã da Geração (Aquática).

A seguir na hierarquia temos os mistérios formados por duplas: Pombagira Guardiã dos Mistérios de Oxalá e Pombagira Guardiã dos Mistérios de Logunã, Pombagira Guardiã dos Mistérios de Oxum e Pombagira Guardiã dos Mistérios de Oxumaré, Pombagira Guardiã dos Mistérios de Oxóssi e Pombagira Guardiã dos Mistérios de Obá, Pombagira Guardiã dos Mistérios de Xangô e Pombagira Guardiã dos Mistérios de Egunitá, Pombagira Guardiã dos Mistérios de Iansã e Pombagira Guardiã dos Mistérios de Ogum, Pombagira Guardiã dos

Mistérios de Obaluaiê e Pombagira Guardiã dos Mistérios de Nanã Buruquê, Pombagira Guardiã dos Mistérios de Iemanjá e Pombagira Guardiã dos Mistérios de Omulu. Estas são as Guardiãs Maiores, Regentes Planetárias, Tronos Intermediários do Mistério Pombagira para os Sete Sentidos e para os 14 Orixás, são seres mentais e consciências planetárias.

Abaixo das Guardiãs Maiores, estão as Pombagiras que incorporam nos terreiros, como por exemplo, a Pombagira Maria Mulambo. Segundo Saraceni e Cumino para a interpretação de seu nome, procedemos da seguinte forma: Maria = Oxum; Mulambo = pessoa malvestida, de aparência deprimente e miserável. Ela é uma Pombagira de Oxum, atuando na irradiação de Omulu. Atua sobre espíritos degradadas ou que perderam seus bens divinos (amor, fé, conhecimento, etc.), os abandonados da vida que estão no campo da morte. Pombagira Maria Mulambo agrega ao seu mistério os espíritos que “conceberam” de forma errada, ou que afrontaram os princípios da vida e assim perderam a noção de seus valores maiores.

Logo, existe uma forma de interpretar os nomes, uma técnica. De acordo com a leitura acima, todas as Pombagiras que trazem “Maria” no nome têm uma relação com Oxum, mais os orixás do segundo nome. E o que acontece com frequência é o fato de uma Pombagira ter um terceiro ou quarto nome, desconhecido do médium que a incorpora. Por exemplo, Maria Mulambo do Mar, que será também de Iemanjá; ou Maria Mulambo do Mar Vermelho, que será de Iemanjá e Ogum. Uma determinada Pombagira pode dar apenas o nome de Maria Mulambo e dizer que está ligada a Iemanjá; por isso, os médiuns devem atentar a esta questão e fazer uma leitura com bom senso.

Analogamente, o número sete representa uma entidade que trabalha nas sete Linhas e que conquistou um grau no mistério de Oxalá. Como por exemplo, Pombagira Sete Rosas: rosas são de Oxóssi e Oxum, mas ela pode ser Sete Rosas Vermelhas ou Sete Rosas Pretas, o que gera mais qualidade de Ogum ou de Omulu. Mais uma vez, nem sempre o médium sabe o nome completo da sua Pombagira, o que fica faltando para uma interpretação mais completa. Desta forma, surge uma grande quantidade de nomes como: Maria Padilha das Almas, Maria Padilha das matas, Maria Padilha das Encruzilhadas, Maria Padilha das Porteiras, Maria Padilha das Pedreiras, etc. Por isso, também, se justificam tantas “Marias Padilhas”, tantas “Marias Mulambo”, tantas “Sete Saias”. Nem todas trabalham no mesmo campo, embora tenham um mesmo mistério raiz: Maria, Padilha, Mulambo, Saia, etc.

Continuemos então com mais alguns nomes. Abaixo será colocado apenas a chave, como Maria = Oxum, Mulambo = Omulu, Rosa= Oxóssi e Omulu, e cada médium ou leitor deve juntar os nomes para interpretar. Por exemplo, Maria Mulambo da Rosa Vermelha: Oxum,



Omulu, Oxóssi, Oxum e Ogum. As cores seguem o que é usado nos terreiros de Umbanda<sup>38</sup> : Branco (Oxalá), Rosa ou Dourado (Oxum), Verde (Oxóssi), Vermelho (Ogum), Marrom (Xangô), Amarelo (Iansã), Roxo (Omulu), Violeta (Obaluayê), Azul (Iemanjá).

---

<sup>38</sup> Essas cores variam no Candomblé, ou ainda de acordo com as escolas umbandistas.

## 4 A ICONOGRAFIA

### 4.1 Cultura Visual Umbandista

Os terreiros de Umbanda possuem uma cultura visual muito diversificada. Podemos apontar desde elementos que decoram o ambiente até instrumentos/objetos simbólicos indispensáveis ao trabalho espiritual. Dentro da cultura visual umbandista, compreendemos uma vasta gama de elementos como: quadros, pinturas, esculturas, guias, cerâmicas – alguidares, objetos mágicos, etc. – chapéus de inúmeras procedências, punhais, pontos riscados, charutos, baralhos, cordas, dentre outros objetos.

Como podemos observar, as míticas umbandistas e seu sistema de crenças são forjadas em um intenso processo de interação cultural. Não podemos perder de vista que esse processo ocorre nas periferias. Suas formas de ver e sentir o mundo fazem parte, portanto, da cultura popular. Nesse sentido, a circularidade cultural, ou seja, os possíveis diálogos entre cultura popular e erudita devem ser levados em consideração. Segundo Tadeu Mourão dos Santos Lopes (2010), a morfologia das imagens umbandistas muitas vezes apresenta semelhanças com imagens de inúmeras outras procedências e que podem tanto romper, quanto aproximar-se de outras míticas. Nesse sentido, o autor compreende que a análise do aspecto morfológico das imagens pode nos revelar indícios de como as interações culturais são vividas. Afinado com esse pensamento, Renan Vieira Andrade (2017) entende ser importante compreender que a imaginária umbandista é marginalizada. Portanto, é preciso levar em consideração que a mestiçagem na iconografia religiosa umbandista é fruto de processos ligados às relações de poder, classe, raça - e eu acrescentaria o gênero, como mais uma importante categoria de análise.

Aqui, restringiremos nossas considerações a imagens escultóricas de Pombagiras confeccionadas em gesso e que são produzidas em escala industrial. Considerando os trabalhos anteriores de Lopes (2010) e Vieira Andrade (2017), optamos por trabalhar com a já conceituada empresa Imagens Bahia, cuja fundação ocorreu no ano de 1934 por uma família portuguesa católica no Estado de São Paulo.

Em conversa por e-mail, seus representantes nos dizem que o processo de criação das imagens é muito objetivo: estas são produzidas de acordo com o relato da experiência de sacerdotes umbandistas. Devemos ressaltar que as imagens precisam passar por um ritual para que possam, só a partir de então, se tornarem sagradas. Antes do ritual, as imagens são apenas objetos em gesso. É nesse sentido que as imagens passam, após serem consagradas, a

representar um determinado mistério divino. Assim como as imagens precisam ser consagradas para ativarem seu papel litúrgico, após esse processo, elas precisam de circulação energética para a manutenção de suas funções. É possível dizer também que após o falecimento de um pai ou mãe de santo e diante da impossibilidade de sucessão e necessidade do fechamento da casa, existe sempre a preocupação de se entregar as imagens sagradas aos seus respectivos “donos”. Posso apontar como exemplo algo que eu mesma vivi, ao acompanhar há alguns anos o fechamento de um terreiro e a entrega das imagens na cachoeira, encerrando-se assim suas funções sagradas.

## **4.2 A análise iconográfica**

Imagens podem ser analisadas enquanto discurso historiográfico e ao mesmo tempo são um importante recurso didático. Muitas vezes, porém, por desconhecimento do significado dos símbolos que as acompanham, os educadores se veem sem recursos para lidar com imagens carregadas de preconceitos.

Ao introduzirmos o método iconográfico de análise das imagens, é importante ressaltar que seria necessário intenso acúmulo de conhecimento a respeito da Umbanda, sua teogonia e cosmovisão, bem como a formação histórica desta religião. Soma-se a isso o devido domínio sobre as diversas culturas que contribuíram para sua formação, assumindo, portanto os riscos da impossibilidade de reter e dominar tão vastos e diferentes campos de conhecimento. Nesse sentido, essa pesquisa é a tentativa de identificar diálogos entre as míticas relacionadas à mulher das variadas cosmovisões que compõem o panteão umbandista - bantu, iorubá, indígena, cigana, cristã, kardecista, dentre outras. Através das imagens, seria possível unificar as histórias de mulheres das mais variadas culturas e origens. Em se tratando especificamente das imagens de Pombagiras e de sua mítica, poderíamos relacioná-las historicamente ao feminino e padrões de gênero construídos socialmente.

Uma das ideias do método iconográfico é que imagens não são feitas simplesmente para serem observadas, mas também para serem “lidas”. Para a interpretação e análise das imagens de Pombagiras, utilizaremos propostas do famoso grupo de iconografistas da escola em torno do historiador da arte Aby Warburg (1866-1929). Tal escola se destaca na criação de seu método ainda antes da Segunda Guerra Mundial; e, apesar de métodos destinados à análise iconográficas serem utilizados desde o século XVI, pode-se dizer que a atual ideia de iconografia foi sintetizada pelo grupo reunido em torno da figura de Warburg, na cidade de Hamburgo antes 1939. Dentre seus componentes, podemos citar, além do próprio Warburg,

Fritz Saxl (1890-1948), Ernst Cassirer (1874-1945) e Erwin Panofsky (1874-1945). Este último sintetizou uma forma específica do método e o popularizou, através de suas publicações.

Panofsky propunha a ideia de que imagens são parte de toda uma cultura e não podem ser compreendidas sem um conhecimento profundo da mesma. Para interpretar a mensagem de uma imagem, é necessário familiarizar-se com os códigos culturais nos quais essa imagem está inserida. O método de Panofsky foi inspirado nos estudiosos clássicos que propunham a interpretação dos textos literários em três níveis. Inicia-se no apontamento simples e descritivo, passando por uma análise histórica até alcançar, no último estágio, uma interpretação “cultural” baseada na tentativa de se captar o “espírito de uma época” (Burke, 2004, p. 44).

A partir da interpretação dos textos literários, como sintetiza Burke (2004, p. 45), os iconografistas propuseram o método estruturado da forma a seguir. O primeiro nível é uma descrição pré-iconográfica, voltada para o “significado natural”, constituindo-se na identificação de objetos (tais como árvores, prédios, animais e pessoas) e eventos (refeições, batalhas, procissões e etc). O segundo nível é a análise iconográfica no sentido estrito, voltado para o sentido convencional (reconhecer uma ceia como a última Ceia ou uma batalha como a Batalha de Waterloo). O terceiro e principal nível é a interpretação iconológica, buscando o significado intrínseco e os princípios subjacentes que revelam a atitude básica de uma nação, um período, uma classe, uma crença religiosa ou filosófica.

Em se tratando da análise iconográfica de último nível, esta se torna extremamente complexa na medida em que é necessário que o pesquisador (sujeito) se aproprie da cultura em que o objeto é criado. A análise iconográfica, tratando das imagens, estórias e alegorias, em vez de motivos, pressupõe muito mais que familiaridade com objetos e fatos que adquirimos pela experiência prática. Pressupõe a familiaridade com temas específicos ou conceitos, tal como são transmitidos através de fontes literárias, quer obtidos por leitura deliberada ou tradição oral. Como apontava o próprio Panofsky:

Quando desejamos nos assenhorar desses princípios básicos que norteiam a escolha e a representação dos motivos[...] Para captar esses princípios, necessitamos de uma faculdade mental comparável à de um clínico nos seus diagnósticos- faculdade esta que só me é dado descrever pelo termo bastante desacreditado de “intuição sintética”, e que pode ser mais desenvolvida num leigo talentoso do que num estudioso erudito. (PANOFSKY, 1979, p. 62)

A seguir, segue uma tabela que resume os três níveis do método sistematizado por Panofsky (1979, p. 65):

Objeto da Interpretação	Ato da Interpretação	Equipamento para a Interpretação	Princípios Corretivos de Interpretação
I- Tema primário ou natural, factual, expressional - constituindo o mundo dos motivos artísticos	Descrição pré-iconográfica (análise pseudoformal).	Experiência prática (familiaridade com objetos e eventos)	História do estilo (compreensão da maneira pela qual, sob diferentes condições históricas, objetos e eventos foram expressos pelas formas)
II- Tema secundário ou convencional, constituindo o mundo das imagens, estórias e alegorias	Análise Iconográfica	Conhecimento de fontes literárias (familiaridade com temas e conceitos específicos)	História dos tipos (compreensão da maneira pela qual, sob diferentes condições históricas, temas ou conceitos foram expressos por objetos e eventos)
III- Significado intrínseco ou conteúdo, constituindo o mundo dos valores simbólicos	Interpretação iconológica	Intuição sintética (familiaridade com tendências essenciais da mente humana), condicionada pela psicologia pessoal e <i>Weltanschauung</i> .	História dos sintomas culturais ou símbolos (compreensão da maneira pela qual, sob diferentes condições históricas, tendências essenciais da mente humana foram expressas por temas e conceitos específicos).

Apesar da complexidade do método iconográfico, de acordo com Burke (2004), ele ainda é passível de críticas, uma vez que possivelmente ignora as relações de poder, religião e estruturas sociais subjacentes às imagens que analisa. Seria necessário “que eles pratiquem a iconologia de uma forma mais sistemática, o que pode incluir o uso da psicanálise, do estruturalismo e, especialmente da teoria da recepção” (2004, p. 52). Esta última se apresenta muito importante para nossa pesquisa, pois é importante levarmos em consideração o receptor e a criação de significados, a partir da interação entre umbandistas e as imagens de Pombagiras, bem como dos não-umbandistas com as referidas imagens. Em resumo, o significado das imagens é uma interação entre o objeto e quem o observa.

### 4.3 Analisando Imagens de Pombagiras

Na tentativa de compreender a opinião dos féis umbandistas a respeito das imagens de Pombagiras, Tadeu Mourão dos Santos Lopes (2010, p. 111) realizou uma pesquisa em inúmeros sites de grupos de estudos umbandistas de diversas regiões do Brasil. De acordo com autor, ao perguntar a opinião dos umbandistas sobre as representações imagéticas de Pombagiras, quase unanimemente estes a compreendem como vulgarizações que não corresponderiam às Pombagiras na atualidade, pois estas imagens estariam ligadas à luxúria e a outros aspectos negativos. Ainda segundo Lopes, a opinião da academia, representada por autores como Reginaldo Prandi (2005), corrobora com essa ideia de vulgarização.

No entanto, assim como Lopes, compreendo que as atuais imagens de Pombagiras trazem em si um grande repertório cultural que não necessariamente vulgariza essas entidades. Essas reelaborações do feminino representado por Pombagira, como vimos no capítulo anterior, podem vir a ser muito mais antigas do que imaginamos a primeira vista. Podemos dizer que, em muitos momentos, a ideia de vulgarização é, na verdade, fruto dos preconceitos da sociedade patriarcal em que vivemos, que representa até mesmo a dificuldade de mudanças de concepções ou de ressignificação de símbolos.

Por esses motivos, propomos que, ao analisar as imagens de Pombagiras, tenhamos em mente a necessidade de viabilizar diálogos e romper com os possíveis estereótipos que insistem em nos paralisar. Para que possamos contribuir com o rompimento das estruturas de preconceito e exclusão, é necessário propor novos discursos e narrativas.

#### 4.3.1 Pombagira Alteza

Em seu livro intitulado *The Goddess and the Warrior: The naked goddess and Mistress of Animals in early Greek religion*, a autora grega Nannó Marinatos (2000, p.12-13) analisa as imagens das deusas e guerreiros na Antiguidade do Oriente Próximo. Ao estudar documentos administrativos como selos, percebe que estes tinham também uma função mágica e religiosa: as imagens nos selos protegeriam seu dono e lhe confeririam boa sorte. Em vários momentos, Marinatos aponta o poder ligado à nudez feminina e conclui que sua investigação dessa nudez mostra que a deusa nua não é apenas poderosa em termos de controle do mundo natural, mas que ela é também apotropaica.: ela traz boa sorte, afasta o mal e, assim, protege o proprietário que usa o selo com sua imagem. Além disso, ela é perigosa. Nesse sentido, é possível compreender alguns aspectos em comum com as imagens de Pombagiras. Como exemplo dessa

característica citamos a Figura 1, uma escultura da chamada Pombagira Alteza.



Figura 1 - Pombagira Alteza



Figura 2 - Alexandre Cabanel, Cleópatra testando venenos em prisioneiros condenados, 1887. óleo sobre tela, 87.6 cm × 148 cm. Antuérpia, Koninklijk Museum Voor Schone Kunsten

A Pombaigra Alteza nos lembra aspectos da realeza da Antiguidade Oriental, obviamente visto de um ponto de vista ocidental e moderno, conforme podemos observar em uma célebre pintura evocando a rainha egípcia Cleópatra, pintado pelo francês Alexandre Cabanel [Figura 2]. Sua vestimenta dourada e vermelha reforça seu aspecto poderoso, reiterando seu próprio nome, que lhe confere realeza. Parece ser uma mulher mestiça, devido ao tom de pele, como aliás, é a cor da maioria das imagens escultóricas atuais de Pombagiras<sup>39</sup>. A posição corporal da Pombagira Alteza denota poder e sedução. O seu olhar não é recatado nem tímido e a imagem contempla diretamente seu expectador ou fiel. Sobre esse aspecto, é possível dizer que a pintura Olympia, que foi concluída em 1863, causou violentas reações na academia. Seu autor Edouard Manet (1832-1883) teria sido acusado por seus críticos de profanar a própria Vênus, transformando-a em prostituta, cujo olhar calculista, desafiou a moralidade da época como podemos observar na imagem a seguir [Figura 3]. Segundo o site do Musée d'Orsay<sup>40</sup>, Manet apresentou como sua inspiração obras já conhecidas como a Vênus de Urbino de Ticiano, Maja desnuda de Goya, e o tema da odalisca com seu escravo negro, já tratado por Ingres entre outros. Mesmo diante de tal fato, Manet foi duramente atacado e criticado por sua ousadia.

---

<sup>39</sup> Vale notar, porém, que uma das mais antigas imagens de Pombagira que conhecemos, reproduzida no referido artigo de Lena Frias para O Cruzeiro em 1971, é pintada de negro.

<sup>40</sup> Disponível em :[http://www.musee-orsay.fr/en/collections/works-in-focus/search/commentaire\\_id/olympia-7087.html](http://www.musee-orsay.fr/en/collections/works-in-focus/search/commentaire_id/olympia-7087.html)





Figura 3 - Edouard Manet, Olympia, 1863. Óleo sobre tela 130 x 190 cm. Grand-Grand Palais (Musée D'orsay) / foto: Hervé Lewandowski

Marinatos (2000, p. 19) nos relata que as imagens encontradas no Oriente Próximo durante os dois milênios antes de Cristo ou ainda durante a Idade do Ferro demonstram que o poder é reforçado pela nudez da mulher. Apesar de a Figura 1 não se mostrar nua ela ainda nos aponta sua capacidade apotropaica, no sentido de afugentar o mal e proteger o fiel.

Segundo o site Imagens Bahia, a Pombagira Alteza representada na Figura 1 “nasceu em Nazaré, seu nome veio por causa de sua elegância e por que sua família era a mais rica da região. Mesmo Alteza sendo rica, ela ajudava a quem precisava, mas morreu cedo, com apenas 20 anos. Foi queimada pois diziam que era uma bruxa. Ela trabalha na Umbanda para tirar o mal e afastar os inimigos.”<sup>41</sup>

Essa narrativa representa apenas uma das inúmeras versões existentes sobre esta entidade. Não deixa de ser interessante citá-la, para intuímos como estamos longe de compreender todo o potencial híbrido a que as Pombagiras estão submetidas. Pombagira Alteza, também conhecida como Pombagira Rainha<sup>42</sup> possui várias outras narrativas que dizem respeito às suas histórias de vida. Podemos dizer que essa grande diversidade de narrativas se deve ao fato de que, ao assumir um lugar em uma linha de trabalho da Umbanda, o espírito que

<sup>41</sup> Disponível em <https://imagensbahia.com.br/loja/public/produto-maria-quiteria-pomba-gira/1783>

<sup>42</sup> Note que a Imagens Bahia apresenta diversas Pombagiras Rainhas: [https://imagensbahia.com.br/loja/public/produtos?s=pomba+gira+rainha&endereco\\_uf=4](https://imagensbahia.com.br/loja/public/produtos?s=pomba+gira+rainha&endereco_uf=4)

se encanta assume o nome de sua representante maior mas não deixa de lado suas experiências de vida na terra. Por esse motivo, ao assumir o nome Pombagira Rainha, por exemplo, o fiel entende que essa Pombagira trabalha na linha de Iemanjá.

### **4.3.2 Pombagira Maria Quitéria**

De forma diferente do olhar misterioso e profundo da Figura 1, é possível observar em uma imagem da Pombagira Maria Quitéria [Figura 4] que seu sorriso representa a gargalhada tão característica das Pombagiras na Umbanda. Essa gargalhada é capaz de constranger e colocar em evidência as hipocrisias contidas em seus féis, bem como provocar a remoção da inércia de suas vidas e pô-las em movimento. Esse tom irônico e desafiador também pode ser associado à necessidade de transgressão dos valores normativos de nossa sociedade. De acordo com Simas e Rufino (2018, p. 90), “É a gargalhada da mulher pintada como vagabunda que versa o poder feminino interseccional, antirracista das ruas, esquinas e terreiros da diáspora africana. É a mesma gargalhada que nos desloca e nos aponta outros caminhos”

É importante ressaltar, que, segundo Marinatos, o poder das deusas nuas da Antiguidade está predominante associado à sexualidade e à presença de animais. De modo análogo, encontramos na cintura de Pombagira Maria Quitéria [Figura 5], a representação de um felino, que está ligado também as representações de mulheres na Antiguidade, simbolizando “poder, sedução e perigo” (MARINATOS, 2000, p. 20). Podemos observar alguns exemplos na Figura 6 e na Figura 8.



Figura 4 - Pombagira Maria Quitéria



Figura 5 - Pombagira Maria Quitéria (detalhe)

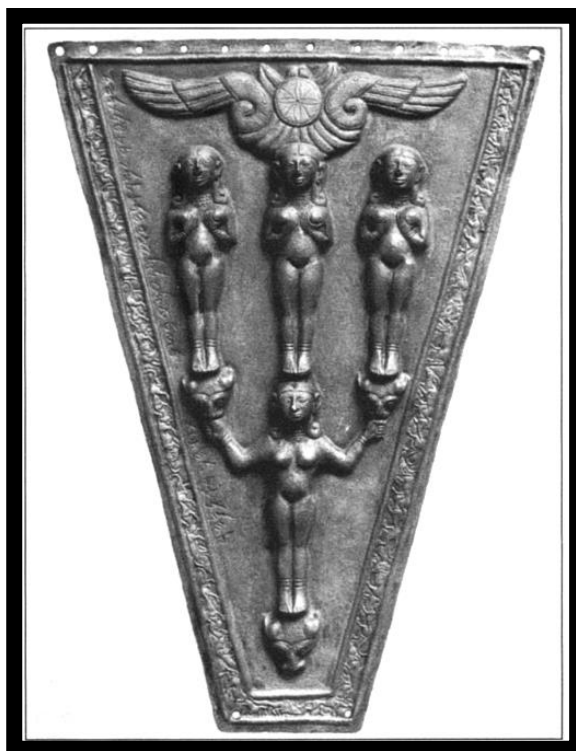


Figura 6 - ornamento para cavalos oriundo de Samos, SÉC. IX A.C.

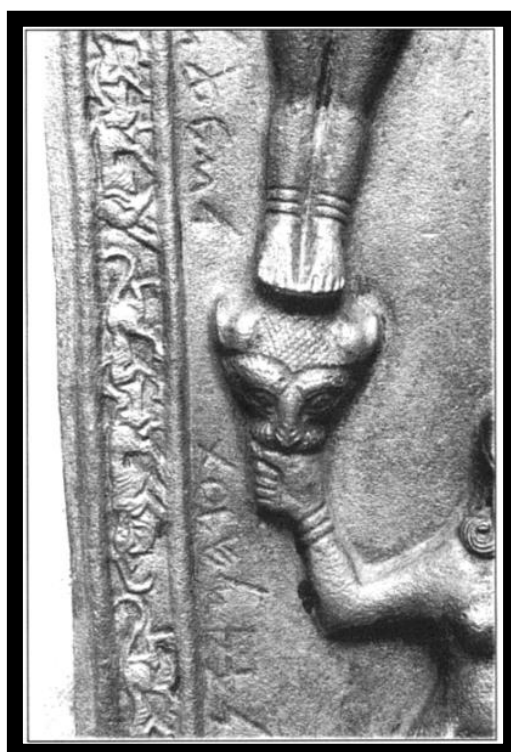


Figura 7 - Ornamento para cavalos oriundo de Samos, Séc. IX A.C. (detalhe)



Figura 8 - Qu-Du-Shu Emu Ma, Estela do chamado Império Novo Egípcio  
 Fonte: MARINATOS, 2010, p. 20

O punhal é um objeto mágico muito utilizado nos terreiros de Umbanda, dessa forma e percebemos a importância de sua representação na Figura 4. Os punhais são a própria possibilidade das Pombagiras defenderem seus fiéis e cortar todo o mal, mais uma vez sendo evidente seu aspecto apotropaico. Essa característica apotropaica é identificada também nos pontos cantados de Pombagira Maria Quitéria. De acordo com Prandi (1996, p. 144) “as cantigas de candomblé e os pontos-cantados da umbanda são instrumentos de identidade das entidades;” portanto, entendemos que a capacidade de Pombagira Maria Quitéria fazer tanto o mal quanto o bem lhe confere maior respeito e inspira cuidados, como podemos observar no seguinte ponto: “Existe um Exu mulher / Que não trabalha à toa / Quando passa pela encruza / Maria Quitéria não vacila / Ela não faz coisa boa” (NASCIMENTO, SOUZA, TRINDADE, 2001).

Pombagira Maria Quitéria, segundo Alexandre Cumino e Rubens Saraceni, ao incorporar em seu nome “Maria”, indica que é da linha de Oxum, assim como entendemos que o punhal de sua iconografia também lhe confere um cruzamento vibratório com Ogum, sendo um de seus símbolos.

Para compreendermos a constituição das entidades na Umbanda, vale fazer uma analogia com o processo de canonização na tradição católica cristã. O processo de canonização leva em consideração as virtudes e/ou o martírio do candidato e seus milagres. De forma diferenciada, a tradição bantu revela que, para uma pessoa ser considerada um antepassado, era necessário levar em consideração sua vida, a quantidade de filhos gerados e, de preferência, morrer idoso. Nas Umbandas, esse processo parece ser muito mais fluído e dinâmico. Fora das

amarras da normatividade cristã, nos parece ser possível considerar a existência de Pombagira Maria Quitéria e seus pontos de atração com uma mulher baiana, cujo nome era Maria Quitéria de Jesus Medeiros (1792-1853).

Essa mulher se alistou disfarçada de homem no Exército Brasileiro para lutar pela Independência do Brasil. Por sua bravura, recebeu de D. Pedro I a condecoração de Cavaleiro da Ordem Imperial do Cruzeiro. Foi a primeira mulher a fazer parte de uma unidade militar no Brasil.

Sua iconografia [Figura 9] está em todos os quartéis, estabelecimentos e repartições militares da Arma, por determinação ministerial. No entanto, Raquel Paiva (2004), ao problematizar as questões que envolvem mulheres, memória, mídia e senso comum, entende que

A história de Maria Quitéria é bastante desconhecida, apesar da sua bravura e da sua efetiva participação nas lutas pela independência na Bahia. Talvez pudesse ser esta a alegação: trata-se de uma personagem marcadamente regional, já que ficou restrita à Bahia. Não parece, entretanto, ter sido esta a justificativa, principalmente quando se considera a proeminência de heróis brasileiros que, apesar de atuação regionalizada, alcançam um patamar na memória nacional. Neste registro, é preciso levar em conta ainda a qualificação dos instrumentos e aparatos de conservação e recuperação da memória, porque se inicialmente a guarda destas narrativas estava confiada aos diversos títulos sobre a história do país e dos estados, agora conta com a diversidade informacional disponibilizada pela rede cibernética. (PAIVA, 2004, p. 9)



Figura 9 - Gravura de August Earle, 1820

Podemos observar ainda que existe um investimento de memória em torno da heroína Maria Quitéria, que apesar de restrito e regional, é considerada por alguns como a “Joana D ‘Arc brasileira”. Sendo uma personagem quase “mítica”, seus símbolos e imagens ainda estão presentes no recôncavo baiano. A imagem original reproduzida na gravura da Figura 9, foi produzida por um inglês chamado August Earle ainda em 1820. Este artista teria participado de várias expedições científicas através do mundo. Á primeira vista, o desenho feito por ele de Maria Quitéria seria “quase um soldado inglês”, característica que se revela até mesmo no estilo de sua saia. Através de seu vestuário, poderíamos dizer que iconografia de Maria Quitéria lhe confere o respeito que se deve a uma senhora “decente” para os padrões da época. De forma

alguma, suas características femininas são ressaltadas, pelo contrário, são escondidas. Não existem seios ou quadris à mostra. Nesse sentido, para ser valorizada no mundo dos homens como guerreira, era necessário “parecer” um homem. Sua iconografia [figura 9] em nada se parece com a iconografia de Pombagira Maria Quitéria.

Estaríamos aqui diante de uma disputa simbólica? Simultaneamente, Maria Quitéria poderia ser considerada um símbolo de resistência ao patriarcado? Ao se rebelar contra seu pai, para em seguida se alistar ao exército, esta mulher evidencia uma personalidade que poderia ser vinculada ao aspecto subversivo, livre e independente associado às Pombagiras? Será que a sua existência concreta poderia ter lhe conferido tamanho respaldo para que, em seguida, a Maria Quitéria “histórica” fosse transformada em uma entidade sagrada de Umbanda? No nosso entender, essa é uma hipótese plausível, que demanda, todavia, a devida pesquisa e aprofundamento.

Existem indícios que as guerras pela independência do Brasil ocasionadas na Bahia no período 1820-1825 geraram contatos e interações culturais entre os mais diversos segmentos da sociedade. Podemos citar como exemplo a exaltação da figura dos caboclos, que, ao fazerem parte do exército brasileiro, teriam dado origem uma espécie de culto capaz de unir negros e brancos. Suas imagens, assim como suas míticas ainda estão presentes nos terreiros de Umbanda por todo país. Nesse sentido, entendo que a guerra, além de despertar um sentimento de pertencimento a uma nacionalidade, se revela um contexto propício para as interações culturais e mais além, para a construção de religiosidades e identidades em um cenário nacional. Ainda nos dias atuais, se celebra os caboclos e as caboclas como símbolo da liberdade em todo o recôncavo baiano, no dia 2 de Julho<sup>43</sup>.

### **4.3.3 Pombagira Sete Encruzilhadas**

Encontramos em várias imagens de Pombagiras o gesto de levantar a saia, como podemos observar na escultura reproduzida na Figura 10. A saia é um dos elementos mais importantes na simbologia de Pombagira, pois através do seu balançar, dentro da concepção umbandista, é possível afugentar o mal. As saias de pombagira contêm inúmeros mistérios para seus fiéis. Em um ponto cantado, observamos mais uma vez sua importância: “Vem balança a saia / quero ver saia rodar...”. A Figura 10 está vinculada ao nome de Pombagira Sete Encruzilhadas, denominação que dá aos fiéis a compreensão de que esta pombagira é detentora

---

<sup>43</sup> reportagem do IHGB Bahia: <http://www.ighb.org.br/single-post/2016/06/22/Caboclos-%E2%80%93-s%C3%ADmbolos-da-liberdade-%C3%A9-o-tema-do-2-de-Julho-deste-ano>



dos sete mistérios de Umbanda que são representados pelos sete principais orixás: Oxalá, Oxóssi, Ogum, Oxum, Xangô, Obaluaê e Iemanjá. Além disso, a palavra “encruzilhada” também significa que é senhora dos caminhos, nesse caso dos sete caminhos. Suas mãos apoiadas na cintura também tem um tom provocativo, ousado e desafiador, sendo este mais um aspecto bastante comum na iconografia das Pombagiras. Sua nudez quase total lhe confere e reforça seu poder.



Figura 10 - Pombagira Sete Encruzilhadas

Segundo Marinatos (2000, p. 1/34), a grande maioria das peças encontradas com a iconografia da Deusa nua, seja na Síria, Egito ou Grécia entre os séculos VIII, VII e VI a.C., demonstram que elas não simbolizavam propriamente fertilidade, mas sim poder, força e sexualidade. Esse argumento se sustenta no fato dessas imagens serem utilizadas por guerreiros em seus escudos, cavalos e diversos materiais de guerra; na maioria das imagens também se evidencia o contato da Deusa com homens, o que não exclui de incluir mulheres, pois essas também faziam o uso da imagem da Deusa nua em amuletos, joias, espelhos, dentre outros objetos. No exemplo abaixo [Figura 11], podemos observar, em um cilindro Sírio, que a Deusa nua se encontra entre dois homens. Segundo Marinatos (2000, p. 7), o que a Deusa segura foi

plausivelmente interpretada como sua saia.



Figura 11 - Antigo selo cilíndrico sírio, II Milênio A.C.  
Fonte: MARINATOS, 2010 P. 7

[...] a Deusa puxa a saia para um homem sentado, como em um Cilindro sírio antigo. O homem não tem atributos divinos e pode plausivelmente ser interpretado como um governante, talvez um governante morto deificado; uma exata interpretação é difícil. Outro homem segue a deusa, que é mais provavelmente o dono do selo. Ele é o adorador em cujo nome a deusa intercede levantando a saia. Assim, a deusa que revela seus genitais também pode ser um intermediário e uma "imagem mágica". É como se a sexualidade dela mediasse entre a figura entronizada e o adorador. As imagens ao lado, um pássaro em voo e um peixe, simbolizam os reinos do ar e do mar, respectivamente, e acrescentam outra dimensão à deusa, relacionando-a à fecundidade na natureza. (MARINATOS, 2000, p. 7) “tradução nossa”

O gesto de levantar a saia para afastar o mal é presente no folclore europeu. Vejamos, por exemplo, a Figura 12, que se trata da ilustração O diabo de Pope-Fig Island, realizada por Charles-Dominique-Joseph Eisen. Essa ilustração é uma representação de uma das fábulas escritas por Jean de La Fontaine, publicada em Amsterdã em 1762. Na imagem, podemos observar um demônio sendo repelido pela visão de uma mulher levantando sua saia para exibir seus genitais. Segundo a fábula, o diabo estaria à procura do agricultor que o enganou por duas vezes. Quando chegou ao local, a esposa do agricultor, foi a única capaz de salvar a todos ao levantar sua saia e espantar o diabo.

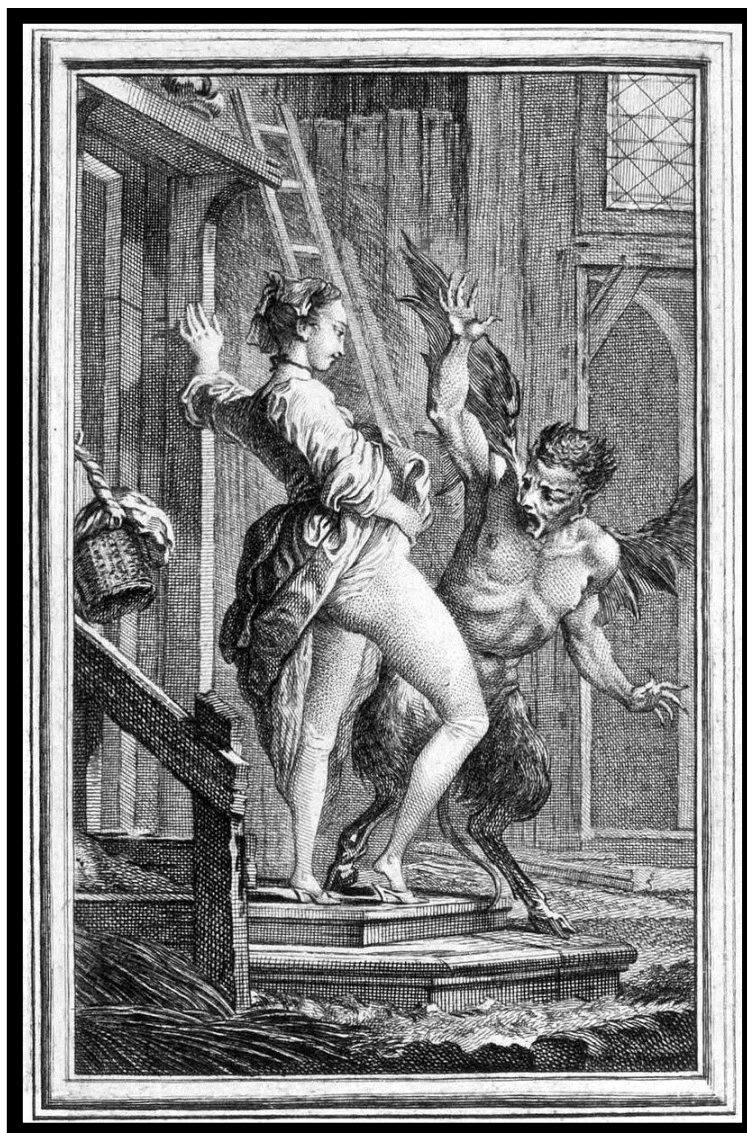


Figura 12 - O Diabo de Pope-Fig Island, ilustração por Charles Eisen (1762)

De acordo com Miriam Robbins Dexter e Victor H. Mair (2010), existem representações enigmáticas de mulheres se expondo de modo análogo na Anatólia, Europa, Oriente Médio, Sul da Ásia, Ásia Central e do Leste Asiático, algumas das quais remontam ao terceiro milênio a.C. Um aspecto particularmente curioso do motivo da exposição sexual feminina é que ela pode ocorrer tanto no leste da Ásia quanto na Europa no contexto das guerras na antiguidade, seja para amedrontar o inimigo ou para encorajar as próprias tropas.

Especificamente na Europa medieval, há uma interessante iconografia que pode estar relacionada às construções das imagens de Pombagiras. Chamadas de Sheela na gig [Figura 13], situavam-se em portas e janelas de igrejas e castelos da Irlanda, França, Inglaterra e Espanha. São datadas do século XI e XII e possuiriam uma função apotropaica: a interpretação é que a exibição de sua vulva afastaria o mal, possivelmente se caracterizando como um efeito

apotropaico da nudez feminina.

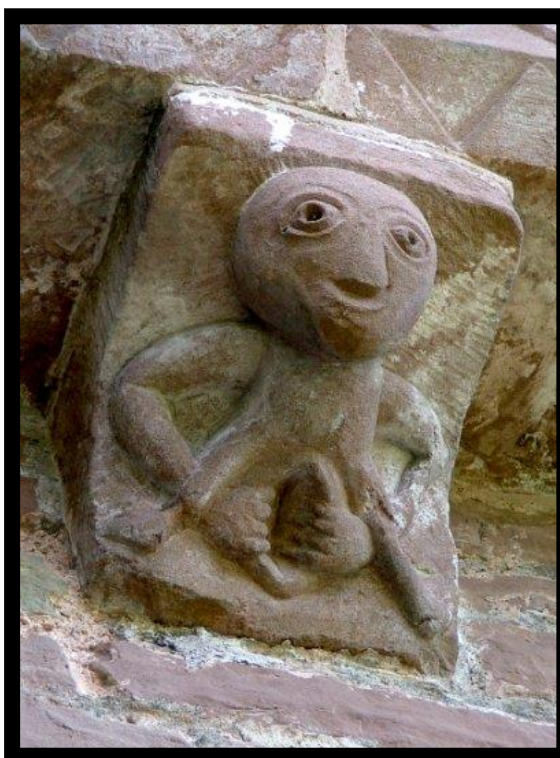


Figura 13 - Uma Sheela na Gig do Século XII em uma Igreja em Kilpeck, Herefordshire, Inglaterra

#### 4.3.4 Pombagira Maria Bonita

Uma das imagens que mais nos provocam a pensar no fenômeno da circularidade cultural, caracterizada através de Carlos Guinzburg, é chamada de Pombagira Maria Bonita [Figura 14]. É importante ressaltar mais uma vez que é possível observar um intenso processo de interação cultural ocorrido entre as culturas eruditas e populares. A ideia central é que as formas e poses de diversas Pombagiras já estavam em nosso “subconsciente cultural” muito antes de serem transformadas em esculturas. O método iconográfico permitiria fazer uma espécie de arqueologia disso. A imagem de Pombagira Maria Bonita da Figura 14 aparece, assim, como elo de uma cadeia de iconografia ocidental. Sua exposição completa do corpo, também lhe vincula, segundo uma longa tradição europeia, à beleza e ao amor.



Figura 14 - Pombagira Maria Bonita

Encontramos na Figura 15, por exemplo, uma importante referência de representação da Deusa Vênus, conhecida entre os gregos como Afrodite. Seu autor, Jean-Auguste-Dominique Ingres, trabalhou na obra por 40 anos, entre 1808 a 1848, e teria sido inspirado por obras da Antiguidade e do chamado Renascimento. Segundo o periódico CRDP de l'académie d'Amiens, 2008, Domaine De Chantilly<sup>44</sup>, era bastante comum entre os pintores dos séculos XVIII e XIX, principalmente entre aqueles oriundos das elites, realizarem um tour pela Europa cujo destino final era Roma. “Ao chegar a Roma, Ingres será, como muitos outros, deslumbrado e marcado pelo antigo. Ele também tirará uma lição das pinturas de Rafael que marcarão seu caminho até o final de seus dias”. Caracteriza-se assim mais uma vez a importância das obras produzidas no passado inspirando novos artistas. É possível compreender, que Ingres, ao produzir sua “Vênus”, buscou referências em obras italianas do século XV, como na notória “Vênus” de Botticelli, que podemos observar na Figura 16.

<sup>44</sup> Disponível em: <http://crdp.ac-amiens.fr/chantilly/PDF/venus.pdf>





Figura 15 - Jean-Auguste-Dominique Ingres, Vénus Anodiomene, 1808-1848  
óleo sobre tela, , 163X92 cm. Musée Condé, Chantilly

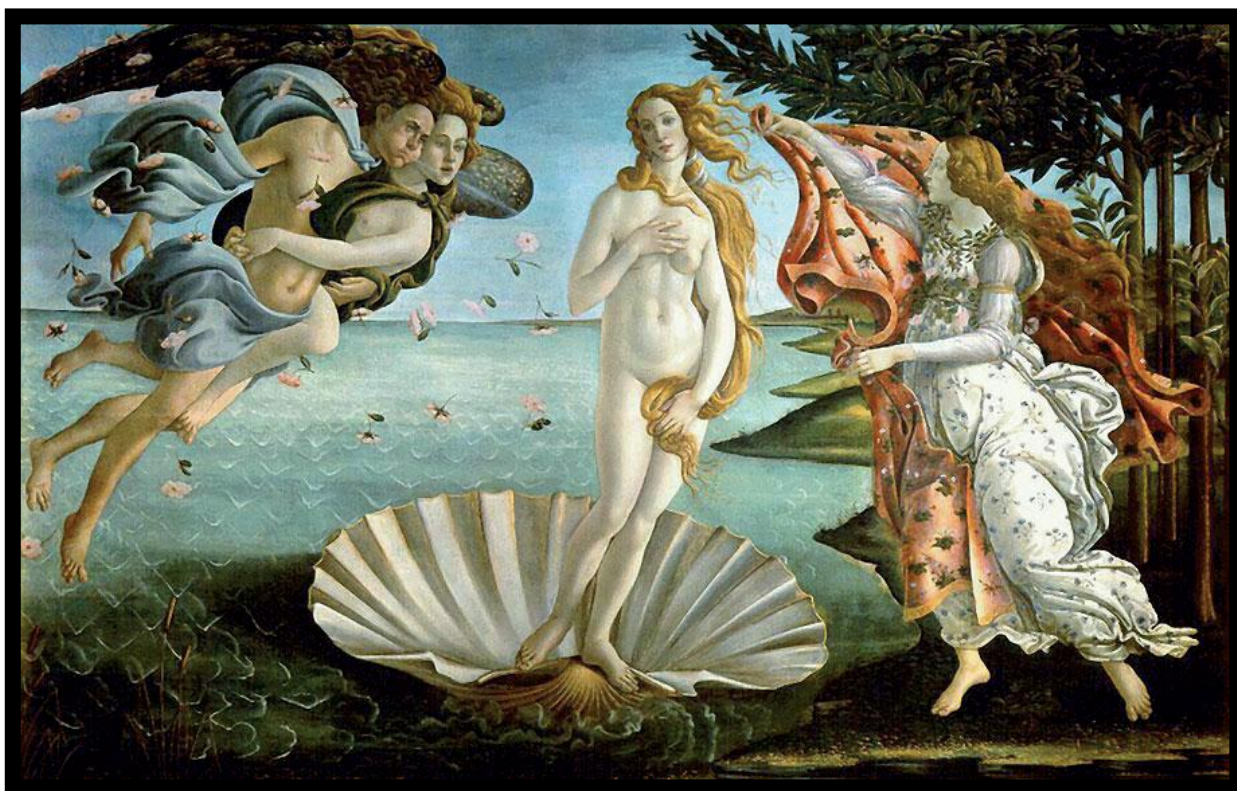


Figura 16 - Sandro Botticelli, O Nascimento de Venus, 1482-1485  
Tempera sobre tela, 172 × 278 cm. Florença, Galleria Degli Uffizi

Segundo Marlyse Meyer (1988, p. 158), Vênus/Afrodite representa “um complexo amor-luxúria-sexualidade-beleza-morte-inferno-almas, cujas componentes desdobradas, encontramos nas diferentes Pombagiras”. Interessa-nos, desse modo, constatar a ambiguidade existente nas representações de Vênus/Afrodite e Pombagira Maria Bonita. Além das evidentes aproximações de sua iconografia, podemos apontar aspectos de suas características.

De acordo com Jonatas Ferreira e Cytia Hamlin (2010, p. 814) Vênus/Afrodite, em sua origem, era uma deusa da fertilidade e sua ação se estendia a toda a natureza, o que inclui plantas, animais e seres humanos. Em seguida, torna-se a deusa do amor, de suas formas mais nobres às mais degradantes. A Afrodite Urânia (ou Celeste) representa o amor puro, ideal; a Afrodite Genetrix (ou Nínfia) presidia os partos; a Afrodite Hetaíra (ou Porné ou, ainda, Pandemós) era a deusa da lubricidade, do amor venal, patronesse das prostitutas. É possível dizer que a Pombagira Maria Bonita é uma entidade ligada à orixá Oxum, pois carrega em seu nome “Maria” como vimos no item 3.2. Oxum é descrita nos mitos iorubás por sua beleza, vaidade e encantos e também é a responsável pela fertilidade e o mistério do amor. De forma parecida com Vênus/Afrodite, Oxum poderia ser apontada como correspondente iorubá da Pombagira aqui em questão. Encontramos até mesmo uma outra iconografia semelhante entre essas deusas. Ambas imagens possuem um espelho, que representa nos dias atuais um dos símbolos do gênero feminino. [figuras 17 e 18]

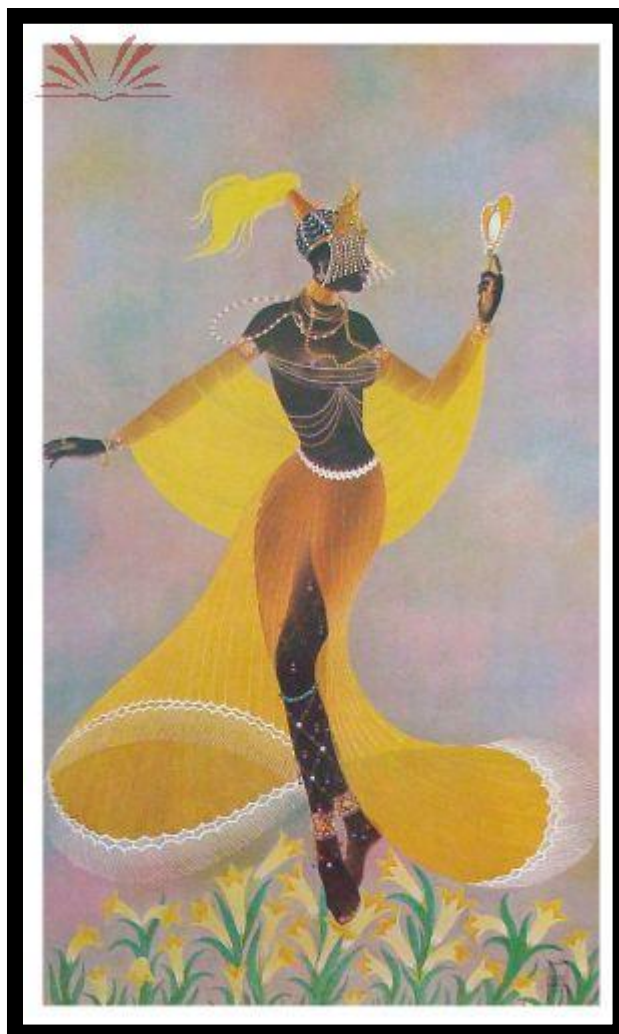


Figura 17 - Nelson Boeira Faedrich, Oxum, Série “Deuses do Panteão Africano, Orixás,” Final da década de 1960. <https://www.catalogodasartes.com.br/artista/nelson%20boeira%20faedrich/>



Figura 18 - Diego Velázquez, A Vênus do Espelho, 1648-1650. óleo sobre tela, 122,5 x 177 cm  
Localização: The National Gallery, Londres



Sendo Pombagira Maria Bonita uma entidade ligada à Oxum, a hipótese é que sua iconografia também estaria relacionada a Vênus/Afrodite devido as suas correspondências míticas.

## CONCLUSÃO

Visando unir as temáticas de gênero e religiões de matrizes africanas, através da análise das imagens de Pombagiras, foi possível perceber a importância de se apropriar das lógicas de interações culturais a que estamos tod@s submetid@s. Independente das terminologias utilizadas para caracterizar as interações culturais, pude observar que a construção destas derivam das relações de poder estabelecidas no âmbito da sociedade. De forma análoga, percebi as mesmas relações de poder imbricadas na constituição do gênero dentro dessa pesquisa. Tratar as senhoras Pombagiras como objeto de estudo, significou para mim um ganho pessoal inestimável. Sem sombra de dúvida, me apresento agora mais do que nunca, cada vez mais intrumentalizada diante da minha atuação como educadora, mãe e umbandista. Esse trabalho significou a possibilidade de me expressar politicamente, através da historicização das mulheres ao longo de nossa construção identitária, a qual considero ser inerente à humanidade.

Ao historicizarmos a imagética de Pombagira, foi inevitável associarmos sua representação a um feminino transgressor, que nesse caso, se contrapôs a ideia de profano ou vulgar. Foi possível também vincular as representações negativas a uma lógica imbricada no discurso do patriarcado, mais uma vez sendo evidente que as possibilidades de ver, estar e sentir esse mundo ainda se alinham de forma predominante à heteronormatividade, pautadas no cânone europeu. Diante desse quadro, avalio que atingimos os objetivos propostos ao evidenciar a grande diversidade da construção sócio-cultural do feminino, bem como de problematizar os discursos e as representações vinculadas às imagens de Pombagiras.

Acredito também que a presente pesquisa se apresenta como uma pequena contribuição para a formação d@ docente no que diz respeito à Umbanda e às relações de gênero. Ao utilizar as imagens de Pombagiras como evidência histórica, esperamos fomentar práticas que estejam em compasso com a ética da alteridade.

Concluimos que, dentre os povos pesquisados, os bantus se apresentam de forma diferenciada para a constituição da Umbanda. Observei que sua capacidade de adaptação às mais diversas míticas, bem como suas formas de visão de mundo, traduzem-se na inclusão e refletem-se na resistência que pode ter proporcionado a existência de uma religião como a Umbanda. Um caminho não percorrido nessa pesquisa seria discutir a possibilidade da cultura bantu ter sido, durante o processo histórico, fundamental para unificar as míticas iorubás, indígenas e cristãs.

Diante da grande variedade de Pombagiras existentes, essa pesquisa promoveu uma seleção ínfima destas, sendo possível aos demais professor@s e pesquisador@s debruçarem-se

ainda sobre uma gama de possibilidades. Tais possibilidades dizem respeito não só às Pombagiras, como também a inúmeras outras entidades e deidades da cultura umbandista. Esse tema se torna ainda mais vasto, quando realizamos os diálogos entre os campos de conhecimentos, sendo essa tarefa de extrema importância para o ensino de história, caracterizando diálogos e caminhos ainda pouco explorados.

## REFERÊNCIAS

3333 Pontos riscados e cantados, vol. 1. 10 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

A MACUMBEIRA trabalhava sob as ordens da cabocla "Jupyra" mas foi presa em flagrante. O Jornal, ano XX, n. 5930, 12 out. 1938, p. 6.

AMALADOSS, Michael. Double Religious Belonging and Liminality. An Anthropo-Theological Reflection. Vidyajyoti (Journal of Theological Reflection), January 2002.

ARAÚJO, Anderson Leon de Almeida; DUPRET, Leila. Entre Atabaques, Sambas e Orixás. Revista Brasileira de Estudos da Canção, Natal, v.1, n.1, jan-jun 2012. Disponível em: [www.rbec.ect.ufrn.br](http://www.rbec.ect.ufrn.br)

\_\_\_\_\_. Memória do samba e negras religiões – musicalidade e identidade. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/530/369>

ARRIBAS, Célia da Graça. Afinal, Espiritismo é Religião? A doutrina Espírita na formação da diversidade religiosa no Brasil. Universidade de São Paulo, 2008.

AS REVELAÇÕES do Feiticeiro Nogueira. Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, ano XXVI, n. 102, 11 abr. 1912, p. 2.

BAIRRÃO, José Francisco M. H.; BARROS, Mariana Leal. Performance de Gênero na Umbanda, a Pombagira como interpretação afro-brasileira de mulher. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 62, p. 126-145, dez. 2015.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti. O que é Umbanda. Ensaio Histórico Doutrinário. 1. Ed. Rio de Janeiro: Eco, 1970.

BARROS, Cristiane Amaral. Iemanjá e Pombagira: Imagens do feminino na Umbanda. Dissertação do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. UFJF, 2006. 241 páginas.

BARROS, Mariana Leal de. Os Deuses não ficarão escandalizados. Estudos Feministas, Florianópolis. N 21. Maio-agosto 2013 (pag 509-534).

\_\_\_\_\_. Labareda, teu nome é mulher: Análise etnopsicológica do feminino à luz de Pombagiras. Tese Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. USP, 2010.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandez. Ensino de História: Fundamentos e Métodos. 4º ed. São Paulo. Cortez, 2011.

BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. Tradução Leila Souza Mendes. Editora: Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. Testemunha Ocular: história e imagem. Bauru, SP: EDUSC, 2004,

COELHO, Isabelle de Lacerda Nascentes. O Axé na Sala de Aula: abordando as religiões afro-brasileiras no ensino de história. Dissertação do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória). UFRRJ, 2016.

CUMINO, Alexandre. História da Umbanda: Uma Religião Brasileira. 1. Ed. São Paulo: Madras, 2010. 400 p.

CUMINO, Alexandre. Tudo que você precisa saber sobre os orixás Cósmicos e Universais. Blog Umbanda EDA. Disponível em: <https://Umbandaead.blog.br/2017/01/17/orixas-cosmicos-e-universais/>

DAIBERT, Robert. A Religião dos Bantos: Novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 28, n 55, p. 7-25, jan- jun. 2015.

DAL'IGNA, M. C. KLEIN, C. MEYER, D. E. GENERIFICAÇÃO DAS PRÁTICAS CURRICULARES: uma abordagem feminista pós-estruturalista. In. Currículo sem Fronteira, v. 16, n. 3, p. 468-487, set.-dez. 2016

DAMATTA, Roberto. A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

ENGEL, Magali G. O Médico, A Prostituta e os Significados do Corpo Doente. In: VAINFAS, Ronaldo et al. História e sexualidade no Brasil. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 169-190.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo: estudos sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. Estudos Feministas, Florianópolis, 18(3): 336, setembro-dezembro/2010

FRIAS, Lena. Pomba Gira. A temível mulher-exu. O Cruzeiro, n. 30, 28 jul. 1971, p. 12-14, p. 16.

FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). Escola “sem” partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira. Rio de Janeiro :UERJ, LPP, 2017. 144 p.

GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

FORQUIN, Jean-Claude. Saberes escolares, imperativos didáticos e dinâmicas sociais. Teoria e Educação. Porto Alegre, nº 5, 1992.

GINZBURG, Carlo, O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Nilma Lino; FERREIRA, Amauri Carlos. Educação e Diversidade: A ignorância religiosa no caminho do preconceito. In: FIGUEIREDO, Janaína (org.). Nkisi na diápora: Raízes Bantu no Brasil. São Paulo: Acubalin, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. O “BAIXO ESPIRITISMO” E A HISTÓRIA DOS CULTOS MEDIÚNICOS. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press. 1989.

LE GOFF, Jacques. Heróis e maravilhas da Idade Média. Petrópolis, RJ. Vozes, 2009.

LOPES, Tadeu Mourão dos Santos. Encruzilhadas da Cultura: Imagens de Exus e Pombajiras na Umbanda. Dissertação de Mestrado em Artes, Instituto de Artes. UERJ, 2010.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, Sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MARINATOS, Nannó. The Goddess and the Warrior: The naked goddess and Mistress of Animals in early Greek religion. London and New York: Routledge, 2000.

MEYER, Merlyse. Caminhos do Imaginário no Brasil. Maria Padilha e Toda sua Quadrilha. Revista Brasileira de Literatura Comparada. 1988. 128-166. Acesso em maio de 2018 e disponível em: <http://revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/view/12/13>

\*

MCDERMOTT, LeRoy. Self-Representation in Upper Paleolithic Female Figurines. Current Anthropology, Vol. 37, No. 2 (Apr., 1996), pp. 227-275 Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2744349>

NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do; SOUZA, Lídio de; TRINDADE, Zeidi Araújo. Exus e pombas-giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, jul.-dez. 2001

NOGUEIRA, Renato. Mulheres e Deusas: Como as Divindades e os Mitos Femininos Formaram a Mulher Atual. 1. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: Uma análise da obra de Da Matta e Silva em perspectiva comparada. Tese de Doutorado- PPHC, IH, UFRJ. Rio de Janeiro: 2017.

OLIVEIRA, Irene Dias; JORGE, Érica Ferreira da C. Espiritualidade Umbandista: Recriando espaços de inclusão. Dossiê: Religiões Afro-brasileiras. Horizonte, Belo Horizonte, vol 11, n 29. Janeiro-março 2013 (pag 29-52)

ORO, Ari Pedro e BEM, Daniel F. A Discriminação contra as religiões Brasileiras; Ontem e Hoje. Porto Alegre: Ciências e Letras, n. 44, julho 2008. Disponível em: <http://www.fapa.com.br/cienciaseletras>

PANOFSKY, Erwin. Iconografia e Iconologia: uma introdução ao Estudo da Arte na Renascença. In: \_\_\_\_\_. Significado nas artes visuais. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 47-87.

PRAIA, Alzira da Cigana da. Maria Padilha, Rainha de todas as giras: sua verdadeira história, seus segredos, poderes e feitiços. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

POPKEWITZ, T. S. Cultura, pedagogia e poder. In. Teoria e Educação. Porto Alegre: Pannonica, 1992.

PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. (org.). Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

\_\_\_\_\_. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. Revista USP, São Paulo, nº 46, p.52-65. Junho/agosto 2000.

\_\_\_\_\_. O Brasil com Axé. Candomblé e Umbanda no mercado religioso. Dossiê religiões no Brasil. Estudos Avançados, 18/52, 2004

RAMOS, Arthur. O Negro Brasileiro. 1ª vol. Etnografia Religiosa. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.



RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras: Tradição Oral e Diversidade*. 1. ed. São Paulo: Alexandra Abdala, 2012.

RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda A Proto-síntese Cós mica: Epistemologia, Ética e Método da Escola de Sínteses*. 1. ed. São Paulo: Pensamento, 1989.

ROBBINS, Miriam; MAIR, Victor. *Sacred Display: Divine and Magical Female Figures of Eurasia*. 216 February 18, 2010.

RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos negros Bahianos. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, tomo VI, abr.-jun. 1896, p. 75-84, p. 164-174 e p. 334-345; tomo VII, jul.-set. 1897, p. 44-50, p. 79-92, p. 166-173 e p. 343-355.

ROTTA, Raquel Redondo & BAI RRÃO, José Francisco M. H. *Inscrições do Feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda*. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol 15, setembro-dezembro 2007 (pag 629-646)

SARACENI, Rubens. *Orixá Pombagira: Fundamentação do Mistério na Umbanda*. 6. ed. São Paulo: Madras, 2017. 159 p.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. *Implicações metodológicas da aplicação da categoria gênero de matriz pós-modernista em estudos históricos*. In: ANDRADE, M. M. de; MARTINS, W. de S.; SEDREZ L. F. (Orgs.). *Corpo: Sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.

SILVA, T. T. *Documento de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SILVA, T. T. *Currículo e identidade: território contestado*. In: SILVA, T. T. (org). *Alienígena na sala de aula*. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Neopentecostalismo e Religiões afro-brasileiras*. *Mana [online]*, 2007, vol.13, n.1, p.207-236.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de Nó-de-pinho e o Catolicismo Afro-brasileiro. Tempo, Rio de Janeiro, n 11, pp 171 -188.

SOUZA, Miriam Alves. Ciganos, Roma e Gypsies: Projetos Identitários e Codificação Política no Brasil e Canadá. 1. Ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

SOARES, Luiz Carlos. Da necessidade do bordel higienizado: tentativas de controle da prostituição carioca do século XIX. In: VAINFAS, Ronaldo (org). História e Sexualidade no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Graal. 1986.

SOIHET, Rachel. É proibido não ser mãe. VAINFAS, Ronaldo (org). História e Sexualidade no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Graal. 1986.

STOKSTAD, Marilyn; COTHREN, Michael W. Art History. Volume Two. 4th edition. New Jersey: Prentice Hall, 2011.

THOMPSON, Robert Farris, 1932. Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. Brasil de Todos os Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

VALLE, Arthur. Cultura visual religiosa afrobrasileira e iconoclastia. Texto de comunicação V Simpósio Internacional Padre Cícero. Juazeiro do Norte/CE, 2017, Inst. promotora/financiadora: Universidade Regional do Cariri.

\_\_\_\_\_. Um Mefistófeles afro-brasileiro? Considerações sobre uma extinta imagem de “Exu” do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. 19&20, Rio de Janeiro, v. XI, n. 1, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/obras/exu.htm>

VIEIRA ANDRADE, Renan. Como fazer santas e sereias: imaginária de umbanda, design e sociedade / Renan Vieira Andrade. - 2017. Orientador: Priscila Almeida Cunha Arantes. Dissertação (Mestrado em Mestrado em Design) - Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo, 2017.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. A Mercantilização da Magia na Urbanização de São Paulo. (org). História e Sexualidade no Brasil. Rio de Janeiro, n. 150 1- , p. 11-39, 2004.

## APÊNDICE

### **Sequência Didática**

**Tema:** Pombagiras

**Modalidade:** Ensino Médio

#### **Objetivos:**

- Utilizar as imagens de Pombagiras como evidência histórica, desenvolvendo habilidades de análise de imagens.
- Contribuir para a conscientização do educando no que diz respeito à Umbanda e às relações de gênero.
- Evidenciar a grande diversidade da construção sócio-cultural do feminino.
- Historicizar o protagonismo do gênero feminino.
- Fomentar práticas que estejam em compasso com a ética da alteridade.

### *Primeiro encontro*

**Tempo estimado:** 2 aulas

**Justificativa:** O primeiro encontro justifica-se pela necessidade de sensibilização d@s estudantes diante de um tema que é foco histórico de preconceito religioso. Além do mais, o machismo que é imprimido e ressignificado ao longo da predominância do patriarcado leva as Pombagiras representadas como entidades umbandistas a sofrerem uma dupla marginalização. É por esse motivo, que se faz necessária uma sensibilização que toque de forma sutil nessas duas questões.

A sugestão é que todo o processo seja registrado pel@s estudantes. Suas impressões devem ser registradas em um portfólio que será um memorial de todo o processo de troca e aprendizagem entre @s estudantes e docente. Esse portfólio deverá ser introduzido com as respostas ao questionário abaixo. Proponho que @ estudante crie livremente a capa do portfólio ao final do processo. O portfólio pode ser uma pasta com folhas de plástico, ou ainda simplesmente folhas A4 avulsas que poderão ser anexadas ao longo do processo.

**Etapa 1** – @ docente deve introduzir a sequência apresentando o tema imagens e representações das Pombagiras de Umbanda. Explicar que a sequência se pautará na análise iconográfica das imagens de Pombagiras. Se @ docente sentir a necessidade de explicar detalhadamente o método de análise iconográfica, pode-se recorrer ao tópico 4.2 desta dissertação.

**Etapa 2** - @ docente entrega o questionário<sup>45</sup> abaixo a@s estudantes e solicita que respondam individualmente sem qualquer intervenção.

1. Você acha que existe “mulher pra casar” e “mulher pra transar”?
2. Quando você fica irritado/a com uma pessoa e ela é mulher, você usa os termos “vadia”, “biscate”, “puta”, como xingamento?
3. Você tem menos consideração por mulheres quando a roupa delas é curta? (por exemplo, acha que ela deve ser “burra” ou nem chega a puxar papo)

---

<sup>45</sup> Adaptado do questionário disponível em: <https://outraspalavras.net/brasil/onde-voce-mostra-o-seu-machismo/> acesso em 10/08/2018.

4. Você acredita que a amizade entre mulheres é impossível?
5. Você acredita que a amizade entre uma mulher e um homem é impossível sem que haja conotação sexual e atração em nenhum momento?
6. Quando você lava a louça ou faz alguma tarefa doméstica, considera que está “ajudando” a mãe/esposa/irmãs/avó/etc?
7. Você acha que a Lei Maria da Penha é um “privilégio” para as mulheres?
8. Você acha que hoje o feminismo não é mais necessário porque as mulheres e homens já estão em condição de igualdade social?
9. Você pensa que a igualdade social nunca vai existir porque homens e mulheres são diferentes biologicamente?
10. Você acha que as mulheres dirigem mal?
11. Você acha que as mulheres são melhores na realização de tarefas ou profissões que exigem “cuidado”?
12. Você já presenciou alguma pessoa usando a palavra “macumbeiro” para ofender a outra pessoa praticante de uma religião de matriz africana?
13. Você acha que é válida a expressão “chuta que é macumba”?
14. Ao passar por uma oferenda (entendida pelos umbandistas como um presente aos orixás em seus pontos de força, que podem ser: encruzilhadas, cachoeiras, mar, praia, dentre outros) você entende que ela é realizada para o mal de alguém?
15. Você acredita que as pessoas que invadem terreiros para destruir imagens estão agindo corretamente?
16. Você acha que os estudantes “macumbeiros” são discriminados na escola?

@ estudante deve anexar o questionário respondido ao seu portfólio e deverá revê-lo ao final do processo, de forma que possa analisar suas rupturas e/ou permanências com relação ao preconceito afro-religioso e ao machismo.

**Etapa 3** - A seguir, @ docente organiza a turma em um grande círculo para promover uma roda de conversa sobre o questionário. A interação deve ser espontânea e cada estudante deverá ficar à vontade para se referir às suas respostas. Aproveite esse momento para fomentar as reflexões sobre os problemas que podem ser gerados em decorrência do machismo em nossa sociedade. Como exemplo, podemos citar a dificuldade de acesso ao mercado de trabalho, ou ainda as questões decorrentes da violência contra a mulher. É importante também falar sobre

os riscos que a intolerância religiosa pode gerar em termos de violência em nossa sociedade.

## *Segundo encontro*

**Tempo estimado:** 2 aulas

**Justificativa:** A violência gerada pela intolerância religiosa, bem como sua relação com a generalização em diversos tempos e espaços e com a homofobia em nossa sociedade é uma questão importante que precisa ser abordada no âmbito escolar.

Etapa 1- @ docente poderá iniciar a aula apresentando o post do Facebook abaixo, é importante que todos @s estudantes leiam com bastante atenção.



**Intolerância Religiosa**  
@douradorecicla

8 de maio · 🌐

Gente mais um terreiro destruído em Nova Iguaçu! Racismo MATA! Intolerância Religiosa MATA! Estamos vivendo um processo de etnocídio e genocídio constante. O fogo que destrói os terreiros é o mesmo fogo que mata também nossos corpos, como aconteceu com Matheusa. Queimar pessoas e queimar espaços é um ritual de purificação, o fogo purifica e apaga os vestígios. A inquisição queimava os corpos das bruxas, dos hereges. Continuamos um processo de cruzada e escravidão em curso que é racista, intolerante, LGBTfóbico e machista. É desolador.

Mais um terreiro no bairro de Cabuçu, em Nova Iguaçu é invadido, Centro Espírita Caboclo Pena Branca (Ilê Axé T'Ogum Já Yyá Omim Ypondá. O Barracão pertence aos Sacerdotes Sergio Malafaia D Ogun e Marcia D Oxum, que foi invadido esta madrugada, os supostos intolerantes quebraram, depredaram e incendiaram alguns compartimentos do terreiro. Segundo imagens e depoimentos de Pai Sergio nada foi roubado, apenas destruíram e quebraram peças e assentamentos sagrados, quarto incendiado, teto do barracão incendiado e não foi pior porque uma vizinha assim que viu o incêndio acionou o corpo de bombeiros. Além de todo estrago financeiro, social e religiosos, não se sentindo contemplados os intolerantes picharam as paredes com palavras e insultos de baixo escalão tipo "fora macumbeiros, aqui não é lugar de macumba", "vai tomar ..." e etc...

Pai Sergio encaminhou o vídeo e as fotos para registro na Delegacia Policial mais próxima.

**Comunidade** Ver tudo

Convide seus amigos para curtir esta Página

529 pessoas curtiram isso

539 pessoas estão seguindo isso

**Sobre** Ver tudo

Estrada de Sepetiba 1127 (65,60 km)  
23525-173 Rio de Janeiro

Como chegar

998492485

Enviar mensagem

Ponto de referência e local histórico · Animal de estimação

Sugerir edições

**Páginas relacionadas**

**Euaconselho**  
Blog pessoal

**Técnico em Enferma...**  
Organização sem fins lucrativos

**Ateu do Barulho**  
Site educacional

Landmarks em Rio de Janeiro

**Páginas curtidas por esta Página**

**O Sagaz**

Português (Brasil) · Português (Portugal) · English (US) · Español · Français (France)

Privacidade · Termos · Anúncios · Opções de anúncio [D] · Cookies · Mais · Facebook © 2018

As representações das mulheres associadas ao mal parecem ser uma constante dentro do processo de dominação masculina. A permanência dessa representação pode ser encontrada na grande caça às bruxas, promovida pela Igreja Católica durante a Idade Média e ressurgiu como imperativo em sua agenda durante a Contrarreforma, no século XVI.

Milhares de mulheres foram queimadas na fogueira pela Inquisição moderna. Segundo Laura de Mello e Souza (1986), é possível estabelecer uma relação entre a perseguição exercida pela elite eclesiástica e os grupos de marginalizados na Europa e nas Américas. Esse processo seria um reflexo da necessidade da manutenção do sistema colonial. No entanto, a reflexão proposta por essa pesquisadora está ligada também às relações de poder estabelecidas entre os

gêneros. Afinal, por que seriam as mulheres, tanto em Europa, quanto no Brasil, as que mais teriam sido vítimas dos tribunais da Inquisição, juntamente com os judeus? Entendo que a emergência de uma nova ordem econômica (capitalista) levou a uma reestruturação do patriarcado. Nesse sentido, “estigmatizar mulheres – e, mais raramente, homens – era andar meio caminho no sentido de construir coletivamente um estereótipo de feitiçaria”. (SOUZA, 1986, p.158)

O conhecimento deveria estar sob o domínio da Igreja ou de seus representantes. Dessa forma, o conhecimento tradicional e/ou empírico, frequentemente ligado às mulheres em ambos os lados do Atlântico, passou a ser desvalorizado e combatido pelas culturas dominantes. Práticas como a manipulação de ervas, com vistas a cura dos males do corpo e do coração, passaram a ser classificadas como práticas do demônio:

A existência do demônio está conectada à crenças e visões cristãs. O diabo não existe dessa forma nas religiões de matrizes africanas. É importante ressaltar, que o próprio processo de interação cultural pode ter gerado a comparação do diabo com as entidades de Umbanda chamadas Pombagiras e Exus<sup>46</sup>, no entanto essas comparações foram ao longo do processo histórico se solidificando como intolerância religiosa. A quebra de imagens sagradas (iconoclastia) é um fenômeno existente ainda na atualidade. Assim como o genocídio das populações negras e lgbs.

Etapa 2 - Relacionando o post do facebook com o texto acima responda às seguintes perguntas.

1- De que forma é possível associar a queima e destruição de um espaço religioso na atualidade com a história das mulheres?

---

<sup>46</sup> Conforme Arthur Valle (2016) nos lembra, tal comparação é “fruto de um processo sincrético que começou a tomar forma ainda no século XIX, nos escritos de viajantes europeus (em especial de religiosos cristãos) que entraram em contato com o culto de Exu na África. Em 1857, por exemplo, o pastor estadunidense Thomas J. Bowen afirmou: ‘Além de seus outros ídolos, normalmente chamados de demônios pelos ingleses instalados na costa, os iorubás veneram o próprio Satã, sob o nome de Exu, que parece significar ‘o excluído,’ de shu, que significa expulsar.’ Em seu livro de 1885, o abade Pierre Bouche apresentou uma ideia similar: ‘Os negros reconhecem os poderes de possessão de Satã; pois eles o chamam usualmente Elegbara, que quer dizer aquele que se apodera de nós.’ No primeiro livro europeu a tratar sistematicamente da religião iorubá, o padre francês R. P. Baudin também apresentou uma interpretação muito negativa de Exu. A gravura que acompanha o trecho do livro dedicado ao orixá é particularmente emblemática: nela vemos um homem sacrificando uma ave a Exu, que é representado por uma estatueta com chifres dentro de uma casinhola; na legenda da gravura, pode-se ler: ‘ELEGBA O ESPÍRITO MALÉFICO OU O DEMÔNIO.’ | No Brasil do começo do século XX, Raimundo Nina Rodrigues e João do Rio também identificaram Exu com o Diabo cristão. Tal -identificação atingiria a sua mais completa realização com o sincretismo religioso verificado em locais afetados pela diáspora africana, como o Brasil.”

2- O post denuncia a destruição de um terreiro e relaciona essa violência às desigualdades raciais, de gênero e sexualidade. De que forma podemos relacionar os ataques aos terreiros com as desigualdades?

3- Nas imagens podemos observar ao lado da destruição ocasionada pelo ataque, a imagem de Matheusa Podia explicar quem foi, em nota. Por quê?

### *Terceiro encontro*

**Tempo estimado:** 2 aulas

**Justificativa:** A iconografia da Pombagira é um importante instrumento para compreensão dos conceitos de permanência e ruptura, no que tange às representações femininas, ao logo da história.

Etapa 1 - Primeiramente o objetivo será proporcionar @s estudantes que se posicionem e falem abertamente sobre o que pensam.

A proposta é inicialmente escrever na lousa a pergunta “O que sabemos sobre Pombagiras?”, solicitar que @s estudantes proponham suas respostas e anotar estas respostas na lousa. É provável que as respostas sejam carregadas de preconceito ou até mesmo ódio, mas, nesse momento, @ docente deve manter a calma e escrever exatamente o que @s estudantes compreendem por Pombagira. Solicite a@s estudantes que registrem em seu portfólio suas impressões.

O que sabemos sobre Pombagiras?	O que queremos saber?
	<ul style="list-style-type: none"> <li>. Em qual religião são cultuadas?</li> <li>. Quais suas origens?</li> <li>. Quais estereótipos estão vinculados às suas imagens?</li> <li>. De que forma esses estereótipos contribuem para a manutenção do preconceito afro religioso e do machismo?</li> <li>. Qual a importância das Pombagiras para os umbandistas?</li> </ul>

Etapa 2 - A seguir, @ docente propõe a pergunta “O que queremos saber?” e procede da mesma forma, incluindo as perguntas acima, caso elas não apareçam. Mais uma vez, solicita que registrem no portfólio.

Etapa 3 - Em seguida, @ docente apresenta a imagem abaixo com uso de projetor ou, em caso de não haver disponibilidade do equipamento, entrega cópias da imagem a@s estudantes. Esse momento é importante, pois alguns alunos podem nunca ter visto uma imagem de Pombagira. Repita novamente a pergunta “O que sabemos sobre Pombagiras?” E ao observarem a imagem pergunte a@s educandos o que essa imagem representa? Quais mensagens podem ser “lidas” através de suas cores? Seu vestuário? Sua cor/etnia? Seus gestos e posição? Essas perguntas caracterizariam uma análise iconográfica em seu estágio primário. @ docente poderá solicitar que @s educandos registrem suas respostas. A seguir com ajuda do texto abaixo, poderá aprofundar um pouco mais a análise através de exposição dialogada.



Figura 1 - Pombagira alteza

O texto que se segue pode servir de apoio para análise d@ docente e/ou d@ estudante

Em seu livro intitulado *The Goddess and the Warrior: The naked goddess and Mistress of Animals in early Greek religion*, a autora grega Nannó Marinatos (2000, p.12-13) analisa as imagens das deusas e guerreiros na Antiguidade do Oriente Próximo. Ao estudar documentos administrativos como selos, percebe que estes tinham também uma função mágica e religiosa: as imagens nos selos protegeriam seu dono e lhe confeririam boa sorte. Em vários momentos,

Marinatos aponta o poder ligado à nudez feminina e conclui que sua investigação dessa nudez mostra que a deusa nua não é apenas poderosa em termos de controle do mundo natural, mas que ela é também apotropaica.: ela traz boa sorte, afasta o mal e, assim, protege o proprietário que usa o selo com sua imagem. Além disso, ela é perigosa. Nesse sentido, é possível compreender alguns aspectos em comum com as imagens de Pombagiras. Como exemplo dessa característica citamos a Figura 1, uma escultura da chamada Pombagira Alteza.



Figura 2 - Alexandre Cabanel, Cleópatra testando venenos em prisioneiros condenados, 1887. Óleo sobre tela, 87.6 cm × 148 cm. Antuérpia, Koninklijk Museum Voor Schone Kunsten

A Pombagira Alteza nos lembra aspectos da realeza da Antiguidade Oriental, obviamente visto de um ponto de vista ocidental e moderno, conforme podemos observar em uma célebre pintura evocando a rainha egípcia Cleópatra, pintado pelo francês Alexandre Cabanel [Figura 2]. Sua vestimenta dourada e vermelha reforça seu aspecto poderoso, reiterando seu próprio nome, que lhe confere realeza. Parece ser uma mulher mestiça, devido ao tom de pele, como aliás, é a cor da maioria das imagens escultóricas atuais de Pombagiras<sup>47</sup>. A posição corporal da Pombagira Alteza denota poder e sedução. O seu olhar não é recatado nem tímido e a imagem contempla diretamente seu expectador ou fiel. Sobre esse aspecto, é possível dizer que a pintura Olympia, que foi concluída em 1863, causou violentas reações na

<sup>47</sup> Vale notar, porém, que uma das mais antigas imagens de Pombagira que conhecemos, reproduzida no referido artigo de Lena Frias para O Cruzeiro em 1971, é pintada de negro.



academia. Seu autor Edouard Manet (1832-1883) teria sido acusado por seus críticos de profanar a própria *Vênus*, transformando-a em prostituta, cujo olhar calculista, desafiou a moralidade da época como podemos observar na imagem a seguir [Figura 3]. Segundo o site do Musée d'Orsay<sup>48</sup>, Manet apresentou como sua inspiração obras já conhecidas como a *Vênus de Urbino de Ticiano*, *Maja desnuda de Goya*, e o tema da odalisca com seu escravo negro, já tratado por Ingres entre outros. Mesmo diante de tal fato, Manet foi duramente atacado e criticado por sua ousadia.



Figura 3 - Edouard Manet, *Olympia*, 1863. Óleo sobre tela, 130 x 190 cm. Grand-Grand Palais (Musée d'Orsay) / foto Hervé Lewandowski

Marinatos (2000, p. 19) nos relata que as imagens encontradas no Oriente Próximo durante os dois milênios antes de Cristo ou ainda durante a Idade do Ferro demonstram que o poder é reforçado pela nudez da mulher. Apesar de a Figura 1 não se mostrar nua ela ainda nos aponta sua capacidade apotropaica, no sentido de afugentar o mal e proteger o fiel.

Segundo o site Imagens Bahia, a Pombagira Alteza representada na Figura 1 “nasceu em Nazaré, seu nome veio por causa de sua elegância e por que sua família era a mais rica da região. Mesmo Alteza sendo rica, ela ajudava a quem precisava, mas morreu cedo, com apenas

<sup>48</sup> Disponível em : [http://www.musee-orsay.fr/en/collections/works-in-focus/search/commentaire\\_id/olympia-7087.html](http://www.musee-orsay.fr/en/collections/works-in-focus/search/commentaire_id/olympia-7087.html)

20 anos. Foi queimada pois diziam que era uma bruxa. Ela trabalha na Umbanda para tirar o mal e afastar os inimigos.”<sup>49</sup>

Essa narrativa representa apenas uma das inúmeras versões existentes sobre esta entidade. Não deixa de ser interessante citá-la, para intuirmos como estamos longe de compreender todo o potencial híbrido a que as Pombagiras estão submetidas. Pombagira Alteza, também conhecida como Pombagira Rainha possui várias outras narrativas que dizem respeito às suas histórias de vida. Podemos dizer que essa grande diversidade de narrativas se deve ao fato de que, ao assumir um lugar em uma linha de trabalho da Umbanda, o espírito que se encanta assume o nome de sua representante maior mas não deixa de lado suas experiências de vida na terra. Por esse motivo, ao assumir o nome Pombagira Rainha<sup>50</sup>, por exemplo, o fiel entende que essa Pombagira trabalha na linha de Iemanjá.

---

<sup>49</sup> Disponível em <https://imagensbahia.com.br/loja/public/produto-maria-quiteria-pomba-gira/1783>

<sup>50</sup> Note que a imagens Bahia apresenta diversas Pombagiras Rainhas: [https://imagensbahia.com.br/loja/public/produtos?s=pomba+gira+rainha&endereco\\_uf=4](https://imagensbahia.com.br/loja/public/produtos?s=pomba+gira+rainha&endereco_uf=4)



### *Quarto encontro*

**Tempo estimado:** 2 aulas

**Justificativa:** Os estereótipos vinculados às relações entre os gêneros são consequência da misoginia e do machismo, existentes em nossa sociedade. Nesse sentido, problematizar o machismo, dentro da cosmovisão ioruba, pode proporcionar a@ estudante uma aprendizagem significativa.

Utilizaremos um trecho do livro “Mulheres e Deusas” do autor Renato Nogueira (2017, p. 71-77).

Etapa 1 - @ docente entrega o texto abaixo impresso @s estudantes. O texto deverá ser lido coletivamente com a turma sentada em círculo. À medida em que @ docente sentir a necessidade de esclarecer alguns termos, ele deve parar a leitura e explicá-los ou ainda perguntar entre @s estudantes quem poderia fazê-lo. É importante também que antes de se iniciar a leitura que @ docente problematize a importância dos mitos para o entendimento de alguns aspectos da sociedade ligados à cultura e às relações de poder.

#### Oxum e a Primeira Crise<sup>51</sup>

No início dos tempos, quando as primeiras gerações humanas habitavam nosso mundo, o culto aos orixás era feito com quatro tipos de oferendas. A primeira oferenda era para Ori – a cabeça – (em busca do conhecimento). A segunda, para os outros orixás (em busca de contar com o apoio de todas as forças da natureza). A terceira, para Egun (em agradecimento aos ancestrais que cuidaram e prepararam o mundo para nós) ou para Orunmilá (responsável pelo conhecimento dos nossos destinos, os mapas possíveis de nossa jornada).

Os orixás masculinos recolhiam e enviavam as oferendas para os orixás femininos sob a supervisão de Oxum, divindade da beleza e da fertilidade. As regras diziam que os orixás recebiam as oferendas, enquanto a preparação do alimento era tarefa das orixás. Encarregadas de cozinhar, elas recebiam recomendações de que não poderiam comer nada sem o consentimento deles.

Depois de algum tempo, Oxum, reclamou do desprezo que recebia dos orixás

---

<sup>51</sup> NOGUEIRA, Renato. Mulheres e Deusas: Como as Divindades e os Mitos Femininos Formaram a Mulher Atual. 1. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017. 160 p.

masculinos. Sem apreço por elas e pelas outras orixás, os deuses continuavam a recolher as ofertas dos mortais e exigir que as deusas trabalhassem, sem dar o menor sinal de gratidão em troca.

Oxum já estava cansada de esperar por elogio ou reconhecimento e usou silenciosamente seus poderes para fazer um feitiço. Daquele dia em diante, mulheres, homens, animais e plantas perderiam a fertilidade. Mas por que punir os seres humanos por um defeito de conduta dos orixás masculinos? Ora, Oxum estava punindo as pessoas porque os humanos não tinham percebido (ou fingiam não perceber) a injustiça que os orixás masculinos cometiam. A punição de Oxum foi para mostrar que a conivência e o silêncio diante do mal dão mais força ao erro.

Ao perceber o fim dos nascimentos, os orixás masculinos ficaram preocupados: o esquecimento os sepultaria. Somente Olorun e Olocun podem existir sem lembranças. Afinal, desde o início dos tempos, só existia essa dupla. A regra de Olurun e Olokun era simples: tudo que começa precisa terminar. A única maneira de os orixás permanecerem era a memória, as oferendas e os cultos dos mortais. Sem este “alimento”, os orixás iriam sucumbir famintos de axé (energia vital)

Mas Oxum foi além e usou seu axé de grande mãe e infertilizou todos os mundos, Orun (terra dos orixás) e Aiê (terra dos humanos e outros animais). Logo, os orixás masculinos perceberam que os rios começaram a definhar, os animais terrestres não procriavam mais, as aves deixavam de pôr e chocar ovos, os campos de plantação paravam de crescer, o inhame não brotava mais da terra, as folhas dos coqueiros perdiam o verde, tudo amarelava, e a fome de mulheres e homens ressoou no mundo dos deuses.

O medo tomava conta de todos, com exceção de Olorun e Olukun, únicos capazes a sobreviver ao fim dos seres humanos. Os orixás masculinos, sob a liderança de Exu, foram consultar Orunmilá o responsável pelos segredos do Ifá, que concluiu que apenas o grande deus Olorun poderia dar a resposta.

Exu foi sozinho, enviado por Orunmilá, até o palácio de Olurun perguntar o que estaria por trás de tudo aquilo. Olorun explicou que o problema havia sido ocasionado pela incapacidade de os orixás masculinos acolherem uma representante dos orixás femininos. Senhor supremo do destino, ele disse que o esquecimento e a falta de respeito a Oxum e, por conseguinte, a todas orixás femininas, provocou um justo ressentimento.

A alternativa seria enfrentar o problema e trazer Oxum para participar dos rituais de sacrifício. Olorun foi explícito: tudo se resolve e pode ser recuperado desde que a troca seja justa. Um mal causado não pode ser suspenso sem que um bem da mesma dimensão seja feito.

Exu e Orinmilá foram até os outros 14 orixás masculinos que recebiam as oferendas. Sua decisão foi seguir o conselho de Olorun. No amanhecer do mundo (Aiê), foram até Oxum e pediram que ela passasse a integrar o grupo de orixás que recolhem as ofertas dos seres humanos. Oxum foi muito enfática ao dizer “não”.

Oxum comunicou que estava grávida e que, dali em diante, haveria duas opções, cada qual dependendo do sexo da criança em seu ventre. Se a cria fosse do sexo feminino, Oxum não retiraria o encanto e nada mais floresceria no mundo, já em caso de um menino, Oxum retiraria o feitiço, permitindo que a fertilidade retornasse e o mundo voltasse a florescer. Assustados Exu e Orunmilá comunicaram aos orixás masculinos a resposta de Oxum e lançaram sobre ela um axé que pudesse garantir o nascimento de um menino.

Com a hora do parto se aproximando, a apreensão e a ansiedade tomaram conta de Exu, Orunmilá e todos os orixás masculinos. Mas eis que a hora chegou e nasceu um orixá menino no lugar de Oxum. Só então o mundo voltou seu curso natural, a fertilidade reapareceu e a vida seguiu seus rumos imprevistos.

Etapa 2 – Divida a turma em 5 grupos e solicite que @s estudantes dramatizem o texto, de modo que cada grupo dramatize uma parte diferente. Essa dramatização deve ser rápida, ou seja, não há a necessidade de uma grande elaboração. O objetivo é que @ estudante se familiarize com o texto.

Etapa 3 - @ docente solicita que @s estudantes respondam às perguntas abaixo para a próxima aula.

- 1 O mito de Oxum revela e problematiza a prepotência masculina, de que forma Oxum se coloca diante das tarefas relegadas a seu gênero?
- 2 Oxum é a deusa que controla a fertilidade. No mito, Oxum coloca em pauta e negocia a continuidade da vida. Segundo Nogueira (2017, p.75) “Ela está dizendo algo como: o trabalho é facultativo, não compulsório. Meu corpo é meu, a gravidez é minha escolha. Por isso a bela imagem de que a fertilidade do mundo cessou pela vontade de Oxum pode remeter à desnaturalização da função de parideira intermitente associada à imagem da mulher.” Nesse sentido, é possível compreender que a emancipação da mulher passa pelo domínio do próprio corpo? Justifique e apresente possibilidades na sociedade atual.
- 3 Segundo o mito de Oxum, qual a importância das oferendas para o povo iorubá?
- 4 Pesquisa: Quais religiões são influenciadas pela cultura iorubá no Brasil?
- 5 Pesquisa: Deusa Vênus ou Afrodite, trazer ao menos uma mitologia, suas características

de personalidade e pelo menos uma imagem.

### *Quinto encontro*

**Justificativa:** As lógicas de interações culturais, baseadas em deusas de distintas culturas, como Oxum e Afrodite / Vênus, podem proporcionar uma compreensão prática/concreta através da comparação entre as imagens das referidas deusas.

Etapa 1: @s estudantes devem utilizar a pesquisa que trouxeram de casa sobre Afrodite/Vênus, bem como o texto da aula anterior sobre Oxum, para responder às seguintes questões:



Pombagira Maria Bonita



Jean-Auguste-Dominique Ingres,  
*Vênus Anadiomene*, 1808-1848  
Óleo sobre tela, 163 x 92 cm

1- A imagem da esquerda representa Pombagira Maria Bonita, que, de acordo com a cosmovisão umbandista, é uma Pombagira que atua através dos mistérios de Oxum (Amor). Esta imagem é produzida em larga escala por uma empresa que oferece imagens religiosas a todo o Brasil. Confeccionada em gesso e obedecendo seus padrões em forma. Enquanto a imagem da direita representa Vênus e foi criada no século XIX por um artista europeu.

Comparando ambas as imagens:

- a) Aponte aspectos semelhantes:
- b) Aponte aspectos diferentes:
- c) De que forma podemos explicar suas semelhanças, uma vez que são produzidas em momentos históricos e espaciais diferentes?

## Sexto encontro

**Tempo estimado:** 2 aulas

**Justificativa:** Entende-se por patriarcado um sistema em que os homens adultos são protagonistas políticos e carregam autoridade moral, privilégios sociais e assumem o comando da família no papel de “chefe da casa”, situando as mulheres como “donas de Casa” (NOGUEIRA, 2017, p. 60). Tal construção tende a criminalizar socialmente qualquer expressão sexual ou comportamental que não se adeque a essa normatividade. De acordo com Renato Nogueira (2017) podemos apontar a construção dos estereótipos de gênero da seguinte forma:

Masculinidade Tóxica	Feminilidade em Desvalia
<ul style="list-style-type: none"> <li>. Homem não chora</li> <li>. Homem nunca nega sexo</li> <li>. Homem é afirmativo e usa a força com quem ultrapassa os seus limites.</li> <li>. Homem é controlado, mas impulsivo diante de uma ofensa.</li> <li>. Homem não tolera comportamentos que indiquem fraqueza .</li> <li>. Homem é um ser humano simples, que “exige” de uma parceira somente beleza e sexo.</li> <li>. Homem mesmo casado pode ter amantes.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>. Mulher precisa de um homem que lhe dê o nome.</li> <li>. Mulher tem instinto materno natural, isto é, ligada a natureza. E a natureza é uma dimensão que deve ser dominada pelo homem.</li> <li>. Mulher precisa atender minimamente aos padrões de beleza.</li> <li>. Mulher é um ser complexo, exige um parceiro que possa suprir uma série de necessidades.</li> </ul>

Etapa 1 - De acordo com a tabela cima, discuta com @s estudantes a validade de atribuir características inflexíveis às pessoas dos mais diversos gêneros. Caso sinta necessidade, @ profess@r pode recorrer ao capítulo 1 desta dissertação, que aborda esta questão. Aproveite esse momento para fazer uma reflexão a respeito da homofobia e dos problemas de violência gerados por esta postura ideológica.

### *Sétimo encontro*

**Tempo estimado:** 2 aulas

**Justificativa:** O patriarcado está presente nos mais diversos âmbitos de nossa sociedade. Assim, faz-se necessário problematizar a permanência do patriarcado nas letras de música, através das mitologias.

Etapa 1 - Leitura coletiva do texto abaixo.

Texto de Apoio. (Mitologia Grega) Deusa Hera.

[...] o arquétipo dela (Hera) nos remete simplesmente à mulher que encarna a experiência da esposa. A vida em função do esposo e o ciúme são algumas das características que delineiam Hera. Não é raro que os mitos em que Hera aparece se refiram a Zeus e suas amantes. O protagonismo da Deusa é quase sempre ofuscado. Seu papel é interpretado em função de sua posição nos triângulos amorosos em que Zeus se mantêm no topo, no lugar da supremacia masculina. Hera aparece como reativa; sua ação é sempre a de defesa feroz do seu casamento, o que funciona com golpes sempre desferidos contra as amantes de Zeus.

[...] o casamento de Hera e Zeus foi estrondoso, todo o Olimpo participou, e mais além: alguns seres do mundo de Hades. Deusas, deuses, ninfas, sátiros, seres de tipos diferentes, centauros, minotauros, semideuses, mortais curiosos disfarçados etc. A festa foi uma apoteose de esplendor. A lua de mel durou 100 anos e foi de alegria e júbilo.

Depois de algum tempo quando as núpcias já não eram mais tão entusiásticas, Zeus esqueceu as promessas feitas para Hera: fidelidade, exclusividade, amor e puro respeito. Os costumes de antes voltaram com a mesma força. Zeus dizia que seu vigor não podia ficar restrito ao casamento. Ele esbanjava vitalidade e potência. Hera foi desonrada pelo marido repetidas vezes.

Aqui, um dos pressupostos que precisa ser analisado é o sexismo da sociedade patriarcal. Hera e Zeus são tomados como modelos, ou melhor dizendo, estereótipos de gênero. Hera encarnaria aquilo que a mulher deve ser como esposa e mãe: fiel, recatada e discreta. O protótipo da dona de casa, da cuidadora, a mulher compreensiva que releva os deslizes. Uma mulher que não ataca o esposo, mas reafirma o patriarcado ao eleger sempre outras mulheres como rivais, poupando o homem de sua responsabilidade pela quebra do contrato de matrimônio. Segundo a ideologia patriarcal, Zeus só teria de assumir o patrimônio com algo de



sua alçada, o pátrio poder, o que concede as licenças para o seu desejo masculino se manifestar fora do casamento. Em outras palavras, o homem vitorioso e poderoso não pode ser privado de dar vazão ao desejo sexual de “possuir” outras mulheres além da esposa, o que nessa estrutura seria completamente aceitável. Importante observar que o “patrimônio” é um conceito que vai além da noção de herança; na raiz da palavra, diz respeito à ideia de que o poder é masculino. “Pátrio” deriva de pai, homem.

O problema está justamente no estabelecimento de naturezas femininas e masculinas. Hera é a Deusa que encara o mito de feminilidade perigoso e autodestrutivo. Ela revela a passividade da esposa, mas também aparece como a mulher vingativa. E protagoniza ações de vingança que abrem mão da sororidade, da união das mulheres contra a opressão patriarcal.

Hera traz à luz uma dimensão que merece ser analisada minuciosamente. Ela é o arquétipo da mulher que para se sentir plenamente satisfeita em sua condição feminina, precisa estar casada. O que Hera significa? [...]

Etapa 2 - Ainda em círculo solicitar aos estudantes que reflitam sobre os que Hera significa em termos de construção do feminino para a cultura ocidental. É possível na atualidade encontrarmos mulheres como Hera? Em quais aspectos? De que forma mulheres que entendem o casamento como seu único objetivo de vida compactuam com o patriarcado?

Etapa 3 - Solicite também aos estudantes que escrevam em seus portfólios letras de músicas produzidas na atualidade que corroboram com os aspectos da personalidade de Hera. Além de registrarem suas impressões no portfólio individualmente, os estudantes devem ser organizar em grupos e apresentar uma música para a turma.

Etapa 4 - Nesse momento mais uma vez a turma deverá fazer uma leitura coletiva do texto abaixo.

Medusa, a bela e a feia<sup>52</sup>

[...] Medusa foi então selecionada pela deusa Atena para ser sua guardiã. Tamanha honra veio com responsabilidades e obrigações: Medusa deveria se manter casta, vivendo com disciplina austera para cumprir seu papel de sacerdotisa de Atena, mas a beleza de Medusa encantava muitos deuses imortais. Dentre seus admiradores, Poseidon era o mais audaz e

---

<sup>52</sup> Idem.

insistente. O deus que reinava sobre as águas dos oceanos, filho de Cronos e irmão de Zeus e de Hades, não poupava esforços para conquistar Medusa. Ela, porém, fiel as suas obrigações, que se estendiam até o pôr do sol, não se deixava encantar por nenhuma das investidas.

Quando, um dia, repousava dentro do templo, depois de inúmeras tarefas sacerdotisas, deu-se o pior. Poseidon saiu do mar inebriado de paixão e não aceitou o costumeiro não de Medusa. Enlouquecido, ele golpeou e violentou Medusa de maneira brutal. A partir desse momento, em meio ao trauma e à dor do estupro, a divina criatura sentiu-se horrível, suja, solitária e chorou copiosamente. Ao amanhecer, as lágrimas secaram, mas a dor continuava, e Medusa sentia-se deprimida e derrotada.

Outra surpresa aproximava. A voz de Atena ocupou o templo. Os ouvidos de Medusa escutavam, porém ela não conseguiu articular nenhuma palavra. Atena continuou chamando por ela, cada vez mais alto, e procurando a sacerdotisa. Por fim, encontrou-a deitada, com marcas de lágrimas por todo o rosto, a respiração ainda ofegante de sofrimento. Medusa estendeu as mãos, pedindo socorro, e contou o que tinha acontecido. A lembrança do dia anterior trouxe de volta as dores, a impotência e o desespero.

Atena ouviu o relato calada, e, por alguns instantes, Medusa esperou carinho e compreensão por parte da deusa da guerra, mas esta reagiu de forma violenta. Atena ficou indignada e usou seus poderes olímpicos para destituir Medusa de sua beleza e de sua condição de deusa imortal, transformando a sacerdotisa em uma figura horrenda, uma górgona. Os cabelos, outrora sedosos, viraram cobras. O desespero de Medusa foi colossal, como cabe a um mito grego. Amargurada, passou a transformar em pedra todo homem que a observasse, apenas com seu olhar. Os homens que outrora a desejavam, passaram a temê-la.

Etapa 5 - Nesse momento após a circulação das ideias, solicite aos estudantes que relacionem o mito de Medusa aos estereótipos discutidos na aula 5. E que respondam as perguntas a seguir:

- 1- É possível dizer que Medusa foi punida por ser bela?
- 2- Você entende que Poseidon agiu de forma violenta por não resistir a sua beleza?
- 3- Você acredita que o mito revela uma espécie de impunidade para os atos dos homens?
- 4- Como você avalia a atitude de Atena?

## *Último encontro*

**Tempo estimado:** 2 aulas

**Justificativa:** A importância do conjunto de crenças e valores d@s estudantes, que são adquiridos no convívio familiar e em outros espaços como igrejas e organizações sociais.

Solicitar que @s estudantes se dividam em grupos de no máximo 5 estudantes e montem uma apresentação de 15 minutos em que apresentem suas opiniões, reflexões e/ou sentimentos em relação às questões abordadas em nossos últimos encontros, como patriarcado, religiões afro-brasileiras, machismo, dentre outros. A apresentação deve respeitar o princípio da ética da alteridade<sup>53</sup>, conforme explicado a seguir. Esse conceito foi tratado no corpo da dissertação da página 29-31.

Para entendermos a ética da alteridade, vamos partir do conceito de tolerância. Em geral, as pessoas tendem a defender a tolerância como requisito básico para a convivência em sociedade, pois o contrário dela, a intolerância gera inúmeras situações de violência. De acordo com Isabelle de Lacerda Nascente Coelho (2016), a definição de quem é diferente supõe uma relação de poder, sendo no caso, a tolerância um aspecto que é minimamente necessário para a convivência em sociedade, mas que não assegura uma relação de igualdade. Em outras palavras, a tolerância se ampara em mecanismos hierarquizantes, pois não há a necessidade de se tolerar um igual. Ao propormos a ética da alteridade, buscamos uma postura que está além da tolerância. Essa postura marca relações potencialmente horizontais.

A proposta dessa última atividade tem como objetivo facilitar o diálogo entre pessoas diferentes, que se constituíram em diversas formações morais e religiosas. Pelos motivos apontados, @ docente poderá estabelecer a ética da alteridade como premissa básica para apresentação desse trabalho e de que forma as atividades desenvolvidas até esse momento contribuíram para a alteridade d@s estudantes.

---

<sup>53</sup> COELHO, Isabelle de Lacerda Nascentes. O Axé na Sde Aula: abordando as religiões afro-brasileiras no ensino de história. Dissertação do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória). UFRRJ, 2016. 235 páginas.