

UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO – UNIGRANRIO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA – PROPEP
ESCOLA DE CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO, ARTES, LETRAS E HUMANIDADES
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes
Doutorado Acadêmico em Humanidades, Culturas e Artes

Valquiria da Silva Barros

**DOÑA MARÍA DE PADILLA: DE BRUXA A POMBAGIRA -
UMA TRAJETÓRIA DE DEMONIZAÇÃO
DO FEMININO NO BRASIL**

Tese apresentada ao Programa de
Programa de doutorado em
Humanidades, Culturas e Artes, Linha
de pesquisa: Gênero, Etnia e Identidade,
para obtenção do grau de doutor em
Humanidades, Culturas e Artes.

Orientação: Prof^a. Dra. Rosane Cristina Oliveira

Duque de Caxias, RJ

2023

VALQUÍRIA DA SILVA BARROS

DONA MARÍA DE PADILLA: DE BRUXA A POMBAGIRA - UMA TRAJETÓRIA DE DEMONIZAÇÃO DO FEMININO NO BRASIL

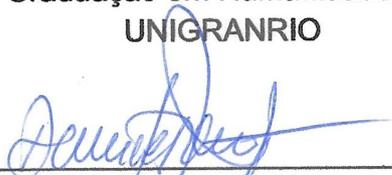
Tese apresentada à Universidade do Grande Rio "Prof. José de Souza Herdy", como parte dos requisitos parciais para a obtenção do título de Doutora em Humanidades, Culturas e Artes.

Exemplar apresentado para avaliação da banca examinadora em 10/07/2023

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Rosane Cristina de Oliveira
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da
UNIGRANRIO



Profa. Dra. Daniele Ribeiro Fortuna
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da
UNIGRANRIO

Documento assinado digitalmente
 ROBSON RODRIGUES DE PAULA
Data: 14/07/2023 10:00:33-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Robson Rodrigues de Paula

Documento assinado digitalmente
 JACQUELINE DE CASSIA PINHEIRO LIMA
Data: 14/07/2023 16:34:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Jacqueline de Cássia Pinheiro Lima
UNESA

Documento assinado digitalmente
 DOSTOIEWSKI MARIATT DE OLIVEIRA CHA
Data: 21/07/2023 17:28:47-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Dostoiowski Mariatt de Oliveira Champangnatte

*“Eu não desejo que as mulheres tenham poder sobre os homens;
mas sobre si mesmas.”*

Mary Wollstonecraft, 1792

AGRADECIMENTOS

Ao **Dr. Hansen**, meu amigo do astral pela vida.

A **Rainha Maria Padilha da Encruzilhada** pela parceria, pela paciência, pela orientação e pelo amor.

A todas as **amigas encantadas de todas as giras** que de alguma forma contribuíram com a inspiração nessa trajetória.

Ao meu marido, **Fábio**, por acreditar em mim, por me apoiar, pelos diversos livros presenteados, pelas sopas quentes nos dias de frio e pelos sucos gelados em dia de calor.

A minha filha, **Giovanna**, pelo incentivo e pela inspiração.

À **Simone**, pela direção e conselhos sempre humanos e pontuais.

À minha orientadora, **Rosane**, por aceitar caminhar comigo por essa jornada desafiante. Sem ela não seria possível.

À **banca examinadora**, pelo profissionalismo, pela sensibilidade e pelos apontamentos.

À **Universidade do Grande Rio Professor de Souza Herdy - Unigranrio**, por oportunizar um diálogo interdisciplinar em seu Programa de Pós-graduação em Humanidades Culturas e Artes.

À **Capes**, que subvencionou recursos, insumos, e muitos livros por meio de Bolsa de Doutorado para a concretização deste estudo.

RESUMO

BARROS, Valquiria da Silva. **Doña María de Padilla: de bruxa a Pombagira - uma trajetória de demonização do feminino no Brasil.** Tese de doutorado – Escola De Ciências, Educação, Artes, Letras E Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da Universidade do Grande Rio – Prof. José de Souza Herdy, Duque de Caxias, Rio de Janeiro, 2023.

Esta pesquisa desenvolveu uma análise interdisciplinar sobre os aspectos envolvidos no processo de demonização do feminino e de silenciamento da mulher. O objetivo da investigação foi construir relações sociológicas, históricas e míticas entre as figuras da bruxa medieval, da rainha María de Padilla e da Pombagira Maria Padilha com a finalidade de identificar aproximações e distanciamentos entre os processos discursivos em que as personagens estiveram envolvidas, ao serem associadas ao demoníaco. Os resultados apontaram que o processo de demonização da mulher no período inquisitorial na Europa teve continuidade nas colônias americanas, para onde o projeto colonizador estendeu a demonização. A demonização extrapolou as fronteiras do gênero e submeteu os povos autóctones e os escravizados, promovendo uma caça às bruxas generalizada nas colônias. Esse processo contou com a agência discursiva da religião que subjugou as existências e instituiu as regras sociais.

Palavras-chave: bruxaria; María de Padilla; Pombagira; *Padilhamento*

ABSTRACT

BARROS, Valquiria da Silva. **Doña María de Padilla: from witch to Pombagira - a trajectory of demonization of the feminine in Brazil.** Doctoral thesis – School of Sciences, Education, Arts, Letters and Humanities, Posgraduation Program in Humanities, Cultures and Arts of the University of Grande Rio – Prof. José de Souza Herdy, Duque de Caxias, Rio de Janeiro, 2023.

This research developed an interdisciplinary analysis of the aspects involved in the process of demonization of the feminine and silencing of women. The objective of the investigation was to build sociological, historical, and mythical relations among the figures of the medieval witch, Queen María de Padilla, and the Pombagira Maria Padilla with the purpose of identifying approximations and distancements among the discursive processes in which the characters were involved in being associated with the demonic. The results pointed out that the process of demonization of women in the inquisitorial period in Europe was continued in the American colonies where the colonizing project extended the demonization beyond gender boundaries to include the indigenous peoples and the enslaved, developing widespread witch-hunting in the colonies. This process relied on the dominating agency of religion that subjugated existences and instituted social rules.

KEY WORDS: witchcraft; María de Padilla; Pombagira; *Padilhamento*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Frontispício de uma edição do <i>Malleus Maleficarum</i> , impresso em Veneza em 1576 – Imagem retirada da Internet	51
Figura 2	Fotografia de Zélio Fernandino de Moraes – Imagem retirada da Internet	76
Figura 3	Ilustração antiga e recortada do padre Gabriel Malagrida, morto pela Inquisição em Lisboa – Imagem retirada da Internet	77
Figura 4	Vista da reunião dos dirigentes das Tendias fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, presidida por Zélio Fernandino de Moraes na TENSF, localizado na cabeceira da mesa – Imagem retirada do sítio da instituição na Internet	93
Figura 5	Vista do trabalho mediúnico de psicografia realizado pela TENSF – Imagem retirada do sítio da instituição na Internet	94
Figura 6	Vista do altar original da TENSF – Imagem retirada do sítio da instituição na Internet	95
Figura 7	Vista do interior da TENSF, onde se vê no centro Zélia de Moraes Lacerda, filha de Zélio Fernandino de Moraes – Imagem retirada do sítio da instituição na Internet	96
Figura 8	Indumentária de Exu, aquarela de Caribé – Imagem retirada da Internet	133
Figura 9	Exu Belzebu e demônio Baphomet – Imagens retiradas da Internet	135
Figura 10	Pintura de Francisco de Goya <i>El Aquelarre</i> (1798) – Imagem retirada da Internet	136
Figura 11	Príapo-Mercúrio, autor desconhecido, afresco, 89 a.C. Museu Arqueológico de Nápoles e Legba (VERGER, 1999), guardião das casas de Abomé, República do Benin – Imagens retiradas da Internet	138
Figura 12	Exus representados na ordem: Exu Tranca Ruas, Exu Tranca Ruas das Almas, Exu Tata Caveira, Exu da Morte, Exu Belzebu, Exu Lúcifer – Imagens retiradas da Internet	141
Figura 13	Exu Tranca Ruas das Sete Encruzilhadas – Imagem retirada da Internet	144
Figura 14	Exu Tranca Ruas das Almas – Imagem retirada da Internet	145
Figura 15	Entidade Exu Tranca Ruas oferecendo um cravo branco para a fiel – Imagem retirada da Internet	146
Figura 16	Despacho ou trabalho para Exu – Imagem retirada da Internet	147
Figura 17	Exu incorporado. Detalhe para a cruz logo acima da cabeça do médium – Imagem retirada da Internet	150
Figura 18	Pombagira Rainha Maria Padilha incorporada na médium – Imagem retirada da Internet	177
Figura 19	Pombagira Rainha Maria Padilha incorporada na médium – Imagem retirada da Internet	178
Figura 20	Festa da Rainha Maria Padilha – Imagem retirada da Internet	180
Figura 21	Imagens de Pombagiras – Imagens retiradas da Internet	181
Figura 22	Pombagira Maria Quitéria – Imagem retirada da Internet	183
Figura 23	Pombagira Cacurucaia e Maria Molambo – Imagem retirada da Internet	184
Figura 24	Pombagira Rainha Maria Padilha – Imagem retirada da Internet	186

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – CAÇA ÀS BRUXAS: ASPECTOS DA DEMONIZAÇÃO DO FEMININO	21
1.1 Nota introdutória	21
1.2 A Dessacralização do feminino: as relações entre a mulher e o mal	21
1.3 A demonização do feminino na Europa medieval: um discurso religioso	31
1.4 A caça às bruxas: um discurso em ação	48
1.5 Nota conclusiva	55
CAPÍTULO II – A UMBANDA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX NO RIO DE JANEIRO: UMA TRAJETÓRIA DE BRANQUEAMENTO E DEMONIZAÇÃO	59
2.1 Nota introdutória	59
2.2 As reminiscências da umbanda no contexto da diáspora africana	60
2.3 A historicização da umbanda: construindo um marco referencial	73
2.4 A construção das identidades mediúnicas no Brasil	84
2.5 A expansão da umbanda branca de Zélio Fernandino de Moraes	92
2.6 A União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB) e o I Congresso Umbandista no Rio de Janeiro (1941)	97
2.7 Nota conclusiva	107
CAPÍTULO III – POVO DE RUA: ENTRE A DEMONIZAÇÃO, O BRANQUEAMENTO E O APAGAMENTO	110
3.1 Nota introdutória	110
3.2 Os caminhos de resignificação do mito de Exu	110
3.3 O trânsito de Exu na Umbanda e a construção de um conceito	118
3.4 Entre deuses e imagens Exu vira o diabo	131
3.5 Nota conclusiva	151

CAPÍTULO IV – POMBAGIRAS E ENCANTAMENTOS: FEITIÇARIA COMO RESISTÊNCIA	152
4.1 Nota introdutória	152
4.2 A rua como herança: Pombagira e a demonização do feminino na umbanda	153
4.3 A trajetória da Pombagira nos intercâmbios com Exu	159
4.4 A construção identitária da Pombagira: performance e imagem em diálogo	176
4.5 A construção identitária da Pombagira em pontos cantados	187
4.6 Nota conclusiva	217
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
6. REFERÊNCIAS	223

INTRODUÇÃO

A Pombagira é uma personagem múltipla e diversa e sua aproximação com as questões do feminino vem suscitando discussões sobre papéis de gênero no contexto religioso brasileiro. Repleta de ambivalências e contradições, a performance da Pombagira alterna empoderamento e subalternização, permitindo entrever sua relação com os aspectos dualistas da moralidade cristã ocidental. Nesse contexto, esta investigação delinea um processo histórico-sociológico que parece ter favorecido a concepção da entidade relacionada a aspectos demoníacos e malévolos.

O objeto de estudo desta pesquisa é o processo de demonização sofrido pela Pombagira nos intercâmbios do delineamento da religião umbandista. A construção do objeto ocorreu a partir de observações e questionamentos que surgiram ao longo de minha experiência pessoal em contato com as Pombagiras nas religiões de umbanda e de quimbanda.

A entidade feminina aqui abordada apresenta duas grafias possíveis e que circulam entre os adeptos: Pombogira e Pombagira. A escolha pela apropriação da versão Pombagira foi intencional e assenta-se em um posicionamento político que considera a questão de gênero como perspectiva de luta por direitos iguais no que se refere a possibilidades epistemológicas específicas.

O objetivo geral é compreender de que forma, a partir da demonização do feminino no âmbito religioso cristão, o machismo atravessou o tempo sendo reproduzido nas instâncias da cultura, contribuindo com a determinação do lugar da subalternidade do feminino, reafirmando a misoginia e mantendo o padrão androcêntrico na representação da Pombagira, fortemente associada ao diabo nos intercâmbios da religião. Nessa perspectiva, esta investigação realça a importância dos eventos históricos para dar destaque aos múltiplos aspectos que participaram da construção das crenças sobre a mulher e que surgiram no

contexto das relações histórico-sociais, e que se perpetuam até os dias atuais por meio da subalternização do feminino na sociedade.

Os objetivos específicos desta pesquisa são: a) identificar de que forma a demonização do feminino foi articulada pelo movimento de caça às bruxas na Idade Média e na Moderna; b) compreender os caminhos tomados pela demonização do feminino a partir da ressignificação do orixá Exu até se refletirem na Pombagira de umbanda.

Inicialmente, esta pesquisa seria uma etnografia que visaria compreender, a partir do campo, de que forma as incorporações das Pombagiras poderiam ser tomadas como uma reatualização discursiva do mito das bruxas medievais por suas médiuns, mas foi necessário adaptá-la para uma pesquisa bibliográfica com caráter historiográfico e sociológico em decorrência da pandemia de Covid-19.

Desenvolvemos uma pesquisa qualitativa que trabalha com um universo de significados, crenças, valores e atitudes que buscou compreender a complexidade dos fenômenos envolvidos (MINAYO, 2009). Metodologicamente, essa é uma pesquisa de abordagem teórica do tipo descritivo- interpretativa e abordagem interdisciplinar. Foi feito um estudo exploratório visando maior familiaridade com o problema da pesquisa, objetivando a compreensão das realidades nas relações sociais representadas no estudo. O objeto foi abordado a partir da revisão bibliográfica sobre as temáticas circunscritas a cada capítulo.

Consideramos que o aspecto da demonização é um fenômeno religioso norteador a partir de crenças que transitam no imaginário coletivo, orientadas pela historicidade dos eventos em um contexto sociocultural específico. Tais questões transbordaram as fronteiras temporais, e estão impressas na dinâmica da sociedade na atualidade não apenas como reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e as ações e interações humanas em que os sentidos atribuídos às experiências são escritos pelo próprio homem.

Em nossa abordagem, as discussões sobre as representações de papéis de gênero e suas relações com religião tem como cenário o processo persecutório no qual o feminino esteve envolvido, especialmente a partir do século XIV. Recorremos à investigação do processo de demonização do feminino nesta época, especificamente, por compreendermos que tal período foi marcado pela forte intervenção da Igreja na construção das concepções sobre o feminino a partir da interpretação dos mitos bíblicos, acirrando antigas noções sobre a natureza feminina e conferindo maior força a tais crenças. Da intervenção da ortodoxia clerical cristã, surgiram elementos que articularam no imaginário coletivo a repulsa ao feminino e justificaram a maior perseguição às mulheres na história, conhecida como caça às bruxas.

Para compreender de que forma o fenômeno de caça às bruxas poderia ter contribuído para amalgamar crenças sobre o feminino que reverberam nas concepções da Pombagira, fizemos uma revisão bibliográfica sobre a temática e analisamos as construções simbólico-discursivas sobre a demonização do feminino medieval.

A partir da revisão bibliográfica, investigamos a concepção da personagem Pombagira na umbanda com base no processo de transposição das tipologias da entidade Exu. Desta primeira revisão, identificamos possíveis processos de branqueamento e demonização da Pombagira na trajetória da religião umbandista no Brasil herdeiros da entidade Exu. Desse modo, partimos do pressuposto de que do orixá Exu derivaram e se ressignificaram as entidades classificadas como Povo de Rua ou Linha de Esquerda, Exu e Pombagira na umbanda.

Para refletir sobre a construção simbólica das Pombagiras, tomamos a categoria gênero como campo de investigação. As reflexões foram tomadas a partir das relações estabelecidas entre demonização, corpo e dominação na perspectiva da demonização do feminino, e as análises foram conduzidas com base em Pierre Bourdieu, *Dominação masculina* (1998) e Heleieth Saffioti, *Gênero*,

patriarcado, violência (2004). Nesse contexto, a partir da perspectiva de gênero, tomando como pressuposto a ideologia do patriarcado, buscamos compreender como a moral religiosa contribuiu por meio dos processos sociais de demonização do feminino reverberar na concepção da entidade Pombagira na umbanda.

Investimos no aprofundamento das investigações sobre as possibilidades simbólicas que alocaram a Pombagira no lugar da subalternidade nos espaços de culto e no imaginário dos adeptos. Nesse processo, refletimos sobre as heranças da transposição da identidade de Exu reproduzidas culturalmente, e que fortaleceram as práticas sociais de demonização da mulher.

Com base nas reflexões propostas, objetivamos apontar a capacidade mítica colonizadora da demonização da Pombagira, destacando a importância do reordenamento simbólico da entidade. A ressignificação dos aspectos subalternizadores da entidade dialogam diretamente com a representatividade que ela tem na vida de suas adeptas, influenciando o imaginário coletivo com mensagens ambíguas difundidas do seio da religião.

Para discutir possibilidades de enfrentamento ao processo demonizador colonial, adotamos a perspectiva da Encruzilhada como opção metodológica de abordagem a partir de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas* (2018). A epistemologia da Encruzilhada foi tomada como proposta metodológica ao colonialismo epistêmico do cânone eurocêntrico e se constituiu em uma opção metodológica fecunda de possibilidades para conceber novas formas de existir e de experimentar o feminino ao largo da demonização.

A Encruzilhada como *locus* encantado possui seu próprio cosmoencantamento, sua própria magia. Assumida como uma força de ação que transita o cotidiano, intermediando as necessidades pessoais, a magia de Pombagira tem grande relevância social no contexto cotidiano de seus fiéis. A revitalização da magia é interpretada por nós como instrumento de resistência

com a finalidade de articular povos em torno de ideais libertários e reordenadores. Para compreender a importância da magia como ferramenta e para evidenciar sua importância, partimos de interlocuções com Émile Durkheim (1996) e Marcel Mauss e Henri Hubert (2003) para nortear estudos da religião e da magia. O encantamento, nesta investigação, é tomado como um instrumento de resistência e como possibilidade de reordenamento da existência e ressignificação da experiência como formas de enfrentamento.

A tese está dividida em quatro capítulos e abaixo seguem os detalhes de cada um deles.

No **Capítulo I – Caça às bruxas: aspectos da demonização do feminino** investigamos de que forma as construções simbólico-discursivas corroboraram o delineamento de um imaginário coletivo que associou a mulher ao demoníaco. Nessa perspectiva, analisamos a construção da discursividade medieval cristã sobre a demonização do feminino, fazendo uma breve reconstrução histórica do papel da mulher desde o início do cristianismo primitivo e na transição das concepções sobre o protagonismo feminino no processo de institucionalização da fé cristã na Europa medieval. Nosso objetivo foi compreender de que modo as construções simbólico-discursivas desenvolvidas no campo do sagrado contribuíram para a solidificação do imaginário ocidental centrado no masculino em detrimento do feminino.

Apresentamos as mudanças impulsionadas pela transição religiosa na Europa, que reconfiguraram os modos de ser e de viver no novo cenário que se apresentava, atualizando mitos e concepções antigas sobre o feminino. Discutimos o cenário em que as regras sociais foram elaboradas e como o desenvolvimento do processo de demonização do feminino foi forjado e assentado no mito do Pecado Original cometido por Eva e narrado no livro de Gênesis da Bíblia Cristã.

Avaliamos de que forma a publicação do manual de caça às bruxas, *Maleus Malleficarum* amalgamou a crença no feminino perverso. Tomamos a

construção discursiva sobre o pecado atribuído a Eva como base analítica para refletirmos sobre a demonização do feminino como ameaçador da fé cristã.

No **Capítulo II – A umbanda na primeira metade do século XX no Rio de Janeiro: uma trajetória de branqueamento e demonização** buscamos identificar, na trajetória da umbanda do Rio de Janeiro elementos que pudessem fornecer subsídios para compreender o processo de demonização e de branqueamento sofrido pelo orixá Exu no território brasileiro, com o objetivo de observar possibilidades de interlocuções entre Exu e a Pombagira. Para compreender esse processo, precisamos percorrer pela trajetória de legitimação da umbanda enquanto religião organizada.

No estado do Rio de Janeiro, podemos encontrar uma gama diversa de manifestações umbandistas com características infinitas e por onde Exu e Pombagira transitam livremente cumprido seu “dever”. Para compreender o trânsito de Exu na umbanda do Rio de Janeiro, tomamos como recorte de análise um segmento religioso que ficou conhecido como umbanda “branca” e consideramos sua importância para compreender o racismo como um processo que delimitou o papel de Exu no espaço religioso.

Partimos de análises da trajetória de Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975), médium do Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciador da umbanda em 15 de novembro de 1908, e que fundou a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP). Esse ponto é importante porque, a partir da organização da umbanda proposta por Zélio e seu caboclo foram criadas instituições, como a Federação Espiritista de Umbanda, que, ao longo da primeira metade dos anos de 1900, objetivaram padronizar a religião e os ritos, com viés marcadamente racista e branqueador.

Pelas razões explicitadas, nos detivemos à representatividade dessa vertente de umbanda, pois consideramos que ela agrega no desenvolvimento de sua história no Rio de Janeiro elementos que subjazem à constituição da identidade das entidades na umbanda, foco dessa investigação. Ao longo neste

capítulo, buscamos evidenciar, a partir da revisão da literatura, algumas possíveis reminiscências sobre o que poderia ser uma proto-umbanda. Posteriormente nos ocupamos em detalhar o delineamento da umbanda “anunciada” e a ação dos órgãos federativos e dos periódicos para a consolidação da imagem de uma umbanda “pacificada” e “branqueada”.

No **Capítulo III – Povo de Rua: entre a demonização, o branqueamento e o apagamento** alçamos identificar de que forma a interlocução entre Exu e o diabo cristão viabilizou a demonização da entidade e sua associação ao mal. Do mesmo modo, buscamos compreender as estratégias de superação da malignidade de Exu utilizadas pela literatura umbandista, baseadas no processo de branqueamento da entidade.

Objetivamos com essa reflexão, compreender como foram traçadas as tipologias das entidades do panteão do Povo de Rua na umbanda, tomadas a partir de noções sobre o diabo cristão. Partimos da premissa de que os processos de demonização e de branqueamento dos deuses africanos foram instrumentos que viabilizaram a transição do orixá Exu para a categoria entidade masculina Exu e, por continuidade para a entidade feminina Exu-fêmea – Pombagira.

Nos intercâmbios da religião, analisamos como as manifestações herdeiras do Caboclo das Sete Encruzilhadas encontraram no espiritismo kardecista uma possibilidade teológica para redimir Exu na umbanda, e ressignificar sua simbologia. Investigamos como a umbanda converteu o orixá Exu em entidade de “serviço” ou “trabalhador” de umbanda, como uma saída para justificar a permanência de Exu na categoria de espírito das trevas, mas em constante “trabalho” para evolução.

Salientamos que assumimos, na abordagem proposta neste capítulo, que os recortes de raça, de gênero e de classe estiveram continuamente presentes na formação das entidades de umbanda, influenciando a concepção das identidades das entidades do panteão religioso e, especialmente, do Povo de Rua.

Avaliamos a construção da iconografia de Exu, com o propósito de identificar aspectos morfológicos constitutivos das esculturas sagradas comercializadas no mercado de bens religiosos e que rememoram estruturas míticas presentes em imagens de deuses separadas pelo espaço e pelo tempo, evidenciando o quanto da cultura africana resistiu ao intenso e profundo processo de apagamento do que ainda resistiu do negro no Brasil.

No **Capítulo IV – Pombagiras e encantamentos: feitiçaria como resistência** objetivamos compreender de que modo a concepção da personagem Pombagira poderia ter sido elaborada a partir da transposição das tipologias da entidade Exu, para a viabilização de um polo feminino na linha do Povo de Rua na umbanda.

Sobre as características atribuídas à Pombagira, desenvolvemos uma investigação sobre os aspectos relacionados à entidade e que correspondem a sua tipologia conceitual, desenvolvida por intelectuais religiosos desde os inícios da umbanda. Apresentamos uma reflexão sobre as possíveis trajetórias que podem ter contribuído na concepção da Pombagira, e refletimos sobre suas funções e seus espaços de atuação à luz do processo de demonização sofrido por Exu.

Desenvolvemos uma discussão sobre as questões da demonização do feminino implícitas e explícitas nas representações da Pombagira, de forma a compreender de que modo a cultura misógina, de certo modo herdeira da demonização da bruxa medieval, se reproduziu no espaço sagrado, condicionando as práticas interpretativas sobre as Pombagiras na umbanda, como enviesamentos da mulher perigosa e má, fortemente associada ao demônio.

Analisamos uma amostra de esculturas de Pombagira comercializadas no mercado de artigos religiosos com o objetivo de identificar diálogos entre as matrizes que originam o oculto da Pombagira. Intencionamos com esse percurso descortinar o universo simbólico referente às Pombagiras e aos Exus que extrapolam a noção de demonização.

Objetivamos de apontar semelhanças existentes entre as personagens, preservadas ao longo do tempo pela reprodução cultural dos conteúdos simbólicos. Também analisamos uma amostra de pontos cantados em terreiros para fortalecer as hipóteses identificadas, tanto na análise da construção identitária da bruxa medieval, quanto na análise dos elementos constitutivos das esculturas de Pombagiras.

CAPÍTULO I – CAÇA ÀS BRUXAS: ASPECTOS DA DEMONIZAÇÃO DO FEMININO

1.1 Nota introdutória

Neste capítulo investigamos de que forma as construções simbólico-discursivas corroboraram o delineamento de um imaginário coletivo que associou a mulher ao demoníaco com o objetivo de compreender de que modo o discurso simbólico no campo do sagrado contribuiu para a solidificação do imaginário ocidental centrado no masculino em detrimento do feminino.

1.2 A Dessacralização do feminino: as relações entre a mulher e o mal

Esta seção analisa a trajetória das crenças sobre o feminino que perpassa os aspectos constitutivos da natureza sagrada atribuída à mulher e sua progressiva ressignificação pela cultura patriarcal. Esse processo se configurou por intermédio de agentes simbólico-discursivos naturalizados e reproduzidos pela cultura, por meio da ressignificação e reatualização de mitos carregados de símbolos impressos no imaginário coletivo a partir da assimilação de arquétipos presentes no imaginário social.

Para compreender de que forma a mulher foi transformada de deusa em bruxa, partimos da noção de imaginário, conforme proposto por Gilbert Durand (1997), como universal, simbólico, imaginativo e dinâmico. O imaginário, na perspectiva do autor, surge articulando sua causalidade figurativa e a sua face simbólica, tornando-se projeções de medos e aspirações, delineando o comportamento e as crenças partilhados por uma comunidade. Portanto, podemos observar que o imaginário cumpre uma função social, figurando como um campo de embates políticos e ideológicos, configurando identidades no âmbito coletivo. Desse modo, o imaginário se constrói, na perspectiva de Bourdieu (1989, p. 170), com base em um “poder simbólico” articulado pela “violência simbólica”.

Os símbolos articulados pelo imaginário são resultado das transformações que os arquétipos primordiais foram assumindo na imaginação coletiva ao longo do tempo a partir das experiências coletivas que, segundo Durand (1997), constituem “o capital inconsciente e pensado do ser humano. Este capital é formado pelo domínio do arquetipal – ou das invariâncias e universais do comportamento do gênero [...] no interior de unidades grupais” (DURAND, 1997, p. 212).

Em sua atualidade, os arquétipos são variantes das imagens primordiais e sua capacidade de serem moldáveis se originam pela aplicação e adaptação conscientes dessas ideias à realidade por meio dos mitos, pois a função da consciência não é só a de reconhecer e assumir o mundo exterior através da porta dos sentidos, mas traduzir criativamente o mundo exterior para a realidade visível.

Nesse contexto, de acordo com Joseph Campbell (1990), o mito é um início da racionalização da experiência simbólica na forma de narrativa, exprimindo um esquema ou um conjunto deles, na qual os símbolos traduzem-se em palavras e os arquétipos em ideias, conceitos, esquemas de pensamento e visões racionais do mundo. Na concepção de Mircea Eliade (1989, p. 23), o mito proporciona experiências de sentido, e para ele,

Viver o mito implica, portanto, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, visto que se distingue da experiência cotidiana. [...] As personagens do mito tornam-se presentes e passa-se a ser seu contemporâneo. Isto implica também que já não se vive no tempo cronológico, mas no tempo Primordial, o Tempo em que o acontecimento *teve lugar pela primeira vez* (ELIADE, 1989, p. 23) [grifo do editor].

Segundo Eliade (1989), os mitos que forneciam as bases para o funcionamento das sociedades primitivas e as narrativas mitológicas eram consideradas sagradas, revelações divinas que serviram de modelo ao comportamento humano e ao desenvolvimento da cultura. Assim, as metáforas

mitológicas orientavam o pensamento do indivíduo primitivo servindo como guia para a vida em sociedade. Nas palavras do autor:

Os mitos relatam não só a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se transformou naquilo que é hoje, ou seja, um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando segundo determinadas regras. Se o Mundo existe, se o homem existe, apenas porque os Seres Sobrenaturais desenvolveram uma atividade criadora nas 'origens' (ELIADE, 1989, p. 17).

Os mitos possuem como particularidade serem reconstruídos constantemente, mantendo forma e conteúdo variando apenas os significados num contexto em que sua estrutura básica pode ser considerada como um modelo de funcionamento do imaginário. Segundo Eliade (1992), essa particularidade dos mitos se deve ao

Caráter aistórico da memória popular, a incapacidade da memória coletiva no sentido de reter os episódios e os indivíduos históricos, exceto enquanto os transformam em arquétipos – isto é, enquanto anula todas as suas peculiaridades históricas e pessoais – levanta uma série de novos problemas, que nos vemos obrigados a colocar de lado (ELIADE, 1992, p. 42).

Devido ao caráter aistórico da memória popular descrito por Eliade (1982), o pesquisador, embora seja muito raro, “esbarra casualmente na transformação de um episódio em mito” (ELIADE, 1982, p. 44). Segundo o autor, o mesmo processo ocorre com a transformação de mortos em ancestrais, pois sua sobrevivência após a morte deixa de ser pessoal, limita-se pelo tempo e constitui-se uma “consciência histórica” impessoal que representa um mito (ELIADE, 1982, p. 46). Sobre esse aspecto, acreditamos que a demonização do feminino no contexto cristão no medievo, pode ter significado uma dessas atualizações de mitos sobre a mulher.

De acordo com Campbell (1990), o culto à divindade feminina denominada Deusa Primordial¹ ou Grande Mãe nas sociedades agrárias do período Paleolítico à Idade do Bronze, remonta ao início da história humana e se baseia na disseminação da noção de um possível matriarcado pré-histórico. Para o autor, a mulher foi o primeiro ser adorado do mundo humano, e “[...] sua adoração relaciona-se com a manifestação dos ciclos da natureza em seu próprio corpo” (CAMPBELL, 1990, p. 37), sendo recorrente o tema da fertilidade na forma como as civilizações representaram o feminino.

Segundo Erich Neumann (2006), na era da Grande Mãe, a mulher foi associada à terra por sua capacidade geradora e nutriz, pois a vida era tida como dádiva da terra. De acordo com o autor, o indivíduo primitivo compreendia que a vida de todos os seres dependia da Mãe-Terra. Portanto, para o autor,

No estágio mais remoto da vida humana, a função principal das mulheres consistia na colheita de plantas, raízes e tubérculos, na mesma proporção em que a caça pertencia aos homens. A mulher do período primordial, por sua intimidade com o reino vegetal, dispunha de um vasto conhecimento desse reino vital, que assume um papel de significado tão essencial no âmbito dos mistérios primordiais do Feminino (NEUMANN, 2002, p. 229).

Entretanto, ao longo do tempo o feminino perdeu a representatividade e sua sacralidade foi condicionada ao papel coadjuvante no cristianismo como a mãe do salvador. Sobre o ataque processado ao feminino pela cultura patriarcal, Carlos A. Byington (2015) acrescenta que, “a repressão da mulher e o ataque a ela como bruxa, devido a projeção nela dos arquétipos da Grande Mãe e da anima [...]” (BYINGTON, 2015, p. 38) fez parte do processo de dessacralização da mulher que não foi inaugurado pelo cristianismo, mas se asseverou no medievo e resultou da virada cultural matricêntrica² para a patriarcal. Com a

¹ Entende-se por arquétipo “*primordial*” uma “presença eterna” (JUNG, apud NEUMANN, 2006, p. 22).

² Entende-se como cultura centrada na figura da mãe.

dessacralização do feminino, a Grande Mãe desapareceu, sendo substituída pelo Grande Pai.

A dessacralização da mulher foi produto do rearranjo dos símbolos coletivos sagrados e profanos no interior das sociedades patriarcais cristãs. De acordo com Durkheim (1979), a religião foi a base para as primeiras representações sobre a própria existência, portanto foi o primeiro instrumento disponível para explicar e compreender o mundo e as experiências. Todos os aspectos da vida social e da coletividade, segundo o autor, estavam implícitos na religião.

Portando, ao passo que o cristianismo se elevou como religião oficial na Europa, a mulher foi gradativamente perdendo o altar da deusa, não sem resistências. Após ser expulsa do altar e ser demonizada pelas vias do discurso religioso, a mulher foi contemplada com a santidade atribuída à mãe do Salvador, mas sem concorrência com Ele. Mais à frente retomaremos essa discussão de forma detalhada para compreender como esse processo foi viabilizado por vias discursivas.

A investida na dessacralização do feminino foi fortalecida no medievo como um processo que transferiu gradativamente o culto da terra para o céu, rompendo com os ciclos naturais em favor da linha reta que conduz ao céu, tendo a salvação como aporte discursivo; a nova noção de tempo que surgiu desse processo imprimiu novas configurações na sociedade (SENNETT, 1997). A interpretação do feminino nas culturas patriarcais pode ser considerada, então, uma reatualização do imaginário coletivo impregnados com símbolos reproduzidos por gerações, como indica Neumann (2006), no recorte que segue:

Com a evolução judaico-cristã patriarcal, com suas tendências às abstrações de caráter monoteísta-masculino, a Deusa, como figura da sabedoria feminina, foi destronada e reprimida. Sobreviveu somente de forma secreta, principalmente através de expedientes heréticos e revolucionários, cuja averiguação transcende a nossa tarefa. Não podemos descrever de que forma a Grande-Mãe substituiu como Bruxa nem o seu retorno durante

a Renascença e seu ressurgimento nos tempos modernos. Devemos nos contentar com algumas imagens da esfera cristã para ilustrar a irreprimível vitalidade arquetípica da Grande-Mãe (NEWMANN, 2006, p. 287-288).

A inferiorização do feminino não foi uma invenção da religião cristã. Na cultura patriarcal rabínica judaica, de quem o cristianismo herdou as escrituras sagradas do Antigo Testamento, existe o mito de uma primeira mulher, Lilith, que não é retratada pelos cristãos.³ De acordo com Roberto Sicuteri (1987), o mito de Lilith nunca foi considerado conhecimento canônico pelos Pais da Igreja fazendo parte da chamada literatura apócrifa ou deutero-canônica. Na narrativa dessa mitologia, de tradição oral, para o autor, Lilith é um “mito arcaico” (SICUTERI, 1987, p. 30) que antecede a narrativa mosaica e canônica da criação de Eva.

De acordo com Roque Laraia (1997), a mitologia do Velho Testamento sofreu ao longo do tempo intervenções de editores livreiros que transformaram o discurso original em versões mais adequadas aos padrões culturais e morais de suas respectivas épocas. Por essa razão, segundo aponta Laraia (1997), possivelmente, trechos que se referiam à Lilith, primeira esposa de Adão e expulsa do paraíso por desobediência, foram excluídos das narrativas ambientadas no Jardim do Éden. Por outro lado, o autor, destaca que apesar da tentativa de apagar a existência de Lilith no mito de Gênesis, ainda é possível encontrar referências a ela em fragmentos da tradição oral.

O mito de Lilith pode ser notado na tradição rabínica cujos ensinamentos estão reunidos nos textos da sabedoria rabínica, no Talmud (HURWITZ, 2006, p. 85-89); em um manuscrito de Ben Sirak (KOLTUV, 1986, p.37-52), datado entre os séculos VIII e X a.C., ela é descrita como a primeira mulher mítica de Adão; ela também aparece no Sepher Há’Zohar (KOLTUV, 1986, p.17-35), o Livro do

³ Não nos aprofundaremos sobre o mito de Lilith nesta seção porque nossas análises sobre a demonização do feminino são feitas a partir do mito de Eva que inspirou o cristianismo e que forneceu todos os precedentes para categorizar o feminino como ser demoníaco.

Esplendor, uma obra cabalística que data do século XIII (apud SICUTERI, 1987, p. 14); no Talmud, o livro da tradição judaica, Lilith também figura como personagem feminina. Conforme descreve Roberto Sicuteri (1987),

O mito de Lilith pertence à grande tradição dos testemunhos orais que estão reunidos nos textos da sabedoria rabínica definida na versão jeovística, que se coloca lado a lado, precedendo-a de alguns séculos, da versão bíblica dos sacerdotes. Sabemos que tais versões do Gênesis – e particularmente o mito do nascimento da mulher – são ricas de contradições e enigmas que se anulam. Nós deduzimos que a lenda de Lilith, primeira companheira de Adão, foi perdida ou removida durante a época de transposição da versão jeovística para aquela sacerdotal, que logo após sofrer as modificações dos Pais da Igreja (SICUTERI, 1987, p. 23).

Segundo conta o mito, Lilith foi um ser desafiador que questionou a razão de ter que ficar por baixo de Adão no ato sexual. Temerário, Adão, então, conforme conta o mito, pediu a Jeová que a afastasse dele. Mediante a negativa de Lilith sobre mudar seus “maus costumes”, Jeová não só expulsou Lilith como a condenou ao exílio, nas proximidades do Mar Vermelho, onde passaria a parir, todos os dias, três mil demônios, por todo o sempre. Após o banimento de Lilith, deus cria Eva atendendo aos apelos de Adão que se sentia solitário e confuso no jardim (SICUTERI, 1987).

O enfoque dado ao desenvolvimento sobre a representação das mulheres nas Idade Média e Moderna pela Igreja contemplou aspectos sobre seu corpo e sua sexualidade, reforçando a necessidade de investir-se em sua invisibilidade ao longo da história, dando destaque a características que em muito se assemelham à demonização da Lilith rabínica. Entretanto, como visto, Lilith não é mencionada na literatura canônica e, por essa razão, o discurso de inferioridade do feminino foi construído tomando como precedente a relação da mulher com o diabo e citada desde o livro de Gênesis na Bíblia Cristã que deu contornos de pecado e desordem à mulher.

A construção da narrativa de demonização do feminino encorpou-se com a própria definição de demônios que se originou do amadurecimento da literatura clerical ao longo da Antiguidade e no avanço da Idade Média. A base conceitual da construção da noção de mal em oposição a bem foi tomada a partir da ideia de oposição ao cristianismo, ou seja, os inimigos de Cristo eram considerados representantes do diabo. Desse modo, todas as expressões de paganismo (qualquer expressão não-cristã) foram demonizadas e classificadas como pecado de heresia. Transformados em hereges, todos os pagãos passaram a ser considerados pecadores e, portanto, opositores de Cristo. Nesse contexto, todas as práticas que pudessem ser associadas ao paganismo foram tratadas como heresias – pecados mortais.

No contexto da construção da literatura que tratou sobre a existência dos demônios, Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi a base intelectual da construção de um sistema de representações maniqueísta (bem x mal) capaz de controlar todos os aspectos da vida social e espiritual no ocidente europeu, incluindo elementos interiores e exteriores à religião. Os elementos interiores se baseavam na construção do pecado original e os elementos exteriores reuniam aspectos relativos à ameaça da fé cristã, que pudessem ser relacionados a todo o mal, como hereges, infiéis e pagãos, considerados seguidores do diabo, opositor de deus.

Agostinho sistematizou os estudos sobre anjos e demônios e teve como missão “limpar” as crenças consideradas do povo comum, relegando as crenças pagãs à simples feitos diabólicos. De acordo com Moraes (2016), “de uma forma geral, percebe-se que Agostinho estava numa empreitada apologética da fé cristã contra aquilo que ele denominou como paganismo, espaço por excelência, segundo ele, de atuação dos demônios” (MORAES, 2016, p. 173). No final da Idade Média, Agostinho era figura central da ortodoxia católica. De acordo com Faure (2006),

[...] é Santo Agostinho que lançou as bases de uma doutrina ortodoxa, definindo a natureza angélica como puramente espiritual e livre. Comentando o Gênesis, ele se dedicou a uma

interpretação angelológica dos temas da luz, da origem do mal e do conhecimento de Deus. Enunciou as principais funções dos seres celestes, que decorrem do seu estado de servidores do rei dos Céus: celebram a glória divina, regem todo o Universo, as nações, os elementos, os indivíduos e transmitem a vontade divina. O mundo angélico está, pois, ao mesmo tempo, voltado para Deus, que ele glorifica, e para o mundo visível, que ele sustém e no qual intervém. Agostinho insistiu igualmente sobre a correspondência profunda que une o anjo e o homem: as duas criaturas são inteligentes e criadas à imagem de Deus, embora uma seja espiritual, a outra corporal (FAURE, 2006, p. 70-71).

A partir da condenação de todas as práticas pagãs, a ofensiva contra a heresia – que passou a ser considerada pecado mortal – intensifica a perseguição que se instaurou na Europa. Em empreitada contra os pagãos, a prática da magia foi classificada como pecado, transformando-a em heresia. A perseguição baseou-se nas obras de Agostinho *De Civitate Dei* e *Divinatione Daemonium*, cujo argumento central se desenvolveu em torno da relação da magia com o diabo – “a magia seria um artifício do diabo para impossibilitar a salvação da alma humana” (CARDINI, 1996, p. 10).

Durante a Idade Média, a consolidação das bases conceituais ortodoxas foi viabilizada pela “mosteirização” da educação (oferecida pelos mosteiros) que, com objetivos de dominação e homogeneização da fé, baseou-se em uma literatura clerical orientada para a modelação do sujeito medieval ocidental, obviamente pautada nos dogmas cristãos que tomaram os textos bíblicos como referencial. Um trecho de Nunes (2001) que segue reproduzido abaixo, nos permite observar esse processo:

Durante a Idade Média, o ensino tornou-se quase o monopólio dos mosteiros. As crianças aí aprendiam a ler, a escrever e a entoar salmos. O saltério era o primeiro livro de leitura. Os nobres podiam dispensar aos filhos a instrução proporcionada por um clérigo. As escolas monásticas do Ocidente surgiram antes do ano 500, e atingiram o ápice da sua influência à volta do ano 1100. O ensino monástico abrangia a instrução elementar, as sete artes liberais e a Sagrada Escritura. Quanto à primeira, dela se incumbiam, também, as escolas paroquiais que se desenvolveram primeiro na Itália, desde que desapareceram as

escolas leigas e se difundiram pela Gália e Espanha e depois através do Império Carolíngio. A escola paroquial foi o início da escola popular ou primária na Europa (NUNES, 2001, p. 39).

O desenvolvimento da doutrina eclesiástica reforçou o domínio intelectual da Igreja e se expandiu a partir da fixação de uma doutrina institucional que passou a ser modelo psicossocial. Todos os movimentos religiosos que estivessem em desacordo com a ortodoxia vigente eram classificados como heresia, sendo duramente combatidos. A instituição da heresia como pecado pode ser compreendida, segundo Baschet (2000), a partir da noção implícita de risco à sua existência, conforme o fragmento abaixo

a Igreja se transforma em uma instituição preocupada em fixar a doutrina que fundamenta sua organização e seu domínio sobre a sociedade. O problema da heresia emergiu, então, apenas na medida em que a Igreja se transformou em uma instituição preocupada em definir os dogmas que baseavam sua organização e seu domínio sobre a sociedade (BASCHET, 2000, p. 222).

Os estudos escatológicos também contribuíram com a ofensiva do mal no mundo medieval e com a onda de medo. A escatologia se ocupou com os estudos sobre o fim do mundo com base na ideia de Juízo Final contida no livro bíblico *Apocalipse de São João*. Segundo descreve Jean Delumeau (1989), o sentimento de medo que assolava o período medieval não era restrito apenas ao diabo e a crença no Juízo Final.

Conforme apontado pelo autor, Deus era uma figura dúbia que oscilava entre o pai amoroso e salvador e o pai vingativo que seria capaz de punir seus “filhos” pelos pecados cometidos, comportamento que despertava um profundo temor nos fiéis (DELUMEAU, 1989, p. 309). Essa noção, para o autor, favoreceu a obediência e ao não questionamento. Para os adeptos da Igreja, os infortúnios eram evidências de que Satã conduzia “com fúria seu derradeiro grande combate antes do fim do mundo” (DELUMEAU, 1989, p. 393). Essa crença foi intensificada e utilizada discursivamente para justificar decisões políticas que

conclamavam todos ao combate, pois enfrentava-se a “ofensiva demoníaca generalizada (...) [pois] o inimigo já não estava apenas nas fronteiras, mas na praça” (DELUMEAU, 1989, p. 393), sendo imperioso combatê-lo, ou seja, expurgar os males que afligiam o cristianismo.

Durante os séculos XIV e XV, ao contexto de terror favorecido pela demonologia e pela escatologia, somaram-se calamidades e desgraças que assolaram a Europa, contribuindo para amplificar o medo: a recorrência de pestes, em especial a Peste Negra (1348); Guerra dos Cem Anos (1337-1453), o avanço turco; o Grande Cisma – “escândalo dos escândalos” (1053-1054); a decadência moral do papado e a eclosão do protestantismo (1517) (DELUMEAU, 1989). Esse contexto de crises e terror exigiu uma explicação, sobretudo teológica, que pudesse justificar suas causas. No processo de reorientação do imaginário social na Europa, podemos assumir que a heresia, a demonologia e a escatologia foram agentes discursivos que contribuíram com a associação da mulher ao mal e adversária de Cristo, destacando a importância que o mito assume no ordenamento social.

Para Delumeau (1989) a corrente persecutória, instaurada na Europa em fins de Idade Média e inícios da Moderna, foi deflagrada “em reação a todos aqueles considerados capazes de provocar males, justificando a ofensiva contra todos os inimigos da Igreja” (DELUMEAU, 1989, p. 393). Desse processo surgiu o mais combatido adversário de Cristo na Europa medieval: a bruxa. Na próxima seção, conferiremos como foi construído o imaginário discursivo de demonização da mulher com base na figura da bruxa.

1.3 A demonização do feminino na Europa ocidental medieval: um discurso religioso

Segundo destaca Alain Boureau (2016), o pecado da heresia passou por uma “virada demoníaca”, entre 1280 e 1330. A partir de estudos da demonologia medieval, a presença de Satã se tornou constante na sociedade por

razões políticas e teológicas. A perseguição às bruxas a partir do século XIV seria, segundo o autor, uma continuação da demonologia do final do século XIII. Para ele, a possibilidade de uma relação eficaz e maligna entre homens e demônios teria sido fruto da racionalidade escolástica radical, o que, em outras palavras, forneceu as bases para as crenças sobre a influência do diabo sobre as pessoas e a consequente demonização da mulher.

Para compreender de que forma a mulher foi relacionada ao demônio e ao mal, consideramos que a possibilidade de relação entre demônios e humanos delineada pela escolástica pode ser encontrada desde no livro de Gênesis, no episódio do Pecado Original, quando a Serpente convence Eva a comer o fruto proibido. Aqui estaria traçada a relação da mulher com o mal e que será retomada mais à frente. Dessa forma, desde o início das narrativas religiosas bíblicas, a mulher pode ser considerada o primeiro humano a ter contato com demônios. Dessa relação surgiu a vergonha da nudez, indicando a conscientização sobre sua condição sexual (MURARO, 2000). Nesse caminho, temos construída a noção da relação da mulher com o demônio estendida a sua sexualidade.

E para compreender como a construção discursiva da Igreja desenhou e explicitou a mulher pecadora, iniciamos apresentando uma retrospectiva do papel que a mulher desempenhou no cristianismo primitivo, aproximadamente entre 33 e 325 (d.C.), em especial Maria Madalena, para identificar de que forma a percepção sobre o feminino foi desenvolvida na Antiguidade. Posteriormente, damos prosseguimento com a análise de Eva e Maria mãe de Jesus no medievo.

De acordo com as pesquisas de Francisca Rosa da Silva (2008), em *Maria Madalena e as mulheres no cristianismo primitivo*, no cristianismo primitivo durante o século I, as mulheres representaram lideranças importantes nas comunidades cristãs e exerceram papel fundamental na divulgação das mensagens de Jesus. Conforme as cartas Paulinas, escritas antes dos Evangelhos e dos Atos dos Apóstolos, as mulheres eram respeitadas no interior de suas

comunidades e atuavam em igualdade com os homens, exercendo as mesmas funções.

Vários escritos registraram a importância das mulheres no nascimento do cristianismo primitivo. Orígenes (2004) nos informa que entre pagãos o cristianismo era conhecido por ser uma religião de mulheres, escravos, pessoas simplórias e crianças. Segundo o autor, a ressurreição de Jesus foi retratada como uma invenção de mulheres históricas.

Juan Arias (2006) salientou que Maria Madalena foi destacada por São Hipólito, bispo de Roma e um dos comentaristas cristãos, como “o apóstolo dos apóstolos”. O autor cita Bruno de Asti, abade de Montecassino, que considerava Maria Madalena como o símbolo da Igreja dos gentios e responsável pela anunciação da ressurreição de Jesus. O autor complementa informando que na Igreja oriental ela foi considerada o primeiro dos apóstolos, sendo venerada como santa.

De acordo com Esther Boer (1999), no processo de desenvolvimento do cristianismo, ele se transformou da categoria de movimento para o conceito de estrutura. Nessa transição, os conflitos de liderança foram cada vez mais presentes e as mulheres foram gradativamente perdendo espaço e importância. Nesse contexto, os bispos começaram a reivindicar o lugar de liderança na sucessão apostólica, baseados na inexistência de mulheres apóstolas nomeadas por Jesus. Segundo a autora, depois do século II já não há indícios de mulheres liderando comunidades.

No século IV, Constantino oficializou o cristianismo e reconheceu um grupo de bispos como líderes oficiais da Igreja, amalgamando a exclusividade masculina no sacerdócio cristão. Esse procedimento desautorizou a liderança feminina e sua relação com o sagrado, o que, de acordo com Lilia Sebastiani (1995, p. 68), “pode ter contribuído com o ofuscamento progressivo da figura de Maria Madalena”. Silva (2008) corrobora essa possibilidade e comenta que “Após

Constantino, as mulheres perderam todas as suas possibilidades” (SILVA, 2008, p. 91).

A exclusividade masculina sobre a representação do cristianismo exerceu papel fundamental no silenciamento do feminino na formação da religião, apagando da memória o protagonismo de Maria Madalena como uma das principais divulgadoras da fé cristã. Sua influência como líder do movimento cristão foi discursivamente combatida. De testemunha da ressurreição de Jesus, ela passou a ser lembrada pelo episódio da expulsão dos sete demônios, passando a figurar, de acordo com São Cirilo de Jerusalém, como a prostituta arrependida, donde deriva a alcunha da “Madalena arrependida”.

Ann Grahan Brock (2006) considera essa associação uma “inversão de papéis” (BROCK, 2006, p. 159) que rebaixou a importância da mulher na liderança cristã primitiva e Jane Schaberg (1992) culpa os homens pela identificação de Maria Madalena como prostituta: “cheios de desejo ou necessidades, rebaixaram Maria Madalena” (SCHABERG, 1992, p. 30). A partir dos apontamentos desenvolvidos até aqui sobre a participação das mulheres na divulgação do cristianismo primitivo, podemos perceber o gradativo apagamento de seu protagonismo.

Ao passo que Maria Madalena seguiu sob suspeita, o culto a Maria Mãe de Jesus se iniciou logo no início das comunidades cristãs. Segundo nos informa Guilherme Baraúna (1963), em *A Caminho de uma Teologia e Pastoral Mariana mais Ecumênica*, o culto à Maria foi aprovado no Concílio de Éfeso, em 431 e prevaleceu durante o medievo como o mais importante santo, por seu papel intercessor dos pecados no Juízo Final. Segundo o autor, a maternidade da Virgem Maria foi levada a tal ponto que, em Constantinopla, em 553, ficou estabelecida a excomunhão daqueles que não aceitassem a maternidade de Maria. João Crisóstomo, Ambrósio e Agostinho, doutores da Igreja, reforçaram a identidade de Maria como um modelo de santidade, culminando na dogmatização de sua assunção aos céus, em corpo e alma.

Como vimos, a associação da imagem de Maria Madalena ao episódio da expulsão dos demônios deu destaque a sua condição de prostituta convertida. Também descrevemos o processo de santificação de Maria Mãe de Jesus e a institucionalização de seu culto como santa da Igreja. Esses dois modelos dicotômicos de mulher nos permitem entrever as bases discursivas do processo de demonização do feminino, fomentado pela apropriação do Pecado Original como marco anunciador da inferioridade da mulher. Assim, para identificar de que forma a teologia transformou discursos religiosos que demonizaram o feminino, nos dedicaremos nos próximos parágrafos a compreender como Maria Mãe de Jesus, Maria Madalena e Eva foram apropriadas como modelos para o bem e para o mal.

Inicialmente, podemos dizer que a demonização do corpo feminino, feita pela Igreja na Idade Média, foi referendada pela construção da renúncia ao corpo e está relacionada à reconfiguração da clássica relação corpo-alma, que opõe corpóreo e incorpóreo. Este movimento traduz-se em um exercício de valorização e ascese da alma que se refere ao conjunto de práticas austeras, comportamentos disciplinados e controle moral prescritos aos fiéis, tendo em vista a realização de desígnios divinos e leis sagradas. A ascese baseou-se no desenvolvimento do pensamento Escolástico por Agostinho, que imputou profunda vergonha ao corpo humano. Para Silva (2015)

o corpo foi entendido por Agostinho, como instrumento a serviço da espiritualização da alma, isto é, quando o corpo faz uso de seus sentidos exerce sua função de existir sendo instrumento da alma. De fato, o corpo sofre as paixões da alma, a tristeza, a raiva, o desejo desenfreado, mas não é o corpo quem peca; quem peca é à vontade, ou seja, os pecados são da alma, pois não é o corpo que deseja, quem deseja é a alma, ou seja, o corpo não produz as dores do mundo. Entretanto, para reconhecer as afecções corporais, a sensação utiliza a memória, onde se encontram ocultadas as imagens que fazemos das coisas que não vemos, segundo Agostinho até mesmo os afetos estão na memória (SILVA, 2015, p. 155).

No processo referido acima, a alma passa a ser o centro do mundo teocêntrico, desencadeando a adesão a práticas mortificadoras e expiatórias nos mosteiros que, inclusive, originam a abstinência e continência sexual na tentativa de se afastarem da tentação e do pecado. Sobre esse aspecto, podemos assumir que a intensificação da divulgação da ascese como prática cristã contribuiu para a inferiorização da mulher e para o conseqüente processo de demonização. Podemos compreender com Jeffrey B. Russel e Brooks Alexander (2018) que

A antiga misoginia foi reforçada pela crença dualista em uma luta que colocava o corpo e o mal contra o espírito e o bem. Teoricamente, esse dualismo condena tanto a carnalidade masculina quanto feminina, mas em uma sociedade dominada por homens, a luxúria viril era projetada nas mulheres, responsabilizando-as pela concupiscência. Assim, Eva converteu-se no protótipo da sedutora sensual (RUSSEL; ALEXANDER, 2018, p. 145)

As construções sobre o corpo nesse período levaram em consideração as proposições encontradas na Bíblia, no livro de Gênesis. Como sublinharam Jacques Le Goff e Troung (2006) “no Genesis o corpo é o grande perdedor do pecado de Adão e Eva assim revisitado. O primeiro homem e a primeira mulher são condenados ao trabalho e à dor [...] e devem ocultar a nudez dos corpos” (LE GOFF; TROUNG, 2006, p. 11). Nesse contexto, destaca Georges Duby (1989), a Idade Média, conhecida como um período de intensa misoginia⁴ e saturado pelo universo masculino, não deixaria passar incólume a mulher sem anotações vilipendiosas sobre sua natureza. Segundo o autor, “convencidos da superioridade de seu sexo” (DUBY, 1989, p. 06), o corpo da mulher foi apontado pelos eclesiásticos como imperfeito, entretanto, com o agravante de ser contaminado pelo Pecado Original cometido por Eva. Segundo João D. A. Pires (2015), é por essa razão que

grande parte do que se sabe sobre a vida das mulheres medievais, assim como sobre os documentos aos quais se tem

⁴ Para Bloch (1995), “qualquer definição essencialista sobre a mulher, seja positiva ou negativa, feita por um homem ou uma mulher, é a definição fundamental de misoginia” (p. 13).

acesso atualmente, pode ser atribuída ao monopólio masculino sobre a produção do conhecimento e, conseqüentemente, das mulheres e de sua condição social (PIRES, 2015, p. 129).

A demonização da mulher não foi novidade do cristianismo, foi apenas uma reatualização dos mitos da Antiguidade feita pela Igreja. De acordo com Faria (2007), o feminino já se configurava como um símbolo de fraqueza e inferioridade no imaginário da Antiguidade. Para a autora, a associação do feminino ao mal remonta a imagem da Medéia de Eurípedes, a feiticeira colquidense, que usou a magia como instrumento maléfico de vingança contra a traição do marido Jasão. Com essa personagem, a magia passou a figurar no imaginário ocidental como símbolo de maldade.

Medéia é considerada a precursora da magia “negra”. O personagem de Medéia, no âmbito da literatura, é um dos mitos que contribuiu para que o feminino fosse identificado com o mundo subterrâneo, com as forças ocultas e com a magia negativa. Medéia é considerada a mãe de todas as bruxas e são associados a ela elementos como caldeirão, serpente, dragão que se transformaram em símbolos de malignidade e de feitiçaria. De acordo com Faria (2007), “O universo mágico-religioso de Medéia é um dos objetos de análise histórica que priorizam as relações da sacerdotisa de Hécate e seus vários rituais de integração entre o mundo sagrado e o profano, englobando também a marginalização da magia na comunidade políade do século V” (FARIA, 2007, p. 59).

Embora a Igreja tenha desempenhado um papel perverso e desumano em relação às mulheres, os clérigos da Idade Média, no contexto da reinterpretação das personagens femininas Eva e Maria, havia interesses específicos relacionados à dominação dos corpos e expansão da crença. Neste aspecto, encontraram uma estrutura baseada nas noções de ordem e hierarquia que organizavam a sociedade, e que muito os favoreceu, conforme nos lembra Kaplisch-Zuber (2006)

Na Idade Média não se concebe a ordem sem a hierarquia. A construção do masculino/feminino respeita esta noção e esforça-se em articular entre elas os dois princípios da polaridade e da superposição hierarquizada, quer dizer, uma classificação binária e horizontal, fundamentada na oposição, e uma interdependência vertical entre categorias. Desta difícil combinação resulta uma imagem negativa e inferior do feminino na sua relação com o masculino (KAPLISCH-ZUBER, 2006, p. 139).

A autora nos permite perceber que a inferioridade da mulher em relação ao homem parece ser anterior à estrutura da Igreja medieval, possivelmente herdeira da tradição greco-romana. Os estereótipos presentes nos discursos medievais podem ser interpretados a partir da apropriação de elementos dos discursos aristotélicos. Estas narrativas retrataram distinções entre os corpos femininos e masculinos com base em predisposições supostamente naturais, a partir de uma leitura biológica das diferenças (SILVA; MEDEIROS, 2013). Igualmente misógina, tal tradição definiu a mulher como um ser fraco, inferior e indigno de exercer cidadania, conforme relata a filosofia de Aristóteles. O trecho abaixo retirado de Fonseca (2018) nos fornece detalhes

As orientações de Aristóteles (384-322 a.C.) acerca da geração ou procriação das espécies animais, incluindo o gênero humano, foram de fundamental influência na formação da tradicional misoginia, não só na época em que foram elaborados, mas também, posteriormente, no pensamento medieval e moderno. Tais postulados encontram-se expostos no seu livro intitulado *Da geração dos animais (De generatione animalium)*, cujos princípios fisiológicos tiveram considerável impacto, principalmente a partir do século XII, quando a obra de Aristóteles começou a ser estudada na Universidade de Paris. Continuando nessas reflexões, Aristóteles dá a entender que, na geração dos animais e na humana, quando o resíduo seminal feminino não é suficientemente nutritivo do sêmen masculino surge um descendente do sexo feminino, colocando, dessa forma, a genitora como responsável pela não produção de descendentes do sexo masculino. Segundo ele, o resíduo feminino contém apenas potencialmente, e não em atualidade, as partes que distinguem os dois sexos (ARISTOTLE, 1963, 737a). O fisiologismo de Aristóteles deixou um influente, entretanto tendencioso, legado no pensamento misógino dos mais

importantes religiosos da Idade Média, especialmente quando preocupados com a questão da definição do gênero ligada às ideias aristotélicas de matéria e forma, as quais foram respectivamente utilizadas para indicar as propriedades do feminino e do masculino. Apesar da variada gama de escritos medievais que se basearam – quer de forma mais direta e literal, quer de maneira mais metafórica, simbólica ou figurativa – nos postulados aristotélicos fundamentados nessas ideias de qualificação genérica, os escritos de Santo Isidoro de Sevilha, no século VII (c. 570-636), de Santo Anselmo, no século XI (1033-1109), e de São Tomás de Aquino, no século XIII (c. 1225-1274), servem para dar uma mostra exemplar e suficiente do tratamento da questão no decorrer do período medieval (FONSECA, 2018, p. 02).

Nessa perspectiva, podemos dizer que a percepção negativa do feminino pelas estruturas sociais do medievo foi favorecida por um terreno fértil, onde já se cultivava a inferiorização do feminino anteriormente ao cristianismo. A Igreja apenas povoou o imaginário coletivo com bruxas que voavam pelas noites em vassouras na companhia de Satã. Esse processo foi favorecido pelo contexto em que o medievo estava imerso e que influenciou em grande parte os discursos da Igreja e dos intelectuais cristãos sobre o papel de cada um dos sexos e a construção dos gêneros. Assim, podemos dizer que o próprio cristianismo foi estruturado a partir de discursos influenciados por um contexto cultural e social mais amplo. Nesse percurso, podemos assumir que os discursos religiosos amplamente difundidos durante a Idade Média justificaram uma ordem social que havia sido estabelecida anteriormente.

A inferiorização do feminino já presente nas estruturas sociais anteriores ao cristianismo favoreceu a empreitada de demonização da mulher, que foi articulada pela Igreja medieval de forma que as construções sobre a mulher ficassem sedimentadas no imaginário religioso e social (RIBEIRO, 2000).

O conceito de imaginário nessa medida se torna imprescindível para que possamos compreender de que forma os discursos operavam, favorecendo o assentamento de práticas e crenças que se perpetuaram pela prática social e

avançaram por gerações. Sobre essa questão Platangean (1990), numa tentativa de elaboração do conceito de imaginário, argumenta que

O domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam [...]. Em outras palavras, o limite entre o real e o imaginário revela-se variável, enquanto território atravessado por esse limite, ao contrário, sempre e por toda parte idêntico, já que nada mais é senão o campo inteiro da experiência humana, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal: a curiosidade dos horizontes demasiados distantes do espaço e do tempo, terras desconhecidas, origens dos homens e das nações; a angústia inesperada pelas incógnitas inquietantes do futuro e do presente; a consciência do corpo vivido, a atenção dada aos movimentos involuntários da alma, aos sonhos, por exemplo; a interrogação da morte; os harmônicos do desejo e da repressão; a imposição social, geradora de encenações de evasão ou recusa, tanto pela narrativa utópica ouvida ou pela imagem, quanto pelo jogo, pelas artes da festa e do espetáculo... (PLATANGEAN, 1990, p. 291).

Embora a desigualdade de gênero seja uma criação muito anterior à tradição cristã primitiva, conforme visto, a moral cristã, baseada em um argumento teológico, perpetuou o discurso social e cultural da inferioridade feminina historicamente consolidado, e construiu sua própria concepção sobre inferioridade feminina, avançando fortemente com a correspondência da mulher à Eva, a pecadora. Nesse processo, os papéis de gênero foram enfatizados e justificados com base nas figuras mitológicas Eva e Virgem Maria. Esses papéis, obedecendo aos princípios fundamentais da Igreja, constituíram uma herança cultural que se perpetua até os dias atuais.

A partir da caracterização feminina como pecadora, segundo Le Goff (2006), a Igreja investiu no reforço da noção de inferioridade do feminino, reproduzindo sistematicamente passagens bíblicas que corroborassem essa e outras características que atentam contra o feminino, fundamentando paulatinamente as bases para as assimetrias de gênero. No contexto cristão medieval, a relação de Eva com o Pecado Original foi a principal das justificativas

para a demonização da mulher. Outras mulheres são apresentadas pela Bíblia e destacadas por argumentos que reforçam a suposta inferioridade feminina.

Para citar alguns exemplos, Dalila é um dos mais conhecidos. Sua história é narrada no livro de Juízes, na Bíblia Cristã. Segundo consta, ela seduziu seu marido Sansão para convencê-lo a revelar a origem de sua superforça, conforme relata a passagem: “Declara-me, peço-te, em que consiste a tua grande força, e com que poderias ser amarrado para te poderem afligir” (JUÍZES 16:6). Dalila traiu Sansão e o entregou aos filisteus que, além de lhe cortarem o cabelo – origem de sua força, também lhe arrancaram os olhos.

Outra personagem bíblica conhecida por sua intensa beleza é BateSeba que, conforme relatado no livro de Salmos (II SALMOS 11:1-4), seduziu o rei Davi e o desencaminhou para o adultério. Todas as histórias foram alçadas para fundamentar a teologia na construção de argumentos sobre a natureza da mulher e sua relação com o mal.

Seguindo a linha de desobediência de Eva, outra personagem bíblica também conhecida é a esposa de Ló, cujo nome não é citado (GÊNESIS 19.24-26). A história conta que quando Sodoma e Gomorra foram destruídas, Deus ordenou a Ló e a seus familiares que abandonassem a cidade e ordenou que não olhassem para trás. A esposa de Ló, então, desobedeceu a deus e olhou para trás, na direção da cidade, quando se transformou-se numa estátua de sal.

Essas e outras histórias foram alçadas como fundamentos teológicos na Idade Média para justificar a inferioridade feminina e associar a mulher a Satanás: a Serpente do Paraíso. Sobretudo a partir do século XII, é reforçada pela Igreja a imagem da mulher como a representação do mal. Acusada de ter introduzido na Terra a morte, ela foi responsabilizada por espalhar o pecado no mundo e deflagrar o fim dos tempos. Nesse contexto, a mulher passou a figurar como agente do pecado em resposta à desobediência no Jardim do Éden. Por essa razão, as mulheres foram consideradas perigosos agentes de Satanás, passando

a ser condenadas não apenas por homens da Igreja, mas igualmente por juízes leigos.

Como visto acima, a construção da imagem da mulher foi feita a partir de narrativas bíblicas que oferecem argumentos baseados na reprodução de mitos que difundem ideários muito problemáticos em vários aspectos e desconstruir sua representatividade no imaginário coletivo não é tarefa fácil. Por ocasião de nossas análises optamos por nos concentrarmos na figura de Eva, considerando que ela seria, segundo a Bíblia Cristã, a primeira mulher e precursora da humanidade. No caso de Eva encontramos diversos argumentos que justificam a pretensa inferioridade feminina baseados no perigo que as mulheres representam quando não tuteladas. As justificativas circunscrevem-se desde o ato da criação ao episódio do Pecado Original.

Segundo a narrativa do livro de Gênesis, a Criação segue uma rigorosa ordem que se desdobra em sete dias. Primeiramente, deus se ocupou com a criação do mundo e tudo o que há nele – a palavra foi a fonte da criação do mundo: “No princípio criou Deus o céu e a terra (GÊNESIS 1: 1) [...] E *disse* [grifo nosso] Deus: Haja luz; e houve luz (GÊNESIS 1: 3).

Depois de concluída sua obra, “viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom; e foi a tarde e a manhã, o dia sexto” (GÊNESIS 1: 31). “E havendo Deus acabado no dia sétimo a obra que fizera, descansou no sétimo dia de toda a sua obra, que tinha feito” (GÊNESIS 2: 2). Deus então decide criar o primeiro homem, e o cria a partir de si mesmo, Adão, a sua imagem e semelhança – o sopro divino nas narinas de Adão despertou-lhe a vida “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente” (GÊNESIS 2: 7).

Conforme descrito em Gênesis, Adão viveu sozinho no Jardim do Éden por algum tempo e foi responsável por dar nome a todas as criaturas que via. Concluindo que todos os seres tinham um par e que Adão também precisava de uma companhia, deus decidiu criar a mulher. Entretanto, a mulher não foi

criada como Adão: “Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão, e este adormeceu; e tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar; e da costela que o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher, e trouxe-a a Adão” (GÊNESIS 2: 21). Enquanto Adão foi criado a partir do próprio deus, a mulher foi criada da costela de Adão, ou seja, a mulher não surgiu diretamente da essência divina, mas de uma criatura já pronta.

Conforme podemos perceber, o ato da Criação é essencialmente uma hierarquização que coloca o homem no topo da pirâmide em relação à mulher. Além de ser criado primeiro, a matéria que os compõem é diferente. O protagonismo masculino na criação, pode-se perceber, se expressa não apenas na ordem de criação, mas na essência do material utilizado – derivado de Adão, e na forma da costela: um osso curvo. Desse modo, a partir dessas observações, a inferioridade feminina seria justificada pela ordem na Criação, o segundo lugar, o menos importante; e seu caráter seria duvidoso porque ela teria surgido a partir de um osso encurvado ou defeituoso, revelando seu desvio de caráter desde sua origem.

Além do ato da Criação, lembramos a questão do acesso ao conhecimento vetado por deus ao humano no Paraíso ou Jardim do Éden. No contexto de obediência condicionada, é exatamente a mulher que perverte a ordem em favor do acesso ao saber e come o fruto proibido. Eva cede à tentação da Serpente e come o fruto, conforme indica Gênesis 3: 4-6 “Eva que caiu em tentação aceitando a provocação da serpente e comendo do fruto da árvore da vida”. A desobediência de Eva fica conhecida como Pecado Original, como relata Gênesis 3: 6 a seguir: “Vendo a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, árvore agradável para dar entendimento, tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela”.

A gravidade da desobediência de Eva assenta-se na crença de que seu pecado foi transferido para todas as gerações posteriores, condenando toda a humanidade à desgraça, conforme salientou Laraia (1997) “Eva come do fruto

proibido e convence Adão a fazer o mesmo. O Pecado Original transforma os seres puros, criados por Deus, em seres impuros” (LARAIA, 1997, p. 157 e 160), se transformando na “responsável pela morte de todos os seus descendentes que poderiam ser imortais se continuassem a viver no Paraíso” (LARAIA, 1997, p. 157 e 160). Esse argumento é retomado no contexto de desgraças no Idade Média para responsabilizar a mulher pelos infortúnios sociais associados ao fim do mundo (HOLLAND, 2014)

A partir da expulsão do casal originário do Paraíso, o Pecado Original foi atribuído à mulher, passando a ser considerado inerente a sua natureza. Com isso, a mulher passou a ser responsável pela perturbação da ordem, pelo caos, pela traição e, portanto, mais suscetível à luxúria. Podemos ver esses indícios no trecho que segue:

Presumia-se que se a primeira mulher cometeu tal infração todas guardariam em si o mesmo desejo de sobrepor-se ao universo masculino. O pecado de Eva seria, no final, um pecado feminino e que não apenas condenava este sexo e tornava sua natureza perversa indiscutível, mas da mesma forma isentaria o homem de responsabilidade sobre a expulsão do Paraíso, ou ao menos minimizaria sua participação no evento (FERREIRA, 2012, p. 61).

Convenientemente, o pecado cometido por Eva se transformou em pecado sexual, conforme explica Muraro (2000), no recorte que segue: “Quer dizer, aquele pecado que seria o primordial, o ser humano se apossar da árvore do conhecimento, passa a ser sexualizado pelo inconsciente coletivo, e passa então a ser a primeira relação sexual” (MURARO, 2000, p. 39).

O discurso medieval enfatiza a atribuição do Pecado original à essência feminina. Neste sentido, a possibilidade de causar mal passou a ser uma característica natural da mulher, atribuída ao episódio do Pecado Original, que representa um pecado não apenas contra Deus, mas, também, contra o homem. Assim,

Eva permitiu que o pecado fosse realizado através de duas de suas portas de entrada mais evidentes: os olhos, que foram seduzidos pela beleza do fruto proibido e a boca que o mordeu. Ela é a personagem inconsequente, irresponsável, que não se preocupa com as implicações de seus atos sobre os demais (FERREIRA, 2012, p. 60).

Portanto, a mulher, no contexto do cristianismo medieval, se tornou o sexo maldito de moral inferior, simbolizando a tentação, a sedução e a traição, conforme ilustra a seguinte passagem de Eclesiastes (25: 19, 24): “Nenhuma maldade está mais próxima do que a maldade da mulher e o pecado como a mulher e, graças a ela, todos nós devemos morrer”. Pautado nesta prerrogativa, Howard Bloch (1995), salientou a seguinte questão:

À medida que o cristianismo se tornava a religião estatal oficial [...] o ascetismo continuou a atuar através da interpretação do Gênesis de Agostinho, como a justificativa básica do poder dos homens sobre as mulheres e o meio de apropriação do indivíduo pelo Estado [...] A suposta bondade original da humanidade característica do cristianismo primitivo foi sobrepujada pela vontade agostiniana e emergiu como a doutrina do pecado original transmissível – prova viva em todo indivíduo de que os seres humanos eram ingovernáveis, em outras palavras, tinham necessidade de um forte controle político (BLOCH, 1995, p. 106).

Não obstante toda a demonização do feminino, os teólogos chegaram à conclusão de que, de alguma forma, precisavam redimir a mulher, para explicar aos cristãos a vinda de Cristo por intermédio de um corpo feminino, pois, conforme visto, nenhuma das criações de deus foi bem-sucedida, nem Lilith, nem Eva. Por essa razão, Maria Santíssima e Maria Madalena foram sacralizadas e passaram a ser referência para um comportamento mais apropriado. Nessa medida, na perspectiva cristã, temos uma trilogia de modelos femininos: Eva (a pecadora), Virgem Maria (o modelo de perfeição e pureza, a anti-Eva) e Maria Madalena (a pecadora arrependida). Em oposição a Eva pecadora surge então

Maria, mãe de Jesus que veio ao mundo com a especial incumbência de libertar a mulher da maldição do Pecado Original (RIBEIRO, 2000).

O culto a Maria Santíssima, mãe de Jesus se assentou em quatro pilares: a maternidade divina, a virgindade, a imaculada concepção e a assunção aos céus. Assim, caso o destino das mulheres fosse o casamento, eram então encorajadas a manterem-se castas até esse dia. O matrimônio servia para subjugar as pulsões femininas, pois sob suas regras, a mulher estaria limitada a um só parceiro, que tinha a função de dominá-la, de educá-la e de fazer com que tivesse uma vida pura e casta (DUBBY; PERROT, 1990).

Não obstante, a Igreja dizia que a melhor forma de seguir o exemplo de Maria Santíssima era permanecer virgem e tornar-se esposa de Cristo, ingressando num mosteiro e seguindo enclausuradas. Maria Santíssima é o modelo ideal de mãe, aquela que concebe imaculada e que dá à luz uma criança permanecendo virgem, que sofre pelo filho e que, de forma discreta, o acompanha até o fim, sem nunca expor o seu sofrimento. Este modelo de discricção e apagamento sobrepôs-se ao longo da Idade Média. Em reforço a esse ideal, no século XII foi redigido, na Alemanha, o famoso *Espelho das Virgens*, um manuscrito destinado às freiras noviças, espécie de tratado que aconselhava as mulheres a seguirem o modelo de Maria (RIBEIRO, 2000).

Com este novo ideário feminino, foi concedido à pecadora, Maria Madalena, o direito ao arrependimento, associado a uma postura de mortificação e lágrimas, em oposição à tagarelice e curiosidade de Eva, que conduziu a humanidade ao pecado (DUBBY; PERROT, 1990). Nesse contexto, Maria Madalena surgiu em contraposição ao ideal de mulher perfeita; a pecadora arrependida que veio provar que a salvação está ao alcance de todos os pecadores. Maria Madalena conseguiu agregar elementos de Eva e de Maria Santíssima.

Por um lado, Madalena guarda em si a sensualidade, vivendo uma vida de luxúria e sedução, e, por outro, ao arrepender-se, torna-se uma pessoa

cuja preocupação é seguir uma vida de obediência e retidão. A Igreja medieval procurou identificar Eva com as mulheres, e Maria Santíssima com o ideal de perfeição a alcançar. Verifica-se, assim, uma transferência de conceitos de ordem teológica para o social (RIBEIRO, 2000).

É importante destacar que, conforme esclarece Silva (2011), no período medieval “as Sagradas Escrituras eram a principal fonte de conhecimento e consulta, inclusive para o pensamento jurídico” (SILVA, 2011, p. 35). Segundo as noções do medieval, a esfera da individualidade não existia de forma autônoma, o indivíduo não era concebido como uma identidade independente, mas como parte integrante de uma família e de um macrocosmo. Essa concepção foi desenvolvida no início da eclesiologia paulina do corpo místico de Cristo, que confere a noção de unidade, corpo integrado, e que assinalava que “o marido é o chefe (cabeça) da mulher [...]. Assim da mesma forma que a Igreja é submetida a Cristo, as mulheres são submetidas a seus maridos em todas as coisas” (LE GOFF, 2006, p. 63).

Por essa razão, o controle do corpo social previa tabus corporais que incluíam o ato pecaminoso e ilícito como mau exemplo para os outros membros do grupo. Liberdades individuais não eram uma realidade medieval, o corpo não era livre e não se fazia com ele o que se desejasse. A estruturação social medieval tem suas bases, portanto, na metáfora da narrativa do Gênesis que acusa a parte (feminino) de desvirtuar o todo (masculino), uma vez que Adão, constituído à imagem e semelhança do criador seria o todo em si e a mulher um fragmento.

Dessa forma, sendo as Sagradas Escrituras a principal fonte de ordenamento jurídico, o mito do Pecado Original naturalmente orientou as práticas desferidas pela Igreja que perseguiu e puniu mulheres sistematicamente a partir do século XIV. A Criação e o Pecado Original, no contexto da Idade média, foram fontes amplamente exploradas pela teologia e utilizadas para justificar a misoginia medieval.

O Gênesis foi o fundamento principal que justificou (e ainda justifica) a sujeição das mulheres aos homens. Silva (2011) enfatiza o processo no trecho que segue: “As imagens pejorativas do feminino presentes nas narrativas bíblicas, em especial no livro do Gênesis, perpassavam a definição dos crimes cometidos por mulheres, seu julgamento e condenação” (SILVA, 2011, p. 36).

Na próxima seção, abordaremos a caça às bruxas, tomando o evento como um desdobramento das práticas de significado que demonizaram a mulher e a associaram ao mal, com o objetivo de evidenciar a construção simbólica e discursiva como agentes de inferiorização do feminino.

1.4 A caça às bruxas: um discurso em ação

Toda a empreitada da Igreja e dos teólogos para amalgamar uma identidade feminina que colocasse as mulheres numa condição inferior aos homens resultou na justificativa que permitiu operacionalizar uma intensa vigilância e perseguição sistemática a todos aqueles que não se enquadravam de alguma forma nos dogmas da Igreja. Especialmente as mulheres, a partir do século XIV, foram alvo de intensas investidas.

O processo de demonização e subalternização da mulher culminou, a partir do fim do século XIV até meados do século XVIII, na perseguição sistemática das mulheres na Europa e caracterizou o período conhecido como caça às bruxas executada pela Santa Inquisição ou Tribunal da Santa Inquisição (MURARO, 2015).

Sob autoridade do Papa Gregório IX, no século XII, foi criada a instituição Tribunal da Santa Inquisição com a finalidade de coibir o avanço de seitas religiosas caracterizadas como heréticas, comuns nos primeiros séculos do cristianismo, quando ainda não havia uma homogeneidade de culto. Eram consideradas heresias quaisquer igrejas paralelas à oficial, sendo definida por Jérôme Baschet da seguinte forma:

A heresia não existe em si e nada mais é do que aquilo que a autoridade eclesiástica definiu como tal. A própria noção de heresia (etimologicamente, “escolha”) só adquire sentido na medida em que a Igreja se transforma em uma instituição preocupada em fixar a doutrina que fundamenta sua organização e seu domínio sobre a sociedade (BASCHET, 2006. p. 222).

No contexto das perseguições aos desviantes da fé católica, O Santo Ofício reuniu tribunais católicos com a finalidade de identificar, julgar e punir os desviantes que pudessem ameaçar as doutrinas da Igreja. No recorte abaixo, Boff (1993) ilustra a ação:

A Inquisição propriamente surgiu quando em 1232 o imperador Frederico II lançou editos de perseguição aos hereges em todo o Império pelo receio de divisões internas. O Papa Gregório IX, temendo as ambições político-religiosas do imperador, reivindicou para si essa tarefa e instituiu inquisidores papais. Estes foram recrutados entre os membros da ordem dos dominicanos (a partir 1233), seja por sua rigorosa formação teológica (eram tomistas), seja também pelo fato de serem mendicantes por isso presumivelmente desapegados de interesses mundanos (BOFF, 1993, p. 13).

A austeridade da Inquisição assumiu contornos misóginos intensificados a partir do século XIV quando foi instaurado o Tribunal do Santo Ofício, que atuavam junto ao poder civil e se notabilizou pela caça às bruxas que autorizou execuções de mulheres condenadas à fogueira e ao enforcamento. As perseguições permaneceram até o século XVIII e basearam-se na crença da existência de mulheres que se associavam ao diabo para obter favores e com ele organizavam um grande conluio relacionado ao fim do mundo.

A crença na existência de bruxas foi favorecida pelo desenvolvimento de narrativas clericais que descreviam imagens e comportamentos que relacionavam mulheres e bruxas. Nogueira (1995) aponta que a sistematização da imagem da bruxa originou-se de três fatores:

a elaboração clerical da demonologia, a diabolização da mulher e o pânico instaurado, desde o final da Idade Média, diante da

Figura 01 – Frontispício de uma edição do *Malleus Maleficarum*, impresso em Veneza em 1576 – Imagem retirada da Internet - Disponível em: <https://penumbraLivros.com.br/2017/10/xilogravuras-e-bruxas/> Acesso em: 21 de outubro de 2022.

O *Malleus* foi escrito pelos dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger, na Alemanha, e publicado em 1484. Esse manual foi responsável por consolidar a crença de que o diabo e suas seguidoras, as bruxas, tomariam conta do mundo. O livro foi considerado o manual oficial durante a Inquisição, orientando julgadores e sacerdotes, católicos e protestantes, na luta contra a bruxaria na Europa. Segundo Georges Balandier (1986), o *Malleus Maleficarum* foi

O primeiro manual geral especializado na perseguição da 'heresia, da feitiçaria e da magia diabólica', o guia dos tribunais de inquisição: o 'Martelo das Feiticeiras' [...] comporta uma teoria do malefício, uma ilustração dos casos, um código criminal abreviado para uso dos inquisidores. Ele permite focalizar um sistema de representações e uma mentalidade coletiva, as práticas consideradas criminosas e sua repressão pela autoridade eclesiástica (BALANDIER, 1986, p. 44).

O processo de perseguição sistemática das mulheres se fundamentou na construção discursiva feita pela Igreja, que associou as crenças pagãs relacionadas às práticas de cuidado e de cura nas comunidades camponesas a práticas de bruxaria. Conforme elucidado por Baschet (2006),

Por volta de 500, o cristianismo é ainda essencialmente uma religião das cidades (e bastante imperfeita, pois, por exemplo, em 495, ainda são celebradas em Roma as Lupercais, festas pagãs de purificação, ao longo das quais os jovens aristocratas correm nus através da cidade). Para se ter uma idéia, basta saber que é então que a palavra "pagão" ganha o sentido cristão que conhecemos ainda hoje. No entanto, como sublinha a História contra os pagãos de Orósio, "pagão" (paganus) é também o homem do pagus, o camponês. Assim, o politeísmo antigo é considerado uma crença de homens rurais atrasados. Ele não somente é uma ilusão "fora de moda", como já o havia dito Constantino, mas, além disso, é um resquício rural, objeto de desprezo dos cidadãos. Para os cristãos, os deuses antigos existem, mas são demônios, que é preciso caçar. A expulsão dos demônios

encontra-se, então, no centro de toda narrativa de propagação da fé cristã contra o paganismo (BASCHET, 2006, p. 67).

Dessa forma, o paganismo que ainda convivia socialmente foi demonizado e transformado em heresia, passando a ser proibido pela Igreja na Europa. Nessa medida, todas as mulheres suspeitas de associação com tais práticas eram acusadas de associação ao diabo. De acordo com Muraro (2015),

Feiticeiras e mulheres voadoras transformaram-se em conspiração demoníaca. Os encantos e unguentos que desde tempos imemoriais eram acessados no combate a toda sorte de males passaram à classificação de *maleficia* e, portanto, passaporte para a fogueira, sob acusação de ação infernal (MURARO, 2015, p. 68).

Esse processo de perseguição se intensificou porque, segundo Jean Delumeau (1989), durante algum tempo, antigas crenças pagãs permaneciam inconscientemente na memória popular, conviviam e misturaram-se com as crenças trazidas pelo cristianismo. Nas palavras do autor,

Geralmente, a manutenção, no universo cristão e até uma época tardia, de ritos, de condutas religiosas e de crenças herdadas do paganismo parece confirmar-se a cada dia a medida que a pesquisa alcança o humilde nível do vivido cotidiano [...] Em pleno século XVII, missionários jesuítas descobrem no sul da Itália camponeses que acreditam que há cem deuses, e outros que há mil [...] Em Buscaye e no Guipuzcoa, J. Baroja observou a longa sobrevivência de um laço entre os antigos locais do culto pagão - grutas, fontes, dolmes- e uma duradoura crenças nessas regiões, até uma época recente, 'em uma presidenta das feiticeiras dita Mari, espécie de deus das montanhas [...] e é chamada de a Dama ou a Mestra'. Na Bretanha, no começo do século XVII, o padre Le Nobletz descobriu com espanto pessoas que prestavam um culto à lua e as fontes (DELUMEAU, 1989, p. 57).

Dessa forma, o conhecimento milenar das mulheres que era transmitido de forma hereditária e respeitado socialmente foi demonizado. A relação desse conhecimento com o diabo visou expurgar do cristianismo as

influências pagãs, reforçando a simbologia da ligação do feminino com o oculto e com o diabólico, segundo Langer (2017), trata-se de

Um imaginário criado a partir da Idade Média Central sobre as práticas mágicas e a feitiçaria, cujos membros (as bruxas) seriam participantes de uma seita coletiva e herética para adorar Satã por meio do pacto diabólico, em uma reunião especial, o sabá. É o produto mais complexo do discurso antimágico produzido pelas instituições religiosas do Ocidente (LANGER, 2017, p. 10).

Segundo o autor, a perseguição sistemática de mulheres curandeiras revelou um conflito entre a cultura médica erudita e a cultura das curas populares que se acirrou na passagem do século XVII para o seguinte. Para Mainka (2002)

As mulheres foram especialmente escolhidas de cair em suspeita devido às suas estreitas relações com crianças, doentes e velhos, à sua proximidade com o parto e a morte e à sua tarefa de providenciar a alimentação. Tudo isso eram áreas nas quais havia muitas acusações de bruxaria (MAINKA, 2002, p. 128).

Colocadas na clandestinidade pelos tribunais da Igreja, as práticas populares femininas foram proibidas e seu saber assimilado pela medicina florescente nas universidades nascentes no interior do sistema feudal, predominantemente masculino. Segundo Muraro (2015), esse “expurgo” visava recolocar dentro de regras de comportamento dominante as massas camponesas que se rebelavam e, principalmente, as mulheres que se revoltavam contra sua condição e questionavam os dogmas da Igreja, lutando por liberdade.

Como visto, apesar de as antigas crenças pagãs terem sobrevivido ao tempo, a Igreja buscou desde seu início erradicá-las, perseguindo sistematicamente seus inimigos, representados, inicialmente, pelos pagãos, pelos hereges e posteriormente pela bruxaria. A caça às bruxas significou uma tentativa de extermínio de crenças e práticas que desafiavam o controle da Igreja, e teve como principal aliado os Tribunais da Inquisição, que se constituíram no instrumento para a centralização do poder na figura do masculino.

De acordo com Johnni Langer (2017), não se encontram referências historiográficas para o termo bruxaria antes do século XIII, apontando, segundo o pesquisador, para a cunhagem de um termo específico. Assim, na perspectiva do autor, a partir da Idade Média Central (entre os séculos XI-XII), inaugura-se na sociedade medieval uma nova concepção de mulheres feiticeiras acusadas pela Igreja por associação ao demônio.

A esse novo personagem é associada uma rede de símbolos que envolve as mulheres em um processo de embruxamento característico do desdobramento do imaginário em diferentes períodos históricos específicos, repletos de conteúdos míticos e arquetípicos que se repetem.

Para compreender o desenrolar do processo, podemos tomar o embruxamento a partir de uma perspectiva de construção histórico-cultural de um dado momento histórico em que desdobramentos simbólicos foram mediados por imagens e discursos de poder. Portanto, a transformação da mulher em uma figura maligna e grotesca foi resultado de uma lenta construção que se desdobrou ao longo dos séculos.

Os intercâmbios entre feiticeira curandeira e bruxa estão repletos de conteúdo mítico e representações positivas e negativas que oscilam de acordo com a necessidade social. O imaginário social concebeu a curandeira como uma figura mítica dotada de poderes de cura e, por essa razão, agregava prestígio social. Entretanto, ao passo que a medicina florescia na Europa, seu saber tornou-se ameaça e concorrência. No recorte de Zordan (2005) a seguir é possível visualizar a pressão oficial sobre o saber atribuído às feiticeiras:

Certo tipo de conhecimento de origem camponesa, com suas práticas e crenças que delineavam modos de tratar doenças e lidar com as situações limite da existência (nascimento, acasalamento, geração, morte), é tido como criminoso dentro do contexto histórico da Contra Reforma (ZORDAN, 2005, p. 332).

A ela também eram atribuídos poderes para solução de problemas de relacionamento e conflitos sociais. Desse modo, podemos assumir que sua

influência na comunidade poderia oferecer riscos às estruturas patriarcais dominantes que se organizavam. Nesse sentido, pode-se assumir, o momento histórico-social justificava sua perseguição. Podemos compreender de que forma ocorreu o gradual declínio da feiticeira, culminando em sua estigmatização a partir das reflexões de Jules Michelet (2003), no século XIX:

Aquela que, do trono do oriente, ensinou as virtudes das plantas e a viagem das estrelas, aquela que na trípole de Delfos, radiante do deus da luz, proferia os seus oráculos ao mundo de joelhos – é ela, mil anos depois, que se expulsa como um animal selvagem, que se persegue nas encruzilhadas, amaldiçoada, acossada, apedrejada, atirada para os carvões que ardem! (MICHELET, 2003, p. 12).

O processo de embruxamento da mulher passou por elaborações culturais e consolidou-se ao longo do tempo, culminando na Idade Média com o sentenciamento da feiticeira como feminino ameaçador e abominável. Construções simbólicas atribuídas à sua imagem foram difundidas, intensificando-se no imaginário renascentista a crença na bruxa adoradora do diabo e transgressora da fé cristã.

1.5 Nota conclusiva

Como vimos, a associação da mulher com o mal baseou-se em uma construção discursiva ancorada na manipulação de símbolos e significantes que impregnou o imaginário. Nesse contexto, a Igreja difundiu episódios mitológicos como fontes de interpretação de aspectos da vida cotidiana e que alocaram a mulher na subalternidade, fortemente associada ao mal, delegando a elas os papéis sociais secundários e associados à naturalização da subordinação da mulher ao homem.

A base discursiva central para a inferiorização do feminino parece decorrer da interpretação de passagens bíblicas que remontam o episódio do Pecado Original e que ancoram no corpo a corrupção da mulher. Desse modo, a

sexualidade feminina acabou sendo associada ao pecado, denotando uma implícita relação da mulher com o diabo, pressuposto subjacente ao discurso religioso do *Malleus* que ressaltou insistentemente a natureza impura da mulher descendente de Eva e responsável pela propagação do mal no mundo.

Pudemos observar que a prática simbólico-discursiva religiosa transformou a mulher em bruxa, a principal adversária de deus materializada na Terra. A bruxa, então, foi tomada pela Igreja como o símbolo discursivo representante do mal, pois associou a promiscuidade natural da mulher ao desejo do diabo de destruir a criação de deus: o homem.

Desse modo, pudemos perceber que a visão difundida sobre a mulher durante a Idade Média foi predominantemente negativa e delineada pela interpretação teológico-clerical, centrada em uma batalha universal que alocava o feminino como inimigo central de deus e responsável pela perdição do homem.

Assim, no final da Idade Média, a mulher já estava discursivamente relacionada ao mal no imaginário social e, no alvorecer da modernidade, quando se acirram as perseguições aos inimigos da fé cristã, as mulheres foram o principal alvo da investida. Da empreitada discursiva de demonização do feminino, surgiu na Idade Moderna, ancorada na publicação do *Malleus* a maior perseguição de cunho gendrificado da história: a caça às bruxas.

A passagem para a modernidade foi acompanhada pelo acirramento das investidas contra o feminino em resultado das intensas produções discursivas desferidas contra a moral da mulher ao longo da Idade Média. A campanha discursiva da Igreja responsabilizou a associação da mulher com o diabo pelo quadro de terror na passagem para a modernidade, e encontrou na bruxaria a resposta para tantos prejuízos.

A caça às bruxas, como visto, assumiu aspectos discursivos que relacionaram a mulher ao diabo, remontando o mal manifestado no Paraíso. A demonização do feminino, portanto, foi tomada como uma prática de significação discursiva que legitimou a máquina persecutória inquisitorial no

combate dos inimigos da Igreja e proporcionou o estabelecimento de um imaginário social que naturalizou ao longo dos séculos comportamentos marcadamente misóginos, mas tomados como verdade em função da legitimidade do emissor em questão: a Igreja.

Podemos assumir, desse modo, que o discurso religioso difundido pelo *Malleus* reforçou no imaginário social da modernidade um estereótipo negativo e caricaturado sobre a mulher gestado no medievo e que se prolifera até os dias atuais pela reprodução cultural.

Consideramos, assim, que a partir da simbiose entre a mulher e o diabo, foi sedimentada a inferioridade feminina com base na hierarquia natural entre os gêneros. A demonização do feminino fez da assimetria entre os gêneros uma questão ontológica que alocou o feminino na inferioridade naturalmente justificável, instando as bases para a dominação masculina.

A naturalização da racionalidade patriarcal atribuiu centralidade ao masculino e aprofundou uma cultura machista que passou a ser reproduzida no âmbito das relações sociais. Desse modo, a dominação masculina se converteu em senso comum autoritário e conservador, baseado em uma lógica de produção de conhecimento que responde a um paradigma universalizante que invisibiliza a diversidade.

Nesse sentido, a inferiorização do feminino pode ser considerada uma prática de significados tributária do discurso de ódio amplamente difundido pela publicação do *Malleus* durante a caça às bruxas. As formas de perseguição e de julgamento da conduta feminina constituíram uma cultura que expressa e comunica significados machistas e misóginos, e, nesses termos, dão sentido às crenças e à prática social de uma época.

Dessa forma, compreendemos que os discursos clericais transmitiram a ordem das coisas baseados em um posicionamento ideológico religioso legitimado pela credibilidade da Igreja, o que favoreceu a aceitação dos discursos sem questionamento. Podemos dizer, então, que a construção discursiva do

consenso social proporcionou a adesão ao discurso de superioridade masculina que, amparado em preceitos de ordem teológica, justificaram a inferioridade feminina a partir de uma concepção ontológica calcada na diferença biológica.

Nesses termos, podemos assumir que, no contexto de terror vivido na Europa Ocidental no período da Idade Média, os discursos religiosos estavam permeados por um poder simbólico legitimado pelo discurso religioso que dissimulou práticas de violência ocultas nas relações de força estabelecidas pela Igreja. Assim, consideramos que o discurso foi o viés norteador que possibilitou a caça às bruxas. Nesse sentido, este capítulo teve como objetivo elucidar brevemente a trajetória que a mulher percorreu na história do ocidente, transitando da sacralidade para a demonização de sua existência.

CAPÍTULO II – A UMBANDA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX NO RIO DE JANEIRO: UMA TRAJETÓRIA DE BRANQUEAMENTO E DEMONIZAÇÃO

2.1 Nota introdutória

No estado do Rio de Janeiro, podemos encontrar uma gama diversa de manifestações umbandistas com características infinitas e por onde Exu e Pombagira transitam livremente cumprido seu “dever”. A religião umbandista é caracterizada pela fluidez de suas fronteiras, entretanto, existe uma vertente umbandista na qual, originariamente, e num primeiro momento, Exu foi apagado do culto.

Trata-se da umbanda que chamaremos, ao longo deste trabalho, de “branca”, herdeira de Zélio Fernandino de Moraes, médium do Caboclo das Sete Encruzilhadas, considerado pelos adeptos o anunciador da umbanda em 15 de novembro de 1908, fundando a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP). Esse ponto é importante porque, a partir da organização da umbanda proposta por Zélio e seu caboclo foram criadas instituições, como a Federação Espiritista de Umbanda, que, ao longo da primeira metade dos anos de 1900, objetivaram padronizar a religião e os ritos, com viés marcadamente racista e branqueador.

Ao longo deste capítulo, buscamos evidenciar, a partir da revisão da literatura, algumas possíveis reminiscências sobre o que poderia ser uma proto-umbanda. Posteriormente nos ocupamos em detalhar o delineamento da religião anunciada por Zélio e a ação dos órgãos federativos e dos periódicos para a consolidação da imagem de uma umbanda “pacificada” e “branqueada”.

2.2 As reminiscências da umbanda no contexto da diáspora africana

As sociedades americanas foram profundamente marcadas pela experiência colonial e seus reflexos podem ser vistos especialmente no âmbito cultural (NOGUEIRA, 2014). A religiosidade brasileira se desenvolveu no bojo colonialismo, contextualizada sob as influências de um conceito chave desenvolvido por Balandier (1993) que norteará este texto e que se chama Situação Colonial:

Seja qual for a doutrina adotada, as relações de dominação e de submissão existentes entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada caracterizam a situação colonial. E os autores que concentraram sua atenção sobre este aspecto mostram que a dominação política é acompanhada de uma dominação cultural. Um deles pensa que “o problema cultural está intimamente ligado ao problema geral da evolução política e econômica”, que “a influência das culturas europeias” teve como resultado “a opressão do fundo cultural” autóctone (BALANDIER, 1993, p. 114).

A Situação Colonial forjou processos culturais que favoreceram modificações e trocas culturais, ao que alguns autores chamam de “hibridismo”, um conceito importante para compreendermos de que forma as manifestações religiosas se configuraram no Brasil (NOGUEIRA, 2017).

O hibridismo neste texto é tomado como um termo que se refere às transformações sofridas pelas expressões religiosas a partir do contato e das trocas no espaço social, excluindo a ideia de hierarquização entre elas. Nestor Canclini (1992) se refere ao hibridismo como “modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas” (CANCLINI, 1992, p. 264). Optamos pelo conceito de hibridismo para falar das interseções entre as manifestações religiosas no período em referência porque concordamos com Dulce Santoro Mendes e Claudio São Thiago Cavas (2017), pois:

Por seu caráter ambíguo e “impuro”, o conceito de hibridismo adequou-se melhor aos estudos que destacaram a fluidez e a instabilidade na formação das identidades culturais a partir da valorização de outros conceitos como: mestiçagem, sincretismo, tradução e cruzamento de fronteiras aplicáveis nesta construção (CAVAS, 2017, p. 161).

Nesse sentido, concordamos com Van der Veer (2005), que assume que “o multiculturalismo parece ter substituído o termo sincretismo no discurso sobre a sociedade moderna e secular” (VAN DER VER, 2005, p. 209), pois, de acordo com Hall (2000) o hibridismo cultural não se refere apenas à composição racial mista de uma população e está relacionado com “a combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese, por exemplo, a “crioulização” e a “transculturação” (HALL, 2000, p. 93).

A compreensão da religiosidade brasileira exige que contextualizemos as influências exercidas por todos os grupos presentes no espaço de intensas trocas e pelos papéis sociais desempenhados por cada um dentro da Situação Colonial. No que se refere à religião umbandista que é o objeto desta análise é importante ressaltar que o hibridismo religioso se desenvolveu em torno de outro conceito relevante e que se trata da diáspora africana, pois é ela que fornece os contornos da religiosidade umbandista no Brasil.

A experiência da diáspora é um dos conceitos chave para compreendermos as transformações culturais que ocorreram durante o período colonialista e imerso nas definições da Situação Colonial no Brasil. A diáspora, conforme Stuart Hall (1996), pode ser compreendida como a resultante dos hibridismos e a reelaboração cujo resultado não pode ser conceituado como puramente africano, mas algo totalmente novo ou “o que a África se tornou no novo mundo, ou que nós fizemos da “África”” (HALL, 1996, p. 73).

Para Nogueira (2014), a diáspora é a primeira presença, é “aquela que fornece a matriz cultural que será retrabalhada e transformada no processo diaspórico: a presença africana” (NOGUEIRA, 2014, p. 118). Essa presença

colonial africana é submetida a outra presença que estabelece relações de poder que hierarquizam e subjogam à transformação e ressignificação dos sentidos de ser africano e trata-se da presença europeia como força excludente, conforme salienta Stuart Hall (1996) no trecho a seguir:

Porque a *présence européenne* diz respeito à exclusão, imposição e expropriação, somos muitas vezes tentados a localizar esse poder como completamente externo a nós (...). O que Frantz Fanon nos lembra, em *Black Skin, White Masks*, é como esse poder se tornou um elemento constitutivo de nossas próprias identidades (HALL, 1996, p. 73).

Assim, podemos assumir com Nogueira (2014) que o poder colonial foi responsável pela constituição de nossas identidades e especialmente da identidade umbandista que é “uma religião que não existiria sem o processo colonial e todas as relações estabelecidas entre os jogos de identidades” (NOGUEIRA, 2014, p. 118).

Para que possamos dar prosseguimento às nossas análises, tomamos o conceito de identidade cultural a partir de Stuart Hall (1996), considerando que as identidades são frutos dos inúmeros contatos e trocas que ocorreram no espaço colonial e assumimos com o autor que

as identidades culturais provem de alguma parte, tem histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformação constante. Longe de fixas eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder (HALL, 1996, p. 69).

As relações estabelecidas pelo poder colonial, de acordo com Nogueira (2014), são produto das relações de ataque e de resistência responsáveis pelos processos culturais que só teriam os resultados observados até aqui sob influência de uma terceira presença que é o “Novo Mundo”, pois é nesse novo lugar onde são empreendidas e forjadas as novas identidades (NOGUEIRA, 2014, p. 119). Logo, nossas identidades são reflexo da presença do africano, sob o jugo da presença do europeu no Novo Mundo em uma relação de forças desigual.

Portanto todas essas relações somente foram possíveis pela presença da diáspora como elemento que forneceu a diversidade em constante transformação no espaço colonial. Nesse contexto, de acordo com a perspectiva de Stuart Hall (1996),

A experiência da diáspora, como aqui a pretendo, não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias; por uma concepção de “identidade” que vive com e através, não a despeito, da diferença; por hibridação. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença (HALL, 1996, p. 75).

As trocas entres os grupos e o resultado hibridizado de suas práticas delineou novas identidades ao longo do processo colonial, resultando em personagens específicos que estarão presentes no panteão umbandista nos períodos da República e do Estado Novo como veremos mais à frente. Dessa constante troca surgiram as religiões que são classificadas por Dulce Santoro Mendes e Claudio São Thiago Cavas (2017) como

religiões brasileiras de matrizes africanas [que] são produtos de contribuições das várias naturezas, origens, intensidades e principalmente, do meio natural e social em que se desenvolveram, além disso, não se pode atestar “pureza” e “autenticidade” como únicos atributos possíveis presentes (MENDES; CAVAS, 2017, p. 158)

As manifestações de matrizes africanas se constituíram desde o Período Colonial subjugadas pela presença europeia que construiu discursos de intolerância religiosa promovidos pelo racismo religioso e calcados na demonização das divindades africanas e que será abordado posteriormente. Sobre o processo racista instado pelos discursos sociais e reproduzidos no âmbito da cultura, consideramos com Sidnei Nogueira (2020) que

O preconceito, a discriminação, a intolerância religiosa e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracteriza pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia

a um determinado “eu” em detrimento de “outrem” (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

O discurso religioso colonial, que demonizou as práticas africanas e as associou ao mal, pode ser considerado uma construção histórico-social que não ocorreu de maneira uniforme, mas se desenvolveu e se difundiu gradativamente por toda a América ao longo do Período Colonial e se intensificou com o avanço da organização das sociedades com base no discurso colonial moderno. A compreensão dos discursos se torna relevante nesse caso porque é a partir da demonização das divindades africanas que será delineado o panteão umbandista e que remete à negação das práticas constituídas como macumbas e que serão abordadas mais à frente.

Nesse contexto, é importante compreender de que forma a construção discursiva possibilitou e intermediou o desenvolvimento da crença na subalternidade das manifestações religiosas africanas fortemente ancorada em símbolos relacionados ao diabo cristão. Para tanto, compreendemos a análise do discurso a partir da perspectiva de Michel Foucault (1996) sobre a ordem das coisas, considerando com o autor que “onde houver discurso, as representações expõem-se e justapõem-se; as coisas se assemelham e se articulam” (FOUCAULT, 1996, p. 405) e “através da soberania das palavras” (FOUCAULT, 1996, p. 405) apreendemos os sentidos enunciados. Essa análise será retomada mais a frente quando trataremos da concepção das entidades na umbanda.

No contexto das religiões brasileiras ditas de matrizes africanas, a umbanda constitui-se uma vertente religiosa herdeira da hibridização cultural e que expressa desde o seu início as marcas da diversidade étnica que circulou no território brasileiro desde os tempos em que o Brasil se encontrava em situação colonial, onde conviviam a pajelança indígena, o catolicismo popular e as práticas religiosas da diáspora africana.

Para fins desta pesquisa, para compreender os detalhes da trajetória da umbanda no estado do Rio de Janeiro, contextualizada na primeira metade do

século XX, tomamos como referencial a periodização proposta por Alexandre Cumino (2015) que divide a análise da umbanda no que ele chama de ondas, Primeira Onda (1908-1928), fase da anunciação, Segunda Onda (1929-1944), fase da consolidação, Terceira Onda (1945-1980), fase da expansão.

Para compreendermos como a umbanda em referência assumiu os contornos atuais, construiremos um panorama histórico sintetizando alguns elementos que consideramos importantes na concepção do tema, agregando pontuações sobre possíveis reminiscências das macumbas. Com este recorte, buscamos identificar de que forma as disputas por legitimidade no campo religioso brasileiro influenciaram o delineamento da umbanda que se organizava no início do século XX com evidentes contornos racistas.

Segundo Léo Carrer Nogueira (2017), a multiplicidade étnica era uma realidade no espaço público devido a dispersão dos grupos pelo território. Para Tito Lívio Cruz Romão (2018), o fato de

não ter havido necessariamente uma divisão homogênea das diferentes etnias africanas no momento de sua chegada ao Brasil, no decorrer dos séculos também ocorreu uma "migração" interna de africanos. Isso contribuiu para uma crescente mistura de costumes, línguas, normas de comportamento, experiências sociais e religiosas etc. entre os próprios africanos, mas também entre eles, índios brasileiros e a população portuguesa (ROMÃO, 2018, p. 360).

Por essa razão, a multiplicidade de cultos e de divindades foi uma característica evidente entre as populações de africanos no Brasil. Desse fato decorre a dificuldade em reconstituir-se uma possível memória religiosa "original", pois o que existe hoje é considerado resquício de fragmentos ritualísticos que aglutinam manifestações de variados grupos étnicos que compreendem o conceito de diáspora africana, ou seja, a não originalidade. Podemos conferir essa proposição detalhada por Sergio Pena e colaboradores (2000) no trecho que segue

No caso das linhagens africanas, sabe-se que a maioria dos escravos trazidos para o Brasil veio da costa oeste da África, da vasta região entre o rio Senegal (no Norte) e a Angola portuguesa (no Sul). Os escravos chamados de 'minas', aprisionados na parte mais ao norte dessa região, constituíam cerca de um terço do total trazido para o Brasil e concentraram-se inicialmente na Bahia - muitos tinham a religião ioruba, de onde veio o candomblé baiano. A maioria dos escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais veio de Angola - de tribos que falavam dialetos do tronco bantu. Entretanto, as consideráveis migrações de escravos ocorridas entre os estados, no século 19, homogeneizaram sua distribuição (PENA, 2000, p. 24).

As manifestações conhecidas como macumbas que ocorriam até fins do século XIX e anteriormente à suposta anunciação da umbanda eram conduzidas na clandestinidade e com alguma “proteção” de homens brancos que, desde os inícios do período colonial, acessavam os “serviços espirituais” dos negros que consistiam em trabalhos de feitiçaria para resolver problemas da vida cotidiana relacionados, em geral, a dinheiro, negócios ou amor, permitindo alguma circulação de ainda escravos.

Na esteira das definições daquilo que seria macumba, Fabíola A. T. de Souza (2017) acredita que a palavra derive da extensão do sentido do instrumento musical para a prática ritualística:

Possivelmente o termo macumba teria se originado a partir de uma inversão de significados da palavra macumba - instrumento musical de pau riscado (algo parecido com reco-reco) - para macumba – práticas mágico-religiosas. Portanto o vocábulo macumba seria o resultado da degeneração de práticas africanas, nome de um instrumento musical, ou ainda mero termo de acusação? A resposta seria: macumba designava tudo isso ao mesmo tempo (SOUZA, 2017, p. 11).

Buscando delimitar o surgimento da palavra macumba, Gabriela dos Reis Sampaio (2005) considera estratégica a apropriação do termo que parece ter sido, segundo a autora uma tentativa de imposição de autoridade, o que podemos conferir na passagem seguinte:

A palavra macumba fora apropriada pela sociedade servindo de estratégia e prática tendente a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Acredito que devamos nos atentar às condições e aos processos que muito concretamente são portadores das operações de produção de sentido (SAMPAIO, 2005, p. 34-68)

Segundo Simas e Rufino (2018) as práticas ritualísticas remanescentes das culturas africanas que chegam na colônia organizaram-se em torno de sua ressignificação enquanto diáspora africana e deram origem aos cultos rituais que ficaram conhecidos no Rio de Janeiro como macumba. De acordo com os autores, macumba é uma expressão que “vem muito provavelmente do quicongo kumba: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural) e kumba também designa os encantadores das palavras, poetas” (s/p), o que caracterizou bem a função desempenhada pelos praticantes e seus “serviços”. Nas palavras dos autores,

o termo macumba se expressa de forma ambivalente: é lançado como a expressão que resguarda a intenção de regulação de um poder sobre outro – neste caso, do colonialismo para com as práticas colonizadas –, mas também aponta um vazio deixado (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 14).

Simas e Rufino (2018) destacam que “a macumba, em um primeiro momento, seria aquilo que apresenta as marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial, investidas de tentativas de controle por meio da produção do estereótipo” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 15). Na perspectiva dos autores, a macumba é uma “potência híbrida” que “escorre para um não-lugar” no processo civilizatório, “não se ajustando, mas se reinventando” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 15). Dessa maneira, algumas reminiscências dos rituais e dos cultos sobreviveram e permanecem em constante adaptação, evidenciando a resistência da cultura preta mesmo em constante embate.

Para Arthur Ramos (2003), não existe um marco referencial para a macumba no Rio de Janeiro. Por outro lado, para João do Rio (2012), apenas se

pode identificar características de múltiplos cultos de origem africana que se caracterizavam pelo transe por orixá, sacrifício de animais e pagamento por trabalhos de magia. Conforme descreve João do Rio (2012), as manifestações religiosas encontradas entre os séculos XVIII e XIX eram compostas de muitas deidades, dada a variedade de etnias aqui aportadas. Por essa razão, para possibilitar as manifestações de todos, os rituais eram organizados em linhas – origens étnicas das divindades. De acordo com Ramos (2003), a umbanda era uma dessas linhas étnicas e, por alguma razão desconhecida, teve destaque e sobressaiu entre as demais, formando o que ficou conhecido popularmente como macumba, um aglutinado de experiências.

O intelectual umbandista que se esforçou para diferenciar a umbanda das macumbas foi W. W. da Matta e Silva (1956) que, com base na leitura de pesquisas acadêmicas de Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gonçalves Fernandes, Donald Pierson, Roger Bastide, asseverou em seu livro *umbanda de Todos Nós* (1956) que o termo umbanda não aparece em nenhuma obra dos referidos autores com o sentido atribuído à religião organizada (SOUZA, 2017, p. 12-13). Matta e Silva faz menção ao termo umbanda que é registrado por Nina Rodrigues em *Os africanos no Brasil*, no ano de 1932, referindo-se a um tipo de chefe feiticeiro “mbanda” na cabula, culto de origem angolana presente na Bahia colonial, chegando posteriormente ao Sudeste – Espírito Santo, Minas Gerais e no Rio de Janeiro.

Na cabula, as transformações do dialeto assumiram a corruptela “embanda”. Arthur Ramos em *O negro brasileiro*, em 1934 situa a palavra umbanda nas macumbas cariocas, mas com sentido mais amplo e para além do sentido de feiticeiro, mas originária do termo “mbanda”. A cabula, de acordo com Nogueira e Nogueira (2017), parece ter sido originada dos Calundus coloniais “antes da chegada dos iorubanos no Espírito Santo, pelo que sua matriz é exclusivamente centro-afroameríndia” (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2017, p. 86).

Os rituais da cabula são conhecidos como “engira”, liderado por um homem chamado “embanda”, auxiliado por um “cambonês”.

Os calundus eram práticas de feitiçaria dos angolanos e conhecidas como calunduzes, os calundunzeiros dançavam rodas calundus amplamente difundidas nos anos de 1700 na Bahia colonial. A persistência dos rituais de calundus na Bahia colonial, na perspectiva de João Reis (1977), indica “uma insistente resistência dos africanos a abandonar suas práticas culturais” (REIS, 1977, p. 81). Pelo que se vê, o calundu e a cabula são de origem angolana e, de alguma forma, podemos perceber remanescentes dos dialetos angolanos ainda presentes na configuração dos ritos umbandistas, dando o nome da religião “umbanda” e nomeando suas cerimônias de “giras” e aos ajudantes das entidades de “cambonos”.

Sobre o protagonismo da linha de umbanda no contexto dos cultos, Vagner Gonçalves da Silva (2005) acrescenta que “é possível supor que, pela sua popularidade, a linha de umbanda tenha ganhado autonomia em relação às demais e passado a designar um culto à parte” (SILVA, 2005, p. 107). Segundo ressalta o autor, a criação da umbanda foi marcada pela busca “de um modelo de religião que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compõe a sociedade nacional” (SILVA, 2005, p. 95), em busca de um modelo “adequado” foi iniciada por “segmentos brancos da classe média urbana” (SILVA, 2005, p. 95).

Renato Ortiz (2011) destaca essa possibilidade como elemento de degradação da memória coletiva negra. Para o autor, a umbanda aparece para traçar “um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita” (ORTIZ, 2011, p. 44). A partir da reconfiguração do culto teriam surgido as “linhas de trabalho” na umbanda, conforme se apresentam atualmente: Linha das Almas, Linha das Águas, Linha do Mar, Linha do Congo, Linha de Guiné, Linha de Angola etc.

Na primeira metade do século XX, assinala Reginaldo Prandi (1998), as manifestações religiosas eram diversas e eram classificadas como religiões étnicas descendentes de tradições afroameríndias conforme podemos ver no trecho abaixo:

Até os anos 1930, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana. Formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular candomblé de caboclo e o menos conhecido candomblé de egum. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro- -brasileiras ou as influenciar. Trata-se do catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afroameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de jurema, toré, pajelança, babaçuê, encantaria e cura (PRANDI, 1998, p. 152).

Prandi (1998) considera que foi no Rio de Janeiro, após a primeira metade do século XX, que se constituiu a umbanda como religião, o que pode ser conferido no recorte que segue:

No primeiro quartel deste século, no Rio de Janeiro e depois em São Paulo, constituiu-se a umbanda, que logo se disseminou por todo o País, abrindo, de certo modo, caminho para uma nova etapa de difusão do antigo candomblé. Reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, formada no Brasil, resultante do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas, ao contrário das religiões negras tradicionais, que se constituíram como religiões de grupos negros, a umbanda já surgiu como religião universal, isto é, dirigida a todos. Desde sua formação, a umbanda procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava (PRANDI, 1998, p. 152).

Para Lísias Negrão (1994), a umbanda é uma religião brasileira recente fruto de um “sincretismo” institucionalizado como pode ser conferido no recorte abaixo:

a padronização inicial de seus ritos e seus prenúncios de institucionalização datam da década de 1920, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de Caboclos e Pretos-Velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança (NEGRÃO, 1994, p. 01).

Conforme destacado por Renato Ortiz, (2011), a popularização da Linha de umbanda nas macumbas desencadeou uma disputa política por domínio no campo de forças atuantes no espaço religioso brasileiro desde inícios do século XX. Segundo o autor, com evidente conotação racista, os autores da literatura umbandista do início do século XX difundiram duas vertentes distintas para a origem da umbanda: uma na Índia e outra na África. Essa localização geográfica da origem da umbanda é tributária da construção discursiva difundida pelo I Congresso de umbanda realizado em 1941 e que será abordado mais à frente.

Para Ortiz (2011) a suposta origem indiana é mais aceita por umbandistas de classe média. Sobre esse aspecto, para Fernandes (1942), a ancestralidade hindu sugeriria uma atribuição de sentido milenar à religião, o autor informa que umbanda advém do sânscrito “aum-bandhã” (ombandá), palavra considerada sagrada na Índia. A segunda vertente, a africana, conforme Ortiz (2011), considera a palavra umbanda derivada de dialetos africanos, e é defendida pela Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros.

Consideramos que as supostas derivações da palavra umbanda apresentadas por Ortiz (2011) e por Fernandes (1942) denotam uma conotação racista que parece hierarquizar as definições entre si, evidenciando aspectos do racismo religioso implícito na necessidade de localizar uma possível origem da palavra na Índia. O racismo, no caso das especulações sobre a origem da

umbanda, se baseia nos discursos hierarquizantes que expressam a discriminação e a intolerância religiosa que operam valorando manifestações e cultura, localizando-as não só verticalmente uma sobre a outra, mas horizontalmente uma em oposição a outra. Nesses termos, ao atribuir uma expressão milenar à origem indiana e não à africana, a escolha parece evidenciar uma postura notoriamente racista que invisibiliza o continente africano, considerado o berço da humanidade.

De acordo com o que podemos observar, a partir do delineamento da trajetória dos cultos destacados até aqui, a religião umbandista parece ter sido gestada no interior das macumbas e progressivamente alcançado algum grau de diferenciação para preservar sua sobrevivência no contexto das perseguições, convivendo com conflitos identitários e de legitimidade desde seus inícios.

A religião umbandista é representada pela diversidade e fluidez de suas fronteiras e para Patrícia Birman (1983, p. 27), “não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado ‘afro-brasileiro’”, e, segundo Carlos Magnani (1991), “(...) cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa (...)” (MAGNANI, 1991, p. 43).

A versão mais aceita sobre um marco referencial da umbanda entre os adeptos de uma umbanda mais embranquecida na atualidade, segundo Nogueira (2017), é a anunciação feita no dia 15 de novembro de 1908, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975). Esse evento ficou conhecido como o marco fundador da religião no estado do Rio de Janeiro, e destacou a transição daquilo que era reconhecido como macumba para a categoria de religião socialmente legitimada, correspondendo a da Primeira Onda da umbanda (1908-1928) (CUMINO, 2015). Na próxima seção, abordaremos a anunciação da umbanda e a construção da historicização da religião.

2.3 A historicização da umbanda: construindo um marco referencial

O período da Primeira Onda (1908-1928), conforme classificado por Alexandre Cumino (2015), caracteriza-se pela anunciação da religião no dia 15 de novembro de 1908, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, considerado o mito fundador da religião por uma parte dos adeptos. Analisamos a Primeira Onda da umbanda com a finalidade de compreender como os hibridismos religiosos transitaram e acolheram ou excluíram aspectos referentes à diáspora africana, determinando o branqueamento da religião, calcado no racismo como expressão da intolerância aos elementos ritualísticos africanos.

A anunciação da umbanda converteu-se em um “acontecimento histórico” em que a comunicação ou a intermediação entre o céu e a Terra, entre deus e o homem foi protagonizada por um “ser humano”, mesmo que falecido, o caboclo e localizada “no tempo presente”. Esse processo é explicado por Mircea Eliade (2019) quando traça as diferenças entre as narrativas mitológicas ancestrais e a experiência religiosa calcada em narrativas historicizadas, ou seja, com um marco histórico inicial, como é o caso dos monoteísmos que têm um personagem anunciador, a exemplo de Jesus, no cristianismo e de Maomé, no islamismo.

Podemos considerar o processo de historicização da umbanda similar ao seguido pelo cristianismo que, ao construir uma narrativa histórica para a passagem de Cristo pela Terra, atribuiu-lhe existência a partir de um fato histórico (ELIADE, 2019). Desse modo, o Caboclo das Sete Encruzilhadas pode ser concebido como um humano divinizado que passou pela Terra para trazer uma mensagem divina e humanizar o protagonismo, afastando-se, assim, do mito.

Essa construção oculta aspectos ideológicos profundos baseados na hierarquia, na hegemonia e na subjugação cultural próprias da construção moderna de saberes universais canônicos e hegemônicos (SANTOS, 2007) que se reflete na supremacia branca desde o início do delineamento da religião

umbandista no Rio de Janeiro. Esse procedimento parece ocultar uma mentalidade branqueadora e racista que hierarquiza a relação entre deuses africanos e Cristo, que é o personagem central da umbanda. Ele figura pela reinterpretção do orixá Oxalá, o que também parece uma estratégia racista branqueadora, pois Oxalá é o “Senhor do Branco” na mitologia africana, suas vestes na religião do Candomblé são brancas, logo, um sincretismo conveniente para o Jesus cristão.

Das controvérsias históricas que marcaram as transições sofridas pela religião umbandista, a que se destacou como discurso legitimador se fundamenta, de acordo com as pesquisas realizadas por Alexandre Cumino (2015), no desenvolvimento da umbanda a partir do que ele chamou de ondas, ou seja, partes:

Primeira Onda, de 1908 a 1928 – nascimento e expansão inicial no Rio de Janeiro; Segunda Onda, de 1929 a 1944 – legitimação e florescimento em outros estados; Terceira Onda, de 1945 a 1980 – expansão vertiginosa e global da umbanda. Refluxo, de 1980 a 1990 – esvaziamento gradual e contínuo; Quarta Onda, de 1991 a 2009 – busca da maturidade e crescimento lento (CUMINO, 2015, p. 136).

O mito fundador da umbanda localiza-se na Primeira Onda e trata-se, conforme descreve Nogueira (2017), de um evento que ocorreu em 1908, envolvendo um jovem branco da classe média fluminense, chamado Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975). De acordo com o autor, o jovem tinha 17 anos na época e protagonizou um episódio que marcou, para muitos, o nascimento oficial da umbanda como religião organizada, apagando toda sua trajetória anterior ao evento e que remete às rodas de culto realizadas na clandestinidade ainda em tempos de escravização.

Segundo Diamantino Trindade (1991), diante de um problema de saúde inespecífico que não teve êxito com tratamentos convencionais, os pais de Zélio o conduziram a uma sessão de espiritismo na Federação Espírita de Niterói,

em busca de socorro. O relato sobre o evento foi feito pelo próprio Zélio em entrevista concedida à jornalista Lilia Ribeiro em 1971 para a revista "Gira de umbanda" historicizando a fundação da umbanda. Lilia também era umbandista e diretora da Tenda de Umbanda Luz, Esperança, Fraternidade. Segue reproduzido abaixo o relato:

Eu estava paraplítico, desenganado pelos médicos. Certo dia, para surpresa de minha família, sentei-me na cama e disse que no dia seguinte estaria curado. Isso foi a 14 de novembro de 1908. Eu tinha 17 anos. No dia 15, amanheci bom. Meus pais eram católicos, mas, diante dessa cura inexplicável, resolveram levar-me à Federação Espírita, de Niterói, cujo presidente era o sr. José de Souza. Foi ele mesmo quem me chamou para que ocupasse um lugar à mesa de trabalhos, à sua direita. Senti-me deslocado, constrangido, em meio àqueles senhores. E causei logo um pequeno tumulto. Sem saber por que, em dado momento, eu disse: "Falta uma flor nesta mesa; vou buscá-la". E, apesar da advertência de que não me poderia afastar, levantei-me, fui ao jardim e voltei com uma flor que coloquei no centro da mesa. Serenado o ambiente e iniciados os trabalhos, verifiquei que os espíritos que se apresentavam, aos videntes, como índios e pretos, eram convidados a se afastarem. Foi então que, impelido por uma força estranha, levantei-me outra vez e perguntei por que não se podiam manifestar esses espíritos que, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores. Estabeleceu-se um debate e um dos videntes, tomando a palavra, indagou: - "O irmão é um padre jesuíta. Por que fala dessa maneira e qual é o seu nome?". Respondi, sem querer: - "Amanhã estarei em casa deste aparelho, simbolizando a humildade e a igualdade que devem existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas." Minha família ficou apavorada. No dia seguinte, verdadeira romaria formou-se na rua Floriano Peixoto, onde eu morava, no número 30. Parentes, desconhecidos, os tios, que eram sacerdotes católicos e quase todos os membros da Federação Espírita, naturalmente, em busca de uma comprovação. O Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se, realizando a primeira sessão de umbanda, na forma em que, daí para frente, realizaria os seus trabalhos. Como primeira prova de sua presença, através do passe, curou um paraplítico, entregando a conclusão da cura ao preto velho, Pai Antônio, que nesse mesmo dia também se apresentou. Estava assim criada a primeira Tenda de umbanda, que tomou o nome de Nossa Senhora da Piedade porque, assim como a imagem de Maria ampara em seus braços o Filho, seria o amparo de todos os que a ela recorressem. O Caboclo

determinou que as sessões seriam diárias, das 20 às 22 horas e o atendimento gratuito, obedecendo ao lema "Dai de graça o que de graça recebestes". O uniforme totalmente branco e sapato tênis (GIRA DE UMBANDA, 1971, p. 01-02 *apud* NOGUEIRA, 2017).

O relato de Zélio curiosamente chama a atenção por um aspecto que articula representatividade e legitimidade no contexto do surgimento de uma nova religião: a apropriação das crenças de origem africana sem pretos protagonistas em sua gênese. Sobre esse aspecto, dadas as características de seus personagens e a ausência de protagonistas negros no contexto da apropriação da cultura negra, podemos dar destaque a um possível processo de branqueamento expresso em sua missão. A seguir na figura 2, podemos ver uma ilustração daquele que seria o médium Zélio, responsável por transmitir a anunciação da nova religião:



Figura 2 – Fotografia de Zélio Fernandino de Moraes – Imagem retirada da Internet - https://pt.wikipedia.org/wiki/Z%C3%A9lio_Fernandino_de_Moraes Acesso em 21 de fevereiro de 2022.

Outro aspecto relevante na mensagem da anunciação de tal religião é que, embora a mensagem tenha sido transmitida por um espírito que se autointitulou Caboclo das Sete Encruzilhadas (índio⁵), sua real identidade foi revelada por um médium vidente presente na reunião e que afirmou se tratar de um sacerdote jesuíta italiano chamado Gabriel Malagrida (1689-1761) (LIMA, 2019). No primeiro momento, esse disfarce parece indicar uma tentativa de demonstrar humildade, conforme suspeitam os adeptos, pois sendo um padre jesuíta, escolheu anunciar-se como caboclo. Sua apresentação parece denotar um carácter missionário para a religião anunciada com uma narrativa que muito se assemelha à da propriedade intelectual e moral dos missionários catequizadores. Abaixo, podemos ver na figura 3 uma ilustração daquele que seria o sacerdote jesuíta responsável pela mensagem atribuída ao Caboclo das Sete Encruzilhadas:



Figura 3 – Ilustração antiga e recortada do padre Gabriel Malagrida, morto pela Inquisição em Lisboa (Domínio Público) – Imagem retirada da Internet – Disponível em:

https://pt.wikipedia.org/wiki/Gabriel_Malagrida Acesso: 21 de fevereiro de 2022.

⁵Na expressão ‘índio’ aqui não nos referimos aos povos autóctones brasileiros. Esse personagem é chamado pelos adeptos de índio ou caboclo e expressam entidades consideradas evoluídas, de luz na umbanda.

A relação entre os personagens evidencia uma possível hierarquia entre os participantes do evento que parece assumir o padre como superior ao índio. Conforme podemos perceber, o evento da anunciação da umbanda é repleto de contradições: um padre branco se passa por um “índio” e anuncia uma religião que conta com elementos indígenas e africanos, mas sem a presença de um personagem negro no evento – uma clara alusão a hierarquia.

Outro detalhe que podemos observar implícito na fala dos personagens envolvidos no culto relatado pelo médium se refere também à hierarquização, só que desta vez entre caboclo (índio) e preto velho (negro). Conforme relatou o médium, no seu primeiro dia de atendimento no novo templo, o Caboclo das Sete Encruzilhadas marcou sua presença curando um paralítico e passando o “arremate” do trabalho, o papel secundário, para o preto velho, Pai Antônio. Dessa forma, aludimos à transferência da subalternidade do negro para o espaço religioso, pois a entidade preta não protagoniza a cena da cura, na verdade, ele se ocupa com a finalização.

As contradições que atribuímos ao evento da anunciação da umbanda enquanto construção histórica parece apontar para uma grande narrativa que estabelece uma história única repleta de preconceito e calcada em narrativas universais homogeneizantes próprias da modernidade colonialista e que se tornaram ao longo do tempo discursos oficiais que apagaram a pluralidade e naturalizaram os preconceitos, fazendo prevalecer o sistema dominante colonizador. Sobre isso, Schimidt (2011) contribui ao considerar que:

A narrativa da expansão e consolidação da história moderna, com temas, valores e categorias que sustentaram a lógica civilizatória inscrita em seu projeto de emancipação humana, foi forjada através de relações de dominação e violência. Nesse sentido, grande parte da história moderna se constituiu a partir das histórias de submissão e resistência de territórios e povos conquistados às estruturas políticas e sistemas de conhecimento determinados pelas centralizações hegemônicas e pragmáticas do privilégio e da autoridade do pensamento europeu (SCHIMIDT, 2011, p. 13).

O evento da anunciação atribui papéis periféricos ao indígena e ao negro, excluindo-os do protagonismo de uma religião que se baseia nos seus saberes que são validados pela presença de um homem branco representado pelo médium Zélio e pelo jesuíta europeu Gabriel Malagrida. Percebemos nessa cena explicitamente a ação do colonialismo como poder estrutural que emergiu como sistema de dominação explorando corpos e saberes como forças de trabalho até no mundo espiritual. Nesse caso, o poder colonial opera, segundo Enrique Dussel (1993), intermediado pela “práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalho, de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc.” (DUSSEL, 1993, p. 50-51), que moldou toda a futura formação da América Latina.

Esse novo padrão foi responsável pela criação de um modelo de racionalidade eurocêntrica que destituiu os saberes dos povos localizados fora do eixo europeu e pode ser visto reproduzido na racionalidade umbandista a partir do “encobrimento do outro” (DUSSEL, 1993), conceito presente na concepção dos espíritos umbandistas como seres atrasados e necessitados da evolução possibilitada pela incorporação em um médium branco. Sobre esse aspecto, ampliaremos a discussão mais à frente.

De acordo com a narrativa de Zélio reproduzida acima, nos parece nítido que a nova religião anunciada pelo caboclo não era uma religião para/de negros ou para/de índios, embora tenha se apropriado de elementos culturais de ambos. Os rituais da nova religião, além de branqueados, foram também pacificados e domesticados. Na verdade, a religião parece um cenário ritual imaginário que reproduz uma perspectiva etnocêntrica (ROCHA, 1984), ou seja, reproduz uma visão unilateral formada sobre outros povos, julgando-os inferiores ao mesmo tempo em que se apropria e exclui.

Podemos nesse ponto assumir que o branqueamento foi um processo que permitiu aos elementos das culturas africana e indígena circularem

livremente pelo rito umbandista que se delineava, o que evidencia uma estratégia racista refletida no campo religioso, sobre esse aspecto compreendemos o racismo de acordo com o conceito expresso por Claudiene dos Santos Lima (2012), para quem:

O racismo pode ser definido como crença na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião (LIMA, 2012, p. 09).

Nessa direção, a nova religião anunciada, além de apresentar caráter ideológico e etnocêntrico flagrantemente, parece expressar um desejo recalcado de brancos por uma versão branqueada das macumbas, uma tribo própria onde pudessem receber os favores dos deuses africanos e os benefícios da pajelança indígena, mas sem reverenciar sua cor ou sua origem. Ao que compreendemos como racismo colonialista, pois discrimina, inferioriza, se apropria e ressignifica para proveito próprio.

A história da anunciação da umbanda por intermédio da mediunidade de Zélio Fernandino de Moraes é repleta de não-ditos (PÊCHEUX, 1976) e, segundo Lucas de Lucena Fiorotti (2021), em entrevista ao jornalista Edison Veiga do site da BBC News Brasil⁶, sob o título *Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas: o fundador da umbanda que não é bem aceito por umbandistas atuais*, esse debate “Não é um assunto novo: a história de Zélio como fundador da umbanda vem sendo questionada. Eu não o considero fundador da umbanda porque a umbanda é muito anterior a isso” (FIOROTTI, BBC News Brasil, 2021).

Outro entrevistado na matéria referenciada acima é o sacerdote de umbanda David Dias (2021), que é pesquisador em ciência da religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Suas pesquisas

⁶ Entrevista pode ser conferida no endereço eletrônico que segue: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047> Acesso: 20 de setembro de 2022.

apontam para a possibilidade de uma construção ficcional para formular a mitologia da fundação da religião, pois, segundo ele, “Na ata de 15 de novembro de 1908 da citada federação [espírita] não há registros destes fatos, o nome do dirigente da suposta sessão não confere com a história, nem mesmo o nome de Zélio se faz presente” (DIAS, BBC News Brasil, 2021).

Segundo as declarações de Fiorotti (2021) na entrevista, Zélio transforma-se no ícone umbandista e em “uma figura importante para a umbanda hegemônica” (FIOROTTI, BBC News Brasil, 2021) que se esforçava para apagar as raízes africanas anteriores ao século XX. Segundo o pesquisador, “Há indícios de que já havia práticas de umbanda muito semelhantes tanto em ritualística quanto em estética ao que acontece hoje muito antes de 1908” (FIOROTTI, BBC News Brasil, 2021). O pesquisador continua:

Essa umbanda que tem Zélio como fundador é uma umbanda muito associada ao espiritismo em si. Mas há diversos autores que se sentem contemplados por essa narrativa e eles são pessoas fortemente associadas ao espiritismo e a algumas ideias esotéricas, místicas. Fogem da vivência do terreiro de fato. A estrutura umbandista já existia no século 19 (FIOROTTI, BBC News Brasil, 2021).

David Dias (2021) declara na entrevista que a história vinculada pelo mito da anunciação da umbanda se proliferou e permanece sólida como versão legitimada e oficial por duas razões:

A primeira traz sua vida contada por meio dos manuais de umbanda e mantida pela sua família, a qual assegura sua memória até os dias de hoje. Já a segunda é contada por meio de um mito de criação onde cada um que conta aumenta uma ponta, deixando na história contada uma lenda de existência questionável”. Dias também refuta o relato difundido pela suposta história oficial da umbanda, pois, segundo o pesquisador, “entre a consulta médica, o conselho dos padres e a famosa sessão espírita, Zélio teria sido levado a uma benzedeira do Rio [de Janeiro]. E fora ela, incorporando um preto-velho, que dera a sentença: àquele jovem seria reservada uma grande missão pela frente (DIAS, BBC News Brasil, 2021).

A versão branqueada da umbanda seguiu se expandindo ao longo das primeiras décadas dos anos de 1900, seguindo o delineamento da nova religião que prosseguia em busca de legitimidade. A partir dos anos de 1960, quando o médium estava idoso, a construção da identidade de Zélio se fortaleceu e ganhou forma. Segundo os relatos dos pesquisadores entrevistados acima, somente no ano de 1961 que foi publicada a primeira versão da história de Zélio no informativo *Macaia* dirigido pela jornalista e umbandista Lilia Ribeiro. O jornal era vinculado à Tenda de umbanda Luz, Esperança e Caridade. De acordo com os pesquisadores entrevistados, foi após a morte de Zélio que a narrativa sobre sua história de vida se consolidou, conforme podemos exemplificar no recorte que segue:

Em dezembro de 1978, por exemplo, a Revista Planeta, publicação da Editora Três que hoje não circula mais, trouxe uma grande reportagem intitulada *Como surgiu a umbanda em nosso país: 70^o. aniversário de uma religião brasileira*, na qual todos os elementos dessa mitologia fundadora estavam presentes (DIAS, BBC News Brasil, 2021).

Para umbandistas que rejeitam o marco fundador da umbanda, o evento não passa de uma invenção com evidentes intenções racistas e de controle da construção de identidades que, de um modo geral, perpassam a noção de mestiçagem presente na construção do ideário de povo brasileiro. Outro entrevistado pela reportagem da BBC News Brasil citada acima é o historiador Guilherme Watanabe que é pai de santo do terreiro Urubatão da Guia (SP) e fundador do Coletivo Navalha. Para ele, Zélio é “a representação de uma grande construção histórica” (WATANABE, BBC News Brasil, 2021), do “mito de fundação que, a partir dos anos 1960, começa a se fazer no Rio” (WATANABE, BBC News Brasil, 2021). “Uma grande mentira”, reforçada. O pesquisador reforça que o que a convencionalização da umbanda como uma religião anunciada por um homem branco era, na verdade,

Algo que já era praticado por centro-africanos desde muito tempo atrás e, a partir da diáspora, do tráfico de escravizados, acaba sendo trazido ao Brasil. Por isso, no Rio de Janeiro do século 19 já havia diversas casas de feiticeiros africanos (WATANABE, BBC News Brasil, 2021).

Para Lucas de Lucena Fiorotti (2021), a construção mitológica da umbanda de Zélio descaracterizou as divindades africanas e indígenas, o que funciona como uma encarnação da suposta democracia liberal assentada na possibilidade de humanos e não-humanos transitarem em corpos brancos e não-brancos, como exemplifica o autor:

Por exemplo, ao dizer que um caboclo, que é indígena, pode ser um branco. Ou dizendo que um preto-velho pode ser uma pessoa branca. São absurdos. Mas a partir dessa umbanda [de Zélio], isso passou a ser possível (FIOROTTI, BBC News Brasil, 2021).

O pesquisador prossegue referenciando que esse processo de

embranquecimento da umbanda, [surge] dentro da ideia da democracia racial, de que não há racismo no Brasil, de que as relações raciais são simétricas [...]. Essa umbanda do Zélio está na esteira desse país que começa a se pensar como mestiço para disfarçar os problemas das relações sociais (FIOROTTI, BBC News Brasil, 2021).

A análise das entrevistas de Fiorotti, Watanabe e Dias concedidas à BBC News Brasil nos permite destacar o que buscamos evidenciar nesta seção que é o papel fundamental desempenhado pelo branqueamento dos deuses e das práticas africanas e indígenas para a consolidação da umbanda enquanto religião legitimamente brasileira. Para isso, o intercâmbio entre humanos e não-humanos figura com especial sentido ao possibilitar que as imagens indesejadas do negro ou do indígena fossem disfarçadas pelo processo de incorporação ou possessão desses espíritos em um corpo branco. Para concluir essa etapa sobre a importância do protagonismo de Zélio na construção do racismo na umbanda,

reproduzimos o recorte da entrevista de Watanabe (2021) e que motivou essas análises:

Zélio é a história de um homem branco classe média que se apropria da cultura dos centro-africanos e seus descendentes. Além disso, apaga e invisibiliza a cultura dos centro-africanos ao se dizer fundador de algo que, na verdade, já existia (WATANABE, BBC News Brasil, 2021).

Nesse novo cenário religioso do início do século XX, conviviam, então, a macumba preta híbrida já com influências dos cultos indígenas, a nova umbanda embranquecida e o espiritismo francês recém-chegado ao Brasil (NOGUEIRA, 2017). Na próxima seção veremos de que forma as influências entre as três manifestações corroboraram a construção das identidades no Rio de Janeiro e da identidade das religiões mediúnicas no Brasil.

2.4 A construção das identidades mediúnicas no Brasil

O que aproxima a macumba da umbanda e do espiritismo é o que elas têm em comum: a possibilidade de comunicação com os espíritos, intermediada pela incorporação ou possessão. Mas é importante primeiramente distinguir qual seria o sentido de incorporação para cada um desses campos, porque é fundamental considerar o que eles têm de semelhante e que os aproxima, pois é dessa diferença que resulta o trânsito entre adeptos do espiritismo e da umbanda dita branca.

A umbanda branca inaugurada por Zélio Fernandino de Moraes parece ter se estabelecido como uma alternativa entre a macumba e o espiritismo, o que nos leva a supor que as pessoas que procuravam a umbanda branca não desejavam nem a macumba popular nem o espiritismo. Essa suposição nos permite cogitar que, se a comunicação com os espíritos é o mote que aproxima a macumba do espiritismo, o que nos resta entender é porque a umbanda surgiu como terceira opção.

Esse detalhe poderia nos escapar facilmente se não nos detivéssemos ao caráter moral explicitado pelas práticas do espiritismo francês. Ao tomarmos a função social “de prestação de serviço” desempenhada pelas macumbas desde tempos de colônia como análise, percebemos que o espiritismo não oferecia o que a classe média urbana buscava às escondidas nas macumbas: os famosos “trabalhos espirituais”, ou favores, trocas, o que podemos conferir com Neide Esterci e colaboradores (2001) no destaque que segue:

muitos frequentadores eram membros da elite branca que buscavam comprar serviços mágicos a fim de derrubar rivais políticos e conseguir amantes. Ele descreve metaforicamente essa relação nos seguintes termos ‘somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz’. (...) Mais uma vez, os cultos, embora estigmatizados, pela classe dominante, eram usados por ela e se tornaram, de certo modo, dependentes dela (ESTERCI et al, 2001, p. 39).

Nesse sentido, o nascimento da umbanda em um contexto branco da classe média intelectualizada e urbana parece ter representado um alívio das tensões no campo religioso ao passo que fornecia a esse público uma alternativa aos “serviços” das macumbas clandestinas. Nossa consideração sobre o valor atribuído à branquitude⁷ da nova umbanda pode ser observada nos comentários de Nogueira (2017) que seguem reproduzidos abaixo:

Nesta história não há qualquer referência aos negros de outrora que praticavam as macumbas e os candomblés. No nascimento “oficial” da umbanda, estes elementos inexistem, provavelmente como forma de afastar dela tudo o que era considerado “atrasado” e sinal de “barbárie” naquele período (NOGUEIRA, 2017, p. 206).

Desse modo, conforme corroborado por Nogueira (2017), a umbanda anunciada pareceu, assim, uma opção que articulou uma gradação colorista entre as manifestações de origem africana, permitindo aos brancos continuarem

⁷ De acordo com Maria Aparecida Bento, a branquitude pode ser definida como “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento” (BENTO, 2002, p. 29).

acessando os “serviços espirituais”, mas em uma casta menos preta, uma tribo de brancos. Cabe ressaltar que os cultos embranquecidos e os que procuram manter uma identidade preta convivem até hoje com conflitos identitários que revelam uma forte disputa por legitimação e, como consequência, outras formas de culto resultam das releituras e disputas no espaço religioso.

Segundo Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), ao passo que a umbanda cresce e se difunde, seu inevitável intercâmbio com o espiritismo representa intenções evidentemente racistas. O delineamento da nova umbanda, que seguia em busca de legitimidade desde sua anunciação, se projetou em um contexto em que o espiritismo francês já estava presente desde 1857 no Brasil⁸ e convivendo com as macumbas populares. Desse convívio foram inevitáveis as influências decorrentes do trânsito religioso⁹. Essas práticas conviveram e transitaram de forma secreta, evidenciando a circulação e a relação interracial e religiosa, que, mesmo de forma clandestina, adentraram o século XX.

Segundo Aubrée e Laplantine (2009), o cenário de intercâmbio de credos religiosos foi favorecido por uma crença cultural dos brasileiros na dualidade nas relações entre um “mundo invisível” e um “mundo visível” (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 25), propiciada pela incorporação de espíritos e que permite a ideia de mediação/comunicação entre os mundos. A consideração destes autores se torna relevante para compreender a relação entre tradições religiosas tão diferentes como a umbanda e o espiritismo a partir do que elas têm em comum, incorporação de espíritos.

Esse aspecto foi responsável pela teorização de Camargo (1961) a respeito do intercâmbio entre essas tradições religiosas que tem em comum o

⁸ A primeira organização espírita foi fundada pelo *Grupo Familiar do espiritismo*, inaugurada em 1865 por Teles de Menezes, em Salvador, no Estado da Bahia. Disponível em: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/ciencia-da-religiao/cresce-no-brasil> Acessado em: 23 de setembro de 2022.

⁹ “O trânsito religioso do brasileiro pode ser compreendido como a mobilidade social de pessoas que encontram em um novo grupo características que desejam compartilhar” (CISCON-EVANGELISTA, M. R.; MENANDRO, P. R. M., 2011, p. 193).

fenômeno mediúnico. Sobre as aproximações e distanciamentos entre umbanda e espiritismo, Procópio (1961) apresenta o conceito de *continuum* mediúnico que se refere ao que ambas as religiões têm em comum que é a mediunidade, princípio cosmológico/fenomênico (STOLL, 2003) partilhado e assumido em diferentes gradações por cada uma. Com este conceito, o autor introduz o questionamento a respeito das características que determinaram a interação entre estilos e matrizes religiosas tão distintas como o espiritismo e a umbanda (PROCÓPIO, 1961), aprofundado por Camurça (2017) quanto às motivações da circulação de pessoas entre essas vertentes.

Sobre essa perspectiva, Gilberto Velho (1994) acrescenta que a crença em espíritos faz parte da mentalidade brasileira porque se ancora “nas suas possibilidades de se comunicarem, manifestarem e influenciarem a vida cotidiana” (VELHO, 1994, p. 66). Portanto, de acordo com Emerson Giumbelli (1995), um intercâmbio entre espiritismo e umbanda não seria impensável, apesar do racismo e do etnocentrismo que os distancia, pois, como destaca o autor,

há entre espiritismo e as religiões afro-brasileiras uma proximidade considerável, indicada não só pela existência de concepções (intervenção espiritual) e práticas (mediunidade) comuns, como pelo surgimento da umbanda, criação sincrética juntando elementos do kardecismo, do candomblé, do Catolicismo e de doutrinas ocultistas (GIUMBELLI, 1995, p.11).

O espiritismo é uma religião de origem francesa com caráter intelectual e foi codificado por Allan Kardec, pseudônimo do francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, no século XIX e conforme descrito por Deolindo Amorim (1989), prescinde a “demonstração da sobrevivência da alma ou da comunicação entre vivos e mortos, em qualquer parte, dentro ou fora da seara espírita” AMORIM, 1989, p. 80). Allan Kardec editou um conjunto de livros que ficou conhecido como o pentateuco do espiritismo: *O Livro dos Espíritos* (1857), *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho segundo o espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno, ou a*

justiça divina segundo o espiritismo (1865) e *A Gênese, os milagres e as predições segundo o espiritismo* (1868).

Com profundo caráter excludente e classista, a prática espírita prescinde a leitura dos livros da codificação de Kardec como ferramenta de “evolução moral”, exigindo o letramento de seus adeptos, e, nesse sentido, pode-se depreender que não foi uma religião escolhida como alternativa para as camadas populares iletradas no contexto de sua difusão em fins do século XIX e início do século XX como veremos mais à frente.

Segundo Adriana Gomes (2013), o espiritismo travou desde sua chegada no Brasil (1857) disputas simbólicas com a Igreja Católica que o compreendia como heresia (O Apóstolo, 16/03/1883, p. 2, apud GOMES, 2013). Com o alvorecer da República, no processo de secularização do Estado brasileiro, o espiritismo foi perseguido e enquadrado, segundo Gomes (2013) descreve, podemos ver o processo no trecho a seguir,

a Proclamação da República em 1889 foi garantida a liberdade religiosa no país em decorrência da laicização do Estado. No entanto, no Código Penal de 1890 o espiritismo foi criminalizado em meio a esse processo de secularização. Algumas de suas práticas foram consideradas anômicas e “incivilizadas”, contrárias à ordem pública estabelecida pelo regime republicano, sobretudo para a capital federal (GOMES, 2013, p. 63).

O espiritismo foi criminalizado pela constituição de 1890 do Código Penal Republicano, promulgado pelo General Manoel Deodoro da Fonseca em 1890, nos artigos 156, 157 e 158, sob acusação de “curandeirismo” e “charlatanismo”, conforme pode ser visto no trecho da constituição reproduzido abaixo:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. §1º Si por influência, ou em consequência de qualquer

destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

Penas – de prisão celular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles (BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Vol. 10. p. 2664.)

A motivação da perseguição das práticas da religião espírita, para além das disputas de espaço travadas com a Igreja Católica, assentava-se na proposta de cura difundida pela religião. A cura espírita (passes magnéticos, água fluidificada, receituário mediúnico homeopático – procedimentos feitos até hoje pela FEB¹⁰) encontrou resistência quando o pensamento médico e o exercício da profissão alcançaram proteção jurídica na constituição de 1890 que privilegiou a medicina como saber hegemônico oficial sobre a saúde e as terapêuticas plenamente associadas à modernidade. De acordo com Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer (2004), o conhecimento médico foi responsável pela construção das noções de “salubridade” no país evocadas no contexto das reformas urbanas na capital da República. Segundo a autora, nessa medida, as práticas terapêuticas populares já haviam sido criminalizadas e alocadas no âmbito da magia, consideradas ilegais, atrasadas e irracionais e, assim, “os curandeiros puderam ser criminalizados” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 75).

Nesse ponto, vale apontar que a magia como categoria de análise é tomada segundo os termos de James Frazer (1976) e seria, nesse contexto, um tipo de ciência infantil baseada em suposições não empíricas, em oposição à ciência. A magia foi inicialmente perseguida desde a conversão do Império Romano ao Cristianismo e seguiu sendo alvo na Idade Média sob a alcunha de heresia.

¹⁰ Essas atividades podem ser conferidas no endereço eletrônico da FEB (Federação Espírita Brasileira) disponível em: [https://www.febnet.org.br/portal/2022/09/16/atividades-feb/#:~:text=Informamos%20que%2C%20por%20motivo%20de,\) %2099830%2D8480%20via%20Whatsapp](https://www.febnet.org.br/portal/2022/09/16/atividades-feb/#:~:text=Informamos%20que%2C%20por%20motivo%20de,) %2099830%2D8480%20via%20Whatsapp) Acesso em: 26 de setembro de 2022.

Posteriormente, no alvorecer da modernidade e do desenvolvimento do cientificismo, ela assumiu contornos de irracionalidade. A magia, por essa razão, foi desprezada em favor da categoria religião, compreendida sob os termos de Émile Durkheim (1979), fundamentada nos sistemas de representação construídos socialmente, organizado em torno de regras que delineiam o comportamento coletivo, ou seja, desconsiderando a autonomia do indivíduo e práticas particulares.

Em meio aos intensos embates no âmbito jurídico ao longo da Primeira República sobre o que seria religioso e legal e o que era mágico e ilegal, dois elementos foram de capital importância para a construção da legitimidade espírita: a atuação do periódico espírita *O Reformador*, “criado em janeiro de 1883 pelo fotógrafo Elias da Silva, adepto da doutrina espírita, com o objetivo de congregar esforços para consolidar o espiritismo no Brasil” (GOMES, 2013, p. 05) e da Federação Espírita Brasileira (FEB) “criada 1884 a Federação Espírita Brasileira (FEB) [considerada] representação do movimento espírita com o objetivo de exercer a “propaganda ativa do espiritismo pela imprensa e por conferências públicas” (REFORMADOR, 15/01/1994: 1 apud GOMES, 2013, p. 05).

Motivado pelo contexto político e por intensas perseguições na República, segundo Bernardo Lewgoy (2006), o espiritismo, que já gozava de legitimidade na Europa, investiu em um longo trabalho de propaganda na construção da identidade espírita no Brasil e que serviu de modelo para o movimento umbandista. O delineamento da identidade espírita construiu-se com base na diferenciação entre “baixo espiritismo” (umbanda) e “alto espiritismo” (espiritismo) que, segundo Ivone Maggie (1992), surgiu da necessidade de afastar o espiritismo da possibilidade de fazer o mal e da “crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais” (MAGGIE, 1992, p. 22). Associando o espiritismo ao bem, essa empreitada se relacionava às perseguições judiciais dos cultos das religiões afro-

brasileiras. Nesse sentido, de acordo com Emerson Giumbelli (2003), as fronteiras visavam forjar as identidades dos agentes religiosos

enquanto "espíritas", "umbandistas", "macumbeiros" [...]. A expressão "baixo espiritismo" deveria ser compreendida, ao lado de outras, como um recurso de hierarquização (ao definir os "maus" em oposição aos "bons" espíritas) nesses embates jurídicos e sociais (GIUMBELLI, 2003, p. 248).

As investidas do movimento espírita prosseguiram e, segundo Giumbelli (2003), ao longo dos anos 1900 a 1930, o movimento espírita intensificou o processo de diferenciação das práticas africanas, e conquistou a legitimação perante as autoridades e a sociedade da época, desvinculando-se, assim, das perseguições. Um dos aspectos mais trabalhados nesse processo focou no investimento discursivo com base em termos que distinguiam a sua comunicação com os espíritos, denominada transe mediúnico; da incorporação por orixás e entidades, nomeada possessão, com o objetivo de se distanciar das manifestações africanas. Assim, segundo os discursos da propaganda espírita, seus adeptos entravam em transe mediúnico e os das religiões africanas entravam em estado de possessão.

A mais importante estratégia utilizada pelo espiritismo foi a divulgação da noção de "caridade" e prática do bem como propósitos da religião, promovidos pelas instituições espíritas. O reconhecimento da religião foi reivindicado com fundamentação na moral doutrinária amplamente difundida por esse movimento religioso, desassociando-o de qualquer relação comercial em seus serviços ou exercício ilegal da medicina. Suas práticas restringiam-se a atividades filantrópicas e curativas de "amor ao próximo" (GIUMBELLI, 1997; 2003). Todo o esforço de distinção entre espiritismo e outras práticas foi capitaneado pela Federação Espírita Brasileira (FEB), e apoiada por órgãos jurídicos e policiais do Estado.

Podemos perceber que o período histórico da propaganda espírita (1900-1930) que objetivava a legitimidade da religião coincide com o período da

Primeira Onda da umbanda (1908-1928) referida por Cumino (2015) anteriormente. Desse modo, evidencia-se a contemporaneidade das buscas por legitimação das religiões espírita e da umbandista. Ambos os discursos se assemelham no destaque dado ao “amor ao próximo” e à “caridade” ancorados na noção de “serviço” ou trabalho, aspecto que será contextualizado mais a frente quando falarmos das influências das políticas de Estado nas concepções religiosas. Por ora, ressaltamos que a proximidade entre os propósitos de ambas as religiões se explicita em suas definições: legenda do movimento espírita é “fora da caridade não há salvação” da mesma forma que o Caboclo das Sete Encruzilhadas conclamou os adeptos à “manifestação do espírito para a caridade”. Nessa medida, fica estabelecida a proximidade moralizante entre as religiões e a nítida intenção de distanciamento das práticas mágicas realizadas pelas macumbas populares pretas. Na próxima seção, delinearemos os percursos da consolidação da umbanda de Zélio.

2.5 A expansão da umbanda branca de Zélio Fernandino de Moraes

No contexto de construção da identidade espírita no Brasil, a umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas dirigida por Zélio Fernandino de Moraes também buscou legitimidade social a partir da construção de uma identidade umbandista “limpa” que a distanciasse das macumbas populares.

Sob orientação de um suposto plano superior, o Caboclo das Sete Encruzilhadas ordenou a expansão da religião que se consolidou com a inauguração de outras sete tendas, espalhando a boa nova da limpeza racial da religião (Tenda Nossa Senhora da Conceição, 1918; Tenda Nossa Senhora da Guia, 1927; Tenda São Pedro, 1935; Tenda Oxalá, 1935; Tenda São Jorge, 1935; Tenda São Jerônimo, 1939; Tenda Santa Bárbara, 1952) (algumas foram desativadas e estão fora de funcionamento como informa o site da instituição).

O recorte de Liana Trindade (1991) a seguir nos permite ver a intenção de difusão da nova religião e expansão da uma doutrina baseada em uma sessão

de estudos e de desenvolvimento, apontando para a missão que a religião assumiu com o progresso aos moldes do espiritismo moderno científicista:

Transcritos os anos entre 1917 e 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas recebeu ordens e assumiu o comando para a fundação de mais sete Tendas, que seriam uma espécie de Núcleos Centrais, de onde se propagaria a umbanda para todos os lados. Oportunamente, numa sessão de desenvolvimento e estudos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas escolheu sete médiuns para fundarem os novos Templos (TRINDADE, 1991, p. 67).

Logo abaixo, segue a figura 4, uma fotografia antiga retirada do sítio eletrônico da instituição na Internet e que retrata uma reunião de Zélio Fernandino de Moraes com os dirigentes das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, Zélio localiza-se na cabeceira da mesa que está rodeada por dirigentes e médiuns uniformizados ao redor.



Figura 4 – Vista da reunião dos dirigentes das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, presidida por Zélio Fernandino de Moraes na TENSF, localizado na cabeceira da mesa – Imagem retirada do sítio da instituição na Internet – Disponível em:

<https://www.tensf.org/blank> Acesso em: 21 de fevereiro de 2022.

Na década de 1960, segundo informações da instituição disponibilizadas na Internet, devido a idade avançada, Zélio foi afastado da direção do templo que foi assumida por seus descendentes: as filhas Zélia de Moraes Lacerda, Zilméa Moraes da Cunha, que foi sucedida em meados da primeira década do século XXI por sua filha, Lygia Maria Marinho da Cunha. Segundo consta do site da instituição, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade passou a ser dirigida por Leonardo Cunha (filho de Lygia) e por sua mãe e irmão Marcelo Cunha.

A ritualística da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade foi organizada em torno da prática da mediunidade como exercício da caridade ao próximo em igualdade aos pressupostos do espiritismo francês, na crença na vida após a morte, na reencarnação, na lei do carma e na noção de evolução espiritual. Logo abaixo, na figura 5, podemos notar uma fotografia antiga disponibilizada pela página eletrônica da instituição na Internet onde se vê uma “sessão de mesa”, uma espécie de trabalho mediúnico que reproduz a estética espírita e que origina a distinção do “espiritismo de mesa” e que alternava com as manifestações em “giras” ou rodas:



Figura 5 – Vista do trabalho mediúnico de psicografia realizado pela TENSP – Imagem retirada do sítio da instituição na Internet – Disponível em: <https://www.tensp.org/blank> Acesso em: 21 de fevereiro de 2022.

A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade inaugurou seus ritos reproduzindo o sincretismo dos orixás com os santos católicos. Logo abaixo, na figura 6, está reproduzida uma fotografia antiga e que mostra os santos católicos sincretizados com os deuses africanos: Jesus Cristo (Oxalá), Nossa Senhora da Conceição (Oxum), S'Antanna (Nanã), São Jorge (Ogum), Cosme e Damião (Ibejada), São Jerônimo (Xangô).



Figura 6 – Vista do altar original da TENSP – Imagem retirada do sítio da instituição na Internet – Disponível em: <https://www.tensp.org/blank> Acesso em: 21 de fevereiro de 2022.

Na imagem abaixo, figura 7, retirada da página eletrônica da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade disponibilizada na Internet, e mais atualizada, podemos visualizar ao fundo o protagonismo que a imagem de Jesus assumiu prevalecendo como o maior dos deuses em importância e em tamanho, pois é a maior estátua do altar, e, ao seu redor e nas paredes, seguem os santos católicos sincretizados.

No centro do templo pode-se ver Zélia de Moraes Lacerda, filha de Zélio Fernandino de Moraes e todas as médiuns trajando um vestido branco,

usando guias ou fios de contas feitos de miçangas e favas vegetais no pescoço e que designam cada uma das entidades cultuadas; os homens vestem calças brancas e jalecos conhecidos pelos adeptos como “guarda pó” ou “jaleco de pipoqueiro”, os pés seguem descalços, com algumas exceções. A fita vermelha na cintura é usada por médiuns e os cambonos, espécie de auxiliares das entidades, usam a fita verde, as cores funcionam como marcas distintivas. É possível notar no chão velas acesas sobre riscos que são conhecidos como pontos riscados ou escrita sagrada, símbolos repletos de significados esotéricos e que teriam como função intermediar a comunicação entre os mundos.



Figura 7 – Vista do interior da TENSP, onde se vê no centro Zélia de Moraes Lacerda, filha de Zélio Fernandino de Moraes – Imagem retirada do sítio da instituição na Internet – Disponível em: <https://www.tensp.org/blank> Acesso em: 21 de fevereiro de 2022.

Além da formação das sete casas religiosas, segundo informações disponibilizadas pela instituição na Internet, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria determinado a fundação da Federação Espiritista de umbanda (26 de agosto de 1939) (CUMINO, 2010, p. 122), atualmente União Espiritista de umbanda do Brasil (UEUB). A seguir veremos de que forma a UEUB consolidou o branqueamento da umbanda e a construção da identidade umbandista no Brasil.

2.6 A União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB) e o I Congresso Umbandista no Rio de Janeiro (1941)

O projeto de umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas expandiu-se para além da formação das sete casas religiosas. Segundo informações disponibilizadas pela instituição na Internet, o caboclo teria determinado a fundação da Federação Espiritista de Umbanda (26 de agosto de 1939) (CUMINO, 2010, p. 122), atualmente União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB), que organizou em torno de si uma rede de casas afiliadas com o propósito de manter o registro das casas e a homogeneidade do culto.

Segundo Lísias Negrão (1996), o objetivo principal da instituição era “unificar as práticas rituais a partir de uma doutrina mínima e discutir meios para descriminalizar a umbanda que foi perseguida pelo Estado a partir de 1931” (NEGRÃO, 1996, p. 70). A perseguição às religiões “mediúnicas” foi intensificada pelo Estado após a reforma da Polícia, em que foi criada a Inspeção de entorpecentes tóxicos e mistificações destinada a coibição de uso de entorpecentes e prática de magia. A criminalização da umbanda e seu enquadramento pela polícia foi motivação para a organização da religião de modo a tornar pública uma identidade desatrelada das práticas das ditas macumbas.

A construção identitária dos umbandistas e de suas entidades foi delineada e amalgamada pelos intercâmbios discursivos divulgados pelo I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e pelas revistas umbandistas, responsáveis por delinear o *ethos* umbandista. Para compreender de que forma os discursos trabalharam fortemente a desvinculação da Umbanda das práticas e cultos africanos da diáspora, a seguir visitaremos e cotejaremos o discurso das publicações umbandistas em referência, com base na bibliografia especializada, com o propósito de evidenciar de que forma as identidades na Umbanda foram

atreladas às políticas de Estado nos anos de 1930, prosseguindo pelos próximos vinte anos.

A UEUB foi responsável pela organização dos três primeiros congressos de espiritismo de umbanda no Rio de Janeiro (1941, 1961, 1973). O primeiro congresso realizado em 1941 foi publicado no *Jornal do Comércio* da mesma cidade e que será abordado mais à frente, quando falaremos sobre a construção discursiva que norteou o movimento umbandista no Rio de Janeiro na construção da identidade da religião. Segundo Marcos Paulo A. dos Santos (2016),

o congresso teria sido organizado a partir da primeira associação de espiritismo de umbanda que data de 1939. Cinco tendas (conforme são chamadas no texto) foram convidadas a compor a comissão organizadora, sendo seus delegados médiuns vinculados a elas” (SANTOS, 2016, p. 157).

Tomamos o I Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941 e posteriormente publicado pelo *Jornal Diário do Comércio* na mesma cidade, para problematizar alguns discursos presentes no documento. Esse texto foi escolhido por estar repleto de construções ideológicas diretas ou indiretas, explicitadas no discurso.

O texto em relevo apresenta apontamentos racistas como justificativas para a depuração da umbanda, calcados em uma suposta “limpeza” da religião. Ao longo do texto, pode-se conferir destaques dados aos aspectos das manifestações africanas, considerados atrasados, impuros e demoníacos. No documento também pode-se perceber, explicitamente, referências ao pensamento kardecista como subsídio para categorizar os espíritos quanto à sua natureza atrasada ou adiantada, tomando como pressuposto sua origem étnica. Esses apontamentos serão detalhados nos próximos parágrafos.

Primeiramente, para compreender de que forma essa mentalidade foi desenvolvida, faremos a seguir, um breve retrospecto sobre o ambiente político e social que parece ter influenciado o delineamento da proposta umbandista

divulgada no congresso. Retomamos o contexto político da anunciação da religião umbandista para tecer algumas relações entre política e religião no âmbito da construção da discursividade sobre as identidades de adeptos e das entidades que formam o panteão da religião.

Como vimos, a umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas nasceu em 1908, dezenove anos após a Proclamação da República (1889). Esse período é compreendido por Maria Resende (2003, p. 91) como “liberalismo oligárquico”, regime que funcionava atrelando ideias liberais difundidas no século XVIII e XIX com controle oligárquico, uma combinação adaptada à realidade brasileira. A abolição do regime de escravidão e a Proclamação da República, acrescidas pela circulação de ideias positivistas, “impulsionaram a separação do Estado e da Igreja”, propiciando, segundo Jacqueline Hermann (2003) a difusão de “novas correntes religiosas, de cunho popular” (HERMANN, 2003, p. 123-135). Nesse bojo, a perseguição da Igreja a manifestações populares aumentou e, nesse contexto, na esteira do espiritismo, a umbanda também foi acusada “de misticismo e atração de clientes em torno de ritos e superstições” (HERMANN, 2003, p. 138-145).

Segundo Renato Ortiz (2011), o projeto de legitimação da umbanda seguiu os passos da empreitada de afirmação da identidade nacional promovida pelo Estado, “projeto inculcado na sociedade da época devido às mudanças políticas e sociais ocorridas naquele período” (ORTIZ, 2011, p. 48). Fabíola Amaral Tomé de Souza (2017) aponta que as trocas entre intelectuais umbandistas e espíritas resultou na “busca pelo saber dos intelectuais umbandistas [que] teria sido o resultado de diálogos que envolviam o ocultismo europeu, o espiritismo kardecista e ciências através de seus teóricos (SOUZA, 2017, p. 12). Para a autora, os “teóricos umbandistas se esforçam em apresentar a Umbanda como única religião nacional, verdadeiramente brasileira” (SOUZA, 2017, p. 12), investindo em produções bibliográficas sobre a religião.

Dos esforços dos intelectuais umbandistas, resultou o livro *O Culto de Umbanda em Face da Lei* e que “foi entregue pela Federação ao então presidente Getúlio Vargas, em 1944, no qual apresentava os anseios e direitos da comunidade religiosa perante a Constituição e a sociedade brasileira” (CUMINO, 2010, p. 155). Desse movimento surgiu “o *Jornal de Umbanda* que circulou de 1949 a 1969 e trazia vários artigos sobre a história da umbanda e seus princípios filosóficos, codificação das práticas rituais e normas de conduta e postura de adeptos e frequentadores” (TOMÉ, 2017, p. 09)

A literatura umbandista seguiu os contornos das mudanças sociais, baseada na noção de modernidade, na primeira metade do século XX. Nesse contexto de acelerada transformação, intensificou-se o projeto de destraditionalização das sociedades, baseado na comparação entre passado e presente. A mentalidade que se difundia no “presente” era de progresso e de acelerada transformação em conformidade com os ideais positivistas. A tradição foi gradativamente sendo substituída pelos “novos” ideais de desenvolvimento e progresso, deixando de ser fonte estruturante dos indivíduos, que procuravam no futuro o sentido da vida. Foi nesse contexto de intensas transformações que a umbanda construiu sua identidade, o que é evidenciado por Renato Ortiz (2011) no trecho a seguir:

[...] a formação da umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto ao da nova ordem social corresponde a organização da nova religião [...]. O nascimento da umbanda deve ser apreendido nesse movimento de transformação global da cidade (ORTIZ, 2011, p. 32).

Os percursos assumidos pela umbanda nessa fase estão em estreita relação com as concepções positivistas, pois, se o nascimento da religião coincide com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes, “É claro que, como o sistema atua no comportamento, tem uma influência na própria

hierarquização e estratificação social mais ampla” (MAGGIE, 1992, p. 200). Esse viés assumido pela umbanda conferiu à religião uma identidade integrada aos movimentos de transformação da sociedade da época. Essa perspectiva pode ser conferida na primeira página do jornal *A Noite*, publicado em 1953 que parece indicar que a umbanda estaria seguindo passos rumos à civilização e se afastando das práticas atrasadas das macumbas africanas. No recorte a seguir, podemos conferir essa indicação:

Mistérios da outra vida – I
 Codificado o ritual de Umbanda
 “Não houve reforma, nem qualquer alteração substancial, mas apenas uma **atualização adequada à evolução do século...**” (A NOITE. 06 de abril de 1953. Ed. 14.638: 1 e 7) [grifo nosso].

Esse posicionamento da umbanda a partir da construção de uma identidade associada às noções de civilização e progresso parece ter promovido certa visibilidade da religião no Rio de Janeiro, favorecendo a adesão da classe média. Portanto, o embranquecimento da religião umbandista pode ser considerado uma estratégia que realocou socialmente a religião e permitiu que ela borrasse as fronteiras estabelecidas para as macumbas, em função do racismo religioso. Podemos conferir essa perspectiva com Diana Brown (1987), na passagem que segue:

[...] a importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais e políticas, seus valores e ideais civilizadores (BROWN, 1987, p.10).

A umbanda seguiu investindo na propaganda discursiva calcada na depuração das práticas africanas. Essa empreitada foi consciente e capitaneada pela divulgação de diversas reportagens publicadas em jornais direcionados para seu público e baseadas nas discussões suscitadas pelo I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941).

O movimento umbandista investiu na criação de um jornal impresso, o *Jornal de Umbanda*, para a divulgação de discursos que objetivavam a doutrinação dos umbandistas e informar as decisões da Federação. As matérias publicadas também visavam a orientações para a vida cotidiana dos adeptos, imprimindo um *ethos* umbandista ao público. O movimento também contou com a colaboração do *A Noite*, jornal de circulação estadual, que “no período estudado, também, trazia artigos e reportagens com esclarecimentos sobre a umbanda, com informações de normas de conduta, liturgias e princípios filosóficos aos umbandistas e demais seguidores do vespertino” (TOMÉ, 2017, p. 18), investindo em uma verdadeira “catequização” dos adeptos e simpatizantes. A seguir, percorreremos por recortes das publicações em referência para conduzir nossas análises.

Ao percorrer o texto do congresso, podemos perceber explicitadas ideias kardecistas utilizadas para hierarquizar os espíritos e diferenciar as práticas umbandistas do candomblé, uma preocupação flagrante, dada a citação do candomblé como algo atrasado, alocado no campo da barbárie. No texto, podemos conferir uma declaração do congressista Diamantino Coelho Trindade que explicita as diferenças entre as duas religiões, estabelecendo noções que as diferenciam em termos de valor e de progresso. A fala de Diamantino oculta uma compreensão de civilização particular dos franceses entre o fim do século XIX e início do XX. A seguir, podemos conferir, nas palavras no congressista, um apelo à classificação das religiões, tomando como pressuposto as noções universalistas ocidentais de civilização:

Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, o fenômeno meselógico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de

suas velhas formas iniciáticas (FERNANDES, Diamantino Coelho In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 20).

A fala de Diamantino prossegue repleta de construções ideológicas sobre o continente africano, na tentativa de desqualificar e justificar o que ele julga atraso civilizacional. Parece intencional a localização da umbanda em um continente “supostamente perdido” para substituir o continente africano e a origem africana dos cultos umbandistas. A fala de Diamantino expressa um profundo racismo religioso expresso na tentativa discursiva de alocar a umbanda fora da África, mesmo que seja em um continente imaginário. No recorte que trazemos a seguir, podemos conferir esse aspecto:

Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além-mar, tendo ocupado durante séculos, uma grande parte do Oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, — fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais a aprenderam e praticaram durante séculos (FERNANDES, Diamantino Coelho In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 20).

Para justificar a importância e a necessidade do diálogo com o espiritismo francês, e com o intuito de promover a evolução da religião umbandista, Diamantino investe no desmerecimento da África. Na fala do congressista, na continuação do texto, parece esta ocultada a ideia de que a África “merece” seu “atraso” por uma suposta postura “prepotente” em um passado distante. Ele justifica a superioridade da “raça” branca e, com isso, parece implícita a necessidade de branquear a umbanda, moldá-la ao espiritismo francês para que ela seja digna dos adeptos brancos da classe média. A seguir, podemos conferir a reprodução da fala de Diamantino:

Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, — segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida

prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca — os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida (FERNANDES, Diamantino Coelho In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 20).

O discurso que deu o tom do congresso parece evidenciar o interesse das lideranças umbandistas em negar qualquer proximidade com o continente africano e construir pontes que aproximassem sua origem de religiões orientais, com intensa inserção no espiritismo kardecista. O discurso que garantiu o afastamento das práticas africanas estava calcado na noção de atraso material e intelectual das populações africanas, aspecto devidamente reforçado pela suposta “prepotência” africana.

A questão da recusa da presença de aspectos de origem étnica, tanto negra, quanto indígena, foi tema intensamente trabalhado ao longo dos anos pela literatura umbandista, com o objetivo de diferenciar as práticas umbandistas de quaisquer manifestações consideradas bárbaras. Nesse caminho, a codificação dos ritos umbandistas foi intensamente divulgada pelo presidente da União Espiritista de Umbanda (antiga Federação Espírita de Umbanda), Jaime Madruga, com a intenção de amalgamar a identidade umbandista.

A divulgação do ordenamento dos ritos contou com a colaboração do jornal *A Noite*, que, em 1953, publicou três reportagens dispostas em duas páginas cada, sobre a codificação dos ritos e das crenças umbandistas. A reportagem foi uma entrevista com o presidente da Federação, em que ele declara que:

Há que compreender que a Umbanda nem sempre é bem compreendida fora ou mesmo dentro das organizações umbandistas. O problema é complexo, difícil, mas com o esforço e boa vontade de todos será possível ir escolmando os defeitos e excessos até que se possa eliminar completamente as influências do Candomblé, do omolocô, da magia negra (A NOITE. 1953. Ed. 14.368, p. 01 e 07).

Em sua fala, o presidente utiliza o verbo “escolmar” que significa tirar o “escolmo”, que a palha colocada sobre os telhados para cobrir os espaços entre as telhas. Nesse processo, são escolhidas as palhas boas em detrimento das ruins, essa ação de escolher entre a palha que presta e aquela a ser descartada dá-se o nome de escolmar. Portanto, quando Madruga fala em escolmar a umbanda, ele este se referindo às más influências do candomblé e outros (TOMÉ, 2017, p.19).

Nesse trabalho de limpeza da umbanda, vários aspectos foram depurados e, dentre eles, a magia foi tema de vários embates entre os adeptos, o que podemos conferir em uma reportagem publicada pelo *Jornal de Umbanda* em março de 1953. O artigo intitulava-se *Como entendemos a umbanda* e foi escrito por J. A. de Oliveira. Segundo o autor, o objetivo do artigo era explicar sobre a umbanda aos seus leitores. O artigo, na verdade, é uma produção intencionalmente racista, que investe no branqueamento da prática da magia, com nítido propósito de desvincular “magia” de um senso generalista que atribui a prática aos negros na forma de “magia negra”. Reproduzimos um recorte do artigo a seguir:

Magia Espiritual – A magia branca (forças positivas), de que se servem os Espíritos que trabalham na Umbanda, está assim interpretada por Waldemar Bento, em seu livro “A Magia no Brasil”, no capítulo referente à Magia de Umbanda – “O que chamamos de “Magia” é a resultante dos trabalhos executados por falanges de entidades do “astral”, que por sua vez pertencem a vários planos diferentes”. Essas falanges conjugam “continuamente” seus esforços no sentido de atenuar e anular as descargas negativas que a cada momento se precipitam sobre o planeta, projetadas ou atraídas pela maldade e materialidade dos seus habitantes. (...) Entendemos que o fetichismo africanista não tenha relação com a Umbanda. E não vemos razões para supostas heranças, tão pouco que a Umbanda seja o resultado de evolução prematura através do africanismo. O pulo teria sido realmente muito grande, mas como a natureza não dá saltos... (JORNAL DE UMBANDA. 1953. Ed. 029: 2)

Na esteira da “limpeza” racial da umbanda, o *Jornal de Umbanda* também publicou um outro artigo de J. A. de Oliveira, cuja temática central era

estabelecer parâmetros que confrontaram as manifestações africanas e a umbanda com a intenção de promover diferenças entre práticas das religiões mediúnicas, amparando a umbanda no código kardecista de “caridade”. Na reprodução da matéria abaixo, podemos conferir:

Umbanda é caridade em ação – Uma corrente espiritualista de luz e verdade. Uma religião com seu ritual, liturgia, magia e espiritismo; onde se estuda e se faz escola. O evangelho de Jesus é o roteiro para todos indistintamente. O Africanismo são práticas materializadas onde entra o mediunismo, os elementos da natureza são ali usados pelas entidades para trabalhos de defesa: o punhal, a pólvora, o cabrito, o frango prêto, a galinha, pombos etc., etc. Uniformes coloridos de acôrdo com a “linha”, “bamboleio” (danças), cânticos, instrumentos de música etc., etc. O Candomblé segue mais ou menos os mesmos processos (JORNAL DE UMBANDA. 1953. Ed. 030: 2)

A empreitada da intelectualidade umbandista prosseguiu investindo no projeto de “limpeza” da religião, excluindo elementos associados às tradições africanas. Foram excluídos dos rituais o sacrifício de animais, e a iniciação à religião foi simplificada e pacificada, tornando-se um evento público, com batismo de iniciados aos moldes católicos. Foram excluídos dialetos, substituídos pela linguagem vernáculas. A mediunidade passou a ser associada à noção de “desenvolvimento”, tributária do kardecismo. Os orixás foram simplificados e sincretizados por santos católicos, que passaram a ser cultuados de acordo com o calendário católico.

Com base nos apontamentos desenvolvidos, podemos assumir que o ideário umbandista e os valores pregados pela religião nascente estavam em acordo com a sociedade republicana que se delineava na capital brasileira. Portanto, de acordo com Renato Ortiz (2011), o desenvolvimento do movimento umbandista se consolidou em referência ao Movimento Político da década de 1930. Podemos dizer, desse modo que, os textos do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda estão em acordo com os pressupostos ideológicos do

Estado-Novo brasileiro. Ancoramos essa nossa consideração fazendo referência ao texto de Elizabeth Cancelli (1994), onde a autora esclarece que:

O período pós-30 apareceu ainda na história social do Brasil delineado por uma nova realidade: a presença de multidões de trabalhadores nas grandes cidades, a redefinição do espaço urbano e o projeto político de um Estado que se auto-impunha a tarefa de promover a inovação moral e política de toda a sociedade através de novas estratégias de dominação que negavam, em sua essência, os princípios políticos do liberalismo clássico, e que passaram a empregar novas formas de controle social, agora dirigidas de maneira cada vez mais centralizada à sociedade como um todo (CANCELLI, 1994, p.25)

O reconhecimento da umbanda enquanto religião organizada foi alcançado nos anos de 1960 quando a religião entrou no censo nacional, afastando-se de vez do estigma de macumba (HAAG, 2011, p. 87). A religiosidade umbandista foi reafirmada em 16 de maio de 2012 quando a presidenta Dilma Rousseff assinou a Lei 12.644 que decretou o Dia Nacional da Umbanda, comemorado anualmente no dia 15 de novembro¹¹. A data foi escolhida em referência ao episódio da anunciação da Umbanda de Zélio Fernandino de Moraes, evidenciando, portanto, o impacto da anunciação na concepção da umbanda enquanto religião organizada vinculada ao episódio que lhe deu origem. Esse processo favoreceu o apagamento da memória da negritude da umbanda. Quando sua fundação foi associada a um homem branco, o protagonismo preto foi silenciado e branqueado.

2.7 Nota conclusiva

Neste capítulo, buscamos destacar de que maneira a pressão social e a perseguição da etnicidade ritualística africana corroboraram com o processo de branqueamento da cultura tradicional africana no contexto urbano do Rio de

¹¹ Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=20076> Acesso em: 25 de setembro de 2022.

Janeiro. Identificamos como o branqueamento pautado no racismo religioso contribuiu com a legitimação da umbanda enquanto religião organizada.

Destacamos como a classe média branca do início do século XX se apropriou de elementos das culturas africana e indígena, associados a elementos do espiritismo e do catolicismo para criar seu próprio culto, em atendimento aos seus interesses. Também descrevemos a reconfiguração ritual que transformou deuses africanos em entidades no contexto cosmológico umbandista. Evidenciamos os processos de concepção das entidades umbandistas e sua hierarquização a partir da atribuição de valor aos papéis sociais específicos.

Também ressaltamos a historicização do evento da anunciação da religião como uma estratégia que conferiu existência legítima ao evento promovendo um marco histórico para o início do culto. A historicização da umbanda pareceu indicar uma tentativa de romper com a narrativa mitológica (tempo circular) africana (ELIADE, 2019) e de aproximação com a narrativa cristã (tempo linear). Esse procedimento parece ocultar uma mentalidade branqueadora e racista que hierarquiza a relação entre deuses africanos e Cristo.

Apontamos, ainda, a intrínseca relação estabelecida entre a historicização da anunciação da religião e o processo de branqueamento, pois ao passo que a religião umbandista reinterpretou as narrativas mitológicas africanas, assumiu uma relação de ligação entre o céu e a Terra intermediada por Jesus. Nesse sentido, a narrativa umbandista hierarquizou a relação entre deuses africanos e Cristo, estabelecendo uma relação de poder e de hierarquia entre os deuses. Esse evento culminou, pode-se assumir, na retirada dos deuses africanos sincretizados com santos católicos do altar, substituídos pela única imagem representativa da religião – um Jesus de braços abertos, que para os religiosos pode ter a intenção de incluir, abraçar, mas que, para nossas observações, excluiu os outros deuses, protagonizando a cena sagrada.

A partir das considerações expostas, podemos assumir, então, que a umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas influenciou as concepções

cosmológicas umbandistas da época, evidenciando a representatividade do branqueamento dessa vertente religiosa tendo como seu elemento fundacional o racismo religioso. No próximo capítulo, objetivamos traçar parâmetros para apontar a construção da tipificação de Exu como entidade de “serviço” e evidenciar as interlocuções com o diabo cristão.

CAPÍTULO III – POVO DE RUA: ENTRE A DEMONIZAÇÃO, O BRANQUEAMENTO E O APAGAMENTO

3.1 Nota introdutória

Neste capítulo alçamos identificar de que forma a interlocução entre Exu e o diabo cristão viabilizou a demonização da entidade e sua associação ao mal. Do mesmo modo, buscamos compreender as estratégias de superação da malignidade de Exu utilizadas pela literatura umbandista, baseadas no processo de branqueamento da entidade. Objetivamos com essa reflexão, compreender como foram traçadas as tipologias das entidades do panteão do Povo de Rua, tomadas a partir de noções sobre o diabo cristão.

3.2 Os caminhos de ressignificação do mito de Exu

Segundo Stefania Capone (2004), Exu é um orixá que faz parte do panteão africano yorubano de origem nigeriana e é cultuado pelo povo dos candomblés do culto keto de ritual nagô, o mais popularizado no Brasil. Nos candomblés de origem banto, originários da região do Congo e de Angola, podemos identificar a correspondência do Exu yorubano com uma outra divindade denominada Bambojira (masculina), corruptela de Pambu Njila. De acordo com a autora, trata-se de um nome que advém dos povos de língua quimbundo que habitam o norte da Angola e que guarda semelhanças com o Exu yorubano, muito embora não sejam a mesma divindade, a seguir uma breve descrição¹².

De acordo com Capone (2004), a essência do orixá Exu pode ser apreendida a partir da mitologia primordial yorubana que conta que o mundo

¹² Frisamos que essas considerações são simplificadas e tem como função oferecer uma visão generalizada e panorâmica da representatividade do orixá na organização dos cultos, pois não faz parte do escopo desta pesquisa detalhar os processos de formação dos candomblés no Brasil.

surgiu a partir de Olòdumarè – o deus supremo – e que no início não existia nada além de ar. Segundo a mitologia, esse deus era uma massa infinita de ar que iniciou o processo da criação a partir si mesmo com um movimento lento e que, ao respirar, transformou parte do ar em massa de água, originando Òrìsàlà, o grande orixá – Funfun – orixá do branco.

O movimento simultâneo do ar e das águas deu origem à lama de onde uma bolha fez surgir a primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. Conforme conta a mitologia, Olòdumarè, ao admirar essa forma em barro, soprou-a com seu hálito e deu-lhe vida e a primeira forma dotada de existência individual era Exu Yangí, o proto-Exu – o primeiro nascido e o responsável pela individualidade das existências (CAPONE, 2004).

O orixá Exu recebeu destaque na cosmogonia yorubana, acentuando sua importância no primeiro ato da criação, sendo considerado, por essa razão, como o princípio dinâmico da existência e de expansão e o responsável por transportar o axé (energia vital) *de e para* tudo o que existe. Exu é aquele que inicia, mobiliza, movimenta todos os elementos do sistema, é o portador do axé que dinamiza a existência (RUFINO, 2019). Assim, segundo a narrativa mitológica, a função primordial do orixá é encontrar caminhos, abri-los ou fechá-los e oferecer sua ajuda e poder às tarefas específicas de cada orixá do panteão no desenvolvimento da existência do ser humano.

Na perspectiva de Verger (2012), a principal função do orixá Exu é ser o mensageiro dos outros orixás e nada se pode fazer sem ele, pois Exu, como aquele que foi criado primeiro, ficou popularmente conhecido como o Senhor dos Caminhos, aquele que abre e fecha, aquele que “come primeiro” nos rituais de terreiros brasileiros¹³, reforçando sua posição de mediador entre os mundos. Sua

¹³ Ipadê ou Padê de Exu é uma cerimônia complexa composta por vários procedimentos e que, no Candomblé, reverencia orixá Exu antes de iniciarmos qualquer ritual, costumamos dizer que “vamos dar satisfação a Exu” quando procedemos o ritual. Na umbanda, essa cerimônia complexa não existe, mas foram feitas apropriações que a relacionam com um prato específico e único que é oferecido para as entidades Povo de Rua e que se chama Padê e que consiste da

relação com os caminhos o colocou em todos os lugares ligados às trocas e às transações, tais como mercados, encruzilhadas e as portas das casas, e a isso atribui-se sua habilidade de transitar entre os lugares deste e do outro mundo, promovendo a comunicação entre eles.

Segundo Emanuel Roque Soares (2008), Exu (forma abasileirada) ou Èsù chegou ao Brasil aportando na Bahia e no Rio de Janeiro trazido por diferentes grupos por ocasião do tráfico de pessoas escravizadas, e, nesse grupo, se destacam os nagôs e os bantos. A seguir, podemos conferir um trecho do autor em que a trajetória é detalhada:

Quando falo nagô estou falando dos Yorubano, daqueles que vieram escravizados, amarrados em porões de navios negreiros, da África Ocidental para o Brasil, com maior incidência na Bahia, destinados a princípio a trabalhar na lavoura de cana-de-açúcar, mas terminaram no decorrer de sua forçada estadia, tendo participação direta em todo o labor, desde o mais sofisticado, como técnicas arquitetônicas, até a mais simples faxina, passando por uma culinária única e uma música sem igual, que resultou na construção deste Estado de maioria negra e cultura afrodescendente [...] Exu também chega ao Brasil com os povos bantos, mais ao sul, no Rio de Janeiro e São Paulo (SOARES, 2008, p. 38).

Segundo Capone (2004), o orixá Exu teria um papel duplo e paradoxal, pois apresenta características transgressoras, contestatórias da ordem e das regras, mas também representa a mudança. A autora o define como

[...] o grande comunicador, o intermediário entre os deuses e os homens, o restaurador da ordem do mundo, mas, ao mesmo tempo, como senhor do acaso do destino dos homens, desfaz as abordagens conformistas do universo, ao introduzir desordem e a possibilidade de mudança [...] é ele quem põe em movimento o sistema de Ifá, ao estabelecer o vínculo necessário entre os homens e os deuses (CAPONE, 2004, p. 62).

mistura de farinha de mandioca ou de milho com azeite de dendê, ou água ou outra bebida e que é oferecida para diferentes fins como 'oferenda' depositada, em geral, em um alguidar (espécie de vasilhame feito de barro) ou sobre folhas de mamoma.

Para Trindade e Coelho (2006), a relação de Exu com a desordem enfatiza a necessidade do ser humano de autossuperação, apontando para a transgressão como uma ferramenta de autorrealização que prescinde o movimento, deslocamento, pois, segundo os autores, ele

Ensina os homens a conhecer seu futuro, para que possam se proteger contra os malefícios que virão, mas através de caminhos turvos faz com que o indivíduo autorrealize o que lhe fora previsto; está associado à desordem que traz a ordem, à transgressão das regras que, em si mesmo, revela a existência das regras sociais, incita a cólera dos orixás, as discórdias que conduzem às guerras; introduz a desordem que ele incorpora, assume e simboliza para a reafirmação dinâmica da ordem prevista (TRINDADE; COELHO, 2006, p. 39);

Nesse sentido, o que se interpreta como bagunça, na verdade traduz uma filosofia de Exu sobre o princípio da incerteza da vida e da não-estabilidade, pois, segundo o mito, o mundo está em constante movimento, o caos é a realização. Essa noção de bagunça é um aspecto que advém da distorção dos sentidos e dos valores da epistemologia de Exu e que culminou na construção de um imaginário popular relativo à leviandade, expressando-se mais tarde como característica das entidades Exus e Pombagiras. Conforme destaca o trecho de Trindade e Coelho (2006) abaixo, podemos perceber a importância da figura do orixá Exu na vida cotidiana no aspecto privado e coletivo como um referencial estruturante de organização social

Ensina os homens a conhecer seu futuro, para que possam se proteger contra os malefícios que virão, mas através de caminhos turvos faz com que o indivíduo auto realize o que lhe fora previsto; está associado à desordem que traz a ordem, à transgressão das regras que, em si mesmo, revela a existência das regras sociais, incita a cólera dos orixás, as discórdias que conduzem às guerras; introduz a desordem que ele incorpora, assume e simboliza para a reafirmação dinâmica da ordem prevista (TRINDADE; COELHO, 2006, p. 39).

Entretanto, de acordo com Emanuel Luís Roque Soares (2008), ao chegar no Brasil com os africanos escravizados traficados, as características

primordiais do orixá Exu passaram por um processo de ressignificação por parte da interpretação da Igreja Católica e que já havia se iniciado com os primeiros contatos dos europeus, religiosos ou não, com os africanos. Assim, para o autor, com base no processo de catequização, conferiu-se à essa divindade atributos imorais associados ao diabo, deslocando-o ao lugar de subjugação e subalternização, que impregnou a cultura africana de forma ampla no Brasil, demonizando seus deuses.

Esse aspecto nos permite perceber com o autor que o diabo foi a figura central de desconstrução ideológica da tradição africana, do mesmo modo como foi essencial na demonização da mulher na Inquisição. Por consequência, o orixá Exu transformou-se e agregou outros aspectos, diversificando-se por conta do processo de conversão obrigatória. Seus fiéis, por essa razão, o associaram a santos católicos, sem perder o caráter de mensageiro, prevalecendo, de acordo com Soares (2008), como “aquele que comunica e muda ao dar e receber” (SOARES, 2008, p. 93).

Sobre esse aspecto, Marcio Goldman (2008) explica que a experiência religiosa afro-brasileira surgiu a partir da hibridização das práticas e concepções religiosas trazidas pelos africanos escravizados que “ao longo de sua história, incorporaram, em maior ou menor grau, elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia” (GOLDMAN, 2008, p. 106).

Nesse contexto, de acordo com Luis Nicolau Parés (1997), a compreensão da multiplicidade de Exu no território brasileiro exige que consideremos sua pertença a religiões afro-brasileiras distintas, pois o constante movimento da identidade de Exu é reflexo de sua inserção em uma realidade política colonialista. É importante destacar que o panteão e as funções de orixás e entidades também estão em processo contínuo de transformação, sendo a forma dialógica de funcionamento dessas religiões, que possibilita as mudanças e a

multiplicidade de representações de seu panteão. Sobre os aspectos relacionados com a multiplicidade religiosa, um fragmento do autor abaixo indica que

Desse ponto de vista, não existiria tanto uma identidade única, fixa e rígida, mas múltiplos e cruzados processos de identificação gerados por contextos e interlocutores específicos. Nessas interações sociais, certos sinais diacríticos, fluidos e flexíveis, seriam valorizados em função da utilidade de uma determinada identificação e de acordo com as preferências e os interesses do momento. Mas essa instrumentalização da identidade tem seus limites no sentido de que a identidade é também resultante da identificação imposta pelos outros, e o indivíduo ou grupo deve considerar esses limites na sua estratégia. A confluência do caráter “situacional” dos processos de identificação com a existência de um repertório variado de categorias referenciais permite postular a noção de uma identidade multidimensional (PARÉS, 1997, p. 16).

Nesses termos, a partir das colocações já apresentadas, compreendemos Exu, em acordo com Luisa Mesquista Damasceno (2015), de forma provisória e recortada em função de suas

mesclas, justaposições, fusões, aproximações e equivalências decorrentes de alguns encontros de elementos culturais advindos, sobretudo da África, América e Europa em solo brasileiro, uma vez que foi a partir desses encontros que surgiu o Candomblé e com ele as muitas identidades de Exu (DAMASCENO, 2015, p. 98).

Para compreender os aspectos e atribuições dados a Exu no território brasileiro, é necessário contextualizar esse orixá no seu processo de demonização, que seguiu um procedimento parecido com a demonização da mulher, conforme descrito no *Capítulo I*. Consideramos importante percorrer essa trilha, pois é com base no mesmo processo ideológico forjado no imaginário popular que são construídas as considerações tipológicas sobre Exu e que são transpostas para o Povo de Rua na umbanda.

De acordo com o que relata Clyde Ford (1999), as primeiras expedições em direção ao território africano ocorreram em torno do século XII, em pleno contexto de perseguição ao heretismo na Europa medieval, o que nos permite

inferir qual mentalidade interpretou e julgou a diversidade encontrada no continente africano. Segundo o autor, a lógica maniqueísta (dualidade entre bem e mal) disseminada pela Igreja Católica, colocou o diabo como a figura opositora a deus, e favoreceu a construção de conceitos sobre os deuses africanos que perduram até a atualidade e que colocam a negritude associada ao diabo. Segundo o autor

na época em que se intensificaram os contatos entre Europa e África nos séculos XV e XVI, já estava bem firmada uma mitologia europeia de deificação e de demonismos: os deuses tinham pele branca, os diabos, pele negra e era dever dos deuses subjugar os diabos. Grande parte da história do Ocidente incorpora essa mitologia simples, mas devastadora que lança as pessoas de pele branca contra as de pele negra [...] (FORD, 1999, p. 95).

Segundo Vagner Gonçalves Silva (2012), relatos escritos sobre Exu datados do século XVIII, por ocasião da experiência de viajantes e missionários católicos em território Fon ou Yorubá, são repletos de perspectivas etnocêntricas que descrevem o orixá segundo a orientação diabólica cristã, dando ênfase aos aspectos sexuais que vinham em constante repressão desde o início da Inquisição na Europa. Nessa incursão, foi realçado pelos missionários o caráter sexual associado ao bastão segurado por Exu nas estatuetas encontradas, conhecido como ogó – um pênis ereto – símbolo da fertilidade e continuação da vida que Exu representa, detalhe que associou os africanos à sexualidade obscena e depravada.

Portanto, compreendemos que a identificação de Exu com o diabo cristão se estabeleceu com base em sua aparência, aspectos biológicos e não em suas características funcionais, colocando o corpo em perspectiva, seguindo a mesma lógica observada na descrição dos sabás das bruxas no *Malleus Maleficarum*. Nesse momento, podemos dizer que pretos e mulheres se constituem nos maiores adversários de deus e operam aliados ao diabo no

processo de corrupção do homem branco, evidenciando um flagrante recorte de gênero e raça na construção do pensamento ocidental eurocêntrico.

De acordo com Laura Mello e Souza (1993; 1986), no período colonial brasileiro (1530-1815), o processo de perseguição a quaisquer manifestações consideradas heréticas, pagãs e diabólicas se fortaleceu com as visitas do Tribunal do Santo Ofício – representação maior dos tribunais da Inquisição na metrópole (a primeira entre 1591 e 1595, a segunda entre 1618 e 1621, a terceira entre 1627 e 1628 e a quarta, supostamente, entre 1763 e 1769). É a partir desse contexto que o processo de demonização, não só de Exu, mas de todos os deuses e crenças heterodoxas, difunde-se na sociedade.

O aspecto duplo e paradoxal suscitado pela figura de Exu e descrito por Capone (2004), foi associado à má-fé, à trapaça, ao não-confiável, sendo acrescido pelo aspecto sexualmente depravado, de luxúria, compondo os aspectos de um personagem essencialmente diabólico. A crença de que africanos cultuavam o diabo foi expandida durante a colonização pelo processo catequizador, seguindo a implementação da lógica colonialista, recorrendo ao apelo imagético atribuído a Exu com forte aspecto moral, utilizado didaticamente como recurso palpável para catequizar a massa iletrada. Sobre esse aspecto, podemos dizer que o corpo foi o veículo de construção ideológica sobre pecado e salvação, assim como o corpo da mulher foi sinônimo do mal, também foi o corpo do africano.

A relação de Exu ao diabo católico deu-se, segundo Roger Bastide (1978) por correspondência, por ser Exu uma divindade do fogo. A umbanda parece ter reproduzido esta representação para a caracterização de Exu por meio da fabricação de imagens em gesso com entidades gargalhantes, seminuas, pintadas de vermelho, com roupas vermelhas e preto, com botas, cartolas, chifres, asas, patas, rabos e tridentes e com forte apelo sexual e diabólico.

Na próxima seção, prosseguiremos com o delineamento da trajetória que o orixá Exu percorreu para se transformar em entidade na Linha Povo de Rua na umbanda a partir dos intercâmbios propiciados pela cultura.

3.3 O trânsito de Exu na umbanda e a construção de um conceito

Compreender a linha do Povo de Rua na umbanda exige a observação de todo o contexto histórico-cultural apresentado para deprendermos que a tipificação de Exus e Pombagiras surgiu a partir de concepções religiosas híbridas. Por essa razão, foi necessário identificar o papel que cada entidade assumiu nos espaços, pois é nessa umbanda identificada com o espiritismo e com o catolicismo que o Povo de Rua ressignificou Exu e permaneceu do lado de fora, na rua.

Desse modo, não consideramos coerente responsabilizar exclusivamente o diabo católico pela demonização das entidades, muito embora ele tenha chegado no Brasil anteriormente, e tenha um lastro de ação de pelo menos três séculos em relação ao espiritismo. Por essa razão, prosseguimos apontando possibilidades interpretativas que parecem ter surgido a partir do intercâmbio com o espiritismo europeu.

Embora no espiritismo não exista a figura do mal representado pelo diabo tal como no catolicismo, podemos encontrar seu correlato que é o obsessor, pois o espiritismo, como uma religião cristã, preserva a dicotomia entre bem e mal, mesmo que numa tentativa velada, alocando espíritos considerados não evoluídos na subalternidade.

Os não evoluídos seriam os espíritos em estágio menos avançado de aprimoramento moral, portador de energias negativas e que, por sua condição, permanece em sintonia com seres de mesma frequência vibratória, em situação de simbiose, subjugando os indivíduos, conduzindo-os ao estado de obsessão, conforme explica Allan Kardec em um trecho retirado da doutrina espírita e reproduzido logo abaixo

A obsessão é comum na nossa Humanidade, condição existente devido a imperfeição espiritual que caracteriza a maioria dos habitantes do mundo em que vivemos. É conceituada pelo espiritismo como “[...] o domínio que alguns Espíritos exercem sobre certas pessoas. É praticada unicamente pelos Espíritos inferiores, que procuram dominar, pois os Espíritos bons não impõem nenhum constrangimento (KARDEC, 2013, p. 259).

Por essa razão, destacamos que, conforme visto, as práticas clandestinas das macumbas do final do período imperial, no século XIX, estavam impregnadas de intercâmbios proporcionados pelo trânsito religioso dos adeptos do espiritismo. Esse trânsito, no início do século XX, propiciou interpretações maniqueístas sobre Exu que o associaram ao círculo de espíritos destituídos de “moral elevada”.

Entre o diabo e o obsessor, Exu, obviamente em função de seu estereótipo, ganhou má fama e, do inferno católico, foi conduzido para o umbral espírita. Alan Kardec em *O Livro dos Espíritos*, pergunta 87, hierarquiza os lugares por onde supostamente poderiam os espíritos transitar, enfatizando a condição moral como elemento segregador quando menciona interdições aos espíritos “menos adiantados”, conforme podemos ver no recorte que segue:

87. Os Espíritos ocupam uma região determinada e circunscrita no Espaço?

Os Espíritos estão por toda parte. Povoam infinitamente os espaços infinitos. Há os que estão sem cessar ao vosso lado, observando-vos e atuando sobre vós, sem que o saibais, já que os Espíritos são uma das forças da Natureza e os instrumentos de que Deus se serve para a execução de seus desígnios providenciais. Nem todos, porém, vão a toda parte, por isso que **há regiões interditas aos menos adiantados** [grifo nosso] (KARDEC, 1957, p. 85-86).

O umbral, como lugar de circunscrição dos “espíritos menos adiantados”, é descrito como um lugar sombrio, sem luz, denso e lamacento, onde espíritos desgovernados, não evoluídos, culpados e sofredores, vagam sem rumo, o que pode ser visualizado no filme brasileiro *Nosso Lar*, lançado em 2010

e baseado no livro homônimo psicografado pelo médium espírita Chico Xavier e editado em 1944. Abaixo podemos ver a descrição do autor espírita no livro em referência:

O umbral começa na crosta terrestre. É a zona obscura de quantos no mundo não se resolveram a atravessar as portas dos deveres sagrados, a fim de cumpri-los, demorando-se no vale da indecisão ou no pântano dos erros numerosos. [...] todas as **multidões de desequilibrados** permanecem nas **regiões nevoentas, que se seguem aos fluidos carnis** [...] [grifo nosso] (XAVIER, 1944, p. 69-70).

Poderíamos inferir, portanto, que, a partir desta representatividade, o umbral corresponde à rua, lugar de incerteza e insegurança. E assim, observamos que Exu ganha a rua e se transforma na Legião do Povo de Rua, um grupo de “trabalhadores” do astral responsáveis pelo resgate de “almas perdidas”, dispersas errantemente pelos umbrais da vida pós-morte, esse “trabalho” desempenhado pelo Povo de Rua tem um tom de resgate, de reconciliação moral, ancorado na lógica espírita de evolução.

Como visto anteriormente, o orixá Exu é o responsável pelos caminhos e pelas encruzilhadas, e, no Brasil, se popularizou por sua associação ao diabo cristão. Na umbanda, Exu deixou de ser orixá e passou a corresponder à entidade masculina que polariza energeticamente com a entidade feminina Pombagira, compondo o par energético da “corrente de trabalho” umbandista conhecida como Povo de Rua ou Linha de Esquerda.

Nesse ponto, é importante ressaltar a diferenciação estabelecida entre orixá e entidade porque são definições diferentes, embora com traços comuns que são decorrentes de originarem do mesmo mito. É importante frisar que, no Brasil, a nova identidade que surge com a adaptação do mito de Exu para outro *ser* faz desse novo *ser* um *ser* distinto, que assume aspectos humanos ou semi-humanos, pois diz respeito a um *ente* que já esteve encarnado e por ora está morto e agindo/existindo em espírito no plano sobrenatural, entre os mortos. O orixá

Exu por sua vez não é uma pessoa morta que encarnou em algum momento, ele é energia primordial formada por aspectos mitológicos, não existe historicização para a existência de orixá Exu.

A partir da diferenciação entre orixá e entidade, percebemos que a rua parece ser uma adaptação da encruzilhada, uma particularidade brasileira de desdobramento de mitos. Nos parece que a encruzilhada, enquanto fonte de transformações e possibilidades no mito africano, ao ser reinterpretada como rua no Brasil, assume um caráter negativo, pois, por aqui, é, historicamente, lugar de descarte de corpos marginalizados, como visto anteriormente. O colonialismo parece ter roubado o caráter sagrado da encruzilhada e ter transformado a rua em sinônimo de falta de possibilidades.

Para contextualizar o debate sobre o papel que a encruzilhada e a rua assumem na umbanda quando frisada pelo Caboclo das Sete *Encruzilhadas*, retomamos à entrevista mencionada na seção anterior e concedida pelo sociólogo Figorotti à BBC News Brasil. Em relação a insígnia das Sete Encruzilhadas que caracterizam o caboclo anunciador da umbanda (Caboclo das Sete Encruzilhadas), questionamos o papel da encruzilhada na religião umbandista e de que forma esse espaço habita o imaginário dos adeptos. O sociólogo Fiorotti (2021) informa que para o umbandista estar na encruzilhada é desejável porque é um espaço que tem várias direções, e que “Sete encruzilhadas, assim, é o infinito de possibilidades” (FIOROTTI, BBC News Brasil, 2021). Para ele a encruzilhada:

É um conceito: estar na encruzilhada, ao contrário do que as pessoas costumam pensar, é desejável. Porque tudo é feito de caminhos. Um caminho reto, sem possibilidades, não é desejável. O desejável é estarmos na encruzilhada, onde não há caminho fechado (FIOROTTI, BBC News Brasil, 2021).

Os trabalhadores ou entidades de umbanda, como visto, são representações de espíritos que, na concepção da referida religião, já estiveram encarnados no planeta Terra, ou seja, já viveram e possuíram corpo físico. Desse

modo, as entidades, como espíritos desencarnados precisariam resgatar o carma de outras existências, o que se refere, de um modo geral, às dívidas que devem ser acertadas na suposta encarnação atual do indivíduo. Tal condição, vincula o sujeito a um ou vários espíritos envolvidos na situação em que se desenrolou a dívida na vida anterior, conforme podemos conferir no recorte de Antonio Leonardo Figueiredo Calou (2018), a seguir:

o mito do carma é uma estratégia que incute conformidade na vida privada e pública que um sujeito leva, tendo em vista que tudo na vida de um indivíduo são resquícios de dívidas anteriores e, por isso, dívidas que se tem que pagar (CALOU, 2018, p. 160).

Seguindo a noção de reencarnação, no Brasil, a umbanda desenvolveu seu sistema de crenças baseado em representações que organizam seu panteão e rituais polarizando bem e mal, a apropriação dos santos católicos e do diabo cristão. Conforme assinala Vagner Gonçalves Silva (2005), alinhou-se à lógica interpretativa da doutrina do espiritismo de Allan Kardec, influenciando a configuração de uma cosmologia que alocou o bem na “Linha de Direita”, onde estariam os espíritos de luz, “categoria mítica muito distante dos homens”, e o mal na “Linha de Esquerda” – onde estariam os Exus e Pombagiras, “menos evoluídos” (SILVA, 2015, p. 120), evidenciando a oposição luz e trevas que tipifica as entidades.

O campo de atuação também é um aspecto importante que caracteriza o Povo de Rua na umbanda. Por associação ao orixá Exu, que tem a rua como seu local de força em referência ao seu mito, por extensão, o Exu entidade tem como seu domínio a rua, acrescido pela reelaboração da rua como lugar do pecado e da culpa, conforme chamamos a atenção anteriormente. Essa reinterpretação do mito pela umbanda caracterizou a rua em oposição à casa, dando-lhe sentido de profanação. A oposição entre a casa e a rua pode corresponder ao que Roberto DaMatta (1981) atribui a “papéis sociais, ideologias e valores, ações e objetos

específicos, alguns inventados especialmente para aquela região no mundo social” (DAMATTA, 1981, p. 74).

Nesse sentido, os rituais podem ser compreendidos a partir da oposição estabelecida entre as noções “casa x rua” como uma forma de lidar com os antagonismos encontrados nessa relação, que opõem espaço privado a espaço público e todos os valores a eles atribuídos. Assim, evidencia-se na umbanda uma relação de oposição entre casa e rua que qualifica ou desqualifica e que se aplica à natureza de seus espíritos. Dessa empreitada, podemos dizer que se afirma o lugar de Exu e Pombagira, a rua, espaço externo, impuro, de sombra, de prostituição, de desrespeito, de subalternidade. Ricardo Vieiralves de Castro (2005), destaca que “os exus estão ligados a tudo aquilo que é moralmente condenável, a rua, o sexo, os vícios”, e associados “às tragédias humanas nas ruas das cidades” (CASTRO, 2005, p. 73), demonstrando o caráter urbano da religiosidade.

De acordo com Carlos Magnani (1986), Exu também pode ser compreendido a partir da noção de classe que o localiza na rua como trabalhador braçal, imigrante, frequentador da noite e propenso a lugares relacionados às desordens, ao permissível e ao potencialmente perigoso, constituindo um fator que consideramos relevante e que o caracteriza como espírito inferior. Podemos observar que a umbanda é organizada a partir de uma hierarquia espiritual que favorece “[...] divisões que agrupam as entidades de acordo com afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução espiritual em que se apresentam, no astral” (MAGNANI, 1986, p. 33), uma clara reminiscência à classe de pessoas que, no início da República, transitavam pelos centros urbanos e encontram a umbanda uma linguagem acessível como visto anteriormente.

Nessa perspectiva, os ritos da religião umbandista atribuem à rua, às esquinas, às encruzilhadas e ao exterior os espaços propícios para as oferendas ao Povo de Rua, percebemos a encruzilhada na umbanda como um lugar

ambíguo que intercambia profanação e fonte de energia. Nesses locais, os pedidos lhes são direcionados, produzindo um certo desvio do sentido de encruzilhada no mito original do orixá Exu africano, conforme visto. Um aspecto interessante que merece destaque é a lógica da mágica que precede os sentidos ao trabalho de Exu no Brasil: é a questão da justiça social. De acordo com Lísias N. Negrão (1996), para os umbandistas a justiça é um fundamento moral que permeia a existência dos subalternos nos contornos da magia, considerado um agente de inclusão social para as experiências sociais mais traumáticas. Essa categoria de espíritos, segundo o autor, relaciona-se de forma intensa com os excluídos e desvalidos do sistema, que sobrevivem em um contexto competitivo e desigual.

As entidades Exus ainda estão hierarquizadas, conforme visto, entre Exu Catiço, Pagão e Exu Batizado ou Coroado reforçando a noção evolucionista encontrada no espiritismo kardecista. Segundo detalha Maria Helena Vilas Boas Concone (1987), Exus Pagãos são os espíritos “ainda empedernidos na prática do mal e de atos repulsivos, abjetos, odioso etc.” e Exus Batizados “que seriam espíritos, que apesar de não terem nenhuma evolução espiritual, reconhecendo o erro que praticavam agora só praticam o bem sob orientação de um guia de elevada luminosidade” (CONCONE, 1987, p. 140), em geral um índio (caboclo), evidenciando a hierarquia entre as entidades. Na perspectiva de Marlise Meyer (1991), a relação entre “pagão” e “batizado” na umbanda, poderia remeter ao:

Reino das Trevas e do Mal, associado à Quimbanda, [que] não é homogêneo; os níveis superiores são considerados mais puros que os inferiores. Aos primeiros correspondem os Exus batizados, que, dentro da Quimbanda e com as forças mágicas desta trabalham para o Bem, e os exus-pagãos, os ‘opressores’ que não podem evoluir, sem luz, marginais de espiritualidade, que só trabalham para o Mal (MEYER, 1991, p. 156).

Paula Montero (1985) considera que o batismo do Exu ordenaria o universo e daria legitimidade à entidade, restrita ao reino do bem, a partir do

recebimento do sacramento. No trecho que segue podemos conferir nas palavras da autora:

A nomeação, o batismo, aparece como uma atividade simbólica que ordena o universo das entidades sobrenaturais. O Mal é domesticado quando recebe um nome, isto é, quando lhe é dado um lugar e uma função bem determinados (MONTERO, 1985, p. 149).

Recorrendo à Marlyse Meyer (1991), concordamos que a ordem demoníaca atribuída aos Exus decorre da própria literatura umbandista, que inicialmente reproduziu hierarquia e tipologias da entidade, dando ênfase a relações com o demônio da magia europeia. Alexandre Cumino (2019) destaca Aluizio Fontenelle¹⁴ como um dos autores umbandistas que participaram do processo de associação de Exu ao diabo e que comparou os Exus com os demônios da Goécia, magia “negra” europeia, construindo um sincretismo entre as entidades Exus e os demônios. Segundo consta, ele foi o primeiro autor a associar Exu à magia negativa; acredita-se que ele inspirou toda uma geração de autores umbandistas que posteriormente prosseguiram associando Exu ao diabo como Decelso, Antônio de Alva, José Maria Bittencourt, N. A. Molina e tantos outros que permaneceram sincretizando os Exus de umbanda com a Quimbanda e a Goécia. Segundo relata Cumino (2019),

Aluizio Fontenelle foi o primeiro autor umbandista a relacionar os nomes de Exu de umbanda com nomes da ‘magia negativa’ (Goécia). Foi copiado ou simplesmente serviu de inspiração para autores como Decelso, Antonio de Alva, José Maria Bittencourt, N. A. Molina e tantos outros posteriores a adotar esse sincretismo entre umbanda, Quimbanda e Goétia (CUMINO, 2019, p. 108).

Atualmente, notamos um movimento no meio literário da religião uma tentativa de humanizar Exu, resgatando-o do inferno e ‘limpando’ seus aspectos diabólicos. Marlyse Meyer (1991) nos permite visualizar, no trecho a

¹⁴ FONTENELLE, A. **O livro dos exus - kiumbas e eguns**. São Paulo: Editora Eco, 1967. 2ª edição. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora.

seguir, os aspectos atribuídos a Exu na literatura umbandista que o demoniza, alocando-o ao lado dos mais poderosos demônios do inferno:

São os próprios teóricos umbandistas que [...] no mais das vezes, precedendo receituários e preceitos, nos livros consagrados a essa entidade na sua dúplici vertente, a feminina Pomba Gira, a masculina Exu - vêm elaboradas redes de correspondências e organogramas, o que integra a relação demoníaca do Povo de Exu no universo da tradição europeia, Bíblica, cristã e cabalística. No topo da hierarquia, o Maioral (o Diabo, Satanás, Capeta, Demônio etc.) preside a legião dos anjos decaídos, Lúcifer, Belzebuth, Aschataroth, e Omulu e Hael (Exu da Meia Noite), Proculo (Exu Tata Caveira), Exu Marabô, Tranca-Rua, Tiriri, etc. etc. Legiões, linhas, falanges, nomes se entrecruzam, se equivalem, diferem às vezes de um livro a outro, mas sempre regidos pelo Demônio supremo (MEYER, 1991, p. 147).

Meyer (1991) dá destaque em seu texto à mistura do referencial cultural popularizado nos terreiros e aponta uma origem europeia dos feitiços, com referencial direto ao *Livro de São Cipriano* que teve grande circularidade no Brasil, bem conhecido pelos magistas: “Diga-se também, e é o ponto comum a todos os livros umbandistas e outros do gênero, todo o receituário, quer de magia negra, quer de feitiçaria erótica, parece integralmente ligado à feitiçaria europeia” (MEYER, 1991, p. 149), e recorda o autor João do Rio (1905), reproduzindo um trecho o autor a seguir: “(...) o que não sabem os que sustentam os feiticeiros (o babalorixá), é que a base, o fundo de toda a sua ciência é o Livro de S. Cipriano” (RIO apud MEYER, 1991, p. 149). Ou seja, João do Rio (1905) estabeleceu uma estreita relação de semelhança entre as magias de feiticeiros europeus e de babalorixás (pais de santo), permitindo-nos entrever que a magia praticada nos terreiros brasileiros não é tão africana quanto advogam alguns de seus mais ferrenhos defensores.

Conforme vimos até aqui, as características atribuídas à entidade Exu transitam na ambivalência, temos um conceito originalmente africano, herdeiro do orixá Exu, mas, envolvido por características que remetem ao feiticeiro europeu tradicional: “quem pode o mal, pode o bem” (LE ROY LADURIE, 1983,

p. 32; 257) que opõe bem e mal como conceitos cristãos. Sobre esse aspecto, Anderson Oliva (2005) os viajantes foram os responsáveis por interpretar Exu como a personificação do mal, utilizando a carga simbólica do cristianismo sobre o diabo, por essa razão, segundo o autor, “Em grande medida, essas características de Exu o tornaram para os ocidentais, um orixá contraditório e de difícil definição” (OLIVEIRA, 2005, p. 20). O autor também destaca que o cristianismo não era a única religião monoteísta com caráter maniqueísta desembarcado no continente africano. Segundo o autor, em relatos de viajantes podem ser encontradas menções ao islamismo, o que podemos conferir no recorte a seguir:

o cristianismo não era a única religião monoteísta a interpretar de forma negativa as práticas religiosas dos orixás. Unia-se a ele, nesse mister, o Islamismo. (...) Em alguns estudos realizados sobre Exu na África Ocidental, de fato transparece a ideia de que também os muçulmanos relacionavam o orixá com o princípio da maldade e da ação demoníaca (DOPAMU, 1990, p. 342 apud OLIVA, 2005, p. 22).

A versão maniqueísta dada a Exu e associada ao africano também é considerada por Câmara Cascudo (1965) uma possível herança do contato com os escravizados islamizados conhecidos como malês. No islamismo, assim como no cristianismo, a oposição entre o bem e o mal são a base fundamental da teologia subjacente a tais religiões. Esse aspecto é lembrado por Câmara Cascudo que se refere a “origem oriental-malé desse dualismo” para justificar a “ausência do diabo africano”, nas palavras de Cascudo (1965):

O dualismo do Bem-e-do-Mal foi uma dádiva oriental [...] o Diabo, uma invenção católica, portuguesa. O nosso Diabo é uma permanência, força inflexível, terebrante, teimosa, em serviço do Mal. [...] Essa atitude não existe entre os santos pretos. [...] Elegbá, Exu [...] é um embaixador dos pedidos humanos para um orixá poderoso e capaz da realização suplicada. Os pedidos é que podem ser bons ou maus, sem a participação do intermediário [...] Exu não tem a maldade congênita, medular... Sua susceptibilidade, caráter irascível, turbulento, inquieto, vingativo, são invariavelmente reações, réplicas, represálias.

Satanás não guarda a casa de ninguém. Exu, repleto e tranquilo, é guardião incomparável. O nosso Satanás é incorruptível [...] (CASCUDO, 1965, p. 107-109).

Decorrente dessa interpretação, destaca-se na simbologia de Exu seu caráter *trikster*, isto é, malícia, esperteza, desordem, conceitos espirituais e tradições europeias e bíblicas: filiação ao Reino das Trevas, demonologia cristã cabalística, cuja hierarquia militar reproduz” (MEYER, 1991, p. 156) que remetem a uma concepção maniqueísta que não faz parte do universo simbólico do panteão africano e nem se reproduz nos mitos dos orixás.

Portanto, a trajetória da demonização de Exu cumpriu longas e diversificadas etapas que encontram referência em distintas tradições e que se refletem na concepção de suas tipologias. Nesse caso, a que mais chama a atenção é o espaço reservado para o Povo de Rua, que curiosamente carrega em seu próprio nome traços do preconceito moral estabelecido pela demonização.

Retomando a discussão sobre o lugar do Povo de Rua na religião umbandista, reconhecemos que, ao classificar as entidades Exu e Pombagira, segundo as concepções maniqueístas, como amoral, merecedor das trevas, da noite e da rua, consideramos que existe implícita uma noção de que todos aqueles a quem eles representam – os excluídos – também merecem essa condição de subalternidade e, portanto, a rua e a falta de “infinitas possibilidades”.

Dessa forma, a religião parece passar uma mensagem ambígua, pois ao mesmo tempo em que promete libertar os escravos do sistema tanto material quanto espiritual, condena seus próprios “trabalhadores” à condição de inferioridade, reforçando seus papéis – a liberdade oferecida pela religião, nessa perspectiva, parece provisória e com ressalvas. A pretensa liberdade se fragiliza quando os aspectos relacionados ao Povo de Rua na umbanda revelam uma relação explícita de hierarquia que evidencia a inferioridade dessa categoria frente à Linha de Direita, exigindo que “[...] o simbolismo dos ritos exprima a

subordinação do princípio espiritual inferior ao princípio superior” (ORTIZ, 2011, p. 141).

O reforço da inferioridade do Povo de Rua na umbanda é possivelmente observável na hierarquia das entidades na religião, pois eles respondem aos caboclos, considerados moralmente superiores e mais iluminados, evoluídos. A importância desse destaque reside no fato de que a representatividade que o Povo de Rua exerce sobre as pessoas de classes subalternizadas fica restrita ao óbvio lugar que já lhes é reservado socialmente. Por essa razão, consideramos a liberdade oferecida de caráter provisório e a performance nos espaços religiosos como fantasias de empoderamento que não se realizam fora do âmbito religioso. Nesse sentido, a suposta função social empoderadora do arquétipo dessas entidades parece frágil e contestável dentro e fora dos limites da religião.

Ao distanciar Exu do mito yorubano (essência), a classificação umbandista humanizou Exu para torná-lo entidade e autorizá-lo a manifestar-se no corpo (BRANDÃO, 1994). Com essa transformação, Exu de mensageiro dos deuses africanos, se transformou no espírito desviante que assumiu uma identidade marginal masculina e feminina na umbanda. A entidade revestiu-se de fundamentos cristãos e passou a figurar como a encarnação de algum morto sem evolução espiritual e que vagueia pelas ruas.

O processo de demonização dos deuses africanos e especialmente de Exu foi radicalizado no Brasil a partir do surgimento das Igrejas Neopentecostais, no final dos anos de 1970. O neopentecostalismo é considerado a terceira onda do pentecostalismo e foi protagonizado no país pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada em 1977. Seu idealizador, Edir Macedo, era de origem católica, com passagem pela umbanda, converteu-se posteriormente à Igreja Nova Vida onde permaneceu por mais de dez anos. O Neopentecostalismo, de acordo com Vagner Gonçalves Silva (2007), caracteriza-se pela utilização do

discurso da “batalha espiritual” contra as entidades de umbanda e orixás dos Candomblé como podemos conferir no destaque do autor abaixo:

Dissidente desta igreja [Nova Vida] fundou [Edir Macedo], em 1977, juntamente com Romildo Soares e Roberto Lopes, a Igreja Universal do Reino do Deus. Porém, disputas pelo poder ocasionaram a dissolução do triunvirato, ficando a igreja sob o comando exclusivo de Edir Macedo. Nas décadas seguintes, aliando uma tática agressiva de proselitismo, investimento na mídia televisiva e acirramento da guerra espiritual contra as denominações rivais, a Universal tornou-se a mais conhecida e influente igreja do movimento neopentecostal (SILVA, 2007, p. 212).

Edir Macedo lançou em 1998 o livro *Orixás, caboclos & guias. Deuses ou demônios?* que consumou a demonização dos cultos afro-brasileiros a partir de uma narrativa que supostamente apresenta evidências da relação dessas religiões com o diabo. O avanço das Igrejas Neopentecostais contra as demais religiões, de acordo com Vagner Gonçalves Silva (2007), está calcado na necessidade da evangelização e da libertação espiritual, que seriam o único meio de livrar o mundo da ação do diabo. Nesse ponto, podemos identificar uma estreita relação com as narrativas do fim do primeiro milênio na Europa medieval, que tem a figura do diabo como principal protagonismo na destruição do homem, conforme visto no *Capítulo I*. Um recorte do autor nos permite conferir o panorama sobre a questão:

Segundo a exegese bíblica contida no livro de Macedo, os demônios existem e são criaturas de Deus que, por invejarem o criador, caíram em desgraça e vivem a disputar desde então o trono celeste. [...] Para Macedo, os diabos se apoderam dos homens especialmente quando estes frequentam terreiros de candomblé, umbanda e espíritas ou realizam práticas de magia (como trabalhos e despachos). [...] a causa de grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, que geralmente é associado aos deuses de outras denominações religiosas. Caberia aos fiéis, segundo esta visão, dar prosseguimento à obra de combate a esses demônios iniciada por Jesus Cristo: “Para isto se manifestou o Filho de Deus: para destruir as obras do diabo” (1 João 3:8). O panteão afro-brasileiro é especialmente alvo deste ataque, sobretudo a linha ou a

categoria de exu, que foi associada inicialmente ao diabo cristão e posteriormente aceita nessa condição por uma boa parcela do povo-de-santo, principalmente o da umbanda (SILVA, 2007, p. 213-216).

Na próxima seção, prosseguindo nossa investigação sobre as possibilidades de interlocução entre os mitos, abordaremos a construção da iconografia de Exu nas imagens sagradas com a finalidade de refletir sobre os aspectos da demonização da entidade amalgamado pela perseguição cristã a elementos considerados fora de sua ortodoxia.

3.4 Entre deuses e imagens Exu vira o diabo

O processo de construção da demonização de Exu pode ser observado na sua representação na fabricação de imagens no mercado sagrado de umbanda. Podemos conferir retratados elementos que associam Exu à morte, ao diabo e ao submundo. Observamos como a relação estabelecida entre Exu e o diabo reflete o mecanismo da construção da identidade de Exu relacionado aos aspectos do mal no contexto colonialista.

A partir de nossas investigações sobre os diálogos morfológicos entre a entidade Exu e suas possíveis heranças ancestrais, podemos perceber a repetição de um padrão estrutural nas reproduções imagéticas que guardam conteúdos simbólicos míticos muito similares.

Para compreender de que forma os padrões míticos estruturais se preservam nas mais variadas manifestações culturais, tomamos como referencial as pesquisas de Aby Warburg (2008) que se ocuparam em estabelecer relações prováveis de heranças iconográficas que se repetem em várias obras na arte ocidental a partir da Renascença. O autor aponta relevantes aproximações morfológicas nas iconografias investigadas por ele e que apresentam semelhantes conteúdos simbólicos e estruturais, representando a mesma noção mítica, embora separadas por longos períodos e distanciadas espacialmente.

Segundo a perspectiva de Warburg (2008), propomos analisar a representatividade imagética da entidade Exu a partir de aproximações morfológicas com deuses de outras culturas, mas que guardam o mesmo conteúdo mitológico, com a finalidade de aprofundar os estudos sobre as transformações sofridas por Exu em solo brasileiro. Investimos nesse processo pois acreditamos que a ressignificação do orixá e da entidade estão para além da pura demonização, o que seria uma consideração simplória e limitada sobre a capacidade de hibridização das culturas que compartilham o mesmo espaço, sob influências de uma trama tão diversificada como foi a presente no território brasileiro desde tempos coloniais.

Para iniciar os apontamentos sobre as tramas tecidas sobre a representação de Exu, tomamos a pesquisa de Tadeu Mourão dos Santos Lopes (2010) feita com fabricantes de imagens sagradas em São João de Meriti, na Baixada Fluminense (RJ) como referencial, pois ela evidencia que, apesar da variedade de imagens disponíveis no mercado, o aspecto que mais se destaca, para o pesquisador são as cores atribuídas ao tom da pele de Exu e de Pombagira oscilam entre “pele de Exu”, que segundo os fabricantes corresponde ao “mulato” e “pele de santo”, que corresponde ao branco. Nessa diferenciação de cores existe representado explicitamente um marcador de raça, que possivelmente conta uma história sobre a trajetória da entidade.

As roupas e as indumentárias que representam as entidades, segundo Lopes (2010), ficam entre o vermelho, o preto e o branco, com o dourado em detalhes ornamentais. Segundo o pesquisador, essas cores seriam uma herança africana do orixá Èsù. Sobre a apropriação dessas cores, podemos compreender com Elbein dos Santos (2008) que:

O branco, o vermelho e o preto, não como matizes, mas com seus significados plenos correspondem a Èsù. Vários mitos, cujas diversas versões foram transcritas e analisadas por alguns autores, descrevem uma de suas vestimentas do gênero arlequin ou seu gorro característico de duas, três ou quatro cores (incluindo amarelo). A partir do contexto e segundo o aspecto de

Èsù que se deseje invocar ou destacar, utilizar-se-á uma cor preponderante que corresponde a esse aspecto particular. Assim, Èsù Ijèlú, associado ao Òkòtò, multiplicação e crescimento de seres diferenciados, profundamente associados ao aspecto de Èsù que regula e que é o resultado do processo oculto, indecifrável e secreto que acontece no seio da matéria gestadora, é completamente preto. O mesmo nome Ejèlú deriva de élú, planta do grupo das Indigóferas, das quais se extrai o índigo, uma tinta azul escura, e com a qual se prepara o wáji com o que se representa o preto. Do lado de seus genitores ele herda o branco, a existência genérica, sem cuja 'matéria' não haveria existência individualizada. Por ser o resultado de uma interação, o vermelho o simboliza e, tal como sucede a Sàngó, o elemento que lhe pertence e constitui sua própria substância é o fogo. Esse é seu aspecto Iná [...]. Mas, o vermelho que transporta é pleno, isto é, simultaneamente o vermelho 'sangue vermelho' à se de realização, princípio dinâmico, o sangue que circula, que dá vida, e o vermelho genitor, 'sangue vermelho', poder de gestação, veiculado pelo corrimento menstrual [...] (SANTOS, 2008, p. 170).



Exu
(Carybé, 1980:47)

Figura 08 – Indumentária de Exu, aquarela de Caribé – Imagem retirada da Internet -

Disponível em:

<https://journals.openedition.org/pontourbe/docannexe/image/1267/img-50.jpg> Acesso em 18 de outubro de 2022.

Nesse ponto, para dar prosseguimento ao apontamento das características de Exu retratadas nas esculturas produzidas pelas fábricas de imagens, permanecemos focando nos aspectos do orixá Exu ressaltados acima para deles depreender ligações que possibilitaram a associação do orixá ao diabo cristão. Consideramos esse apontamento relevante para evidenciar nossa tese de que a aproximação do orixá ao diabo está repleta de um conjunto de características que parecem ocultadas e, portanto, impossibilitando uma identificação imediata. Iniciamos nosso exercício de busca por proximidades mitológicas a partir do recorte de Reginaldo Prandi (2005) transcrito abaixo, pois elucida nosso propósito:

Transfigurado no diabo, Exu teve que passar por algumas mudanças para se adequar ao contexto cultural brasileiro, hegemonicamente católico. Assim, num meio em que as conotações de ordem **sexual** eram fortemente **reprimidas**, o lado **priápico** de Exu foi muito dissimulado e em grande parte esquecido. Suas imagens brasileiras **perderam** o esplendor **fálico** do explícito Elegbara, disfarçando-se tanto quanto possível seus símbolos sexuais, pois mesmo sendo transformado no diabo, era então um diabo dos cristãos, o que impôs uma inegável pudicícia que Exu não conhecera antes. Em troca ganhou **chifres**, **rabo** e até mesmo os **pés** de **bode** próprios de demônios antigos e medievais católicos (PRANDI, 2005, p. 78). [Grifo nosso]

No recorte acima, destacamos algumas palavras que orientam a ordem de nossa abordagem que prossegue e que colaboram na identificação de diálogos com matrizes ancestrais de origem africanas e europeias.

Iniciamos as análises destacando a iconografia da entidade Exu Belzebu por ser emblemática quanto à identificação com o demônio Baphomet, representado pelo magista Eliphas Lévi no século XIX, em seu livro *Dogma Ritual de Alta Magia*. Segundo consta (LÉVI, 1963), o autor do livro, teria se inspirado em uma história medieval que contextualiza cavaleiros templários sendo perseguidos pela Igreja Católica por adorarem um demônio com chifres e patas chamado Baphomet. A representação desse demônio também aparece em um

livro que circula no Brasil desde tempos coloniais chamado *O Tradicional Livro Negro de São Cipriano: antigo verdadeiro capa preta*, podendo ser encontrado atualmente editado.

O demônio da lenda medieval, representado iconograficamente no século XIX parece ter sido incorporado ao culto umbandista e quimbandista como Exu Belzebu, processo que se assemelha ao sofrido por Doña María de Padilla que se transformou na Rainha Maria Padilha, mulher de Lúcifer. Esse detalhe podemos depreender de um feitiço em que Belzebu parece descrito como *Barzebu*, identificado por Bethencourt (2004) nos documentos da Santa Inquisição da Igreja Católica e reproduzido a seguir: “[...] eu te ligo André Fernandes e te ato o caralho e os colhoes e todos os mandamentos e todos os conjuros com Barrabás e com Satanás e *Barzebu*, que tu não possas dormir com nenhuma mulher senão com sua mulher” [grifo nosso] (BETHENCOURT, 2004, p. 120). Abaixo reproduzimos lado a lado uma comparação entre Baphomet e Exu Belzebu, para prosseguirmos com as considerações sobre as tramas mitológicas que aproximam os ícones:



Figura 9 - A primeira imagem corresponde ao Exu Belzebu, reproduzido em gesso por lojas de artigos religiosos. A segunda imagem corresponde à gravura do demônio Baphomet reproduzida no livro de Eliphas Lévi, *Dogma Ritual de Alta Magia* - Imagens retiradas da Internet

A criação da imagem de Baphomet feita por Eliphas Lévi retrata um tema muito recorrente na iconografia cristã, representada na arte ocidental que retrata entidades infernais que parecem herdeiras de deidades pagãs e que remetem à função mítica do orixá Exu, transposta para as entidades de esquerda. Depreendemos da imagem de Baphomet alguns detalhes enunciados pelo próprio autor e reproduzidos abaixo:

O bode [...] traz na fronte o signo do pentagrama, com a ponta para cima, o que é suficiente para fazer dele um símbolo de luz; faz com as mãos o sinal do ocultismo [...] O facho da inteligência que brilha entre seus chifres é a luz mágica do equilíbrio universal [...] A cabeça horrenda do animal exprime o horror do pecado [...] O caduceu, que está no lugar do órgão gerador, representa a vida eterna [...] (LÉVI, 1963, p. 337-338 e 343).

Como visto, a representação do bode aliado dos demônios foi muito comum na arte na Europa. Uma pintura icônica do espanhol Francisco de Goya reproduz bruxas reunidas em um Sabá com o demônio representado pelo bode, reproduzido na figura 10 abaixo:



Figura 10 – Pintura de Francisco de Goya *El Aquelarre* (1798) – Imagem retirada da Internet – Disponível em < <https://wp.ufpel.edu.br/poema/texto-as-bruxas-e-aquellarres-na-obra-de-francisco-de-goya/> Acesso em 22 de março de 2023.

As aproximações míticas entre Exu Belzebu e Baphomet apontam para aquilo que ambos têm em comum: um símbolo fálico que surge entre as pernas. Baphomet parece ter sido herdeiro do deus grego Hermes, que tem como símbolo o caduceu:

[...] o emblema de Hermes é uma vareta em torno da qual se entrelaçam duas serpentes. Assim, ele equilibra os dois aspectos: a esquerda e a direita, diurno e noturno [...]. Essa interpretação insere-se num conceito que faz do caduceu um símbolo de equilíbrio por integração de forças contrárias (CHEVALIER, 2004, p. 160).

A reprodução do caduceu de Hermes em Baphomet permitiu que esse elemento fosse transposto para a representação da entidade Exu Belzebu não apenas pela demonização que Exu sofreu em território brasileiro, mas também pela associação mítica que aproxima as entidades representadas. Esse detalhe parece importante, pois revela a sobrevivência da mitologia africana mesmo sob influências das malhas do hibridismo e, ao ressaltar esse aspecto, contribui para evidenciar que a cultura africana resiste, ainda que sob tentativas de apagamento.

Assim como Hermes e Baphomet, o orixá Exu também apresenta aspectos duais e que funcionam como forças que mantêm o equilíbrio, evidenciando a presença de sua estrutura mítica. Vimos anteriormente que a dualidade de Exu foi atribuída ao maniqueísmo judaico cristão, e conforme relatado por Nei Lopes (2005, p. 111), “Ele é a personificação do bem e do mal, a expressão da coexistência, no mundo, das forças benéficas e maléficas”. Existem representações em África que reproduzem Exu antropomorficamente com forma de fálica, detalhe interpretado pelos missionários cristãos como uma imagem priápica: “a um quarto de légua do forte dos daomeanos há um deus Priapo, feito grosseiramente de terra, com seu principal atributo (o falo), que é enorme e exagerado em relação à proporção do resto do corpo” (POMMEGORE, 1789, p. 201 apud VERGER, 1999, p. 133). Para permitir a visualização dos elementos

reincidentes e que queremos evidenciar, reproduzimos abaixo, na figura 11, lado a lado, os elementos em referência:



Figura 11 – A primeira imagem refere-se ao deus Príapo-Mercúrio, autor desconhecido, afresco, 89 a.C. Museu Arqueológico de Nápoles. A segunda imagem está reproduzida em Verger (1999) e trata-se de Legba, guardião das casas de Abomé, República do Benin – Imagens retiradas da Internet.

Nas figuras reproduzidas acima podemos conferir semelhanças entre Príapo e Exu, o que pode ter sido responsável, em um primeiro contato, pela associação de Exu ao diabo, dado que as questões relacionadas à sexualidade foram tabus na seara cristã. O assombro causado pela representação de Legba pode ser conferido no relato do padre Baudin citado por Reginaldo Prandi (2005): “[...] Para completar com dignidade a decoração do ignóbil símbolo do Príapo africano, colocam-se junto dele cabos de enxada usados ou grosso porretes cabeçudos” (BAUDIN, 1884, p. 49 apud PRANDI, 2005, p. 71).

Considerando o relato do padre reproduzido acima, podemos compreender que a morfologia foi o elemento de destaque e que influenciou as concepções sobre a cultura africana. A questão morfológica destacou-se de forma imediata face a identificação visual, entretanto, é importante ressaltar que a transposição das concepções do Orixá Exu identificado com o deus grego Príapo estão para além da morfologia. Príapo em algumas regiões do Império Romano, assim como Exu, também é o regente da sexualidade, ele “[...] é o patrono da

cópula, gera filhos e garante a continuidade do povo e a eternidade do homem” (PRANDI, 2005, p. 75).

A sobrevivência dessas associações foi favorecida, pode-se dizer, sobretudo, pela identificação do conteúdo mitológico que, nas tramas da convivência e do hibridismo, aproximou Hermes, Príapo, Baphomet, orixá Exu e entidade Exu, entretanto, é importante ressaltar que, embora exista uma correspondência entre os mitos, eles não são iguais. Desse modo, mais do que a aparência, a função mítica parece aproximar entes duais, presentes nos caminhos, nas encruzilhadas, patronos dos mercados e regentes da fertilidade, responsáveis pela comunicação entre os mundos. Nesse sentido, reforçamos nossa tese de que a demonização não foi o único elemento presente na resignificação do orixá Exu. A aproximação de conteúdos mitológicos favoreceu uma reinterpretação de Exu em terras brasileiras de forma particular, em atendimento às necessidades da sociedade que aqui se formava.

Por fim, consideramos importante tecer alguns apontamentos sobre a estreita relação estabelecida entre Exu e a sexualidade e que transborda a questão da relação mítica que aproxima os deuses mencionados anteriormente. Exu foi “descoberto” em solo africano por missionários católicos que o interpretaram segundo as lentes cristãs. Nesse sentido, podemos dizer que a representação da pujança do falo de Exu remete ao Pecado Original, evento em que a sexualidade figura como responsável pela condenação do homem.

A sexualidade, desse modo, permaneceu recalcada e sem representatividade evidente na cultura cristã. O sexo na forma de pecado, no ocidente cristão, não tem lugar no cotidiano, sendo tolerado em épocas de carnaval, festa herdada do paganismo com a finalidade de dar vazão à pressão social. Decorrida a festa da carne, prossegue-se o período de purificação com as cinzas. Com isso, queremos dizer que as fronteiras entre Exu e sexo, no contexto do cristianismo colonial, são aproximadas pela relação do sexo com o pecado, diferentemente do que ocorre com Príapo e Hermes e o orixá Exu na África, que

são relacionados ao sexo em outros termos, próprios da manutenção da existência sem conotação de pecado. Por essa razão, consideramos que Exu, no Brasil, assumiu os aspectos da sensualidade e da sexualidade desmedida com conotação moral.

Após os apontamentos que consideramos fundamentais para identificar o processo de ressignificação de Exu, prosseguimos investigando as representações iconográficas das entidades de esquerda na umbanda. As imagens dos Exus chamam a atenção por transitarem entre os aspectos relacionados ao espaço externo e tudo o que existe nele, ou à morte e sua relação com o corpo humano.

Essa divisão se reflete nas associações feitas entre as cores que designam o que se chama de falanges que são agrupamentos de espíritos que transmitem um arquétipo. As cores mais tradicionais das entidades Povo de Rua na umbanda tem significados específicos para a religião cor vermelha: sedução, vigor, sangue; preta: morte; noite; mistério; branca: neblina do cemitério, atribuída às almas; roxa: transmutação, transformação do corpo na cova. Outras cores vem sendo incorporadas ao culto, mas os sentidos derivam dessa lógica que inclui os domínios da prostituição e da morte.

A seguir, reproduzimos uma série de seis imagens que retratam alguns Exus cultuados e nos quais podemos identificar uma série de aspectos que remetem à construção identitária da bruxa. A escolha foi aleatória e teve a intenção de ilustrar de que forma o mal, a morte e o diabo são conceitos amplamente divulgados no culto à entidade.

Podemos conferir, na figura 12 abaixo, imagens na sequência: 1) Exu Tranca Ruas sem camisa, com cartola e capa em vermelho e preto e um tridente; 2) Exu Tranca Ruas das Almas sem camisa, com cartola e capa em branco e preto, com tridente; 3) Exu Tata Caveira em formato de esqueleto, sentado em uma cadeira porque é o mais velho dos “Caveiras”, vestido de vermelho e com um crânio entre os pés evidenciando seu domínio de atuação; 4) Exu da Morte cujo

nome já o define, vestido de vermelho e usando uma túnica com gorro na cor preta; 5) Exu Belzebu é retratado como um híbrido de humano e demônio, pode notar seu rosto com feições de carneiro e no lugar dos pés, as patas. Na cabeça ele tem uma coroa, representando a alta hierarquia infernal. Detalhe para o lugar onde ele está sentado: o fogo do inferno. Ele também é retratado com asas, fazendo referência ao próprio demônio da goécia europeia, belzebu; 6) Exu Lúcifer em referência ao personagem Lúcifer, retratado pelo cristianismo como um demônio e cultuado: na goécia europeia, de onde parece ter vindo a influência para os escritores umbandistas, como visto.



Exu Tranca Ruas



Tranca Rua das Almas



Exu Tata Caveira



Exu da Morte



Exu Belzebu



Exu Lúcifer

Figura 12– Exus representados na ordem: Exu Tranca Ruas, Exu Tranca Ruas das Almas, Exu Tata Caveira, Exu da Morte, Exu Belzebu, Exu Lúcifer – Imagens retiradas da Internet

A organização das entidades também contribuiu fortemente para a associação de Exu ao diabo. As entidades foram organizadas em falanges que são basicamente localizadas na rua, compreendida como todos os espaços externos e em oposição à casa ou no cemitério e tudo o que se encontra nele em oposição à vida. Ressaltamos que essa estruturação diz respeito aos Exus entidades de umbanda e seu ordenamento está diretamente relacionado com o contexto de surgimento da religião e ao público que a ela se agregou. Portanto, os agrupamentos de Exus na umbanda são, em geral, relacionados à lógica dos grandes centros urbanos por onde esses indivíduos transitavam. Assim, é mais do que compreensível que o Exu se autodenomine pertencente à rua, aos cais dos portos, às estradas, relacionando-se à noite, aos espaços urbanos ou aos domínios do cemitério, destino provável de todos os mortos.

Nos agrupamentos do espaço externo e profano existem as falanges das ruas, das estradas, das encruzilhadas, e dos locais também associados ao profano como cabarés, bordéis etc. Os nomes dos Exus que habitam esses espaços combinam os pontos de força por onde transitam. É comum eles serem representados trajando roupas masculinas típicas das classes abastadas do século XIX, cartolas, capas, bengalas ou os tridentes remanescentes das mitologias pagãs. Em geral são retratados usando uma combinação de roupas pretas e vermelhas, com forte referência ao mal e ao inferno.

A referência das cores das roupas de Exu está repleta de simbologias que carregam significados que traduzem informações para o público que compartilha os mesmos sentidos. A importância de observarmos as cores reside no seu simbolismo explicitado ou velado, evidenciado por Chevalier e Gheerbrant (2009) dessa forma:

O primeiro caráter do simbolismo das cores é sua universalidade, não somente geográfica, como também a todos os níveis do ser e do conhecimento, cosmológico, psicológico, místico etc. As interpretações podem variar e o vermelho, por

exemplo, receber diversas significações segundo as áreas culturais; as cores seguem sendo, não obstante, sempre e em todas as partes, suportes do pensamento simbólico (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2009, p. 317).

Como vimos no primeiro capítulo, a cor preta foi associada à noite, ao mal e à morte, combinando características que foram atribuídas a Exu em comparação com o diabo. O vermelho, de acordo com Chevalier e Gheerbrant (2009), é a primeira cor representada por muitos povos e remete à vida. Segundo identificado nos registros dos autores, existiriam dois vermelhos: o atrator, ou o noturno, feminino, centrípeto e o masculino, centrífugo, potente e iluminado como o sol. Michel Pastoureau (2013) concorda com a primordialidade da cor citada pelos autores anteriores e complementa ressaltando a relação do vermelho com o sangue e com o fogo: “Por isso existe um vermelho bom e um vermelho mal, ao mesmo tempo que existe um sangue e um fogo que podem ser bons ou maus” (PASTOUREAU, 2013, p.259). Dados os sentidos e conteúdo atribuídos às cores preta e vermelha, é possível compreender por que elas foram tomadas como cores representativas das entidades do Povo de Rua na umbanda.

É notória a construção da identidade de Exu entidade a partir dos conceitos de rua, em oposição a casa como espaço impuro, e de inferno como lugar do diabo e dos condenados. Por essas razões, Exu está rodeado pela escuridão e pelos tons avermelhados, muito comum de se observar nas casas de prostituição e boates. Aliás, as giras ou sessões de Povo de Rua parecem uma reprodução caricata dos bordéis. Em geral, nesse ritual, as luzes brancas são apagadas e uma luz vermelha é acesa e, médiuns trajados de roupas que combinam vermelho e preto com algumas variações, fumam, bebem e dão altas gargalhadas. A reprodução de Exu como caricatura pode ser considerada um forte indício da subalternização de sua identidade forjada pelas malhas da demonização. A seguir, a figura 12 elucida a representação de Exu localizado na rua e envolto de sua simbologia arquetípica:



Figura 13 – Exu Tranca Ruas das Sete Encruzilhadas – Imagem retirada da Internet

Os agrupamentos do cemitério são conhecidos como falange das almas e são relacionadas aos mortos e, portanto, circunscrevem-se aos espaços internos do cemitério e dizem respeito a tudo aquilo que existe lá. Assim, nos domínios do cemitério encontramos o cruzeiro das almas (também presente na parte externa de algumas igrejas católicas), local onde existe uma cruz e onde são acesas velas para as almas de pessoas mortas; também existem as catacumbas e as covas que são dois lugares que podem ser observados de forma hierarquizada porque as catacumbas, em geral, são dispendiosas e destinadas a quem pode pagar pela compra e manutenção do espaço; as covas são lugares destinados aos menos abastados.

No cemitério também são considerados ponto de força as ruas e as encruzilhadas que separam as quadras das construções. Logo, existem entidades que habitam as ruas e as encruzilhadas dos cemitérios, mas que são classificadas como Linha das Almas por estar dentro do cemitério. O Exu mais famoso nesse agrupamento é o Exu Tranca Ruas das Almas, podemos perceber que, embora ele traga “Rua” em seu nome, seu domínio é o cemitério, lugar explicitado em seu sobrenome “Almas”. Esse Exu é caracterizado como um homem branco (mais atualmente, em função do combate ao racismo, podemos encontrar a divulgação de imagens marrons em referência a pessoas negras), trajando roupas típicas do século XIX que combinam as cores preta e branca ou preta e roxa (a combinação varia de acordo com a casa religiosa), cartola, capa, segurando uma bengala ou um bastão com uma caveira na ponta superior ou um tridente. Ele é retratado no cemitério com uma grande lua clara iluminando a noite escura. A seguir, na figura 14, podemos observar os detalhes que constroem a ilustração desse exu:



Figura 14 – Exu Tranca Ruas das Almas – Imagem retirada da Internet

As oferendas para Exus são compostas por elementos fortes como cachaça ou whisky, vela vermelha e preta (com variações de preto e branco, preto e amarelo, preto e roxo, a depender de seu ponto de força), charuto, bife, pimenta, cebola roxa e limão organizados sobre uma farofa de azeite de dendê ou de cachaça (outras bebidas fortes também são utilizadas). As receitas podem variar a depender da finalidade e acrescentar elementos característicos de uma falange específica, as combinações derivam da criatividade de quem oferece. Curiosamente a flor oferecida a Exu é o cravo, clássico no Brasil como flor de enterro. O Exu da Encruzilhada e afins leva o cravo vermelho e o Exu das Almas e afins recebem o cravo branco. A seguir, na figura 15, podemos conferir uma entidade oferecendo um cravo para os fiéis em uma gira:



Figura 15 – Entidade Exu Tranca Ruas oferecendo um cravo branco para a fiel – Imagem retirada da Internet

Consideramos que todos os elementos relacionados a Exu e listados acima possuem significados ocultos e para além dos sentidos da magia. Consideramos elementos como o cigarro, charuto, cachaça e outros como marcas

sociais e de classe com profundos sentidos urbanos. Abaixo, na figura 16, podemos conferir uma oferenda ou “trabalho” ou “despacho” para Exu onde estão dispostos os elementos citados e associados à entidade:



Figura 16 – Despacho ou trabalho para Exu – Imagem retirada da Internet

Portanto, reiteremos nossa tese de que Exu entidade é um produto das interações nos espaços urbanos e reflete identidades forjadas no seio da sociedade urbana brasileira, especificamente do Rio de Janeiro, em um determinado contexto político, como vimos no capítulo anterior.

Os pontos cantados nos terreiros em louvor a Exu também podem refletir as tramas que acolhem a entidade e que a circunscrevem na realidade do povo de terreiro. No primeiro ponto que selecionamos podemos notar que a morada de Exu é a encruzilhada, descrita como um espaço sem paredes, sem portas, sem janelas, ou seja, um espaço sem limitações, de circulação livre, ideia que converge com a narrativa do mito do orixá Exu na cultura yorubana. Mas também podemos observar esse espaço como um não-lugar, uma não-casa, uma

falta de casa, visto que não tem portas, janelas ou paredes. Vejamos os detalhes a seguir:

A sua **casa não** tem **parede**,
Não tem **janela** e não tem **nada**
 Onde é, onde é que **exu mora**?
 Exu mora **na Encruzilhada**
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

O segundo ponto constrói uma narrativa ambígua sobre a natureza de Exu que transita entre o sagrado e o profano, representando uma metade no inferno como satanás e outra no céu como Jesus, permitindo-nos entrever resquícios da duplicidade da natureza do orixá desde o mito original interpretados pelo maniqueísmo:

Exu que tem **duas cabeças**
 Ele olha sua banda com fé
 Uma é **satanás no inferno**
 A outra é de **Jesus Nazaré**
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

No terceiro ponto, percebemos uma mensagem de firmeza e proteção associada a Exu que segue representado na sua morada, a encruzilhada, e em referência ao diabo cristão, com um garfo firme e uma capa protetora que cobre seus filhos:

O **garfo** de exu é **firme**
 A **capa** de exu me rodeia

Passei pela Encruzilhada

Exu **não bambeia**

[grifo nosso]

(Domínio público)

No quarto ponto, o gato e o brilho da lua são mencionados como elementos relacionados à magia de Exu que é descrito como o “camarada” ou o “compadre” da encruzilhada. Podemos perceber que os elementos são herdeiros da bruxa medieval e referentes à magia, também retratada à noite, sob o luar, acompanhada de um gato preto. Segue o ponto reproduzido:

O **luar** brilhou na mata

Gato miou na encruza

É exu meu **camarada**

Ninguém com ele abusa

[grifo nosso]

(Domínio público)

A performance também pode ser uma fonte de informações sobre a natureza da entidade e revelar seus atributos. Como vimos anteriormente, a partir da reconfiguração e consolidação de sua identidade como entidade, Exu se transformou em trabalhador de umbanda e passou a incorporar seus médiuns nos terreiros para fazer caridade e evoluir sua condição de espírito inferior. As incorporações, em geral, seguem uma performance que transita entre o deboche (alegres, descontraídos, desbocados, francos e objetivos) e a sisudez (seriedade, silêncio, expressão forte), ostentando a sensualidade e o mistério como marcas características.

A figura 17 abaixo nos permite observar os trajes utilizados pelos Exus e por todos o grupo masculino de uma gira de Povo de Rua. Um detalhe flagrante da imagem é o diálogo explícito entre o sagrado e o profano observado na

presença da cruz cristã logo acima do médium incorporado com Exu, evidenciando que Exu é um espírito que transita pelas tramas do cristianismo na umbanda em busca de elevação ao céu cristão.



Figura 17 – Exu incorporado. Detalhe para a cruz logo acima da cabeça do médium – Imagem retirada da Internet

Essa ressignificação de Exu, conforme visto, está repleta de sentidos que incluem aspecto de raça, de classe e de gênero latentes e que o localizam na subalternidade, e o relacionam ao demoníaco no contexto da colonialidade. Segundo destaca Renato Ortiz (2011), se ressignificar foi uma alternativa para permanecer presente nos rituais de umbanda e, assim, foi “[...] tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade brasileira. Nessa dialética entre social e cultural, observamos que o social desempenha um papel determinante” (ORTIZ, 2011, p. 15). Nessa medida, o autor avalia que “um primeiro significado de Exu pode ser assim inferido: ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira” (ORTIZ, 2011, p. 134).

Exu foi recriado pela moral cristã e perdeu seus atributos ambivalentes responsáveis pela transformação e pelo questionamento, conforme relatado no mito yorubano (AUGRAS, 1983; QUEIROZ, 1993). Ao humanizar-se, restringiu-se aos aspectos relacionados à sexualidade e à luxúria, sendo associado, por essa razão, ao diabo cristão e ao pecado. Conforme destaca Santos (2006, p. 03), “A luxúria [de Exu] insere-se nesta problemática do corpo ao identificarmos este como elemento principal de afirmação do sexo. Esse pecado convoca a uma sexualidade sem limites” cujo aspecto transgressor se manifesta na própria corporalidade mediada. Podemos estender essa transição para uma reformulação no campo de atuação de Exu.

Por ser considerado o personagem menos evoluído do panteão umbandista e mais próximo da crosta terrestre, Exu passou a figurar como o direcionador das energias densas e negativas (o trabalho sujo), recriando e atualizando o mito do Exu africano mensageiro. E, assim, conforme comenta Ortiz (2011), Exu se transformou no “compadre de todos” (ORTIZ, 2011, p. 15), aquele que entende a alma humana, pois está próximo da realidade, sendo o mais habilitado a estabelecer ligação com o cotidiano de seus protegidos, evidenciando um processo de psicologização da figura de Exu na umbanda, aquele que sempre tem um “bom papo”, uma “palavra de consolo” (ORTIZ, 2011, p. 15). Exu assumiu aspectos de humanidade para transitar na umbanda em busca de evolução.

3.5 Nota conclusiva

A partir da exposição apresentada, podemos considerar que as interlocuções entre as noções de diabo cristão contribuíram para a demonização de Exu e para sua associação ao mal. A malignidade da entidade foi tratada pela umbanda como um entrave a ser transposto. Ressignificar o orixá Exu para entidade de “serviço” inicialmente associada às trevas, como vimos, foi uma saída para alocar Exu na categoria de espírito em evolução.

CAPÍTULO IV – PADILHAMENTO, POMBAGIRAS E ENCANTAMENTOS: FEITIÇARIA COMO RESISTÊNCIA

4.1 Nota introdutória

Nosso propósito neste capítulo foi compreender a concepção da personagem Pombagira a partir da transposição das tipologias da entidade Exu vistas anteriormente para a viabilização de um polo feminino na linha do Povo de Rua na umbanda.

A Pombagira é uma personagem múltipla e diversa e sua aproximação com as questões do feminino vem suscitando discussões sobre papéis de gênero no contexto religioso. Dado o amplo espectro de manifestação das diversidades de Pombagira, para fins deste trabalho, consideramos que a Pombagira pode ser compreendida a partir dos desdobramentos forjados pelo hibridismo religioso que transformou o orixá Exu em entidade no contexto da umbanda desenvolvida no Rio de Janeiro, conforme visto anteriormente, herdando desse processo a demonização como caráter principal.

Sobre as características atribuídas à Pombagira, desenvolvemos uma investigação sobre os aspectos relacionados à entidade e que correspondem a sua tipologia conceitual, desenvolvida por intelectuais religiosos desde os inícios da religião. Apresentamos uma reflexão sobre as possíveis trajetórias que podem ter contribuído na concepção da Pombagira, e refletimos sobre suas tipologias, suas características, suas funções e seus espaços de atuação à luz do processo de demonização sofrido por Exu.

Desenvolvemos uma discussão sobre as questões da demonização do feminino implícitas e explícitas nas representações da Pombagira de forma a compreender de que modo a cultura machista e misógina, de certo modo herdeiras da demonização da bruxa medieval, se reproduziu no espaço sagrado, condicionando as práticas interpretativas sobre as Pombagiras na umbanda.

Nesse sentido, traçamos um possível caminho histórico-cultural que pode ter favorecido os processos de hibridização, que parece ter favorecido um construto sobre as práticas mágicas atribuídas às Pombagiras nos terreiros de cultos afro-brasileiros na atualidade. O objetivo foi evidenciar a presença marcante do discurso religioso misógino e machista, comum que assombra as personagens femininas consideradas “desviantes”, e que foi disseminado no período de caça às bruxas.

4.2 A rua como herança: Pombagira e a demonização do feminino na umbanda

Iniciamos esta seção informando que a entidade feminina aqui abordada apresenta duas grafias possíveis encontradas no vocabulário popular dos adeptos: Pombogira e Pombagira. A escolha pela apropriação da versão Pombagira é intencional e assenta-se em um posicionamento político que considera a questão de gênero como perspectiva de luta por direitos iguais no que se refere a possibilidades epistemológicas específicas.

Não existe, de fato, comprovação histórica de que tenha havido no Brasil uma primeira Pombagira a manifestar-se em qualquer espaço de culto, existem apenas especulações sobre possíveis corruptelas de dialetos africanos donde poderiam derivar seu nome.

Capone (2009) considera que a entidade pode ter origem carioca, sendo referenciada pela primeira vez em um jornal de 12 de outubro de 1938. Segundo Saraceni (2018, p. 16) existem três explicações para do nome “Pombagira” ou “Pombogira”: 1) é uma corruptela do nome “PambúNjila”, que seria o Guardiã dos Caminhos e das Encruzilhadas no culto de nação Bantu, da língua Kimbundu; 2) deriva de “Bombogira”, entidade do culto Angola que é oferendada nos caminhos e nas encruzilhadas na região africana onde é cultuada (hipótese presente também nos ditos de Prandi (2010) e; 3) deriva das “Yamins”, cultuadas na sociedade matriarcal secreta conhecida como “Geledé”.

Janaína Corral (2010) atribui a origem ao inkice Pambu Nijla do Candomblé Bantu e na Umbanda de nação Angola. Para a autora, a corruptela Mogbobogiro transforma-se em Pomba-gira. Para Vagner Silva (2012), Pombagira é a “feminização” de Exu cultuada na Umbanda, onde tornou-se seu par sexuado tornando-os assim o casal de sexualidade icônica, os seres das encruzilhadas

Waldemar Valente (1955) considera a ressignificação do nome angolano Bambojira de onde surgiu “o” Pombogira, cultuado como correspondente a Exu Orixá masculino primeiramente nos cultos de Quimbanda, de onde acredita-se ter originado “a” Pombagira. Conforme relatado pelo autor:

Bambojira, de procedência congo, é quase sempre substituído por Exu, de origem nagô. No terreiro da Josefina Guedes, por exemplo, encontramos bambojiras, que aliás são tratados com muito carinho. Entretanto, para que os festejos corram bem, as toadas do despacho são feitas geralmente em gêge-nagô a Exu. Raramente nelas aparece Bambojira (VALENTE, 1995, p. 99).

A perspectiva de Simas e Rufino (2018) sobre a origem da Pombagira aponta para uma origem angola-congolesa em que são cultuados inquices, sendo um deles o Bombojira, de onde derivaria a entidade. Um trecho dos autores nos permite ver os detalhes indicados por eles logo abaixo:

Do ponto de vista da etimologia, a palavra Pombagira certamente deriva dos cultos angola-congoleses dos inquices. Uma das manifestações do poder das ruas nas culturas centro-africanas é o inquite Bombojira, ou Bombojira, que para muitos estudiosos dos cultos bantos é o lado feminino de Aluvaíá, Mavambo, o dono das Encruzilhadas, similar ao Exu ioruba e ao vodum Elegbara dos fons. Em quimbundo, *pambu-a-njila* é a expressão que designa o cruzamento dos caminhos, das Encruzilhadas. *Mbombo*, no quicongo é portão. Os portões são controlados por Exu (SIMAS; RUFINO, p. 91).

Apesar das transformações sofridas por Exu e os intercâmbios entre os polos masculino e feminino Exus e Pombagiras parecem preservar na literatura seu caráter mensageiro Marlyse Meyer:

[...] Na umbanda o Exu conservou suas atribuições de mensageiro, de dono dos caminhos e do cemitério, mas incorporou novos sentidos, entre os quais o de sincretizar-se com o diabo cristão e entrar na hierarquia dos demônios bíblicos, da cabala. A partir dele se projetou seu duplo feminino, também diaba, também ligada à morte: a pombagira (provavelmente do banto bombo-giro). Mas, ressalvam os teóricos da umbanda, sendo ela mulher, sempre será mais perversa do que o seu homólogo masculino [...] (MEYER, 1996, p.109).

Além dos intercâmbios com Exu, também existem relatos que associam a Pombagira à amante do Rei de Castela, Pedro I (MEYER, 1996; SANTOS, 2013), Doña María de Padilla. A trajetória da espanhola pode ser conferida em romances e óperas que a contextualizam com os ciganos na Península Ibérica e em trânsito para o Brasil, e em feitiços de mulheres ibéricas deportadas ou com negros africanos que tiveram contato com a magia europeia (MEYER, 1996; CAPONE, 2009).

A Pombagira está presente em cultos diversos espalhados pelo Brasil com batuques tão distintos como: “Babaçuê, Batuque; Cabula; Candomblé (Banto, Jêje-Nagô, Queto, Efôn, baiano, carioca, reafricanizado), Candomblé de Caboclo, Culto aos Egunguns, Culto de Ifá, Encantaria, Jurema de Terreiro; Macumba; Omelokô; Quimbanda; Tambor-de-Mina; Terecô; umbanda; umbanda; branca; umbanda africana; umbandaime; Umbandomblé; Xambá; Xangô do Nordeste” (FERNANDES, 2017, p. 54-55) dentre outros e tornaram-se populares no país por terem sido relacionadas à magia amatória (PRANDI, 1996), sendo apontadas pelos adeptos como conhecedoras dos sortilégios do amor, construindo com isso grande fama, sendo inclusive reconhecidas como feiticeiras (MEYER, 1993). Mas também ficaram conhecidas como protetoras das prostitutas, das mães solteiras e das mulheres que sofrem violência.

A despeito das várias possibilidades sobre a origem das Pombagiras, circulam pelos terreiros histórias que repetem a mesma estrutura simbólica que relaciona a personagem à pobreza, à prostituição e à violência, fazendo crer que

a tutela protetora que ela simbolicamente exerce sobre as mulheres esteja relacionada com a sua própria condição. Outras histórias também a associam a personagens da realeza ibérica. Ostentando luxo e requinte em suas performances, algumas Pombagiras são consideradas rainhas. Assim, podemos compreender a figura da Pombagira a partir de

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2014, p. 67).

A Pombagira, assim como a entidade Exu, é uma personagem que faz parte da categoria Povo de Rua e surge na umbanda como desdobramento feminino e reinterpretação do orixá africano Exu, e, desse modo, prosseguimos nossas análises.

Reginaldo Prandi (1996) em *Pombagiras e as faces inconfessas do Brasil* inicia seu texto situando a Pombagira no contexto da umbanda, referenciando a Esquerda como locus de atuação da entidade, o que faz alusão aos modelos espíritas de hierarquia do mundo espiritual. No trecho a seguir, seguem as palavras do autor

Na umbanda, formada nos anos 30 deste século do encontro de tradições religiosas afro-brasileiras com o espiritismo Kardecista francês, Pombagira faz parte do panteão de Entidades que trabalham na "esquerda", isto é, que podem ser invocadas para "trabalhar para o mal", em contraste com aquelas Entidades da "direita", que só seriam invocadas em nome do "bem" (PRANDI, 1996, p. 02).

Para Prandi (1996), a Pombagira é uma versão feminina de Exu, reforçando a alusão ao diabo cristão e define a Entidade conforme segue:

Antes de mais nada, Pombagira é um Exu, ou melhor, um Exu-mulher, como ela mesma gosta de ser chamada. Como Exu, ela compõe um riquíssimo e muito variado panteão de diabos, em que ela não somente aparece como um dos Exus, mas é também

casada com pelo menos um deles. Na concepção umbandista, Exu é um espírito do mal, um anjo decaído, um anjo expulso do céu, um demônio, enfim (PRANDI, 1996, p. 06).

A Pombagira aglutina, na perspectiva de Prandi (2010), alcunhas que reproduzem o imaginário sobre o feminino associadas ao mal, à prostituição e à magia, como podemos ver no recorte abaixo:

De forma geral é negativa e, quase sempre, descrita como prostituta, vagabunda, mulher de sete maridos, mulher da rua, mulher do diabo (e fazendo o mal, principalmente, causando a morte, fazendo amarrações (nome dado aos trabalhos realizados para tirar o(a) parceiro(a) de alguma pessoa para dar à quem o pede ou prender uma pessoa a alguém, de forma que todos os “ama conseguem se afastar da outra pessoa) em troca de seu interesses em “ganhar a alma dos quais atende” (PRANDI, 1996, p. 148).

Entretanto, Nascimento, Souza e Trindade (2001) divergem de Prandi (1996; 2010) e identificam a Pombagira com funções e poderes como: “o trabalho; comando da madrugada; vencer demandas; carregar mandinga para o fundo do mar; cortar o embaraço; vigiar” (NASCIMENTO; SOUZA; TRINDADE, 2001, p. 109). Embora divirjam da perspectiva de Prandi (1996; 2010) e pareçam dar um tom mais nobre ao “comando da madrugada”, Nascimento, Souza e Trindade (2001) permanecem alocando a Pombagira no lugar da subalternidade e do perigo, do trabalho sujo, do “comando da madrugada” – na rua.

Na perspectiva de Nilza Lagos (2007), dando especial atenção para aspectos psicossociais, elas são responsáveis pelos caminhos e pelo vigor físico; são grandes estimuladoras do movimento e da transformação, e tem a comunicação como instrumento de trabalho. Para esta autora, as Pombagiras trabalham em várias áreas e possuem a função de protetoras, de abertura de caminhos, auxiliadoras nas questões do amor. Na perspectiva de Nilza, a abertura de caminhos que a Pombagira proporciona tem dupla função: “realização profissional na busca por independência e liberdade, e na realização

do amor de forma conservadora” (NILZA, 2007, p. 20). Não percebemos nada de diferente neste autor, em suas próprias palavras ele expõe a preocupação com o “amor conservador”, ou seja, existe uma concepção naturalizada de relacionamento “apropriado” e de “amor” implícita.

Segundo Monique Augras (2006), a Pombagira é tida como um “Exu fêmea” ou “Exu mulher” e uma vez “incorporada, dá a seu médium uma aparência onde a vibração do sexo, da luxúria, dos desejos carnis, da lascívia” (AUGRAS, 2006, p. 34). Por essa razão, é considerada negativa, relacionada a prostituição e ao pecado e comprometida com o “baixo espiritismo”. Na perspectiva da autora destaca-se a hierarquia entre Exu macho e fêmea, além de destacar a incorporação de Pombogira como algo ruim, que contamina a médium com as características negativas na Entidade.

Mariana Leal de Barros (2015), por sua vez, em seu trabalho etnográfico conduzido com mulheres supostamente incorporadas por Pombagiras, ao analisar as narrativas das entidades, relata que elas mesmas se colocam ao lado de Exu, sem explicitar nenhuma relação de hierarquia. Entretanto, a autora revela que os adeptos percebem a Entidade como a face feminina complementar de Exu e não como uma individualidade. No recorte abaixo, a autora permite-nos ver essa dicotomia

Ao lado deles [Exus], **nem atrás nem na frente**, encontramos as pombagiras. Igualmente transgressoras, essas mulheres também povoam o imaginário brasileiro com todo seu vermelho lascivo que exala sinal de perigo. Para a maioria dos umbandistas, as pombagiras são exus femininos, tão contraditórias, complexas e ambivalentes quanto seus correspondentes masculinos [grifo nosso] (BARROS, 2015, p. 128).

Para Barros (2015), uma questão relevante é suscitada quando o debate se desenrola sobre os papéis de Exu e de Pombagira. Ao refletir sobre os papéis atribuídos à Pombagira na umbanda, a autora introduz uma crítica que destaca a relevância da categoria gênero para se conceber os significados simbólicos dos

papéis atribuídos ao masculino e ao feminino. Assim, percebemos que esses elementos extrapolam para o âmbito do sagrado, reverberando práticas que refletem um conjunto discursivo religioso complexo que delegou ao feminino na esfera religiosa o papel da subalternidade. Nas palavras da autora:

Por mais que se repita no senso comum, é polêmica e contestável a necessidade de se recorrer ao masculino quando o que se expressa é independência e atividade. Desde os anos de 1950, a categoria “gênero” possibilitou justamente explicitar que os significados simbólicos associados a “mulher” e “homem” ou “feminino” e masculino”, assim como as relações estabelecidas entre estas categorias, ou mesmo a própria existência destas “binaridades”, não devem ser compreendidas na ordem do “natural”, do universal ou da predeterminação [grifo nosso] (BARROS, 2015, p. 131).

Como visto, no capítulo anterior, no contexto do processo de psicologização do personagem Exu, como o compadre compreensivo e conselheiro, a Pombagira também passou por um processo de construção identitária que a localizou no centro das questões relacionadas ao feminino. Neste sentido, constituiu-se, nos espaços de culto, a personagem mais procurada para a solução de problemas cotidianos, transformando-se na especialista em relações humanas.

4.3 A trajetória da Pombagira nos intercâmbios com Exu

A organização do panteão tanto dos Exus quanto das Pombagiras não foi uma ocorrência aleatória muito menos sem fundamento, ou exclusivamente uma reprodução ou reminiscência da cultura preta. O culto de Pombagira abriga aspectos relativos a resquícios de Exu orixá, mas os pontos riscados e os fundamentos têm relação também com a magia difundida na Europa, que aglutinou aspectos do Ocidente e do Oriente (CUMINO, 2019).

Os participantes das manifestações mais organizadas do século XX e autores umbandistas eram membros de círculos esotéricos, de onde tiraram

inspiração da literatura cabalista, da numerologia, da demonologia e do esoterismo ocidental e oriental. Mesmo que não seja declarado abertamente pelos fiéis, é muito comum no meio umbandista a múltipla afiliação, pois a religião não exige exclusividade denominacional, portanto, existem umbandistas maçons, esotéricos, cabalistas etc. Nesse sentido, concordamos com Meyer (1991), quando afirma que “São os próprios teóricos umbandistas que permitem lançar uma ponte entre a Pomba Gira e as feiticeiras europeias: ligá-las a sua comum filiação demoníaca” (MEYER, 1991, p. 147).

Assim, podemos depreender que, se a Padilla espanhola foi demonizada e condenada por feitiçaria, não é impossível pensar que a Pombagira, sua remanescente, também tenha seguido o mesmo percurso em terras coloniais. Nessa medida, a literatura umbandista não poupou as Pombagiras de atributos demoníacos. Marlyse Meyer (1991) discorre sobre um livro umbandista clássico sobre as Pombagiras e, a partir da dica da autora, recorreremos ao referido livro: *Pomba Gira (mirongueira)* (1970), do famoso pai de santo José Ribeiro, conhecido como Tata Ribeiro.

Logo na apresentação do livro, Ribeiro (1970, p. 12) refere-se à Pombagira como Asmodeus. No *Capítulo IX: Pacto com o demônio*, o autor faz referências à Pombagira, associando-a aos sete demônios e aos sete pecados capitais citados por Bethencourt (1987, p. 151-152). Fazendo menção ao *Malleus Maleficarum*, o famigerado livro de caça às bruxas, Ribeiro (1970) conceituou uma hierarquia de demônios onde Pombagira está incluída. A hierarquia concebida pelo autor aloca no topo dos demônios “Belzebuth, Príncipe dos Serafins Maléficos e o mais próximo de Lúcifer e Leviatã”. Na parte diretamente inferior, encontramos Asmodeus (Pombagira), “subordinado à ordem dos Serafins Maléficos. É o demônio da luxúria e dos desejos sexuais. Seu adversário: São João Batista” (RIBEIRO, 1970, p. 39).

O organograma demoníaco concebido pelo autor evidencia uma clara hierarquia de gênero que aloca a personagem feminina em um degrau abaixo do

personagem masculino mais poderoso. Aqui podemos ver reproduzida a lógica da assimetria entre os gêneros inclusive no mundo dos demônios. Asmodeus (Pombagira), assim como Eva, foi concebida para o segundo plano, abaixo do homem, o lugar originalmente pertencente ao feminino desde o Ato da Criação, no Gênesis, como visto no *Capítulo I*. Foi contestando o ‘lugar abaixo do homem’ (na relação sexual) que Lilith foi banida no paraíso (SICUTERI, 1987), evento que não foi absorvido pelo cristianismo, mas figura na literatura clássica dos patriarcas.

Logo, ao que se refere ao escopo desta investigação, não concordamos com as aproximações que são feitas entre as Pombagiras e Lilith (COSTA, 2015), pois Pombagira continua reproduzindo para as mulheres médiuns o papel de Eva, uma falsa sensação de liberdade, pois, como veremos com Birman (2005) e Capone (1999) mais à frente, a Pombagira ainda é vista pelas adeptas como ente incontrolável e possível causador de desequilíbrio, ser imprevisível.

Além disso, é importante ressaltar que a sombra da mulher ocidental cristã é Eva e não Lilith. À Eva são reservados todos os aspectos negativos difundidos na Idade Média e pela ortodoxia católica e que reservaram à mulher o lugar de subalternidade no Ocidente cristão. Lilith não chegou a integrar as crenças cristãs, não participando, assim, das concepções de mulher condenável, como vimos no *Capítulo I*. A popularização do mito a partir de leituras da área da psicologia e da psicanálise talvez tenham causado essa dispersão do mito, pois, de fato, nos termos dessas áreas, Lilith, realmente refere-se à sombra do feminino, mas de um feminino primordial, dado que Lilith foi criada anteriormente à Eva. Mas, de qualquer forma, reforçamos que Lilith não é citada no catolicismo, religião ordenadora do cristianismo no Ocidente. Assim, na alçada do cristianismo, a mulher que faz oposição à Eva é Maria Santíssima, como visto no *Capítulo I*, mito criado para servir de polo opositor à mulher pecadora, descendente de Eva e do Pecado Original.

Assim, se as umbandistas realmente desejam ostentar um discurso empoderador e libertador para a concepção da Pombagira, é necessário muito mais do que provocações que exacerbam exatamente as características que a alocam no lugar da subalternidade espiritual, conforme visto em parágrafos anteriores.

O aspecto aqui ressaltado evidencia o porquê é importante o compromisso de se empoderar as mulheres de terreiro pelo viés do discurso da Pombagira. Mas esse discurso para que seja de fato empoderador precisa ser construído a partir de perspectivas que combatam verdadeiramente a subjugação feminina e o machismo, a começar pelo papel da própria entidade nos terreiros.

A literatura umbandista contemporânea já vem dando sinais dessa conscientização e vem se exercitando para ressignificar os aspectos machistas e misóginos que permeiam o meio religioso e que alocam a Pombagira na subalternidade. Um livro que se destaca, nesse sentido, na atualidade é o *Pombagira, a deusa: Mulher igual a você* (2019), de Alexandre Cumino.

Às Pombagiras atribuiu-se uma característica muito particular, que as relacionam especificamente à magia amatória. Por essa razão, segundo Prandi (1996), desenvolveu grande fama na sociedade, a entidade é muito procurada nos terreiros porque “Pombagira trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual” (p. 7). Sobre o trabalho das Pombagiras na vida amorosa dos adeptos, o autor argumenta que

No Brasil, sobretudo entre as populações pobres urbanas, é comum apelar a Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição. Estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. Pois para Dona Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana (PRANDI, 1996, p. 02-03).

Concebidas como entidades que exalam subversão, medo e luxúria, as Pombagiras foram demonizadas pelo cristianismo, transformando-se em um modelo diabólico reproduzido continuamente pelas religiões que a cultuam. A irreverência e a sensualidade são atributos relacionados a aspectos que enfatizam a sexualidade e a sedução exacerbada, que impedem sua inserção social como mãe ou esposa, restringindo-a à prostituta ou à amante.

Nesse sentido, percebemos como a religião reproduz e reforça os papéis sociais, solidificando crenças que limitam os aspectos do feminino às características fundamentadas no processo histórico de demonização concretizado desde a Idade Média pela ortodoxia católica, conforme visto no *Capítulo I*.

Prandi (2002) ressalta que, segundo as crenças dos adeptos, mulheres dantes, adúlteras, cortesãs, prostitutas, donas de bordeis, agora se manifestam, levando consigo as pluralidades dos “baixos afazeres mundanos”, de paixões carnis, desejos, vícios, tal qual, nas intermediações de relacionamentos correspondidos e não correspondidos etc.

Sobre a ressignificação dos papéis atribuídos ao feminino a partir da prática de significação desenvolvida pela Igreja, que construiu os contornos da mulher ideal, Pombagira surge como elemento de contestação, oferecendo novas possibilidades de se pensar e conceber o feminino, ela oferece liberdade. No trecho abaixo, podemos conferir com Mariana Leal de Barros (2015) a representatividade subversora de Pombagira:

Na contramão do que ainda se insiste em dizer, trabalhos acadêmicos têm abordado as pombagiras como grandes protetoras das mulheres, sendo evocadas, principalmente, como representantes de um feminino associado à força, à coragem e à liberdade. A sua transgressão às imagens de feminino mais tradicionais é tão eloquente que, por vezes, ela foi compreendida como entidade que teria os dois gêneros bem representados. Para compreender as elaborações de gênero por meio das pombagiras

de maneira apropriada, no entanto, é preciso que tenhamos uma escuta também subversiva (BARROS, 2015, p.129).

A capacidade de a Pombagira exercer o papel de mulher transgressora da ordem e dos sentidos, oferecendo um potencial libertador, confunde-se no meio religioso com aspectos relacionados a papéis sociais subalternizados e invisibilizados, atribuídos à sexualidade negada pela Igreja, como é o caso das prostitutas, mas também com a demonização do feminino e perde-se, assim, seu real potencial de libertação, pois limita a atuação da Pombagira à sexualidade desenfreada. Sobre a capacidade transgressora da Pombagira, Monique Augras (2001), refere-se a elas como sendo a expressão da inversão dos valores, como nos mostra o trecho abaixo:

figuras transgresoras que se correspondem totalmente com la inversion de los valores estimados por la sociedad. Y todo lo relacionado com la sexualidad femenina, deu origen a uma nueva categoria de entidades designada com el vocábulo genérico de Pomba Gira¹⁵ (AUGRAS, 2001, p. 295).

A transgressão da Pombagira inicia em sua morada: a rua, assumida nesta investigação como um espaço simbólico de extrema representatividade, pois nela transitam diversificadas formas de ser e estar no mundo. No caso da umbanda, a rua assumiu, ao longo do processo de consolidação dos aspectos teológicos da religião, um significado ambíguo que aparentemente transmuta o profano em sagrado, mas restringe os acessos e limita a sacralidade. Essa perspectiva pode ser amplamente percebida no trato com o Povo de Rua (Exus e Pombagiras). Embora supostamente sacralizados pela religião, continuam restritos à ambiguidade que a rua lhes oferece.

Retomando a discussão sobre a rua como lugar de profanação e como o lugar de atuação da linha de Esquerda na umbanda, conduzida no capítulo

¹⁵ figuras transgresoras que correspondem integralmente ao investimento de valores estimados pela sociedade. E tudo relacionado à sexualidade feminina, deu origem a uma nova categoria de entidades designadas com a palavra genérica Pomba Gira [tradução nossa].

anterior, estendemos a discussão para a significação da entidade feminina. A herança das tipologias maniqueístas de Exu alocou a Pombagira no lugar das trevas, da noite, da rua e a associou à prostituição. Nesse sentido, parece haver uma intrínseca relação de merecimento entre as condições desfavoráveis da rua e a prostituição. Logo, a religião deixa entrever uma mensagem ambígua, de que os excluídos representados pela Pombagira merecem a condição de subalternidade.

Essa discussão parece-nos muito importante pela profundidade da representatividade que a entidade Pombagira desempenha na vida de suas adeptas, pois, com frequência, são associados a ela supostos discursos “empoderadores” e “libertadores”, mas que, na prática, parecem manter o *status quo*.

Nesses termos, conforme apontado no capítulo anterior, quando esboçamos uma trajetória sobre Exu, a religiosidade, ao mesmo tempo em que promete liberdade e empoderamento, encarcera seus próprios “trabalhadores” à condição de inferioridade, reforçando seus papéis. A pretensa liberdade oferecida pelo discurso religioso é fragilizada ao relacionar os aspectos da Pombagira a detalhes evidentemente machistas e misóginos, e que às associam nos pontos cantados à mulher do diabo, mulher de sete maridos, mulher perigosa, mulher da luxúria e do cabaré.

A importância de se ressaltar esse detalhe aponta para a força que a representatividade exerce sobre as adeptas de Pombagira e, sobretudo, das classes subalternizadas. Sobre esse aspecto, retomamos nossa escrita do capítulo anterior sobre Exu, porque os lugares se mantêm restritos ao óbvio que já lhe é reservado socialmente. Por essa razão, consideramos a liberdade oferecida de caráter provisório e a performance da Pombagira nos espaços religiosos como fantasias de empoderamento, que não se realizam fora do âmbito religioso. Nesse sentido, a suposta função social empoderadora do arquétipo das Entidades parece frágil e contestável dentro e fora dos limites da religião.

No caso da Pombagira, concebemos que os lugares externos, opostos à casa e condenados pela moral cristã podem ser compreendidos, no contexto da umbanda, como seus locais de circulação e trabalho. Assim como Exu, a Pombagira é uma trabalhadora da linha do Povo de Rua na umbanda. No exercício da polaridade feminina de Exu, Pombagira também herdou a rua como seu local de força.

A rua para a Pombagira também representa uma oposição entre a casa e a rua, concepção que pode ser tomada de DaMatta (1981) que atribui a “papéis sociais, ideologias e valores, ações e objetos específicos, alguns inventados especialmente para aquela região no mundo social” (DAMATTA, 1981, p. 74). Os rituais de Pombagira podem ser compreendidos, então, a partir da oposição “casa x rua”, uma explícita dialética entre os antagonismos encontrados na relação que opõe espaço privado a espaço público; espaço sagrado e espaço profano, com todos os valores a eles atribuídos.

Dessa forma, percebemos que a lógica que organiza os espíritos de acordo com a casa e a rua estabelece uma hierarquia pautada na moral cristã que apresenta a rua, o espaço externo como lugar de profanação, impuro, de sombra, de prostituição, de desrespeito, de subalternidade. Sobre esse aspecto, Castro (2005), destaca que “os exus estão ligados a tudo aquilo que é moralmente condenável, a rua, o sexo, os vícios”, e associados “às tragédias humanas nas ruas das cidades” (CASTRO, 2005, p.73), evidenciando, além da questão moralizante, o caráter urbano da religiosidade.

A concepção da personagem Pombagira pode ser compreendida a partir das práticas desempenhadas pela entidade no contexto religioso, onde podemos observá-la enquanto entidade feminina a partir da perspectiva de gênero que a aloca no lugar da subalternização e da demonização. Nessa perspectiva, podemos comparar Pombagira à Eva.

A personagem bíblica foi concebida por deus em segundo plano, evidenciando uma hierarquia, e foi criada da costela de Adão (*Capítulo I*), a partir

da matéria deste, ou seja, sem individualidade própria. Pombagira pode ser espelhada em Eva, uma vez que surge como desdobramento da entidade Exu, destinada a ser seu polo feminino negativo, e como polo oposto de outro ser, não possui individualidade também. Enquanto ser demonizado por sua natureza pecadora, Eva carrega a responsabilidade pelo fracasso do homem, sendo a sexualidade e a luxúria seus atributos demonizantes e que fazem dela uma eterna devedora. Pombagira, assim como Eva, é tomada como força incontável, o agente do caos e da desordem, agente manipulador que oferece perigo, sempre tratada com “muitos dedos” nos terreiros.

Nesses termos, seguindo a retórica do cristianismo e com base nas teorias do espiritismo de Kardec, a concepção da Pombagira, na umbanda, pode ser tomada como um suposto “resgate”, seguindo o círculo reencarnacionista espírita, baseado na lei da evolução que prescinde sucessivas experiências existenciais, para alcançar elevação moral.

Uma vez que a construção simbólica da Pombagira está pautada na descrição da mulher pecadora e demoníaca, seu trabalho enquanto entidade visa a “evolução espiritual”, e à queima do “carma” de suposta mulher da noite – o que não deixa de parecer um castigo. Assim como Exu, é considerada uma personagem menos evoluída do panteão umbandista e mais próxima da crosta terrestre. No contexto das sucessivas encarnações, a Pombagira passou a incorporar suas médiuns nos terreiros para fazer “caridade” e “evoluir” sua condição de espírito “inferior” prestando “serviço”.

Sobre todos esses aspectos, podemos dizer que são construções simbólicas reproduzidas pela cultura e que permearam a natureza da concepção da Pombagira desde sua configuração enquanto entidade no início da umbanda. Enquanto representações de personagens da vida cotidiana, assim como Exu, Pombagira preserva marcas individuais e coletivas que reafirmam estereótipos ancorados nas assimetrias das relações de gênero e de classe.

Uma perspectiva que se destaca na análise da Pombagira diz respeito à perspectiva de classe que a aproxima do profano, associando-a às trabalhadoras da noite e aos personagens do submundo, da desordem, ao permissível, da prostituição e do potencialmente perigoso. Esse aspecto reforça a noção de hierarquia espiritual que marca a religião umbandista e reforça preconceitos, e favorece “[...] divisões que agrupam as entidades de acordo com afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução espiritual em que se apresentam, no astral” (MAGNANI, 1986, p. 33).

De fato, alguns pontos cantados revelam histórias de mulheres que vivenciaram dramas relacionados à prostituição, à violência e que se desenrolaram em bordéis, cabarés, em becos, em esquinas, encruzilhadas etc. e que são o retrato da subalternidade da mulher socialmente demonizada. Para Prandi (1996), é a condição limite da prostituição que, na concepção da religião daria a ela propriedade para falar sobre os aspectos mais sombrios da humanidade. Abaixo, segue reproduzido o trecho em que o autor explica essa perspectiva:

Ela teria tido uma vida passada que espelha certamente uma das mais difíceis condições humanas: a prostituição. Mas é justamente essa condição que permitiu a ela um total conhecimento e domínio de uma das mais difíceis áreas da vida das pessoas comuns, que é a vida sexual e o relacionamento humano fora dos padrões sociais de comportamento aceitos e recomendados. Assim, acredita-se que Pombagira é dotada de uma experiência de vida real e muito rica que a maioria dos mortais jamais conheceu, e por isso seus conselhos e socorros vêm de alguém que é capaz, antes de mais nada, de compreender os desejos, fantasias, angústias e desespero alheios (PRANDI, 1996, p. 15).

Entretanto, convencionar que todas as entidades intituladas Pombagiras foram prostitutas é um caráter que generaliza a própria condição da entidade e a marginaliza dentro das fronteiras da religião, pois associa sua performance nos terreiros à leviandade, desconsiderando, assim, seu caráter

questionador. Observamos, inclusive, que as características da Pombagira são, com frequência questionadas no comportamento das médiuns, que potencialmente estariam vulneráveis às influências da entidade.

Sobre essa questão, Birman (2005) nos apresenta uma discussão que discorre sobre a dualidade que a performatividade da Pombagira representa para a vida de suas médiuns, e que ocasionalmente é retratada como responsável por conflitos no âmbito privado. Conforme destaca a autora sobre mulheres médiuns, “um denominador comum emerge: a apresentação de relações triangulares envolvendo humanos e ‘não-humanos’, ou, em outros termos, humanos ‘reais’ e entes ‘irreais’ em relações conjugais e/ou eróticas” (BIRMAN, 2005, p. 409). A autora prossegue enfatizando que

Com efeito, nas narrativas privilegiadas, as mulheres falam dos conflitos entre elas e seus parceiros (maridos e amantes), entre elas e suas entidades (consideradas em alguns casos como seus maridos) e, finalmente, entre estas últimas e os parceiros (e também familiares) das mulheres (BIRMAN, 2005, p. 409).

Sobre a interferência da Pombagira na vida particular das médiuns, Stefania Capone (1999) destaca que as Pombagiras exerceriam alguma influência sobre o equilíbrio da vida de um casal, quando:

Os espíritos – principalmente as pomba-giras – viram então os pivôs de uma reorganização profunda das relações de poder no seio do casal: o aliado invisível outorga sua proteção e seu poder a seu “cavalo” face a um homem que raramente dispõe das mesmas mediações sobrenaturais. Para que o homem seja aceito, ele deverá então se submeter à autoridade do espírito protetor de sua mulher, estabelecendo, na maior parte do tempo, um verdadeiro pacto com o ser invisível (CAPONE, 1999, p. 181).

A presença da Pombagira entre os casais, segundo Birman (2005), parece também ser utilizada pelas mulheres como instrumento de enfrentamento em situações de rivalidade entre os cônjuges e de vingança, o que aponta o destaque abaixo:

Nas narrativas dos médiuns, estes, suas entidades e seus cônjuges participam de conflitos amorosos em que ciúme, rivalidade, vingança, humilhação, violência e poder são parte da realidade compartilhada, orientando os comportamentos daqueles que são simultaneamente seus sujeitos e suas vítimas (BIRMAN, 2005, p. 409).

Para Capone (1999), a entidade figura nos relatos de mulheres entrevistadas como aliada de destaque, conforme podemos ver no trecho da autora e que segue reproduzido logo abaixo:

Na maior parte dos relatos, a relação entre a mulher e seu espírito protetor, Exu ou PombaGira, é sempre vivida como uma aliança que permite às mulheres de fazerem face à violência ou à traição dos homens. São pois os espíritos que intervêm diretamente, nos momentos mais perigosos da existência de seus “cavalos”, para os proteger e para punir os culpados (CAPONE, 1999, p. 182).

A Pombagira, segundo Birman (2005) e Capone (1999), parece exercer papel fundamental na vida de mulheres que convivem com situações desfavoráveis e, muitas vezes, em ambiente de violência. A inclusão da entidade na vida cotidiana das mulheres, nas relações familiares e conjugais parece transformar a subjugação em um fator de empoderamento. O trecho reproduzido abaixo nos permite visualizar que

A aliança das mulheres com os exus – e sobretudo com as pombagiras – inverte as suas posições de submissão na vida cotidiana, para impor, através da palavra dos espíritos, suas vontades aos homens. A autoridade sobrenatural, oposta à autoridade masculina, conduz então a uma redefinição dos papéis no casal (CAPONE, 1999, p. 182).

Entretanto, a convivência pacífica com a Pombagira parece ser aparente e conflitos de ordem moral parecem permear a relação entre médium e entidade. A aceitação da subversão da Pombagira parece não ser unânime fora do âmbito religioso, apontando para questionamentos sobre legitimidade de ação. Sobre esse aspecto, Patrícia Birman (2005) desta que

Ao reconhecerem a agência de seus espíritos protetores, de certo modo demonstram que a realidade em que vivem é mais complexa. Essa realidade possui uma dinâmica que inclui vontades contraditórias no interior do espaço doméstico a gerir: as entidades são assim 'mais uma' entre várias outras vontades mais ou menos tradicionais e transgressoras em relação aos valores familiares. O resultado dessas dinâmicas conflitivas é, finalmente, impossível de ser previsto (BIRMAN, 2005, p. 412).

Segundo aponta Birman (2005), a mediunidade é vista como um fardo por algumas médiuns que consideram a entidade instável e não-domesticável, o que ocasionaria conflitos familiares, evidenciando o caráter insubmisso atribuído à mulher considerada transgressora e, no caso da Pombagira, esse aspecto poderia constituir perigo eminente para a médium. Essa perspectiva introduz o questionamento sobre o real potencial 'empoderador' da entidade, pois se sua ação é capaz de condicionar desequilíbrios, exigindo da médium cautela, qual seria o real sentido de 'empoderamento' atribuído a ela? Essa noção está permeada de contornos machistas e misóginos que circulam pelos ambientes religiosos e que atribuem a mulher alcunhas que a alocam no lugar do perigo e da desordem. Nesse sentido, de acordo com Birman (2005),

A mediunidade, do ponto de vista dessas mulheres, supõe então uma relativa autonomia dessa agência, a entidade incorporada. E as narrativas insistem no quanto é difícil para os indivíduos a gestão dessa autonomia no espaço de circulação do médium. Podemos acrescentar que ele passa a oferecer a seus participantes uma configuração que engendra problemas específicos. [...] O que as entidades fazem é algo que a médium precisa obrigatoriamente levar em conta e que, como tudo na vida, precisa ser objeto de cuidados específicos (BIRMAN, 2005, p. 412).

Logo, questionamos o suposto poder depreendido pela mulher da prática da possessão, pois a suposta falta de controle das médiuns sobre uma

entidade considerada indomável, transfere médium e entidade para as fronteiras das relações sociais. Sobre esse aspecto, Birman (2005) destaca que:

Por maior que seja a vontade de uma pomba-gira de transgredir as normas sociais, de punir os maridos cruéis, de fortalecer o poder de sua protegida contra as imposições destes ela, a pomba-gira, não consegue 'transigir' com suas próprias características, negar a sua 'natureza' e, menos ainda, operar no interior da dinâmica social que em parte ela desconhece. As entidades 'abrem caminhos' que nem sempre a pessoa pode seguir, 'fecham' outros em momentos inconvenientes, prometem sucesso sem dar ao médium as condições para garanti-lo, punem seus inimigos sem levar em conta, por vezes, que as médiuns, apesar de tudo, precisam deles ao redor de si. A falta de controle da médium em relação aos seres em relação aos quais é mediadora é assim parte da complexidade das relações sexuais, conjugais e familiares em que se vê envolvida (BIRMAN, 2005, p. 412).

Nesse sentido, em busca da ressignificação do papel da Pombagira, compreendemos a concepção da entidade nos limites da hibridização religiosa ocorrida no Brasil ao longo do tempo, concebendo-a como uma ação subversora, e partimos da consideração de que o lugar atribuído à Pombagira e circunscrito à lógica religiosa umbandista, a rua, marcaria sua função circulante e libertadora e não o lugar da prostituição exclusivamente.

Partimos dessa premissa, pois consideramos conflitante e ambígua a caracterização que atribui à Pombagira o papel de mulher subversora, mas que teria permissão de circular somente na rua, no espaço da profanação, sendo ausentada do espaço sagrado em concomitância com outras 'senhoras de respeito' do panteão umbandista.

Buscamos com isso, evidenciar que, embora o discurso umbandista seja pretensamente inclusivo, ou que respeita a "mulher da rua", evidenciamos na própria organização da religião aspectos machistas e excludentes. Nessa perspectiva, concordamos com Birman (2005), no recorte que segue:

Espaços de afirmação de uma religiosidade cada vez mais periférica, os cultos de possessão colocam em relevo, como podemos depreender desses trabalhos, identidades sexuais e de gênero que transitam entre a adesão à norma sexual e de gênero dominante e a sua transgressão, afirmando, apesar de todos os conflitos, as hesitações e as dificuldades de que ‘outros mundos’ são possíveis (BIRMAN, 2005, p. 412).

Reforçamos nossa premissa partindo de Simas e Rufino (2018), quando afirmam que “uma das principais marcas de seu caráter é ser um signo potencialmente livre” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 92). Nessa medida, consideramos a circulação da Pombagira como uma postura política: ela é livre e transita por onde quer. Logo, assumimos que a Pombagira, como personagem protetor do feminino, circularia pelos lugares onde existem mulheres em condição de vulnerabilidade.

Desse modo, em busca de uma perspectiva que visa tirar a Pombagira do espaço da subalternidade, ancoramos nossa consideração sobre o papel das Pombagiras sob a lógica das linhas de atuação do Povo de Rua na umbanda, que designam as linhas como espaços específicos de atuação das entidades, e que são conhecidos como pontos ou campos de força.

Esses campos de força reuniriam espíritos que trabalhariam por afinidade, constituindo as falanges ou grupos dos campos de força. As Pombagiras são conhecidas por trabalhar em campos de força ou de trabalho como a seguir: do Cruzeiro das Almas, do Cemitério, do Portão do Cemitério, da Calunga, do Cabaré, da Estrada, da Rua, da Encruzilhada, do Cabaré etc. Prandi (1996) conceitua “trabalho” na perspectiva dos trabalhadores de umbanda e comenta que

Pombagira, como praticamente todas as Entidades que baixam nos terreiros de umbanda, sempre vêm para trabalhar, isto é, ajudar através da magia a quem precisa e busca ajuda. O conceito de "trabalho", isto é, uma prática mágica que interfere no mundo

é central na umbanda e na construção de suas Entidades (PRANDI, 1996, p. 11).

Assim, seu espaço de circulação e de trabalho formariam seu sobrenome que são seus campos de trabalho e não obrigatoriamente o lugar onde viveu em uma suposta encarnação anterior, exemplo: Maria Padilha do Cabaré – não significa que sua última encarnação foi como prostituta em um cabaré, mas que ela pertence a uma linha de trabalho do Povo de Rua que aglutina espíritos que realizam seus trabalhos nas fronteiras de espaços como cabarés; Maria Padilha do Cemitério – não significa que ela foi coveira na sua última encarnação, mas que ela se ocupa com tarefas relacionadas a este espaço.

Buscamos com essa premissa calcada na linha de atuação uma tentativa de desvincular seu trabalho de sua condição moral e principalmente, desconstruir o processo de demonização ao qual foi submetida a Pombagira desde sua concepção enquanto entidade de Esquerda. Consideramos essa perspectiva mais razoável no sentido de ressignificar um mito tão expressivo para o feminino no Brasil, mas que ganhou contornos sexistas, misóginos e excludentes quando reforçada pela religião a noção de que toda Pombagira foi prostituta e que seu lugar é na rua. Consideramos esse aspecto interessante, pois podemos tomar a religião como uma chave de leitura que nos permite correlacionar as práticas religiosas ao reforço dos papéis de gênero e perpetuação da demonização do feminino nos espaços religiosos também.

No contexto da religiosidade, interpretamos a potencialidade diabólica da Pombagira como reflexo da construção cultural descendente do processo de demonização do feminino. Caracterizar a Pombagira como perigosa, prostituta, bruxa, imoral, mulher do diabo e do pecado é reafirmar que a mulher é o perigo, noção que levou centenas de milhares de mulheres às fogueiras da Inquisição. Assim, permanecer cultuando Pombagira como prostituta ou mulher do diabo, é permanecer reproduzindo a lógica da demonização inquisitorial.

Neste sentido, parece razoável subverter a ordem religiosa e propor novos conceitos que abordem o feminino e o espectro de sentidos a ele atribuídos, o que poderia ter um efeito catalisador na descolonização da cultura religiosa que reproduz Pombagira como mulher do diabo. Nesse sentido, a libertação da demonização passaria necessariamente pela desconstrução da exclusão social e religiosa e descortinamento de ambivalências que transitam nos sentidos do sagrado feminino. A importância de propor uma desconstrução religiosa que tira Pombagira da subalternidade reside no fato de que

A religião na qualidade de construção sócio-histórica e culturais, é para as mulheres um espaço ambivalente. Trata-se de espaços complexos, lugares de contradições, de reprodução, mas que podem, em certas circunstâncias, propiciar alguma transformação das relações sociais (NUNES, 2005, apud LAGOS, 2007, p. 63).

De acordo com Simas e Rufino (2018), o encantamento de Pombagira, perpassado pelo prazer, pelo entusiasmo, pela liberdade e pela irreverência, traduz uma lição anticolonial libertadora de corpos e de subjetividades femininas. Este é o cosmoencantamento de Pombagira que potencializa e encoraja, que transgride fronteiras e saberes e informa outras epistemologias e modos de conhecer, criações críticas, afetivas, antissexistas, antirracistas. Reiteramos que as Pombagiras ao exalar sensualidade, irreverência, agressividade e perigo, inauguram nos terreiros, modos de viver livres, autônomos e corajosos, livres do padrão moral que caracteriza a mulher nas fronteiras do demoníaco e que propicia “performances de gênero atribuídas historicamente às mulheres brancas e europeias” (OYEWÙMÍ, 2004, p. 1-8).

Encerramos esta seção ressaltando que o culto a uma divindade feminina que aglutina aspectos recriminados pela moral cristã, como é o caso das Pombagiras, parece expressar a sombra da hipocrisia social que ainda reproduz a crença de que existe a mulher “santa” e a “puta”. Sobre esse aspecto, reforçamos que a Pombagira é a deidade que representa não a mulher enquanto ser biológico,

mas um gênero historicamente destituído de voz, um corpo ultrajado, uma existência relegada à subordinação – um ser demonizado. Nesses termos, a Pombagira assume a rua como lugar de luta, de sobrevivência e, mais precisamente a encruzilhada – lugar político de encontros, desencontros e reencontros.

Nessa perspectiva, com a finalidade de compreender de que forma a Pombagira assumiu os contornos manifestados nos terreiros na atualidade, na próxima seção construímos uma possível trajetória histórico-cultural, que evidencie de que modo a transmissão cultural pode ser capaz de manter viva no imaginário cultural mitos que atravessaram os mares e os séculos, e ainda permeiam as crenças na atualidade brasileira.

4.4 A construção identitária da Pombagira: performance e imagem em diálogo

A identidade da Pombagira no Brasil foi consolidada pela projeção de seu arquétipo em imagens de gesso comercializadas no âmbito das religiões, atendendo às demandas do mercado. As representações das esculturas revelam nas formas diálogos entre as matrizes que originam o oculto da Pombagira, e podemos identificar traços das matrizes ancestrais africanas e europeias.

Na perspectiva de Gilles Deleuze, os signos que representam um objeto nos possibilitam decifrar e decodificar um significado que interpretamos pelo compartilhamento de sentidos (DELEUZE, 2003, p. 4). Nesse sentido, consideramos imprescindível avaliar os signos relacionados à representação da Pombagira na sua performance e nas esculturas comercializadas com a finalidade de apreender delas unidades subjetivas repletas de mensagens.

Introduzimos nossas análises tomando a performance da Pombagira. Notamos que o ato performático da Pombagira reproduz elementos encontrados também nas imagens de gesso comercializadas no mercado religioso. Podemos assumir que performance e estátuas se relacionam dialogicamente, reproduzindo uma identidade reconhecida pelo grupo.

A incorporação é o ato performático que anuncia a chegada da entidade no terreiro e é acompanhada pelo bambear do corpo da/o médium, que alterna com rodopios. Após “firmada” a incorporação, é comum a entidade se ajoelhar e encurvar o corpo para trás. Em seguida, ela cumprimenta a firmeza da casa no centro (em geral no chão), a tronqueira (saída), o congá (altar) e saúda os atabaques.

Posteriormente seus elementos de trabalho lhes são oferecidos pela pessoa responsável por camboná-la. A entidade recebe cigarros ou cigarrilhas e taças com bebidas de sua preferência. É comum as Pombagiras serem presenteadas pelas pessoas da assistência com buquês de rosas vermelhas, garrafas de bebida, perfumes e outros agrados considerados da preferência da entidade.



Figura 18 – Pombagira Rainha Maria Padilha incorporada em sua médium – Imagem retirada da Internet

Em seguida, a entidade “puxa” (inicia) pontos relacionados com a natureza do trabalho espiritual que fará na gira. Enquanto canta, ela bebe, fuma e interage com os assistentes, que, em geral, estão organizados em roda ao redor das entidades, como podemos conferir na figura 19, logo abaixo:



Figura 19 – Pombagira Rainha Maria Padilha incorporada em sua médium – Imagem retirada da Internet

As festas de Pombagiras reúnem muitos fiéis e fazem muito sucesso nos terreiros, na figura 19, na sequência, identificamos elementos pontuais. Em geral as festas são feitas sob uma luz vermelha, decoradas com ornamentos e rosas vermelhos, perfumados e incensados. Dada as semelhanças, podemos identificar as festas com as noites de cabarés dos séculos XVIII e XIX retratadas no cinema. As mesas que servem às Pombagiras e aos Exus são abastecidas com bebidas variadas que agradam a todos.

O álcool das bebidas seria utilizado, segundo os adeptos, para limpeza energética, funcionando como um elemento de descarrego. Notar na figura 45 que existem várias garrafas de Sidra, bebida barata e popularizada pela presença de uma maçã vermelha em seu rótulo. Esse detalhe nos permite remeter à figuração da maçã como fruta relacionada à magia e ao órgão sexual feminino, por isso sendo atribuída às Pombagiras.

Nas festas as Pombagiras consomem cigarros ou cigarrilhas, que, segundo os adeptos, são utilizados pelas propriedades vegetais do fumo às quais seriam atribuídas propriedades de limpeza espiritual ou comunicação com o astral. Igualmente, podemos atribuir ao cigarro um sentido fálico, cuja presença

sociocultural está amplamente associada à população marginalizada (LIMA, 2021).

Também são oferecidos aperitivos, cigarros, cigarrilhas e charutos. Enquanto festejam, as entidades realizam feitiços e acolhem pessoas presentes na roda, identificadas como carentes de ajuda. À assistência, em alguns casos, também são oferecidos jantares organizados pelos médiuns do terreiro. Podemos visualizar imagens do evento na figura 48 na sequência. A descrição das festas do Povo de Rua é feita por Mariana L. Barros (2013) a seguir e nos permite visualizar:

As festas a elas destinadas são regadas a muito champanhe, alguma cerveja e um pouco de whisky, a depender da preferência de cada Entidade. A fumaça dos cigarros também é uma constante, assim como o ambiente à luz de velas e as notáveis rosas vermelhas [...] para além da “profissional do sexo”, a pombagira é compreendida, sobretudo, por meio da imagem de uma “mulher da vida”, ou seja, uma mulher destemida, sedutora, sábia e surpreendentemente acolhedora [...]. Por vezes, essas belas mulheres nos remetem a antigas cortesãs, àqueles tipos “dona de cabaré”, com um olhar sábio, altivo e que governam todas as outras, como é o caso das pombagiras da linha Maria Padilha. Há ainda as que apresentam um ar um tanto quanto debochado, falam tudo o que querem dizer “na lata”, com o corpo cambaleante, as pernas estateladas e uma garrafa de cerveja na mão, essas, nomeadas de Maria Molambos, nos remetem a alguma mulher que encontramos pela rua algum dia desses. Outras tantas possuem um olhar misterioso, penetrante e invasivo, pegam a sua mão e começam a dizer coisas que tememos ouvir – ao mesmo tempo que a curiosidade insiste –, essas nos levam às imagens de algumas ciganas que já nos pararam a contragosto algum dia. Não deixando de nos esquecer daquelas que, sem muito dizer, pedem que você escreva seu nome – ou o do “amado” – em pequenos papéis, enrolam fitas em velas, passam a mão sobre a chama e verbalizam sons que você pouco entende; estas lembram muito o que guardamos no imaginário a respeito de bruxas ou feiticeiras (BARROS, 2013, 510-511).



Figura 20 – Festa da Pombagira Rainha Maria Padilha – Imagens retiradas da Internet

As esculturas mais populares das Pombagiras, feitas de gesso, em geral, e seguem a mesma lógica de fabricação que relatamos sobre Exu no capítulo anterior. Suas roupas são, em geral, pintadas de preto, vermelho, vermelho e preto, ou roxo e preto, com detalhes dourados, igualmente a Exu. Algumas variações podem ser encontradas e são atribuídas às fronteiras elásticas da umbanda. Dentre os modelos de roupas, existem roupas exuberantes, que retratam mulheres ricas e da corte real, como Rainha Maria Padilha. Existem roupas rasgadas, como a de Maria Farrapo e Maria Molambo.

Outras se vestem como cortesãs e algumas com roupas mínimas, exibindo partes do corpo. Algumas utilizam chapéus de cone ou de aba, e, ainda, é possível encontrar coroas, algumas usam capas com gorro ou sem eles. A partir das representações podemos identificar uma mensagem veiculada pelos ornamentos, sendo possível deduzir suas histórias e trajetórias. Podem ser encontradas várias representações de Pombagiras com vasta simbologia. Abaixo, na figura 21, reproduzimos algumas imagens disponíveis para comercialização e delas visualizarmos alguns apontamentos sobre a natureza de seu conteúdo mitológico:



Pombagira Dama da Noite



Pombagira Sete Saias



Pombagira Rosa Figueira



Pombagira da Figueira



Pombagira Viúva Negra



Pombagira Maria Farrapo



Pombagira da Calunga



Pombagira do Cemitério

Pombagira
Dona Rosa Caveira

Figura 21 – Imagens de Pombagiras retiradas da Internet

Em algumas imagens, as mãos vão na cintura, levemente envergadas para trás, e exhibe dentes (Figura 21) que simulam as gargalhadas características

das entidades, que debocham de tudo ao redor – a gargalhada é um símbolo, é sua ferramenta de crítica social, o que se assemelha à gargalhada da bruxa, de acordo com os apontamentos feitos no primeiro capítulo. Os palavrões também são muito comuns nas performances das Pombagiras, são consideradas entidades “desbocadas” e sem pudor.

As Pombagiras também são associadas ao demônio em algumas esculturas são retratadas com chifres, associados ao diabo. Nesse ponto ampliamos a interpretação dos chifres na figuração da Pombagira e compreendemos tal elemento como um remanescente das culturas pagãs, em acordo com Silva (2012) e Barros (2015) que, para além da identificação com o mal, consideram que:

[...] chifres postos sobre a cabeça podem expressar, portanto, não apenas a subjugação católica de Exu ao Diabo, mas o encontro destas mitologias que utilizam a linguagem do baixo corporal para produzir mitos que vinculam poder, corpo, sexualidade e transformação [...] (SILVA, 2012, p. 1102).

[...] Até mesmo os chifres que os exus ganham em algumas versões umbandistas, que poderiam remeter ao diabólico, admitem outras significações, se lembramos que na natureza estão associados à virilidade do macho. No mesmo sentido, as Pombagiras também se associam a referências sexuais, mas da ordem do feminino, como as rosas vermelhas [...] (BARROS, 2015, p. 137).

Como representante de aspectos marginais, temas como o mistério, a noite, a morte e o cemitério sejam associados às Pombagira: “[...] está associada à morte e ao cemitério, lugar marginal por excelência, bem como simboliza a sujeira, a contaminação, a degradação, a escuridão e a morte [...]” (CAPONE, 2009, p.118). A autora destaca a representação da Pombagira Rosa Caveira que exhibe metade do corpo humano e outra metade caveira, com uma cruz aos pés, trajando vestes pretas, todas referências à escuridão e à morte.

Prosseguindo os apontamentos sobre a marginalidade, a entidade também é circunscrita ao campo da prostituição, sendo retratada como mulher fácil e postura de “oferecimento” evidenciando aspectos sexuais contrários às normas sociais (AUGRAS, 2001). A rosa vermelha também é um elemento atribuído à entidade, como representante da sexualidade feminina e, de acordo com Barros (2010; 2015), as rosas abertas referem-se à sexualidade aflorada, figurando nos nomes de muitas Pombagiras.

Selecionamos, nas figuras 22 e 23, imagens de Pombagiras em que são reproduzidos símbolos das bruxas medievais apontados no primeiro capítulo. Nas duas Pombagiras da figura 22 identificamos os cabelos brancos em referência à velhice. Na primeira entidade conferimos uma caveira em suas mãos representando a morte. Notar que suas roupas são pretas, a cor que representa a morte, o mal, o luto e o demonio, conforme visto no primeiro capítulo. A segunda Pombagira da figura 46 usa um chapéu preto em formato de cone e traz nas mãos uma vassoura de palha, além de uma caveira sobre um dos pés. Todas as representações apontadas remetem à bruxa velha feiticeira medieval.



Figura 22 – Pombagira Maria Quitéria – imagens retiradas da Internet

Na figura 22 notamos duas Pombagiras que também são representadas com símbolos da bruxa investigada no primeiro capítulo. Na primeira Pombagira da figura em referência seu sobrenome destaca-se, pois revela uma particularidade que distingue as entidades nos terreiros: “Cacurucaia” é um termo utilizado para indicar que a Pombagira é velha, antiga e experiente, por essa razão sendo muito procurada para aconselhamentos. A Pombagira Maria Padilha Cacurucaia traz em uma das mãos uma caveira e traça-se com uma roupa preta e dourado luxuosa, usa joias e um chapéu preto, elemento, como visto, e utilizado como peça distintiva. Portanto, pode-se depreender que se trata de uma Pombagira antiga, relacionada à magia e aos mistérios da vida. A segunda Pombagira da figura 23 usa roupas nas cores preto e roxo, porém mais simples. Ela traz em uma das mãos uma vassoura de palha e nos pés vários crânios, todos elementos igualmente associados à bruxa.



Figura 23 – Pombagira Maria Padilha Cacurucaia e Maria Molambo – imagens retiradas da Internet

Na segunda imagem, no alto, a Pombagira já está pintada com “cor de mulata”, mas os seios seguem nus e sobre os ombros também há uma capa vermelha. É possível ver a calcinha preta e a bota vermelha. Os cabelos seguem soltos e há uma coroa em sua cabeça e um medalhão no peito, em referência à magia. Na imagem no canto inferior direito podemos notar duas Padilhas, uma na cor “mulata” e cabelo preto solto e outra branca com cabelo claro. Ambas usam coroa, capas, um macacão e botas que alternam as cores entre preto, vermelho e dourado.

Das representações apontadas, percebemos uma antítese da Padilla espanhola representada na Padilha brasileira. Os contrastes revelam dimensões que dialogam sagrado e profano pela perversão dos elementos ressignificados na Pombagira. É possível identificar os elementos apontados como preservação do conteúdo mítico da espanhola, mas, também, podemos fazer rum exercício de imaginação e pensar na Pombagira como uma bruxa que teve suas roupas encolhidas e minimizadas à uma calcinha com preservação da capa e das botas utilizadas pelas camponesas para enfrentar o frio durante a colheita de ervas. A coroa, além de representar a realeza, também intercambia com o chapéu de cone ou de aba nas imagens. E as alternâncias na cor das esculturas podemos atribuir à presença de brancos e africanos no mesmo território colonial, refletindo possivelmente alguma referência à hierarquia entre as entidades, baseada em um senso racista.



Figura 24 – Pombagira Rainha Maria Padilha – Imagens retiradas da Internet

Com base nas comparações que elaboramos entre a bruxa e a Pombagira, pudemos observar que o conteúdo mítico que compõem o processo de embruxamento da mulher medieval, e que prosseguiu ao longo os séculos, parece preservar suas características na demonização de figuras subversivas e ameaçadoras do imaginário umbandista e presentes na confecção de estátuas repletas de elementos míticos herdados do universo pagão e reinterpretados pelo cristianismo.

Assim consideramos que, assim como Exu, a Pombagira é repleta de atravessamentos simbólicos que expressam conteúdos míticos herdeiros da diversidade que alimentou o hibridismo cultural com reminiscências de tempos longínquos e espaços distantes.

Nessa medida, podemos dizer que a Pombagira brasileira é um pouco exusíaca e bruxa, incrementada pelos resíduos míticos da espanhola María de Padilla. Todas elas aportaram em terras brasileiras, encontrando mulheres que, igualmente, possuíam suas histórias de dor e sofrimento, não mais bem representadas do que pela “mulata” brasileira. Nesse ponto, nos parece muito oportuno atentar para essa “personagem” que habita desde tempos coloniais o imaginário social.

A partir de nossa investigação, consideramos Pombagira um híbrido de todas essas personagens que surgiu em resposta às necessidades específicas das mulheres desde períodos coloniais no Brasil. Podemos dizer que a Pombagira concentra uma mítica brasileira repleta de símbolos construídos desde relações patriarcais gestadas na sociedade colonial e perpetuados no âmbito da cultura. Seus feitiços são uma resposta de resistência em um ambiente repleto de hostilidade, especialmente de gênero.

Nesse ponto, podemos dizer que, “fazer macumba” é um exercício que revela um modo de resistir desde sempre no Brasil e evidencia não só o que restou do negro, mas também o quanto se luta para sobreviver, mesmo que no campo do sobrenatural. Feitiçaria é resistência.

4.5 A construção identitária da Pombagira nos pontos cantados

Os pontos cantados podem ser considerados elementos de religião com o sagrado e, segundo Rubens Saraceni (2017), podem ser classificados de acordo com sua origem, sendo pontos raiz (inspirados por influência espiritual) ou pontos terrenos (criação humana). Também existem pontos classificados em função de sua finalidade, como os pontos abertura e fechamento de trabalhos, de chegada e de despedida das entidades, pontos de homenagem, de vibração, de defumação, de descarrego, de fluidificação, de demanda, de firmeza, de segurança, de cruzamento, de consagração, de linhas, de falanges, dentre outros.

Para os propósitos desta pesquisa, relacionamos pontos de Pombagira, escolhidos intencionalmente, com o objetivo de elucidar as características realçadas sobre a entidade na seção anterior. Buscamos com isso, evidenciar de que forma o imaginário sobre a entidade se reflete não somente nas imagens de gesso, mas também nos cânticos entoados nas giras de Esquerda na Umbanda.

Selecionamos alguns pontos de acordo com a finalidade exercida por cada um, pois, desse modo, pudemos discorrer sobre os sentidos explicitados e ocultados nos enunciados. Consideramos os pontos fontes de representação repletas de signos que habitam o imaginário dos fiéis em forma de significados que informam uma mensagem compartilhada pelo grupo. Nos pontos existem códigos que contêm significados que são responsáveis por indicar as convenções que estruturam a lógica de funcionamento das relações (SANTAELLA, 1998).

Iniciamos com a reprodução de um ponto¹⁶ frequentemente cantado com a finalidade de invocar a chegada da Pombagira na gira. Quando esse ponto é entoado, todos aguardam a incorporação da entidade que está no comando da reunião, observando todos os indícios refletidos pelo corpo da/o médium, que, em geral, inicia rodando, segurando a ponta da saia com um a das mãos, insinuando gargalhadas.

Os pontos de invocação costumam informar a origem da entidade, se vem da encruzilhada, da rua, da estrada, da calunga ou cemitério, ou outros lugares. Os aspectos relacionados à ambientação dos lugares igualmente são informados, fazendo referência à luz da lua, noite de luar, no canto da rua, temas frequentes nos cânticos, e que identificam a Pombagira com a rua, o trânsito da mulher pelo espaço público e com a noite.

Os detalhes destacados acima nos permitem-nos inferir que, se o espaço público foi negado historicamente à mulher durante tanto tempo, sendo

¹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pWkgYBRMYt0&themeRefresh=1> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

frequentado por trabalhadoras das classes baixas e prostitutas e restrito para as mulheres consideradas de bem, a Pombagira foi concebida associada a um extrato social desprivilegiado, justificando a identificação simbólica com a personagem. Podemos conferir os detalhes do ponto a seguir¹⁷:

Deu meia noite, foi quando a **lua** apareceu
 La na **encruzilhada**,
 Dando a sua gargalhada, a Pombagira apareceu
 Ê laroyê, ê laroyê, é mojubá, é mojubá
 Quem tem fé nessa lebara, é só pedir que ela dá
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Podemos perceber mais detalhes sobre as condições sociais refletidas nos cânticos. O ponto da sequência dá destaque à encruzilhada como um lugar sem porta, sem teto e sem janela e igualmente nos permite inferir sobre as condições de vida das classes representadas pela entidade em que a total falta de recurso e dignidade se reflete no cântico, podendo figurar como escape para as pressões sociais sofridas no âmbito cotidiano de escassez. Segue o ponto reproduzido abaixo¹⁸:

Na minha casa **não tem parede**
Não tem teto e nem tem nada
 Onde é? Onde a Pombagira mora?
 A Gira **mora** na **encruzilhada**
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

¹⁷ Disponível em: <https://www.letras.mus.br/juliana-d-passos-e-a-macumbaria/ponto-de-pombogira-maria-padilha-deu-meia-noite/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

¹⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ooHePasCITk> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

O ponto reproduzido a seguir possui tom imperativo, vemos uma ordem dada “arreda homem” para a chegada da mulher. Quando “Tranca Ruas vem na frente” para informar de quem se trata a incorporação, parece evidenciar o privilégio no masculino na ordem do culto, onde, primeiramente incorporam os Exus e, seguidamente, as Pombagiras, evidenciando um recorte de gênero nos cânticos. Depreendemos essa interpretação a partir da função exercida pela enunciação dos pontos, que informam aos participantes a ordem dos rituais e refletindo o lugar da Pombagira na ordem teológica da religião. Igualmente à Eva, Pombagira ocupa lugar secundário na relação entre o masculino e o feminino, evidenciando a influência do universo judaico-cristão no delineamento da entidade. Podemos conferir as inferências feitas no destaque a seguir:

Arreda homem que aí vem **mulher**

Ela é a Pombagira rainha de Lúcifer

Tranca Ruas **vem** na **frente**

Pra dizer quem ela é uma velha feiticeira

Rainha de Lúcifer

[grifo nosso]

(Domínio público)

Outro aspecto que se destaca nos pontos cantados é relação entre gênero e raça compondo os atores sociais da cena, evidenciando os contornos que delinearão a sociedade brasileira desde sua gênese. No ponto a seguir, fala-se de Maria Padilha, atribuindo-lhe olhos verdes e sua pele é destaca no ponto como “mulata”, detalhe que evidencia uma relação interracial ou uma possível referência à cultura do estupro em períodos de colônia, ou seja, temos representada uma mulher com características europeias e pretas.

O simbolismo da entidade é amplamente relatado no ponto, permitindo-nos fazer vários apontamentos. A noite é destacada como seu

domínio, ao passo que o refrão informa que o sol se esconde e a lua brilha com sua chegada, representando a polaridade entre dia e noite, bem e mal. Essa oposição nos permite refletir sobre as relações de valor atribuídas à noite e à escuridão, revelando o conteúdo moral e cristão implícito no dualismo.

O ponto também menciona a rosa, símbolo da entidade, como visto anteriormente e representante da sedução e da sexualidade, evidenciando o caráter profano e carnal da entidade, sacralizada pela situação de espírito em “evolução”, como evidenciamos no capítulo anterior. O espinho da rosa representa todas as dificuldades que a entidade eliminaria da vida de seus protegidos.

Seu vestido é vermelho, cor atribuída à entidade e herdeira do simbolismo de Exu por extensão da associação com a sexualidade. Sua sandália é prata como a luz da lua, que ilumina seu caminhar. Ela traz perfume e flor, referências que despertam a memória dos adeptos que buscam paz e amor no culto de umbanda, carências que podem remeter ao público que buscava, inicialmente, na religião, o resgate de tudo o que foi perdido, além de forças para continuar. E nesse processo, sem paz e sem amor, ninguém resiste. Portanto, a promessa de Pombagira nesse ponto¹⁹ é ajudar com força e coragem para permanecer caminhando, porque ela sempre retorna nas noites de luar para visitar seus protegidos e se faz reconhecer por toda a sua simbologia, o que podemos conferir no ponto a seguir:

Quem viu o **sol** se **esconder**

Quem viu a **lua** **brilhar**

Quem viu o **espinho** da **rosa**

Também vai ver Maria Padilha chegar

Os seus **olhos** são **verdes**

Sua cor é **mulata**

¹⁹Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VHx7xBKxt-A> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Seu **vestido é vermelho**
Sua **sandália é de prata**
Numa mão tem **perfume**
Na outra tem a **flor**
Para a **Umbanda** querida
Maria Padilha traz **paz e amor**
[grifo nosso]
(Domínio público)

A partir da exposição do ponto acima, podemos considerar a influência do racismo e das relações de subalternidade estabelecidas na construção da racionalidade moderna em se que ancorou o processo de colonização, que estabeleceu aspectos de superioridade ao branco europeu. Desse modo, a Pombagira preserva aspectos brancos (olhos verdes), conservando resquícios do preto na pele “mulata”, nem tão preta. Esse ponto parece apontar não somente para a representação de um indivíduo “mestiço”, fruto de estupro ou de relação consensual inter-racial, mas para a hierarquia entre os elementos que compuseram essa relação, o que pode estar expresso na hierarquia entre mulheres brancas e preta, refletindo a colonialidade do poder na colônia. Podemos conferir esse aspecto no recorte de Oliveira (2012), logo a seguir:

[...] o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção do conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado, e impõem novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e esquecimento de processos históricos não-europeus (OLIVEIRA, 2012, p. 50).

A prostituição é outro tema recorrente nos pontos cantados nos terreiros e parece circunscrito às condições sociais representadas e aos extratos sociais menos favorecidos. O ambiente de prostituição é relacionado à Pombagira

e, segundo Mariana L. de Barros (2013), “essa entidade carrega consigo marcas da sensualidade, erotização e luxúria, sendo comumente compreendida como uma prostituta sagrada” (BARROS, 2013, p. 510). Características que associam a entidade à prostituição podem ser percebidas em vários pontos cantados reafirmando a associação de Pombagira com o impuro.

Um ponto que, especificamente chama a atenção é o referente à Pombagira Menina, que descreve sua trajetória de entrada para o universo da prostituição, o ponto parece indicar um momento liminar, de passagem da infância para a fase adulta ao adentrar as portas do cabaré. Podemos conferir essa hipótese abaixo²⁰:

Quando era pequena foi barrada
na **entrada da porta do cabaré**
seu Tranca Ruas dizia:
- Aqui **não entra criança**, aqui **só entra mulher**
Dia aleluia, diz aleluia
Ela **deixou de ser criança**
Para ser **mulher da rua**
[grifo nosso]
(Domínio público)

Embora sejam muitas as versões sobre a personagem Pombagira, ela aparece, com frequência, relacionada à prostituição, como sugere esta cantiga, tendo o cabaré como cenário dos dramas cotidianos da entidade (PRANDI, 1996, p. 9). Um detalhe que não pode passar despercebido é a frequência com que o cabaré aparece mencionado nos pontos de um modo geral. Nos parece que a associação da Pombagira com o lugar indica a última ou a única opção para as

²⁰ Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/juliana-d-passos-e-a-macumbaria/ponto-de-pombagira-menina-quando-ela-era-menina/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

mulheres em algumas circunstâncias históricas e sociais, pois o trânsito das mulheres pelo espaço público nem sempre foi autorizado e, quando era, relacionava essas mulheres ao impuro e à pobreza.

Portanto, se tomarmos o cabaré como uma categoria de análise no contexto dos pontos cantados, podemos identificar questões de raça e de classe social nos espaços circunscritos ao Brasil desde sua época colonial. Desde tal período mulheres pobres e mestiças transitavam pelo espaço público e a prostituição era uma opção real para a sobrevivência. Desse intercurso, é possível entrever as adversidades que tais mulheres enfrentavam cotidianamente, e como explicitado no ponto abaixo “E ninguém me matou”. Nesse sentido, justifica-se tanto a busca pela magia como recurso quanto a identificação com a entidade que tinha sua identidade forjada em meio aos hibridismos nestas terras. Por mais que o ponto não seja identificado com uma data de autoria específica, seu conteúdo desvela tais detalhes, pois o simbólico, como vimos, transborda as gerações:

Disseram que iam me matar

Na **porta do cabaré**

Passei a noite lá

E ninguém me matou

[grifo nosso]

(Domínio público)

Abaixo segue outro ponto²¹ que associa Pombagira à prostituição nos domínios do cabaré e que nos permite imaginar que a denominação de “Rainha” possa estar associada a uma mulher mais experiente, não necessariamente mais velha, talvez aquela mais procurada ou com maior fama naquele espaço, também podemos pensar naquela que um dia foi a jovem que fez fama, aprendeu o ofício,

²¹ Disponível em: <https://ileaxe.webnode.com/umbanda/cantigas/cantigas-de-exu/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

se tornando ao longo do tempo na iniciadora de outras mulheres ou administradora do espaço:

Arreda homem que aí vem mulher
 Ela é a Pomba-Gira **Rainha do cabaré**
 Ela é a Pomba-Gira Rainha do cabaré
 Tranca – Ruas vem na frente pra dizer quem ela é
 Uma mulher feiticeira Rainha do Cabaré
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Dando continuidade aos simbolismos representados nos pontos, a gratidão dos fiéis às entidades está presente reforçando os laços de cumplicidade. Seleccionamos um dos pontos mais cantados²² nos terreiros e que tem como finalidade a louvação à Pombagira em gratidão ao socorro prestado aos seus fiéis. O ponto é repleto de simbologia e segue reproduzido abaixo, para refletirmos sobre a representatividade da Pombagira no cotidiano de seus fiéis:

Salve Maria Padilha
 Salve Maria Padilha
 Salve Maria Padilha, que **ilumina** o meu caminhar
Perambulava pelas ruas já sem saber o que fazer
Procurava na noite uma **solução** para tanta dor
Sufrimento e solidão
 Então eu **clamei** ao povo da rua
 Que me enviasse, no momento, alguma **ajuda**, pois eu já não tinha
 Força para **continuar**

²² Disponível em: <https://www.letras.mus.br/umbanda/1871710/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Então eu **clamei** ao povo da rua
Que me enviasse, no momento, alguma **ajuda**, pois eu já não tinha

Força para **continuar**

Quando me virei vi uma mulher na beira da estrada

Trazia uma rosa em suas mão, um feitiço no olhar

Naquela bela **noite de luar**, deslumbrei sua **dança**

Com sua **saia a rodar**, eu me aproximei

E lhe perguntei o que ela fazia na **estrada**

Ela respondeu: Moço eu sou Rainha, vim lhe **ajudar**

Sou Maria Padilha

Ela respondeu: Moço eu sou **Rainha**, vim lhe **ajudar**

Sou Maria Padilha

Salve Maria Padilha

Quando eu **precisei**, oh pomba gira, você veio me **ajudar**

Deste outro **rumo** a minha vida

Hoje eu venho lhe **louvar**

Salve Maria Padilha

Salve Maria Padilha

[grifo nosso]

(Domínio público)

Primeiramente podemos notar que se trata de uma entidade que autodenomina “Rainha” e que caminha pela “estrada”, seu domínio são as “noites de luar”. E, pela estrada, sob a luz da lua, ela “resgata” fiéis em estado de “sofrimento”, “solidão” e sem “rumo”, que perambulam em busca de “solução” para suas adversidades. Os verbos utilizados em sequência evidenciam o quanto esse ponto é representativo para essas pessoas que cantam com fervor, declarando que “perambulava”, “procurava” e diante de tudo “clamei” por forças para “continuar” pedindo para a entidade “ajudar” a “continuar”. Nesse momento de desespero, quando “precisei” surgiu a Pombagira em socorro.

Nessa trajetória de sofrimento, Maria Padilha “ilumina” os caminhos e providencia uma “solução” e, em gratidão, o fiel volta para “louvar”. Portanto, podemos perceber que os verbos [ilumina, perambulava, procurava, clamei, continuar, ajudar, louvar] e os substantivos [sofrimento, solidão, solução, ajuda, rumo] negritados no ponto evidenciam a relação de necessidade e de ajuda que marcam a cumplicidade entre adeptos e entidade na vida cotidiana.

A Pombagira nesse sentido desempenha um papel social importante, destacando-se como agente direcionador, provedor e aconselhador, evidenciando funções materiais e emocionais, oferecendo esperança e coragem para seus fiéis continuarem mesmo no contexto de total ausência de recursos. Compreendemos nesse ponto a relação reguladora da magia que parece reordenar o mundo simbólico dos indivíduos e fornecer perspectivas e reorientação em um exercício de sobrevivência e reinvenção.

Uma das temáticas mais populares associadas à Maria Padilha é o amor pelo qual constituiu grande fama como vimos. Os dramas amorosos são temas emblemáticos nos pontos cantados das Pombagira, motivo pelo qual fazem muito sucesso, principalmente, entre o público feminino. Em geral, encontramos pontos sobre questões do coração entrelaçadas com histórias de amores proibidos, de amores impossíveis ou clandestinos, de traição, de casos extraconjugais ou de subjugação de vontades via “amarração amorosa”. Em geral o mote desses amores é a dificuldade de ficar junto, por vontade própria ou por subjugação da vontade alheia, e o afastamento é a causa do sofrimento que motiva adeptas e adeptos a procurar os favores da entidade.

Podemos conceber a associação dos temas amorosos à magia a partir do imaginário da bruxaria, e delinear o fluxo de relações estabelecidas entre feitiçaria e amor nos intercâmbios da colônia com Portugal, conforme observado por Gilberto Freyre (1977), no recorte que segue:

O amor foi o grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal. Compreende-se, aliás, a voga dos feiticeiros, das bruxarias, das benzedeadas, dos especialistas em sortilégios

afrodisíacos, no Portugal desfalcado de gente que, num extraordinário esforço de virilidade, pôde ainda colonizar o Brasil [...]. Como em Portugal a bruxaria, a feitiçaria no Brasil, depois de dominada pelo negro, continuou a girar em torno do motivo amoroso, de interesse da geração e de fecundidade, a proteger a vida da mulher grávida e da criança ameaçadas por tantos males (FREYRE, 1977, p. 324).

Nesse contexto que aproxima magia e amor, as feiticeiras delineiam os primórdios da Pombagira, retratando mulheres insaciáveis e poderosas que tripudiam e arrasam os corações masculinos, compondo cenas de traição e enlances amorosos proibidos, uma clara referência às bruxas.

O inferno é tomado como sua morada, onde habita com o maligno. O realce dado aos chifres do diabo e sua relação com a traição apontam diretamente para a moral da mulher vulgar, da amante, da traidora. Uma clara alusão a mulher que caiu em pecado e transformou-se em sinônimo de concupiscência, Eva. No ponto a seguir, podemos conferir de que forma a performance amorosa pode ser construída no imaginário dos adeptos associando a Pombagira à mulher insaciável, lasciva, traidora, moradora do inferno e parceira do diabo. Podemos perceber a grande influência do universo cristão delineando a entidade e sua relação com o mal:

Se no **inferno** não tivesse mulher

O **diabo** não tinha **chifre**

Rapariga é mulher de **sete maridos**

E Pombagira é mulher de sete maridos

Maria Padilha é mulher de **sete maridos**

[grifo nosso]

(Domínio público)

Outro ponto abaixo ilustra o papel de amante da Pombagira impregnado no imaginário dos adeptos, o que parece autorizar a prática muito

comum entre adeptas e adeptos de “fazer feitiço para roubar o par do outro”. A performance ilustrada no ponto, desse modo, dá permissão para que mulheres na mesma condição de apaixonadas procurem seus serviços mágicos para “amarrar” o par amado, retirá-lo de outrem em favor de si. Segue o ponto²³:

Quando eu ia pra batalha
 Passava na rua do meu amor
 Minha vizinha acenava para mim
 Vá com deus minha querida
 Seja feliz assim
 Coitadinha dela
 Mal sabia ela
 Que **meu amante** era o **marido dela**
 Coitadinha dela
 Que peninha dela
 Matou meu homem que era o marido dela
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Outro ponto²⁴ também evidencia o uso da feitiçaria com finalidade de “roubar o par” de alguém por intermédio de “amarração” amorosa, ou seja, de subjugação da vontade do outro em favor de si. Esses feitiços podem ser um indicativo da noção de moral atribuída às Pombagiras, distanciando-se das noções de ética atribuídas a um modelo de comportamento “civilizado”, ou seja,

²³ Citado por Glacy Ane A. de S. dos Santos (2020). Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/wamon/article/view/8731> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

²⁴ Citado por Glacy Ane A. de S. dos Santos (2020). Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/wamon/article/view/8731> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

a entidade faz qualquer coisa que solicitarem, transitando na ambiguidade maniqueísta entre o bem e o mal, sem seguir qualquer critério. Segue o ponto:

A minha saia é uma papoula rodada
 Que joguei na encruzilhada
 Pra **amarrar** o macho **teu**
 Venho de longe e não sou uma quiumba
 Venho das sete catacumbas
 Pro **teu** macho **dominar**
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Outro ponto²⁵ dá destaque ao aspecto interesseiro da Pombagira ao dar preferência a homens casados em função de sua suposta condição financeira, tornando-se um perigo para as mulheres casadas. Essa proposição parece realçar o aspecto machista que responsabiliza a mulher pelo sucesso das relações conjugais, isentando os homens da responsabilidade de supostamente manterem-se fiéis, afastando-se, dessa forma, dos infortúnios da traição. Essa concepção de mulher ameaçadora do casamento alheio nos remete ao perigo associado à Eva, em função da desobediência no paraíso e que a transformou em traidora. Também nos faz refletir sobre a condição de homem eterna vítima da mulher lasciva desde o Pecado Original. Segue a versão:

Estava sentada na areia
 Foi quando a aliança perdeu
 Aliança de um grande amor
 Foi meu amor quem me deu

²⁵ Citado por Glacy Ane A. de S. dos Santos (2020). Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/wamon/article/view/8731> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Olha, não gosto de **rapaz solteiro**
Porque **dinheiro não tem**
Olha, eu só gosto de **homem casado**
Pra fazer **raiva à mulher**
[grifo nosso]
(Domínio público)

Nesses termos, aspectos de realeza são exaltados em muitos pontos, anunciando as Pombagiras como rainhas. São várias as rainhas, uma das mais famosas é a Rainha Maria Padilha e que tem como sobrenome Rainha das Sete Encruzilhadas. Como vimos no capítulo anterior, existem algumas especulações sobre a natureza dessa Pombagira, mas nós, a partir da nossa investigação, assumimos uma possível aproximação histórica e cultural nos intercâmbios dos hibridismos territoriais que relacionam alguns conteúdos mitológicos diversificados no delineamento da Pombagira Maria Padilha e um deles é a espanhola María de Padilla, amante do rei D. Pedro I.

O ponto reproduzido abaixo ao advertir sobre o perigo nos permite pensar na fama de manipuladora atribuída à espanhola na corte D. Pedro, quando acusada de atrapalhar os interesses políticos dos adversários do rei. Todo o imaginário relacionado à ela foi reproduzido na literatura e espalhou-se pelas camadas populares, transformando a personagem em uma mulher perigosa e que usou de seus atributos para manipular o rei. Ou seja, o ponto expressa exatamente as artimanhas femininas utilizadas pela Pombagira no rodar das saias vermelhas e das risadas sedutoras e que ocultam a real intenção. Essa é a Pombagira deste ponto, ela consegue o que quer à semelhança de María de Padilla. A seguir, reproduzimos um ponto²⁶:

²⁶ Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/juliana-d-passos-e-a-macumbaria/ponto-de-pomba-gira-rainha-das-7-Encruzilhadas/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Ela vem girando, girando, girando

E dando risada

Cuidado amigo

Que ela está de saia rodada

Salve elas, Laroyê!

Rosa Vermelha

Rosa Vermelha sagrada

Rosa Vermelha

É a Pombo Gira **Rainha das Sete Encruzilhadas**

Rosa Vermelha

Rosa Vermelha sagrada

[grifo nosso]

(Domínio público)

Outro ponto pode associar a Pombagira à realeza e chama atenção para a posse de joias “colar de ouro, brincos dourados” e para o mistério, evidenciando aspectos de uma mulher rica e poderosa que, com suas promessas parece encantar os homens. Nesse ponto podemos imaginar o deslumbramento causado pelo poder despertado pela imagem de tal mulher que surge à noite, num canto da rua, girando, gargalhando e coberta de joias, oferece ajuda. Que mulher é essa? Não importa. O fato é que ela surge, exala poder e oferece ajuda. E como diz uma expressão muito comum no meio das Pombagiras: “Eu faço conta, eu dou conta e eu presto conta”. São as narrativas que se espalham, associam valor simbólico e que conferem validade à entidade, construindo grande fama. Segue o ponto²⁷ reproduzido:

De vermelho e negro, vestindo

À noite o **mistério** traz,

²⁷ Disponível em: <https://umbandaead.blog.br/2018/03/08/pontos-pombagira-empoderamento-feminino/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

De **colar de ouro**,
Brincos dourados,
 A **promessa** faz
 Se é preciso ir
 Você pode ir,
 Peça o que quiser
 Mas **cuidado amigo**,
 Ela é bonita, ela é mulher.
 E num canto da rua,
 Girando, girando, girando está
 Ela é moça bonita,
 Girando, girando, girando lá
 Oi, girando laroie
 Oi girando lá!
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Conforme vimos, a Pombagira é comumente representada de forma maligna e ameaçadora, estabelecendo estreita relação com o diabo e com a magia, associada à sexualidade. Uma das características se sobressaem nessa relação é sua capacidade de trabalhar para o bem e para o mal. O mal assumiu características diabólicas que referenciam a moral feminina nos termos religiosos repulsivos reproduzidos pelos filósofos da Igreja, com forte apelo às bruxas, conforme visto no *Capítulo I*.

Segundo Reginaldo Prandi (2010), sua capacidade de trabalhar para o bem e para o mal no sentido maniqueísta judaico-cristão, seria uma característica aparentemente herdada de Exu, conforme visto no capítulo anterior. Para o autor, a permissividade de trabalhar tanto para o bem quanto para o mal estaria calcada num código de moralidade das religiões Afro-brasileiras que “dá mais importância à relação de lealdade e reciprocidade entre o fiel e suas divindades

ou entidades espirituais, do que a dos homens entre si, como membros de uma comunidade humana unida e solidária” (p. 148). Entretanto, consideramos que a concepção de Prandi (2010) reflete aspectos racistas calcados na construção identitária deflagrada contra a cultura africana que a associa ao perigo, ao diabo e ao mal, conforme visto no capítulo anterior.

O ponto²⁸ reproduzido abaixo explicita a característica maniqueísta do trabalho da Pombagira nos termos que Reginaldo Prandi refere-se acima:

Ela é Maria Padilha,
De sandalhinha de pau
Ela trabalha pro **bem**
Mas também trabalha pro **mal**
[grifo nosso]
(Domínio público)

Sua relação com a morte e com o cemitério como representantes do mal também parece ter sido herdade da malignidade reforçada na Idade Média e em referência à relação dual estabelecida entre a vida e a morte. A entidade é, com frequência exaltada no âmbito da Calunga (cemitério), como podemos observar no ponto reproduzido a seguir²⁹:

Abre essa cova
Quero ver tremer
Abre essa cova quero ver balancear
Maria Padilha das almas
O cemitério é o seu lugar
É na Calunga que a Padilha **mora**

²⁸ Disponível em: <https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-maria-padilha.html> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

²⁹ Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/umbanda/abre-essa-cova/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

É na Calunga que a Padilha vai girar

[grifo nosso]

(Domínio público)

Também ressaltamos que o “mistério” atribuído à Padilha no ponto³⁰ que segue remete ao cemitério, domínio da entidade em questão. Logo, o “mistério”, nesse caso, trata-se da morte e as inquietações que ela causa ao ser humano, pois morrer é o destino inevitável de todos nós. Também podemos perceber que o ponto evidencia que esta Pombagira está sob as ordens de Omolu, que na umbanda é cultuado como o orixá que é dono do cemitério, senhor da transformação e que transita entre a vida e a morte. Portanto, nesse ponto, podemos perceber um enredo que conta a história da entidade em questão e sua relação com o mistério da morte.

Se a sua **catacumba** tem **mistério**

Oi ela é Maria Padilha do **Cemitério**

Mas ela é **loira** dos **olhos azuis**

Maria Padilha é filha de seu **Omolu**

[grifo nosso]

(Domínio público)

Nos intercâmbios da feitiçaria representada nos pontos cantados, podemos perceber mesclados elementos mais próximos dos cultos afro-brasileiros como a cachaça e o azeite de dendê, e menções ao estado da Bahia, considerado o mais importante representante da cultura africana por ter organizado o culto dos orixás e preservado as raízes africanas. Mas também encontramos vasta referência a elementos herdados da bruxa como o caldeirão

³⁰ Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/umbanda/maria-padilha-do-cemiterio.html>
Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

ou animais mágicos como sapos, cobras e bodes com vastas citações sobre inferno, fogo do inferno, diabo, satanás, dentre outras.

As cantigas revelam as técnicas mágicas de trabalho e seus instrumentos mágicos, dando destaque ao seu potencial ofensivo, comumente em tom ameaçador. A demonização é recorrente e não importa o viés da magia, pois foi uma estratégia empregada pela Igreja para perseguir os desvios da fé cristã, estando presentes na Europa e nas colônias simultaneamente, como vimos nos autos dos processos inquisitoriais no capítulo anterior. Nesse sentido, os pontos cantados para as Pombagiras, em geral, quando se relacionam à feitiçaria, fazem menção à associação da mulher ao mal, indicando sua estreita relação com o diabo, muitas vezes estabelecida via sexualidade.

Nos próximos parágrafos selecionamos alguns pontos que permitem ver mais detalhadamente as referências listadas, procuramos organizar por temática, pois categorizar as cantigas é complicado e limita as análises já que uma única cantiga pode trazer categorias diferentes. Por isso, tentamos seguir uma ordem temática e dar destaque aos elementos que mais se sobressaem e abordaremos referências africanas, sobre o diabo e o inferno, sobre a bruxaria. Ressaltamos que, como a feitiçaria e sua relação com a bruxaria no contexto da perseguição das mulheres pela Inquisição e é o elemento principal do escopo desta investigação, demos maior destaque a pontos que pudessem contribuir com detalhes sobre a presença da bruxa nas intermitências da Pombagira, já que são personagens contíguas.

A presença de elementos africanos nos pontos pode ser notada em substâncias que caracterizam o culto a Exu, como a cachaça e o azeite de dendê, não aprofundaremos sobre os sentidos desses elementos. Outros elementos são interlocuções com os aspectos relacionados ao diabo e ao inferno e outros herdeiros da bruxaria e projetado em Exu, como o garfo, tridente, caldeirão e animais mágicos. Desse modo, seguimos nossa apresentação.

No ponto³¹ que segue, podemos notar que a Pombagira trabalha magicamente com a cachaça (Exu), com o garfo (diabo), com punhais de aço (bruxaria). Esses elementos são manipulados em função da finalidade a ser alcançada pelo feitiço proposto:

Dizem que ela é Rosa Caveira
 Ela **não** é de **brincadeira**
 Quando vem pra trabalhar
 Trazendo seu **marafó** [cachaça] e seu **garfo**
 Seus sete **punhais** de **aço**
 E um **feitiço** no olhar
 Dizem que **não é brincadeira**
 Ela é nó na madeira
 Ina, Ina, Ina
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Outro elemento mágico utilizado nos trabalhos da Pombagira é o azeite de dendê, que é sinônimo de feitiço nas ditas religiões afro-brasileiras, onde se diz “onde tem dendê, tem feitiço”. Essa noção é explicitada em um ponto muito popular, cantado nos terreiros e que associa o poder dos feitiços manipulados com dendê pela Pombagira comparado ao poder dos padres. Podemos conferir na reprodução do ponto³² abaixo:

Pombagira ganhou marafó
 E levou pro padre benzer
 Perguntou pro sacristão

³¹ Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/aldeia-de-caboclos/rosa-caveira.html> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

³² Disponível em: <https://reidospontos.blogspot.com/p/1-eu-caminhava-pela-alta-madrugada-sob.html> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Se na **batina** do **padre** tem **dendê**

Tem dendê, tem dendê

A batina do padre tem dendê

[grifo nosso]

(Domínio público)

Seu caráter de entidade perigosa e feiticeira, com a qual se deve tomar muito cuidado, também é sempre marcado (PRANDI, 1996, p. 10), como se pode ver a seguir nas mensagens de perigo associando seu potencial ao estado da Bahia, evidenciando que a magia “negra” tem poder, um possível conteúdo velado. Segue o ponto³³:

Pombagira é a mulher de sete maridos

Não mexa com ela

Ela é um **perigo**

Pombagira girou

Pombagira girou no congá da Bahia

Pomba gira vem de longe pra fazer **feitiçaria**

[grifo nosso]

(Domínio público)

Outra versão³⁴ do ponto transcrito acima, descreve o perigo que a Pombagira representa associado à sua ferramenta de trabalho, a gargalhada. Conferimos s seguir:

Pombagira é mulher de Sete Maridos!

Pombagira é mulher de Sete Maridos,

³³ Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/aldeia-de-caboclos/rosa-caveira.html> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

³⁴ Disponível em: <https://umbandaead.blog.br/2018/03/08/pontos-pombagira-empoderamento-feminino/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Mas não mexa com ela!
 Pombagira é um perigo!
 Ela é Pombagira, a Rainha da Encruzilhada,
 Que **enfrenta seus inimigos**
 Com **uma forte gargalhada**
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Dos instrumentos de trabalho da Pombagira, a gargalhada de suas performances é a ferramenta que mais se destaca e se assemelha à gargalhada da bruxa, e pode ser considerada um instrumento de resistência, de magia e figura nos pontos cantados como possibilidade de enfrentamento do mal, o que podemos perceber no ponto³⁵ reproduzido a seguir:

Olha quem chegou para trabalhar
 Trazendo um feitiço no olhar
 Rosa Caveira jeito sensual
 Vai **cortando**
com sua risada
 Todo **o mal**
 Sua morada é na figueira
 Para vencer o mal
 chama Rosa Caveira
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

³⁵ Disponível em: <https://umbandaead.blog.br/2018/03/08/pontos-pombagira-empoderamento-feminino/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

O ponto³⁶ abaixo realça os atributos femininos como potência magística portadora de axé (energia) e permite perceber a associação da Pombagira à feitiçaria nos intercâmbios da encruzilhada, lugar mágico para várias culturas:

Ela é **feiticeira**
 Ela é **poderosa**
 Ela tem axé
 É dona da encruza
 Rainha da noite
 Do cabaré
 Seu **sorriso é belo**
 Seu **corpo é lindo**
Perfume é flor
 Seu **cabelo é negro**
O olhar certo
 Ela traz o amor
 Quando vem no terreiro
 Não tem quem não olhe
 Ela é **linda demais**
 E se tu não conhece
 Ela é dama da noite
 Cuidado rapaz
 Quando vem no terreiro
 Não tem quem não olhe
 Ela é linda demais
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

³⁶Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/juliana-d-passos-e-a-macumbaria/ponto-de-pombogira-dama-da-noite-ela-e-feiticeira/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Nos pontos destacados a seguir, evidenciamos as características que mais se sobressaem sobre as relações da Pombagira com o diabo e com a magia. A seguir, o ponto destaca associação da entidade com satanás, situando-a no inferno e parece relacionar sua potência à presença de dois colaboradores que reforçam seus poderes na magia: Tranca Ruas e Seu Zé, reforçando que ela não trabalha, mas que existe uma legião de demônios colaborando. Segue a reprodução do ponto:

Abre a roda
 Oi, deixa Maria Padilha dançar
 Ela tem dois amores ao seu lado
 Um é seu marido e outro é seu namorado
 Mas cuidado moço eu vou te falar qual é
 Ela é mulher de Tranca Ruas e amante do Seu Zé
 Mas ela linda, é linda ela é linda demais
 Maria Padilha ela é **mulher de satanás**
Não mexa com ela, ela não mexe com ninguém
 Ela é **ponta de agulha** e quando mexe, mexe bem
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

O próximo ponto nos permite perceber a associação entre a passagem dos demônios para o mundo dos humanos viabilizada pela gargalhada da Pombagira que estremece as portas do inferno, e encruzilhada parece ser o portal de passagem. Também notamos que Pombagira é declarada mulher de Lúcifer, portanto Rainha do inferno, mas também mulher de sete exus, configurando seu poder expresso pela simbologia magística do número sete e o reforço de outros sete demônios. Reginaldo Prandi (1996, p.6) reproduz alguns pontos sobre esses aspectos e resumimos logo a seguir:

A porta do **inferno estremeceu**
 O povo corre pra ver quem é
 Eu vi uma **gargalhada** na **encruza**
 É Pombagira, a **mulher do Lúcifer** (pesquisa de campo)
 Ela é **mulher de sete Exu**
 Ela é Pomba Gira Rainha
 Ela é Rainha das Encruzilhadas
 Ela é mulher de sete Exu (Molina, s/d: 25)
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Outros pontos também detalham a associação da Pombagira com o diabo, destacando todo seu arsenal simbólico que caracteriza a relação do diabo e do inferno como um lugar quente e de fogo, imagens comumente associadas aos Exus e às Pombagiras, retratados como seres vermelhos com chifres e rabos, portando garfos ou tridentes. A seguir reproduzimos alguns pontos³⁷:

Pomba-Gira quebrou a perna,
com a carreira que ela deu.
O inferno pegou fogo e
a mulher do diabo não morreu
Não morreu
a mulher do diabo não morreu
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Sua gargalhada ecoa na madrugada

³⁷ Disponível em: <https://umbandaead.blog.br/2018/03/08/pontos-pombagira-empoderamento-feminino/> Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Maria Padilha não é cinzas ela é **brasa**,
 Com sol ou lua louvamos com fé
 Maria Padilha está pro que der e vier
 Não mexa com a Padilha brincadeira ela não é
 Transforma espinho em rosas se fores merecedor
 Na barra da sua saia ninguém nunca encostou
Labareda de fogo queima, é o aviso que ela dá
 Quem quer caminhos floridos com ela não vai brincar

[grifo nosso]

(Domínio público)

Meu **garfo** já chegou na terra
 Estou querendo guerra
 Meu garfo já finquei na terra
 Estou guerreando, estou guerreando
 Eu estou trabalhando
 Eu estou lhe limpando
 Estou lhe limpando
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Oi, quem mora nessa ilha
 Oôai quem mora nessa ilha
Fogo por todos os lados
Garfo seguro na mão
 Rosas no chão se espalhando
 Formosa ela vinha então
 Era Padilha, Era Padilha
 Maria Padilha
 Quem não me respeita
 Logo se afunda

Eu e Maria Padilha
 Dos 7 cruzeiros da calunga
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Como visto ao longo da exposição dos pontos, foram atribuídos poderes sobrenaturais às Pombagira que remontam a magia europeia, podemos perceber vários elementos, mas também das entidades em verdadeiro exército de demônios, em que a mais poderosa é retratada na literatura como a rainha de todas as Pombagiras, a Rainha Maria Padilha.

De acordo com o percurso do *Capítulo I*, recorreremos à Marlise Meyer (1991) para compreender a relação da Pombagira com a feitiçaria europeia e concordamos com a autora sobre a possibilidade da influência dessa magia sobre os sortilégios praticados em nome das Pombagiras. As semelhanças entre a Pombagira Maria Padilha e a espanhola María de Padilla, amante o rei espanhol Pedro I, O Cruel estão relatadas por Meyer (1991) no recorte que segue, no qual a autora reproduz um ponto de Maria Padilha, que, segundo ela, aproxima as personagens nos circunspectos da magia europeia:

Como se verá, o que se observa é o que parece ser a longa memória, a 'longue durée', daqueles traços constitutivos da dama espanhola, tais como a memória poética os delineou. Da 'hermosa e **hechizera Doña Maria de Padilla**' à **Pomba Gira** específica que recebe um **nome idêntico** ao seu, parece ter havido mais do que coincidências, são fortes as semelhanças, comuns, os atributos [Grifo nosso]

Na família da **Pomba Gira**

Só se mete quem puder

Ela e **Maria Padilha**

São mulher de Lúcifer

(MEYER, 1991, p. 146).

[grifo nosso]

Outros elementos relacionados à bruxaria podem ser identificados nos pontos cantados em louvação às Pombagiras. Temas como o caldeirão são associados à entidade em referência aos poderes alquímicos atribuídos ao caldeirão nas culturas pagãs, conforme visto no *Capítulo I*. Animais atribuídos às bruxas na Idade Média e herdeiros das crenças pagãs também figuram nos pontos, como é o caso do sapo, do gato, do bode e da cobra. A seguir conferimos as representações dos elementos mágicos citados acima em alguns pontos que seguem transcritos:

No seu **caldeirão** tem que ter um **sapo** [2x]
Terreiro que é terreiro tem que ter Maria Farrapo³⁸ [2x]
[grifo nosso]

A Padilha tem um **gato**
que não é de brincadeira [2x]

Meio-dia ele é **gato**
meia-noite é Exu Caveira³⁹ [2x]
[grifo nosso]

Lá vem a Pombagira
montada no **bode** [2x]

Cuidado com ela
com ela ninguém pode⁴⁰ [2x]
[grifo nosso]

Botaram meu nome na boca de um **bode**
Mas eu sou filho da Padilha e comigo ninguém pode [2x]

³⁸ Disponível em: <https://www.pontosdeumbanda.com.br/exu/ponto-de-pombo-gira-maria-farrapo-no-seu-caldeirao-tem-que-ter-um-sapo.html> Acesso em: 21 de outubro de 2022.

³⁹ Disponível em: <https://www.pontosdeumbanda.com.br/exu/ponto-de-pombo-gira-a-padilha-tem-um-gato.html> Acesso em: 21 de outubro de 2022.

⁴⁰ Disponível em: <https://www.letras.mus.br/umbanda/pomba-gira-no-bode/> Acesso em: 21 de outubro de 2022.

Você botou você mesmo vai tirar
 É uma ordem da Padilha
 Você tem que respeitar⁴¹ [2x]
 [grifo nosso]

Galo canta, **cobra** pia [2x]
 Eu quero ver quem chamou por Maria
 O galo cantou, a **cobra** piou⁴²
 [grifo nosso]
 (Domínio público)

Os aspectos mágicos também estão presentes nos pontos de finalização que marcam a hora do encerramento. No ponto seguinte, o marcador do tempo é o canto do galo, associado à madrugada, hora em que eram encerradas as giras de Povo de Esquerda, atualmente, por conta da violência, os terreiros vêm se adaptando. Notar, no ponto da sequência, que sua despedida é marcada pelas doze badaladas do sino, assim como no conto de fadas de Cinderela em que a jovem princesa precisa deixar o baile para não se transformar em abóbora, que também é símbolo da bruxaria. Seguem os pontos:

Galo cantou é hora é hora
 Maria Padilha se despede e **vai embora**
 É na boca do mato é na encruzilhada
 Que ela mora
 Ela se **despede** e vai **embora**
 Quando o **sino** da encruza
 Der **doze badaladas**
 E o Maioral lhe chama
 Ela vai pra encruzilhada
 Vai por uma estrada tão florida

⁴¹ Disponível em: <https://axe-de-umbanda.tumblr.com/post/54292850079/voc%C3%AA-botou-o-meu-nome-na-boca-de-um-bode-mas-eu> Acesso em: 21 de outubro de 2022.

⁴² Disponível em: <https://gritelaroye.tumblr.com/post/190388794261/galo-canta-cobra-pia-eu-quero-ver-quem-chamou-por> Acesso em 21 de outubro de 2022.

Vai ver sua morada o que é que há

Ela vai girar, ela vai **unló** [subida]

[grifo nosso]

(Domínio público)

A partir da análise dos pontos cantados, pudemos perceber que existem fortemente presentes conteúdos de invocação, gratidão, desafio e despedida, nos quais identificamos aspectos de gênero, de raça e de classe social expressos ou velados nos contextos representados.

A reflexão sobre os pontos cantados nos espaços de culto umbandista nos permite compreender de que forma a entidade Pombagira é concebida pela religião e percebida não só pelos adeptos frequentadores, mas por médiuns que com ela trabalham. Os pontos evidenciam a estreita relação da Pombagira com a morte, com a noite, com o mal, com a prostituição e com a rua, todos aspectos intercambiados pela feitiçaria.

4.6 Nota Conclusiva

Desse modo, podemos tecer fortes relações entre os aspectos ressaltados na seção anterior e que aproximam a construção visual da Pombagira da bruxa medieval com as referências expostas nos pontos cantados, reforçando nossa tese de que a Pombagira não é apenas a face da demonização, mas da hibridização de vários personagens circunscritos na simbologia arquetípica que habita o inconsciente coletivo cultural.

Nesse sentido, pensar na extensão de sentidos atribuídos ao feminino pecador durante à Inquisição para a legião do Povo de Rua na umbanda parece uma possibilidade real que, inclusive, se reflete nos pontos cantados que remetem à Pombagira como uma bruxa feiticeira. Dessa forma, essa seção cumpriu sua dupla função, de evidenciar a proximidade da Pombagira com a bruxa medieval e com a espanhola, María de Padilla.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa pesquisa investigamos de que forma as interlocuções religiosas fundamentaram o processo de demonização do feminino, articulando crenças antigas a episódios mitológicos. Nossos resultados apontaram para um longo processo de construção ideológica acirrada na caça às bruxas e que tinha como objetivo alçar as bases para a consolidação da racionalidade moderna como construção eurocêntrica hegemônica. Observamos que o colonialismo e a racionalidade moderna exterminaram populações e culturas inteiras, impondo o modelo eurocêntrico aos que sobreviveram, hierarquizando os seres, fundamentando a exploração. Nesse processo, a racionalidade suplantou as cosmologias nativas e separou o corpo da cabeça, arrancando a alma e marginalizando a existência.

O objetivo geral foi compreender de que forma, a partir da demonização do feminino no âmbito religioso cristão, o machismo atravessou o tempo sendo reproduzido nas instâncias da cultura, contribuindo com a determinação do lugar da subalternidade do feminino, reafirmando a misoginia e mantendo o padrão androcêntrico na representação da Pombagira Maria Padilha, fortemente associada ao diabo nos intercâmbios da religião.

Como vimos ao longo de nossa investigação, a humanização de Exu fundamentou as bases da tipificação do Povo de Rua, aglutinando as entidades em um polo masculino e um feminino, o que permitiu que as Pombagiras se tornassem trabalhadoras nos limites da religião. Nesse trajeto, foram resguardadas algumas características do orixá Exu, como a função comunicadora e os domínios da Encruzilhada. Entretanto, a entidade revestiu-se de fundamentos cristãos e passou a figurar como a encarnação de algum morto sem evolução espiritual e que vagueia pelas ruas com forte apelo sexual e maléfico, o que se manifesta na própria corporalidade mediada.

Na hierarquia concebida, Maria Padilha foi cognominada Asmodeus e figura no topo da cadeia dos demônios, logo abaixo de Lúcifer, onde foi subordinada aos Serafins Maléficos, comparativamente, uma versão infernal do Paraíso. Maria Padilha pode ser vista, então, como a versão diabólica de Eva, inclusive porque também surgiu do desdobramento da figura masculina. Assim como Eva surgiu da costela de Adão, a entidade surgiu como polo oposto a Exu, igualmente sem individualidade.

Enquanto ser demonizado, por sua natureza pecadora, Eva foi estigmatizada pelo fracasso do homem, sendo a sexualidade e a luxúria sua força negativa e que fizeram dela uma eterna devedora. Pombagira, assim como Eva, foi tomada como força incontrolável, o agente do caos e da desordem, ser manipulador e perigoso, estando, por essa razão, sempre sob suspeita nos terreiros.

A descendência diabólica fez de Pombagira uma trabalhadora de Esquerda em busca de redenção e evolução espiritual, o que a alocou nos limites da subalternização no espaço externo. A potencialidade diabólica da Pombagira pode ser vista como reflexo da construção cultural, descendente do processo de demonização do feminino e de concentração da sexualidade de Exu. Enquanto representações de personagens da vida cotidiana, Pombagira preservou marcas individuais e coletivas que reafirmam estereótipos ancorados nas assimetrias das relações de raça, de gênero, de sexualidade e de classe.

A tipificação da Pombagira como trabalhadora de Esquerda parece ter ressignificado a Encruzilhada do mito africano ao ser reinterpretada como rua no Brasil, assumindo caráter negativo. O colonialismo parece ter roubado o caráter sagrado da Encruzilhada e ter transformado a rua em sinônimo de falta de possibilidades.

Concebidas como entidades que exalam subversão, medo e luxúria, as Pombagiras foram demonizadas pelo cristianismo, transformando-se em um modelo diabólico reproduzido continuamente pelas religiões que a cultuam.

Nesses termos, notamos que a religião reproduz e reforça os papéis sociais, solidificando crenças que limitam os aspectos do feminino às características fundamentadas no processo histórico de demonização.

Nessa medida, consideramos que Maria Padilha surgiu como um signo livre, um mito que nasceu no seio da sociedade brasileira nos intercâmbios da cultura e, no alvorecer da organização da religião umbandista se materializou como entidade. Nesse processo, assumimos que a religião encapsulou o mito e enquadrou Padilha, delimitando sua identidade aos moldes cristãos, deformando sua mensagem.

O reforço da inferioridade das Pombagiras é possivelmente observável na hierarquia das entidades na religião, pois, no organograma espiritual, elas respondem aos caboclos, considerados moralmente superiores e mais evoluídos. A importância desse destaque reside no fato de que a representatividade que as Pombagiras exercem sobre as pessoas de classes subalternizadas fica restrita ao lugar que já lhes é reservado socialmente, justificando a miséria material como uma extensão da vida espiritual.

Desse modo, notamos a categorização do mundo espiritual aos moldes do material, tipificando um modelo ideal de sujeito nos dois planos. Ainda percebemos que as identidades assumidas por esses espíritos são uma clara reminiscência dos personagens oriundos das classes menos abastadas da sociedade brasileira. Dessa forma, a religião parece passar uma mensagem ambígua, pois ao mesmo tempo em que promete libertar, reforça a inferioridade de papéis subalternos nos limites da religião. Esse aspecto parece estar associado à noção de reencarnação que projeta em vidas futuras a superação da miséria do presente. Esse parece um processo perverso que inflexibiliza o trânsito entre as classes, reforçando a ideia de meritocracia nos limites da religião.

Sobre a ressignificação dos papéis atribuídos ao feminino a partir da prática de significação desenvolvida pela Igreja, que construiu os contornos da mulher ideal, e, nesse contexto de subalternização, a Pombagira Maria Padilha

surgiu como elemento de contestação, oferecendo novas possibilidades de se pensar e conceber o feminino, ela estimula a transgressão objetivando a libertação. Entretanto, o papel transgressor da entidade parece ter adquirido aspectos ambíguos nos limites da religião. A rua, como sua morada, aparentemente, transmuta o profano em sagrado, mas limita a sacralidade ao restringir o acesso a papéis sociais fora do escopo da rua. A capacidade transgressora da ordem e libertadora dos sentidos, confunde-se no meio religioso com aspectos relacionados a papéis sociais subalternizados e invisibilizados, atribuídos à sexualidade e à demonização do feminino.

Nesse sentido, notamos os atravessamentos que a experiência religiosa possibilita ao reproduzir os mitos e adaptá-los aos novos contextos sociais em que se fixam, reforçando a teoria de que os mitos se atualizam e se transformam ao longo do tempo, ou seja, não são estáticos. Essa é a história da Rainha Maria Padilha, a amante do rei, que virou rainha após sua morte na Espanha e que desembarcou além Atlântico, onde foi declarada rainha de todas as Pombagiras.

Nesse sentido, após percebermos essa relação, orientamos nossa pesquisa para compreendermos os atravessamentos inscritos nos intercâmbios possibilitados pelo processo colonialista ao desembarcar por aqui personagens e mitos europeus que passaram a ordenar a subjetividade e as relações sociais. Essa revisão nos possibilitou identificar aproximações e distanciamentos em busca de uma identidade.

O que nos chamou a atenção nesse percurso e que se sobressaiu em nossas análises foi que o contexto em que essas personagens estavam inseridas foi decisivo para sua categorização como repulsivas. O elemento que todas as personagens têm em comum é o delineamento da racionalidade moderna que instou as bases de humanidade e de civilização.

Desse modo, faz-se urgente pensar possibilidades para suplantar a ordem do discurso androcêntrico colonialista e desconstruir os papéis de gênero.

O início desse exercício passa pela desmasculinização das referências. Necessitamos recriar epistemologias que considerem o conhecimento plural, organizando uma estratégia epistêmica voltada para a desconstrução de modelos globais e dar voz aos sujeitos da enunciação. Nesse sentido, Pombagira se levanta das profundezas do inferno onde a aprisionaram e anuncia que pode o subalterno falar!

6. REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

A Noite – de 1950 a 1957 – Edições de 13.376 a 15.806. Biblioteca Nacional. Disponível na Hemeroteca Digital. <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/> Acesso em: 13 de outubro de 2022.

BBC News. **Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas**: o 'fundador da umbanda' que não é bem aceito por umbandistas atuais. Entrevista Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047> Acesso: 20 de setembro de 2022.

FEU - Federação Espírita De Umbanda. Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942. Disponível em: <https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C autores/Congresso de Umbanda.pdf> Acesso em: 13 de outubro de 2022.

Jornal de Umbanda – de 1952 a 1959 – Edições de 019 a 088. Biblioteca Nacional. Disponível na Hemeroteca Digital. <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital> Acesso em: 13 de outubro de 2022.

Fontes secundárias

AMARAL, F. Joana d'Arc e seu entusiasmo: ecos do iluminismo inglês na construção da heroína nacional francesa. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5740/574069212011/html/> Acesso em: 6 janeiro de 2020.

ARAUJO, G. C. de. **Arde-Lhe-O-Rabo, Uma Mulher Feiticeira**. 2015.

Disponível em:

http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434421546_ARQUIVO_Artigo-anpuh.pdf Acesso em: 03 de dezembro de 2021.

ARAÚJO, M. B. **A cabana umbandista de Pai Joaquim de Angola**: frente à intolerância a umbanda na cidade do Natal/RN (Dissertação de mestrado).

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009. Disponível em:

https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/13584/1/CabanaUmbamdistaPai_Araujo_2009.pdf Acesso em: 17 de junho de 2019.

ARIAS NETO, José Miguel. **Primeira República**: economia cafeeira, urbanização e industrialização. In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs). *O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente, da Proclamação da República à Revolução de 30*. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 191-230.

ARIAS, J. **Madalena** – o último tabu do cristianismo. Rio de Janeiro: Objetiva. 2006.

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. **A mesa, o livro e os espíritos**. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EdUFAL, 2009.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose**: A identidade mítica em comunidades Nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

AUGRAS, M. R. A. **De Iya Mi a Pomba Gira**: transformações e símbolos da libido. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. (Org.). *Candomblé - Religião do Corpo e da Alma - Tipos sociológicos nas religiões afro-brasileiras*. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, v. 1, p. 17-44.

AUGRAS, M. **María Padilla, reina de la magia**. In: Revista Española de Antropología Americana, n. 31. **Madrid**: [s. n.], p. 293-319, 2001. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=143102> Acesso em: 14 de junho de 2021.

BADINTER, E. **Um é o outro**. Relações entre Homens e Mulheres. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1986.

BAIRRÃO, J. F. M. H. **Subterrâneos da submissão**: sentidos do mal no imaginário umbandista. In Memorandum, 2. UFMG, 2002. (p. 55-67).

- BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BALANDIER, G. A noção de situação colonial. In: **Cadernos de Campo**, ano 3, n. 3. São Paulo: USP, 1993. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50605> Acesso em: 12 de setembro de 2019.
- BALANDIER, G. **O Poder em cena**. Coleção Pensamento Político. Brasília: UnB, 1986.
- BARROS, C. A. de. **Iemanjá e Pombagira**: imagens do feminino na umbanda. 313 f. (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006. Disponível em:
<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/3261/1/cristianoamaraldebarros.pdf> Acesso em: 13 de maio de 2020.
- BARROS, M. L. de; BAIRRÃO, J. F. M. H. **Performances de gênero na umbanda**: a Pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 62, p. 126–145, dez. 2015. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rieb/a/X4H65Gj37NQqctdySqMGS5c/abstract/?lang=pt> Acesso em: 18 de novembro de 2020.
- BARROS, M. L. **Labareda, teu nome é mulher**: análise etnopsicológica do feminino à luz de Pombagiras. 392 f. Doutorado em Psicologia, da Universidade de São Paulo/ Ribeirão Preto, Ribeirão Preto Biblioteca Depositária: Biblioteca Central do Câmpus de Ribeirão Preto, 2010. Disponível em:
<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-18012011-111738/en.php> Acesso em 19 de novembro de 2020.
- BARROS, M. L. **Os deuses não ficarão escandalizados**: ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 509-534, 2013. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/5JnZBzTNmbmN6CkhPKcRR7f/abstract/?lang=pt>

Acesso em: 16 de setembro 2020.

BARROS, M. Performances de gênero na umbanda: a Pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p. 126–145, dez. 2015.

BASCHET, J. **A civilização feudal: do ano 1000 a colonização da América**. São Paulo: Globo, 2000.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. 3a ed. São Paulo, Nacional, 1978.

BEAUVOIR, S. **O Segundo sexo – fatos e mitos; tradução de Sérgio Milliet**. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.

BECK, M., in Ratman, Alison E. (ed.), **Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record**, 2000, University of Pennsylvania Press.

BENCHIMOL, J. **Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro**. In FERREIRA, J.; DELGADO, L. de A. N. (orgs). **O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente, da Proclamação da República à Revolução de 30**. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 231-286, 2003. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/his-9751> Acesso em: 28 de agosto de 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil**, in I. Carone e M. A. S. Bento (orgs.), **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**, Petrópolis, Vozes, 2002.

BETHENCOURT, F. **O Imaginário da Magia**. Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI. Lisboa: Projeto Universidade Aberta, 1987.

BÍBLIA Sagrada. Tradução Monges Mamedsons. 149.ed. São Paulo: Ave Maria, 2002.

BIRMAN, P. **O que é umbanda**. São Paulo: Abril Cultural / Brasiliense, 1985.

- BIRMAN, P. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros: um sobrevôo. **Estudos feministas**, Florianópolis, 13(2): 403-414, maio-agosto, 2005.
- BLOCH, R. H. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico Ocidental**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- BOER, E. **Maria Madalena – discípula, apóstola e mulher**. São Paulo: Madras. 1999.
- BOFF, L. Prefácio. In: EYMERICH, Nicolau. **Directorium Inouisorum: Manual dos inquisidores**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- BORGES, M. R. **Gira de Escravos: a música dos Exus e Pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizarra**. 252 f. Mestrado em Música Instituição de Ensino: Universidade Federal da Bahia, Salvador Biblioteca Depositária: Biblioteca Nacional, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/9123> Acesso de 24 de setembro de 2022.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOUREAU, A. **Satã herético: o nascimento da demonologia**. Editora: UNICAMP. coleção: Estudos medievais, 2016.
- BOYER, V. **Femmes et cultes de possession au Brésil**. Les Compagnons invisibles. Paris: L’Harmattan, 1993. CAPONE, Stefania. La quête de l’Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris: Editions Karthala, 1999. Disponível em: <https://journals.openedition.org/lhomme/6505> Acesso de 16 de setembro de 2020.
- BRAGA, L. **Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra)**. Rio de Janeiro: Eco, 1957.
- BRANDÃO, C. R. **Pesquisa participante**. 4a ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Coleção de Leis do Brasil de 31.12.1890. Vol. 10. p. 2664.

BRITO, L. G. **A vibração dos corpos**: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético. *Religião & Sociedade*, 37(3), 173-197, 2017.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rs/a/4hwTfd8NW4vjcDW8VcYyCbf/?lang=pt> Acesso

em: 19 de setembro de 2020.

BROCK, A. G. **Inversão de papéis** – a luta para reintegrar Maria. In:

BURSTEIN, Dan & KEIJZER, A. J. (Orgs.). *A verdadeira história de Maria Madalena*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BROWN, D. Uma história da umbanda no Rio. In: *umbanda e Política - Cadernos do ISER*, nº 18. Rio de Janeiro: **Marco Zero/ISER**, 1985.

BROWN, D. *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro. **ISER e Marco Zero**, 1987.

BROWN, D; CONCONE, M. H. V. B.; NEGRÃO, L. N. et. al. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BUFFARDI, L.; CAMPBELL, W. K. **Narcissism and Social Networking Web Sites**. *Sage Journals ,Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 34, p. 1303-1314. Georgia, July 3, 2008.

BUTLER, J. **Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”**. Nova York e Londres: Routledge. 1993.

BYINGTON, C. **Prefácio do Martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2015.

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros** .3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CALDAS, G. **A magia do feitiço**: apropriações africanas no Brasil Colônia.

Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/879/87910111.pdf> Acesso em 03 de dezembro de 2022.

CALOU, A. L. F. **De sodomitas a príncipes maias**: uma análise queer da teopolíticas do Vale do Amanhecer. UFPB, 2018.

CAMARGO, C. P. F. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPANELLI, P.; CAMPANELLI, D. **Ancient Ways: reclaiming pagan traditions.**

Woodbury: Llewellyn Worldwide, 2015.

CAMPANELLI, P; CAMPANELLI, D. **Ancient Ways: reclaiming pagan.**

Llewellyn Publications, 2015.

CAMPBELL, J. **O Poder do mito.** São Paulo: Palas Atena, 1990.

CAMPBELL, J. **Transformações do mito.** São Paulo: Cultrix, 2015.

CAMURÇA, M. A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio

Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações

contemporâneas. **Religare:** Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 05–27, 2017. DOI:

10.22478/ufpb.1982-6605.2017v14n1.35822. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/35822> Acesso em: 25 set. 2022.

CANCELLI, Elizabeth. **O mundo da violência:** a polícia da era Vargas. 2 ed.

Brasília: Editora UNB, 1994, p.21.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas** – Estratégias para entrar e sair da Modernidade. 4º Ed., 1º Reimp. São Paulo, Edusp, 2006.

CAPONE, S. **A Busca da África no Candomblé.** Tradição e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004/2009.

CAPONE, S. **Os yorubá do Novo Mundo:** religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARDINI, F. **Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento.** Psicologia USP, Brasil, v. 7, n. 1-2, p. 9-16, jan. 1996. Disponível em:

<http://dx.doi.org/10.1590/S1678-51771996000100001> Acesso em: 15 outubro 2020.

CARDOSO, G. **Para uma sociologia do ciberespaço:** comunidades virtuais em português. Oeiras, Portugal: Celta, 1998.

CARNEIRO, E. **Antologia do negro brasileiro.** Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CARVALHO, A. S. de. **Na Boca De Quem Não Presta...**: Pontos cantados de Pombagira – uma proposta de análise. 140 f. (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-raciais, do Centro Federal de Educação Celso Suckow da Fonseca, 2016. Disponível em: https://dippg.cefet-rj.br/pprer/attachments/article/81/56_Aleksandra%20Stambowisky%20de%20Carvalho.pdf Acesso em: 14 de março de 2021.

CASCUDO, L. C. **Made in Africa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CASTELLS, M. **A galáxia internet** – reflexões sobre internet, negócios e sociedade. Tradução de Rita Espanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

CASTRO, R. V. **Mandingas neopentecostais**: ensaios sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro. Em J. Vilhena, R. V. Castro & M. H. Zamora (Org.s). *A cidade e as formas de viver* (pp. 57-81). Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

CAVALCANTE, E. M. M. **Ía Mulher!** - Uma análise antropológico-semiótica da performance de Maria Padilha na umbanda. 164f.- Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Art, Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, Fortaleza (CE), 2018. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFC-7_adbf96199242ea9f1cb68d4b2208e171 Acesso em: 18 de março de 2022.

CAVALCANTI, M. L. V. C. **Origens: Para Que As Quero?** Questões para uma investigação sobre a umbanda. Petrópolis: **Religião e Sociedade**, v. 13, n. 2, pp. 84-101, 1986. Disponível em:

<https://marialauracavalcanti.com.br/2020/01/28/origens-para-que-as-quiero/>

Acesso em: 19 de agosto de 2022.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. 24. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

- CHINA, J. B. de O. **Os Ciganos do Brasil**. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1936.
- CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 2006.
- COELHO, L.; TRINDADE, L. **Exu: O Homem e o Mito**: estudos de Antropologia Psicológica. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. Nova York: Routledge, 1990.
- COLLINS, Patrícia Hill. **O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 51, 2017.
- COLLINS, Patricia Hill. **The black feminist thought**. Londres: Routledge, 2000.
- CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda, uma religião brasileira**. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.
- CONCONE, M. H. V. B.; NEGRÃO, L. N. Umbanda: da repressão à cooptação. In: *Umbanda & política* **Cadernos do ISER**, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/comunicacoes-28_compressed.pdf Acesso em: 22 de maio de 2021.
- CORRAL, J. **O livro da esquerda na Umbanda**. 1ed, São Paulo: Universo dos livros, 2010.
- COSTA, O. S. da. **A Pombagira**: Ressignificação mítica da Deusa Lilith. 124 f. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Religião, 2015. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/781> Acesso em: 12 de junho de 2021.

COSTA, P. V. C. da. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. In: **Revista Afro Ásia**. Nº 13. Salvador: CEAO/FFCH/ UFBA, 1980. (p. 87-105).

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-189, 2002.

CUMINO, A. **História da umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2015.

CUMINO, A. **Pombagira a deusa**: mulher igual a você. São Paulo: Madras, 2019.

CURIEL, Ochy. **Rumo à construção de um feminismo descolonizado**. [Ciudad de Guatemala: s.n.], 2011. Disponível em: <https://mujeresixchel.wordpress.com/2011/10/12/hacia-la-construccion-de-un-feminismo-descolonizado/> Acesso em: 19 de agosto de 2022.

DAMASCENO, L. M. O navegador do entre mundos: notas sobre a multiplicidade em Exu. P. 98-106, **Revista Três Pontos**, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/3280> Acesso em: 15 de setembro de 2021.

DAMATTA, R. **A Casa e Rua**: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte No Brasil. Rocco, 1981.

DE CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano** – artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

DE LUCA, T. T.; De Sena, F. O. **As magias de amor**: das notícias históricas aos sortilégios realizados nos terreiros de Belém. Goiânia, v. 19, p.120-140, 2021.

Disponível em:

<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8659/5134> Acesso em: 27 de setembro de 2021.

DEEKE L. P.; BOING A. F.; Oliveira W. F.; COELHO E. B. S. A dinâmica da violência doméstica: uma análise a partir dos discursos da mulher agredida e de

seu parceiro. **Saúde Soc.** 2009; 18(2):248-258. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/sausoc/a/XfD6n8JShSttKH9bJdqQx7B/abstract/?lang=pt>

Acesso em: 27 de agosto de 2019.

DELUMEAU, J. **A história do medo no ocidente: 1300-1800 - uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DERRIDA, J. **A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas.** In: DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença.* Tradução de Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DOVE, N. Mulherisma Africana: Uma teoria afrocêntrica. **Jornal de Estudos Negros**, 28 (5), 1-26. 1998. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com>

Acesso em: 27 de agosto de 2022.

DUBY, G. **Idade Média, Idade dos homens.** Do amor a outros ensaios.

Tradução de J. Batista Neto. São Paulo: Companhia de Letras, 1989.

DUBY, G.; PERROT, M. **História das mulheres: a antiguidade.** V. 1, Porto: afrontamento, 1990.

DUQUETE, L. M. **A goetia ilustrada de Aleister Crowley: evocação sexual/Lon Milo Duquete, Christopher S. Hyatt; ilustrada por David P. Wilson; tradução André Oídes.** São Paulo: Madras, 2011.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral.** Lisboa: Ed. Presença, 1997.

DURKHEIM, E. **Formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulus, [1978] 1989.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ECO, U. **História da feiura.** Rio de Janeiro: Record, 2007.

ELIADE, M. **Aspectos do mito.** Edições 70, 1989.

ELIADE, M. **Mito do eterno retorno.** São Paulo: Mercuryo, 1982.

ELIADE, M. **Mito e Realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1990.

ELIADE, M. **Mitos, Sonhos e Mistérios.** Lisboa: Edições 70. 1957.

- ELIADE, M. **O sagrado e profano: a essência das religiões**. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2013.
- ESPÍRITO SANTO, M. **Origens do cristianismo português: precedido de “A Deusa Síria, de Luciano de Samoçata”**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993.
- ESPÍRITO SANTO, M. **Origens orientais da religião popular portuguesa**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988.
- ESTERCI, N. et al. **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP & A, 2001. Estudos Afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- FARIA, K. M. de. **Medéia e mélixa: representações do feminino no imaginário ateniense do século V a.C - Dissertação de mestrado, UFG – Goiânia, 2007**. Disponível em:
https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/faria_keilaMariade.pdf Acesso em: 25 de outubro de 2022.
- FAURE, P. *Anjos*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006. V.1.
- FAVARO, J. F.; CORONA, H. M. P. A cosmopolítica dos Orixás: Encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 95-124, 2020. Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/issue/archive> Acesso em: 25 de outubro de 2022.
- FEDERICI, S. **Mulheres e a caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. Boitempo, 2019.
- FERNANDES, D. C. **Espiritismo de umbanda na Evolução dos Povos**. In: Primeiro Congresso Brasileiro do espiritismo de umbanda. Rio de Janeiro: Federação Espírita de umbanda, (pp. 17-47). Rio de Janeiro, RJ, 1942.
- FERNANDES, P. C. da C. **As origens do espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. 139f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Brasília, 2008. Disponível

em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/6322> Acesso em: 15 de novembro de 2022.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, J.; DELGADO, L. de A. N. **O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente, da Proclamação da República à Revolução de 30**. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 89-120, 2003.

FERRETTI, S. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ciências Sociais**, 11(21), 2014. Disponível em:

<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867>

Acesso em: 14 de outubro de 2022.

FIGUEIREDO, Angela. **Condições e contradições do trabalho doméstico em Salvador**. In: MORI, Natália; FLEISCHER, Soraya; FIGUEIREDO, Angela; BERNARDINO-COSTA, Joaze; CRUZ, Tânia. (org.). *Tensões e experiências: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador*. **Centro Feminista de Estudos e Assessoria**, Brasília, 2011. p. 89-131.

FIGUEIREDO, Angela. **Descolonização do conhecimento no século XX**. In: SANTIAGO, Ana Rita et al (orgs.). *Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro*. Cruz das Almas: UFRB, 2017a. p. 79-106.

FIGUEIREDO, Angela. Somente um ponto de vista. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, 2017b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510017.pdf>. Acesso em: 19 de agosto de 2022.

FIGUEIREDO, Angela; GOMES, Patrícia Godinho. Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre Guiné-Bissau e Brasil. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 909-927, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2016v24n3p909> Acesso em: 19 de agosto de 2022.

FIORIN, J. L. **Elementos de análise do discurso**. 11. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

- FONSECA, C. L. P. **“Matéria” e “forma” de Aristóteles e misoginia:** disseminação na literatura medieval. Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens. v.03 n.03 – 2018. ARISTOTLE. Generation of Animals. Trad. A. L. Peck. London: Heinemann and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963. Disponível em: <http://archive.org/stream/generationofanim00arisuoft#mode/2up> Acesso em: 22 de maio de 2021.
- FONTENELLE, A. **O livro dos exus - kiumbas e eguns.** São Paulo: Editora Eco, 1967. 2ª edição. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora.
- FORD, C. W. **O Herói com rosto africano:** Mitos da África. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola: 1996.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FRAZER, J. G. **The Golden Bough:** A Study in Magic and Religion (abridged ed.). London: The MacMillan Press, 1976 [1922]. 1012 p.
- FREITAS, L. de. **Diana e as cavalgadas noturnas:** magias de malefício segundo o Canon Episcopi no século X. Trabalho de conclusão de curso PUCPR, Curitiba, 2016. Disponível em: https://dadospdf.com/download/diana-e-as-cavalgadas-noturnas-magias-de-maleficio-segundo-o-canon-episcopi-no-seculo-x-5a4d33e3b7d7bcab6735c456_pdf Acesso em: 12 de junho de 2020.
- FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala.** Pernambuco: Global Editora, 2000/2003.
- GARCIA, A. C. et al. Ethnographic approaches to the internet and computer-mediated communication. **Journal of Contemporary Ethnography.** v. 38; n. 52, p. 52-84, fev. 2009.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das culturas.** 2014.

GINZBURG, C. **História noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GIUMBELLI, E. O 'Baixo espiritismo' e a História dos Cultos Mediúnicos. In: Horizontes Antropológicos, n. 19, pp. 247. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/há/a/mRXsmGkqyp5qZjVVSktGpx/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 28 de outubro de 2020.

GIUMBELLI, E. **O Cuidado dos Mortos** - uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOLDMAN, M. Formas do saber e Modos do Ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé". **Religião e Sociedade**, 25,2:102-120.

2005. Disponível em:

[https://www.academia.edu/13333033/Formas do Saber e Modos do Ser Observa%C3%A7%C3%B5es Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candombl%C3%A9](https://www.academia.edu/13333033/Formas_do_Saber_e_Modos_do_Ser_Observa%C3%A7%C3%B5es_Sobre_Multiplicidade_e_Ontologia_no_Candombl%C3%A9) Acesso em: 17 de agosto de 2021.

GOLDMAN, M. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise social**, XLIV: 105 – 137, 2008.

Disponível em:

<https://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6Fl23NG6.pdf>

Acesso em: 23 de setembro de 2020.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte**. Tradução de Álvaro Cabral. 16.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, A. Entre a fé e o crime: a atuação do Reformador e da Federação Espírita Brasileira diante dos processos criminais contra cidadãos espíritas (1891-1905). **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 7 n. 14 – UFGD –

Dourados, jul/dez – 2013. Disponível em:

<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/2940/1630>

Acesso em: 23 de junho de 2020.

GOMES, R. F. **Arreda Homem, Que Aí Vem Mulher!** – As Pombagiras De umbanda E O Empoderamento Feminino. 222 f. Dissertação (Mestrado)

Programa de Pós-graduação em Humanidades Culturas e Artes da Universidade do Grande Rio, Duque de Caxias, 2019. Disponível em: <https://tede.unigranrio.edu.br/handle/tede/356?mode=full> Acesso em 23 de março de 2020.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino. Caderno de formação política do círculo Palmarino, [S. l.]: **Batalha de ideias**, n. 1., p. 12-21, 2011. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf. Acesso em: 19 de agosto de 2022.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, [S.l.]: **Anpocs**, p. 223-244, 1983.

GUEDES R. N.; Silva A. T. M.; COELHO E. A. C. Violência conjugal: problematizando a opressão das mulheres vitimizadas sob olhar de gênero. **Rev. Eletr. Enf** . 2007; 9(2):362-378. Disponível em:

<https://revistas.ufg.br/fen/article/view/7166> Acesso em 23 de agosto de 2019.

GUERRA, L. G. Pequeno histórico do ‘matriarcado’ como hipótese para a interpretação da pré-história. **Mare Nostrum**, ano 2021, v. 12, n. 1. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/174298> Acesso em: 25 de outubro de 2021.

HAAG, C. A força social da umbanda. **Pesquisa FAPESP**, n. 188, out., 2011.

Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2011/10/084-089-188.pdf> Acesso em: 24 de maio de 2021.

HALL, S. Identidade cultural e diáspora. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24, IPHAN, 1996. (p. 68-75).

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HALL, S. **Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: UNESCO/UFMG, 2008.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-42, 1995.

HARDING, Sandra. **Feminism & methodology**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

HAYES, Kelly Black. **Magic at the Margins**: Macumba in Rio de Janeiro. An Ethnographic Analysis of a Religious Life. 2004. Ph.D in History of Religions, University of Chicago.

HERMANN, J. **Religião e política no alvorecer da República**: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs). *O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente, da Proclamação da República à Revolução de 30*. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Disponível em:

<https://baixardoc.com/documents/hermann-jacqueline-religiao-e-politica-no-alvorecer-da-republica-os-movimentos-de-juazeiro-canudos-e-contestado-5c3e42cf73046> Acesso em: 24 de novembro de 2021.

HERNÁNDEZ, M. L. 2011. La perspectiva de género em arqueología. In: HERNÁNDEZ, M. L., SHADOW, María J. R. (eds.). **Género y sexualidade nel Mexico Antigo**. Puebla, Mexico: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp.13-48.

JAIN, P. C. K. The Most Powerful Cosmic Female. Article of the Month. 2009. Disponível em:

<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5304088/course/section/5969805/Mito%20da%20Deusa%20Kali.pdf> Acesso em 3 de janeiro de 2022.

JARSCHER, H. **Corpo de Mulher, Corpo Culpabilizado**. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/index> Acesso: 24 de maio de 2021.

JUNG, C. G. **Arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

- JUNG, C. G. **Psicologia e Alquimia**. Estudos Alquímicos. Obras completas de C. G. Jung. Vol. 13. Trad. Dora M. R. F. da Silva. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KARDEC, A. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo: Petit, 1957.
- KARDEC, A. **O livro dos médiuns**. Trad Evandro Noletto Bezerra. 2 ed. 1 imp. Brasília: FEB, 2013.
- KLAPISCH-ZUBER, C. **História das mulheres**, São Paulo: EBRADIL, Porto: Edições Afrontamento, 1994. p. 273-329, v.2: A Idade Média.
- KOZINETS, R. **Netnografia**: realizando pesquisa etnografica online. Porto Alegre, Penso, 2014, 208p.
- KRAEMER, H.; SPRENGER, J. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.
- L' AVERDY, C. **Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du roi, lus au comité établi par sa Majesté dans l'Académie royale des Inscriptions et Belles Lettres. 1790**. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32824817b/date> Acesso em: 6 janeiro de 2020.
- LAGOS, N. M. L. **Arreda homem que aí vem mulher...** Representações de gênero nas manifestações da Pombagira. 130 f. (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Instituição de Ensino: Universidade Metodista De São Paulo, São Bernardo do Campo, Biblioteca Depositária: Umesp, 2007. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/435> Acesso em 17 maio 2021.
- LANGER, J. **A bruxa no medievo**: origens e imaginário. Modulo 1 do curso "História da Bruxaria". UFPB, 2017. 2017). Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/346830634/A-bruxa-no-medievo-origens-e-imaginario-pdf> Acesso em 17 maio 2021.
- LARAIA, R. de B. Jardim do Éden revisitado, **Rev. Antropol.** v. 40. São Paulo. 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27065> Acesso em: 22 de janeiro de 2021.
- LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente medieval**. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, J. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE ROY LADURIE, E. **La sorcière de Jasmin**. Paris: Seuil, 1983, p. 32 e 257.

LEACH, E. **Gênesis enquanto um mito**. São Paulo: Ática. 1983. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/9FRBVGL7H6hmpyMHwL7C9hQ/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 22 de janeiro de 2022.

LESICK, K. S. **Re-engendering gender**. In: MOORE, Jenny., SCOTT, Eleonor. (ed). *Invisible people. Invisible people and processes: writing gender and childhood into European archaeology*, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Nacional, 1976.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LEWGOY, B. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: Antigas e novas configurações. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, vol. 6, núm. 2, julho-dezembro, pp. 151-167 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil, 2006. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/742/74260208.pdf> Acesso em 29 de outubro de 2022.

LIMA, C. dos S. **O racismo religioso na Paraíba**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia). Guarabira, Faculdade de Educação, Universidade Estadual da Paraíba, 2012. Disponível em: <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/123456789/1365?mode=full> Acesso em: 29 de março de 2022.

LINARES, R. A.; TRINDADE, D. F. **Memórias da umbanda do Brasil**. São Paulo: Ícone, 2011.

- LUGONES, Maria. **Hacia metodologías de la decolonialidade: conocimientos y prácticas políticas**: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. Chiapas: CIESAS: UNICACH: PDTG-UNMSM, 2011. p. 790-813. Tomo II.
- MACEDO, E. U. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, 2008, p.3-20. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/1918/1430> Acesso em: 24 de dezembro de 2021.
- MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1986/1991.
- MAINGUENEAU, D. A propósito do ethos. In: MOTTA, Ana. Raquel; SALGADO, Luciana. (Org.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAINKA, P. J. A Bruxaria nos tempos modernos: Sintoma de crise na transição para a Modernidade. **Revista História: Questões & Debates**. Curitiba, n. 37, p. 111-142, 2002. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/2705> Acesso em 23 de outubro de 2019.
- MARY, A. **De défi du syncretism**: le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon). Paris: EHESS, 1999.
- MATTA e SILVA, W. W. **Umbanda de Todos Nós**. Editora: Ícone, [1956] 2016.
- MATTAR, J. **Tutoria e interação em educação a distância**. São Paulo: Cengage Learning, 2012.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Esboço de uma teoria geral da magia**. In: Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. (trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naify, pp. 47-181. [1902-3], 2003.
- MENDES, D. S.; CAVAS, C. S. T. Hibridismos, sincretismos e outras Milongas: alternativas culturais na Sobrevivência do culto dos orixás no Candomblé carioca. **Revista África(s)**, v. 04, n. 08, p. 156-180, jul./dez. 2017.

MÉRIMÉE, P. **Carmen...** Monaco: Rocher, 1945.

MEYER, M. Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda sua quadrilha. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, n. 1, v. 3, 1991.

Disponível em: <https://revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/view/12>

Acesso em 14 de maio de 2019.

MEYER, M. **Feitiços do amor**. Revista USP: v. 31, p. 104-111, 1996.

MEYER, M. **Maria Padilha e toda sua quadrilha**: de amante um rei de Castela a Pombagira de umbanda. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MICHELET, J. **A feiticeira**. São Paulo: Aquariana, 2003.

MIGNOLO, W. Introdução. The darker side of western modernity: global futures, decolonial options (Mignolo, 2011), traduzido por Marco Oliveira.

Revista Brasileira De Ciências Sociais - VOL. 32 N° 94. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 14 de outubro de 2022.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em:

<http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf> Acesso em: Acesso em: 19 de agosto de 2022.

MONTERO, P. **Da doença à desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MUCHEMBLED, R. **Uma história do diabo**: séculos XII- XX. Bom Texto: 2001.

MURARO, R. M. **A mulher no terceiro milênio**. Rio de Janeiro: rosa dos Tempos, 2000.

MURARO, R. M. *Breve introdução histórica*. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, J.

Malleus Maleficarum: O martelo das feiticeiras. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015, p. 9-22.

MURARO, R. M. **Introdução**. In: KRAEMER, Heinrich; SPRENGE, James. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

- MURARO, Rose M. **Textos da Fogueira**. Brasília: Ed. Letra viva, 2000.
- NAIME, Roberto. **Epistemologia ambiental**. [Mangaratiba: ecodebate], 2018. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2018/12/06/epistemologia-ambiental-artigo-de-roberto-naime/> Acesso em: 19 de agosto de 2022.
- NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do.; SOUZA, Lídio de.; TRINDADE, Zeidi Araújo Trindade. Exus e pombas cantados da umbanda. **Psicologia em estudo**, jul./dez., 2001. Disponível em: <https://repositorio.ufes.br/handle/10/638> Acesso em 24 de setembro 2019.
- NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1994.
- NEUMANN, E. **A Grande Mãe**. Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2006.
- NOGUEIRA, C. R. F. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru: EDUSC, 2000.
- NOGUEIRA, C. R. F. **O nascimento da bruxaria**. São Paulo: Imaginário, 1995.
- NOGUEIRA, G. D.; NOGUEIRA, N. S. Seu cangira, deixa a gira girar: a cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. **Revista Calundu** - vol. 1, n.2, jul-dez 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br> Acesso em: 25 de setembro de 2022.
- NOGUEIRA, L. C. **Da África para o Brasil, de Orixá a Egum**: as ressignificações de Exu no discurso umbandista. 2017. 410 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/7148> Acesso em: 19 de novembro de 2019.
- NOGUEIRA, L. C. **Exu no “novo mundo”**: o processo de hibridação cultural da umbanda na diáspora africana. *Élisée - Revista De Geografia Da UEG*, 3(1), 116-134, 2014. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/2897> Acesso em: 25 de setembro de 2022.
- NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

- NUNES, R. A. da C. **Evolução da Instituição Escolar**. In: MENESES, João Gualberto de Carvalho; MARTELLI, Anita Fávoro. *Estrutura e Funcionamento da Educação Básica: leituras*. 2. ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.
- OLIVA, A. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). In: **Revista Múltipla**. N. 18, Ano X, Brasília, junho/2005. (p. 9-37).
- OLIVEIRA, José Henrique da Motta. **Das macumbas à umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941)**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.
- OLIVEIRA, L. F. **História da África e dos africanos na escola: desafios políticos, epistemológicos e identitários para formação dos professores de História**. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012.
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. **Pedagogia decolonial y educación anti-racista e intercultural en Brasil**. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir (re) existir e (re) viver*. Equador: Edições Abya-Yala Quito, 2013. p. 275-305. Tomo I. (Série Pensamento Decolonial).
- ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2004. (Col. Patrística, n. 20).
- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978/2011.
- OSTERNE, M. do S. F. **Violência nas relações de gênero e cidadania**. Fortaleza: EdUECE, 2008.
- OYEWÙMÍ, O. **Conceptualizing gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the Challenge of African Epistemologies**. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Codesria Gender Series, 1, 1-8. 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oyèrónké_oyèwùmí_-_conceitualizando_o_gênero._os_fundamentos_eurocêntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf Acesso em: 29 de agosto de 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyeronké. **La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género**. Bogotá: Editorial en la Frontera, 2017.

PAIVA, J. P. **Bruxaria e superstição num país sem caça às Bruxas**. 2ª ed. Lisboa: Notícias, 2002.

PARADISO, S. R. Mulher, bruxas e a literatura inglesa: um caldeirão de contradiscurso. **Revista Cesumar - Ciências Humanas e Sociais Aplicadas** v. 16, n. 1, p. 189-202, jan./jun. 2011.

PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas (SP): Ed. UNICAMP, 2007.

PARÉS, L. N. **Cartas do Daomé: uma introdução**. Afro-Ásia, n. 47, p. 295-395. Salvador: UFBA, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21285> Acesso em 16 de setembro de 2020.

PASTOUREAU, M. **Diccionario de los colores**. Paidós, 2013

PATLAGEAN, E. **A história do imaginário**. In: LE GOFF, J. A História nova. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PÊCHEAUX, M. **Ouverture**. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. Trad.: Eni Orlandi et al. 2ª. Ed. Campinas: Unicamp, 1975.

PENA, S. D. J. et al. Retrato molecular do Brasil. In: **Revista Ciência Hoje** São Paulo: SBPC, 2000. Disponível em: <http://labs.icb.ufmg.br/lbem/pdf/retrato.pdf> Acesso em 28 de novembro de 2019.

PENTEADO, F. **Umbanda uma religião sem fronteiras**. São Paulo: Nova Senda, 2015.

PIERUCCI, A. F. Apêndice: **As Religiões no Brasil**. In GAARDER, Jostein. O Livro das Religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, (p. 281-302).

PIERUCCI, Antonio Flavio de Oliveira. **A Magia**. Publifolha, 2001.

PIMENTEL, H. U. No reino do sobrenatural reflexões sobre práticas mágicas presentes no imaginário colonial. **Fênix – Revista de História e Estudos**

Culturais Jul-Dez, Vol. 10 Ano X nº 2, 2013. Disponível em:

<https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/503> Acesso em: 23 de setembro de 2019.

PINHEIRO, A. de O. Revista Espiritual de umbanda: representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista. In: ISAIA, Arthur César; MANOEL, Ivan A. (Org.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012. Disponível em:

<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/93420/271868.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em 23 de maio de 2019.

PINTO, F. **Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PIRES, J. D. A. Misoginia medieval: a construção da justificação da subserviência feminina a partir de Eva e do pecado original. **Faces da História**, Assis-SP, v.3, nº1, p. 128-142, jan.-jun., 2016. Disponível em>

<https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/311> Acesso em: 17 de setembro de 2020.

PONS, Claudia. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. 2012. 383 f. Tese (Doutorado em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

PRANDI, R. **As Pombagiras e as faces inconfessas do Brasil**. Herdeiras do Axé. 1996.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na cidade nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, R. **Prefácio**. In J. L. Carneiro (Ed.), **Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica** (pp. 09-13). Petrópolis: Vozes. p. 9-13, 2014.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?lang=pt> Acesso em: 18 de novembro de 2020.

QUEIROZ, R. S. O herói-trapaceiro: reflexões sobre a figura do trickster. **Tempo Social** 3 (1-2), 93-107, 1991. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84821#:~:text=Personagem%20pol%C3%AAmico%20por%20natureza%2C%20amb%C3%ADguo,e%20das%20forma%C3%A7%C3%B5es%20sociais%20complexas>. Acesso em: 18 de novembro de 2021.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, Jul. 2000. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>. Acesso em: 20 jan. 2019.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. In: BONILLO, Heraclio (org.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo: Flacso, 1992. p. 437-449.

RAMOS, A. **O negro brasileiro**. São Paulo: Graphia, [1934] 2001.

RAMOS, A. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. Rio de Janeiro: Graphia, [1934] 2003.

REED, E. **Sexo Contra Sexo ou Classe Contra Classe**. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2008.

REGO, A. A.; MADRUGA, J. S.; FERNANDES, D. C. (orgs.). **Primeiro Congresso Brasileiro do espiritismo de umbanda**. Rio de Janeiro: Federação Espírita de umbanda, 1941.

REIS, J. J. **Rebelião Escrava no Brasil - A História do Levante dos Malês em 1835**. Brasiliense, 1986.

REIS, J. **Magia jeje na Bahia: a invasão do calumdu do Pasto de Cachoeira, 1785**.

In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, 8(16):57-81, mar./ago. 1988.

Disponível em: <https://www.anpuh.org> Acesso em: 25 de setembro de 2022.

RESENDE, M. E. de. O processo político na Primeira República e o liberalismo oligárquico. In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs). **O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente, da Proclamação da República à Revolução de 30.** vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 89-120.

RIBEIRO, J. **Pomba Gira (mirongueira)**. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista. 1970.

RIBEIRO, R. I. **Alma africana no Brasil - Os iorubas**. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, S. M. **Ser Eva e dever ser Maria**. Paradigmas do feminino no cristianismo. 2000, Coimbra. Anais. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 2000. p. 1-26. Disponível em:

<http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/5357> Acesso em: 17 de novembro de 2020.

RIO, J. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, , 2012).

ROCHA, E. **O que é Etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RODRIGUES, A. E. M. História da Urbanização no Rio de Janeiro: A cidade capital do século XX no Brasil. In: CARNEIRO, Sandra de Sá; SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel (Orgs). **Cidade: olhares e trajetórias**. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 85 – 119, 2009.

RODRIGUES, C. Butler e a desconstrução do gênero. Resenhas. **Rev. Estud. Fem.** 13 (1), Abr 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000100012> Acesso em: 18 de dezembro de 2021.

RODRIGUES, N. **Macumbas e Candomblés**. Rio de Janeiro: s/e, 1936.

RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. Centro Edelstein, [1932] 2010.

RODRIGUES, R. N. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Bahia: s/e. 1935.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista.

Rever, Ano 9, pp. 77-96, 2009, Disponível em:

http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.htm Acesso em: 22 de maio de 2021.

ROMÃO, T. L. C. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução.

Trab. linguist. apl. 57 (1), Jan-Apr 2018. Disponível

em: <https://doi.org/10.1590/010318138651758358681> Acesso em: 03 de janeiro de 2022.

ROS, C. **Doña María de Padilla**: el ángel bueno de Pedro el Cruel. Sevilla: Castillejo, 2003.

RUFINO, L. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71-88, jan. - jun. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/31504> Acesso em: 29 de março de 2022.

RUFINO, L.; SIMAS, L. A. **Fogo No Mato**: A ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

RUSSEL, J. R. B.; ALEXANDER, B. **História da Bruxaria**. Traduzido por Álvaro Cabral, William Lagos. – 2 Ed. – São Paulo: Aleph, 2019.

SÁ JÚNIOR, M. T. de. **A Invenção da Alva Nação Umbandista** – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). (Dissertação). Mestrado em História, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Dourados, 2004.

SAFFIOTI, H. **A Mulher na Sociedade de Classes**: mito e realidade. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2013.

SALLMANN, Jean-Michel. **As Bruxas**: Noivas de Satã. 1ª ed. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, Coleção Descobertas, 2002.

SAMPAIO, G. dos R. Axé Carioca. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 1, nº 6, dezembro/2005.

SAMPAIO, G. dos R. Axé Carioca. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 1, nº 6, dezembro/2005. P. 34-68. Disponível em: <https://periodicos.unb.br>
Acesso em: 25 de setembro de 2022.

SANDARS, N. K. (1968), **Prehistoric Art in Europe**. Penguin: Pelican, now Yale, History of Art. (nb 1st ed.) Disponível em:
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00043079.1970.10790401> Acesso em: 16 de maio de 2021.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estud. CEBRAP* (79), nov., 2007. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?lang=pt> Acesso em: 14 de outubro de 2022.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Ciência e senso comum**. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 31-45.

SANTOS, F.; SOARES, S. A pomba-gira no imaginário das prostitutas. **Revista Homem, Tempo e Espaço**, Sobral, CE: Centro de Ciências Humanas, set. 2007. Disponível em: <https://rhet.uvanet.br/index.php/rhet/article/view/22> Acesso em: 15 janeiro 2021.

SANTOS, G. A. A. de S. dos. “Na saia rodada de Pomba-Gira tem dendê”: ensaio antropológico de pontos de desafio entre Marias-Padilhas, Bruxas e ciganas. **Revista Wamon**, v. 5 n. 2, 2020. Disponível em:
<https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/wamon/article/view/8731>
Acesso em 28 de janeiro de 2022.

SANTOS, J. E. dos. **Nagô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petropolis: Vozes, [1972] 2008.

SANTOS, J. S. dos. **Inveja, Gula e Luxúria**: pecados de um corpo camaleônico (Do sagrado ao siliconizado). Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras, 2006.

SANTOS, M. P. A. O I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1941: manifestações de uma gramática da repressão. **Revista Hydra**, v. 01, p. 154-169,

2016. Disponível em:

<https://periodicos.unifesp.br/index.php/hydra/article/view/9132> Acesso em: 14 de outubro de 2022.

SANTOS, T. M. L. dos. **Encruzilhadas da cultura: imagens de Exu e Pombajira na umbanda**. Dissertação de mestrado, 2010. Disponível em:

https://www.bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/7445/1/Pretextuais%20Introd%20Cap%201_2.pdf Acesso em 18 de outubro de 2022.

SARACENI, R. **Tratado Geral de umbanda: as chaves interpretativas teológicas**. São Paulo: Madras, 2016.

SARDENBERG, Cecília M.B. **Conceituando “Empoderamento” na Perspectiva Feminista**. Transcrição revisada da comunicação oral apresentada no I Seminário Internacional: Trilhas do Empoderamento de Mulheres – Projeto TEMPO, promovido pelo NEIM/UFBA, em Salvador-Ba, de 5-10 de junho de 2006.

SCHABERG, J. **How Mary Magdalene became a whory**. Bible review. 1992.

Disponível em: <https://www.baslibrary.org/bible-review/8/5/12> Acesso em 14 de setembro de 2022.

SCHRITZMEYER, A. L. Os sortilégios de Saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: **IBCCRIM**, 2004. Disponível em:

<https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-413356> Acesso em: 23 de abril de 2022.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870- 1930. São Paulo. Edição: Companhia Das Letras. 1993.

SCOTT, J. Gênero. Uma categoria útil de análise histórica (original de 1988). **Educação e Sociedade**, 20(2) 71-99, 1995.

SEBASTIANI, L. **Maria Madalena** – de personagem do Evangelho a mito de pecadora redímica. Petrópolis: Vozes. 1995.

SENE, G. M. Pela Materialidade dos gêneros: repensando dicotomias, sexualidades e identidades. **Revista de Arqueologia**. v.30, n. 2, 2017. Disponível

em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/551> Acesso em 27 de agosto de 2020.

SICUTERI, R. **Lilith. A lua negra**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

SILVA, A. C. da; MEDEIROS, M. M. de. Sexualidade e a história da mulher na Idade Média: a representação do corpo feminino no período medieval nos séculos X a XII. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 7, n. 14, p. 1-16, jul-dez. 2013. Disponível em:

<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/2946> Acesso em: 22 de maio de 2021.

SILVA, E. O. As filhas de Eva: religião e relações de gênero na justiça medieval portuguesa. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/cfSTBJjCYBPnKxzT9HXhscS/abstract/?lang=pt#:~:text=O%20olhar%20da%20justi%C3%A7a%20era,pelos%20ardis%20malignos%20do%20dem%C3%B4nio>. Acesso em: 03 de dezembro de 2022.

SILVA, Francisca Rosa da. **Maria Madalena e as mulheres no cristianismo primitivo**. 2008. 117 f. Dissertação (Mestrado em 1. Ciências Sociais e Religião 2. Literatura e Religião no Mundo Bíblico 3. Práxis Religiosa e Socie) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/490> Acesso em: 03 de dezembro de 2022.

SILVA, N. C. B. da. Depuração dos sentidos e ascese no Livro VI do Diálogo sobre a música. **Sofia**, Vitória (ES), V.8, N.2, P.145-157, Jul./Dez. 2019.

Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/sofia/article/view/23159> Acesso em: 03 de dezembro de 2022.

SILVA, N. S. M. da.; CAVALCANTI, C. A. **A feitiçaria moderna na América Portuguesa**. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/22203> Acesso em: 03 de dezembro de 2022.

SILVA, T. P. da. **Arreda Homem, Que Aí Vem Mulher...**: Dimensões Do Corpo Na Performance Da Pombagira. 173 f. (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-raciais, do Centro Federal de Educação Celso Suckow da Fonseca, 2017. Disponível em: https://dippg.cefet-rj.br/pprer/attachments/article/81/77_Tulani%20Pereira%20da%20Silva.pdf

Acesso em: 15 de maio de 2020.

SILVA, V. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 55, n 2, p.1085-1114, 2012.

SILVA, V. G. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, V. G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13 (1), abr., 2007. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/mana/a/dywGNkPpwm6d8GcMVvzskHj/?lang=pt#:~:text=O%20ataque%20%C3%A0s%20religi%C3%B5es%20afro,do%20transe%20religioso%20ocupam%20na> Acesso em: 05 de outubro de 2022.

SILVA, W. W. M. **Umbanda de todos nós**. São Paulo: Ícone, 2018.

SOARES, B. A. **Os candomblés de Belmonte**: variação e convenção no sul da Bahia. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em:

https://www.academia.edu/28490598/Os_candombl%C3%A9s_de_Belmonte_varia%C3%A7%C3%A3o_e_conven%C3%A7%C3%A3o_no_sul_da_Bahia Acesso em: 22 de maio de 2021.

SOARES, C. E. **Cidades Negras**. Africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006.

SOARES, E. L. R. **As Vinte e Uma Faces de Exu na Filosofia Afrodescendente da Educação**: Imagens, Discursos e Narrativas. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal do Ceará, 2008. Disponível em:

<https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/3198> Acesso em: 22 de maio de 2021.

SOJOURNER Truth. **E não sou uma mulher?** Tradução de Osmundo Pinho, GELEDES, 8 de janeiro de 2014. Disponível em <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth>. Acesso em: 19 de agosto de 2022.

SØRENSEN, M. S. "Is there a feminist contribution to archaeology?".

Archaeological Review from Cambridge, v. 7, n. 1, p. 9-20, 1988. Disponível em: [https://www.academia.edu/43739803/The Routledge Handbook of Global Historical Archaeology](https://www.academia.edu/43739803/The_Routledge_Handbook_of_Global_Historical_Archaeology) Acesso em: 22 de maio de 2021.

SØRENSEN, M. S. **Gender Archaeology**. Cambridge: Polity Press, 2000.

Disponível em:

[https://www.academia.edu/43739803/The Routledge Handbook of Global Historical Archaeology](https://www.academia.edu/43739803/The_Routledge_Handbook_of_Global_Historical_Archaeology) Acesso em: 22 de maio de 2021.

SØRENSEN, M. S. **Gender, things and material culture**. In: NELSON, Sarah M. (ed.). Handbook of gender in archaeology. Lanham: Altamira Press, pp.105-135, 2006. Disponível em:

[https://www.academia.edu/43739803/The Routledge Handbook of Global Historical Archaeology](https://www.academia.edu/43739803/The_Routledge_Handbook_of_Global_Historical_Archaeology) Acesso em: 22 de maio de 2021.

SOUZA, L. de. **O espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de umbanda**. Rio de Janeiro: s/e, 1933.

SOUZA, F. A. T. de. **Jornal de Umbanda: em defesa das "boas" práticas religiosas**. n. 30, 2017. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/14722> Acesso em: 07 de outubro de 2022.

SOUZA, F. A. T. **Jornal de umbanda: construção de discursos em defesa das "boas" práticas religiosas**. (PPGHIS/UnB) Nº. 30, Brasília, Jan – Jul 2017.

Disponível em: <https://periodicos.unb.br> Acesso em: 25 de setembro de 2022.

SOUZA, L. de M. e. OLIVEIRA, S. S. Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. **Saúde e Sociedade**, 22(4), 1024- 1035. 2013.

Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902013000400006> Acesso em: 22 de maio de 2021.

SOUZA, L. de M. e. **A feitiçaria na Europa moderna**. São Paulo: Ática, 1987.

SOUZA, L. de M. e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Cia. das Letras, 1ª. Ed. 1986; 2ª. Ed. 1989, São Paulo: Cia. das letras, 2009.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. **La sorcellerie capitaliste**. Pratiques de désenvoutement. Paris: La Découverte, 2005.

STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. Caderno de Leituras 62. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017

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

STOLL, S. J. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: EdUSP, 2003.

TRINDADE, D. F. **A construção histórica da literatura umbandista**. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2010.

TRINDADE, D. F. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Icone, 1991.

TRINDADE, L. **Exu: reinterpretações individualizadas de um mito**. *Religião e Sociedade* 8, 29-36, 1982.

VAINFAS, R. (Org.). **Confissões da Bahia: santo ofício da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAINFAS, R. **A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALE, A. **A mulher e a pré-história**. Alguns apontamentos para questionar a tradição e a tradução da mulher-mãe e mulher-deusa na arqueologia pré-histórica. *Conimbriga*, 54, pp. 5-25, 2015. Disponível em:

https://doi.org/10.14195/1647-8657_54_1 Acesso em: 18 de dezembro de 2020.

VALENTE, W. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Disponível em:

<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/53/1/280%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf> Acesso em: 03 de janeiro 2022.

VAN DER VEER, P. **Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance**. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind (Org.). *Syncretism/ anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London and New York: Routledge, 2005. p. 196- 211.

VELHO, G. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social (5a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

VELHO, G. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas (3a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

VERGER, P. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VEYNE, P. **Quando o nosso mundo se tornou cristão** (312-394). trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010, 288 p.

WAFER, Jim. **The Taste of Blood**: Spirit Possession in Brazilian Candomblé. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

WARBURG, A. **Imagens da religião dos índios pueblos da América do Norte**. Concinnitas, Rio de Janeiro, 2008.

WARBURG, A. O nascimento de Vênus e A Primavera de Sandro Botticelli. In: **A renovação da antiguidade pagã**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013 (1893). p. 3-87.

WOOLGER, J. B.; Roger J. W. **A deusa interior**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1994.

XAVIER, F. C. **Nosso Lar**. Rio de Janeiro: FEB, 1995.

ZHAO, S. Consociated Contemporaries as an Emergent Realm of the Lifeworld: Extending Schutz's Phenomenological Analysis to Cyberspace. **Human Studies**, n. 27, p. 91-105, 2004.

ZORDAN, P. B. M. B. G. **Bruxas**: figuras de poder. Estudos Femininos. Florianópolis, v. 13, n. 2, 2005.