POMBO-GIRA E O RESGATE DA DEUSA:
GIRO EXPERIMENTAL DE ENCRUZILHADA CULTURAL

Apresentação:

A premissa que desenvolvo até agora na pesquisa e no curso é que a Pombo-Gira é um sujeito epistemológico autônomo que expressa uma tradição antiga e transcultural de sagrado feminino que foi socialmente recalcada em contextos coloniais e pós-coloniais no Brasil. Uso o termo Pombo-Gira por razões históricas e políticas *decoloniais* para remeter à anterioridade afrocultural dos bantos na formação da religiosidade afrobrasileira. Pombo-Gira me remete ao inquice *Pambu Njila*, que foi aportuguesado para Bombonjila ou Bombonjira (também Bombojila ou Bombojira), deidade, sem gênero fixo, protetora dos caminhos, com pontos de forças nas encruzilhadas. Simbólica e liturgicamente, a encruzilhada é a "beira", a zona liminar da "aldeia", o lugar de limpezas e descarregos que saneiam a comunidade.

Ao ser sincretizada com o 'orixá' Exu no Brasil, houve a tendência patriarcal colonial de figurar tal deidade apenas no masculino, o que não era regra nas regiões africanas que a cultuavam. No livro ***As religiões do Rio***, o termo ainda aparece nos relatos racistas de João do Rio, entre 1904 e 1906, para se referir à deidade africana e não à entidade pombo-gira. O nome do inquice *Pambu Njila* deriva do quimbundo *pambu-a-njila*, que significa encruzilhada. Contudo, no processo de aportuguesamento do termo de origem quimbunda no Brasil colonial, o termo Bombojira adquiriu uma sonoridade, na raiz, que remete ao quicongo *mbombo*, que significa *porteira*. Esses grupos étnicos de matriz banto, entre outros, compuseram a herança de sagrado que se amalgamou no Brasil.

As entidades exus e pombo-giras de umbanda e quimbanda no Rio de Janeiro, pós-1908, tem encruzilhadas e porteiras como pontos de força, atuação e assentamento. Mesmo que algumas sejam ligadas à energia de cemitérios e tenham estes como pontos de força, vários trabalhos espirituais são feitos nas encruzilhadas e seus assentamentos devem ser feitos, preferencialmente, nas esquerdas das entradas ("porteiras") dos espaços sagrados de umbanda e dos candomblés angola, congo e mina, onde são os guardiões, protetores e/ou depuradores das energias, forças e espíritos que entram e saem, exercendo, portanto, função apotropaica.

Como no imaginário popular pós-colonial a figura da entidade Pombo-gira foi associada ao arquétipo social das prostitutas, o nome foi sofrendo novas agregações semânticas que as entidades umbandísticas incorporaram ao seu arquétipo sagrado para comunicar, metaforicamente, às pessoas as suas capacidades terapêuticas sutis:

"pombo" e "pomba" são metáforas para órgãos genitais masculino e feminino, respectivamente. Ora, isso conecta a sua atuação e acoplamento mediúnico ao chacra básico ou sexual, o que significa a atuação na psique profunda, a *sombra* instintiva e intuitiva que a máscara social oculta, mas que é o centro gerador do movimento e impulso vital.

Preto e vermelho, como suas cores hegemônicas de expressão na umbanda, tem relação com este tipo de atuação, que também se explica com vários níveis metafóricos. Vermelho é sangue, é "fogo" (*iná*) individual, cuja expressão mais alta e excelente do axé está nos animais homeotérmicos de duas e quatro patas, os preferidos para sacrifícios sagrados de maior demanda; sangue tem ferro, conecta com o deus do ferro, aquele que articula natureza e cultura, instinto e razão; sangue é encruza de passado e futuro no presente da geração individualizada; é o calor da vida pulsante quando ainda vermelho; é cor vibratória do chacra básico, centro da excitação e geração; vermelho conecta alto e baixo, etéreo e denso, branco e preto, ar e terra, orun e ayê; é laterita, o agente primordial, é dendê quente.

Preto é "inu", frio, terra, morte, vida em desagregação; no cemitério, físico e metafórico (dentro e fora da sombra da consciência humana), é regência de Obaluaê e/ou Omolu; preto é carvão que vira brasa; é fermentação de vida generalizada na terra absorvente dos ancestrais; preto é a generalização viva daquilo que um dia se individualizou como vida-matéria no ayê, diferentemente da generalização do branco, que é *vida geral* antes da *individualização-vida-matéria* na passagem criatória do orun ao ayê; preto é absorção, é descarrego, o equilíbrio que esgota o que se excede em expansão festiva e desassossego; preto é encruza de passado e futuro no átimo do olho fechado do moribundo; preto é terra viva dos ancestrais, preparação material do futuro no interior da cabaça da existência; preto é a possibilidade aberta da ascensão da matéria à excelência combinatória das cores primárias e secundárias na semente que germina; preto é a absorvente implosão cósmica, quando a matéria entra na matéria e não se distingue mais de energia.

Desde finais da década de 1990, algumas expressões de umbandas sagradas e exotéricas de matriz paulista tentam deslocar o sentido sexual de "pombo/pomba" para o sentido asséptico de "mensageiro", em parte por conta do recorrente repertório referencial metafórico bíblico, em parte porque trouxeram para o campo da umbanda um dos sentidos do 'orixá' Exu do candomblé jeje-nagô: "mensageiro dos deuses", o Exu "mercurial", sem o qual não há comunicação com os Orixás.

Não é muito consistente tal deslocamento semântico e, no fundo, é sintoma de prurido moral de lidar com a expressão sagrada apotropaica de exus e pombo-giras, cuja ancoragem mediúnica é no chacra básico ou sexual, ou seja, o campo vibracional vermelho dos chacras, se usarmos o próprio vocabulário que se opera nesses campos

terapêuticos sagrados. Tal deslocamento semântico não é consistente porque todas as entidades que configuram sua atuação em umbandas sagradas e exotéricas são "mensageiros" e/ou "soldados" que atuam (n)o campo vibracional terapêutico de deidades inquícicas (i.e., o entendimento de "orixás" dessas expressões de umbanda).

Por sua vez, a palavra "gira" é verbo e substantivo ao mesmo tempo. Tem agregações metafóricas mais amplas e também deve ser contextualizado à luz do uso que as próprias entidades fazem. Antes de descrever alguns exemplos de sentidos que colhi em entrevistas e leituras de relatos etnográficos, gostaria de voltar ao sentido-matriz de "gira" quando remetido ao arquétipo colonial-patriarcal da prostituta na expressão sagrada da Pombo-Gira: "gira" é "ronda", o movimento do corpo da prostituta na rua, seu ir e vir, de um ponto a outro, geralmente os mesmos acordados com outras colegas de rua, o que significa o mesmo que "circular"; "gira" é movimento rotatório frontal dos quadris na exposição da genitália à clientela de rua, o que também torna tal exposição uma espécie de enfrentamento ou postura de enfrentamento – como veremos adiante, é um gesto antigo, que se perdeu de seu significado apotropaico, mas que se conserva em gestos e na iconografia das expressões sagradas de pombo-giras.

Como podemos notar, de um jeito ou de outro, "gira" se refere a círculo, que é uma expressão iconográfica antiga do sagrado feminino em diversas culturas antigas. No campo sagrado de atuação das pombo-giras contemporâneas, o giro com a saia, particularmente em sentido anti-horário, é drenador do negativo e do positivo (excedente), de modo que haja equilíbrio físico e psicológico nos presentes ao círculo sagrado das sessões de culto, que também é chamado de "gira".

"Gira" se amplifica, portanto, para indivíduos mediúnicos reunidos que atuam nas sessões de culto, as quais formam um círculo sagrado de pessoas encarnadas, desencarnadas e divinas. Por vezes, as pombo-giras podem usar "gira" para se referirem a qualquer reunião de pessoas com finalidades específicas. Assim, é "gira" um coletivo que se forma com protocolos, finalidades ou objetivos próprios, ou seja, definição de tempo e espaço para condutas de ações e objetivos, o que implica em rito social. Logo, uma aula na universidade pode ser uma "gira". Por isso, aprecio organizar as sessões de aula como círculos, onde cada pessoa está frente à outra em equidade.

Entendo ser possível resgatar o sagrado feminino contido nas expressões de pombo-giras ponderando a singularidade de seus parâmetros de comunicação e simbologias enquanto meios negociados de comunicação e enfrentamentos em contextos variados de assimetria de gênero e preconceitos morais, raciais e sociais. Por este viés, os pontos riscados, os pontos cantados, a sua escolha de iconografias, símbolos e vestimentas, as suas narrativas de si (efetivamente individuais ou metaforicamente arquetípicas, mas recorrentemente referidas a coletivos

cosmológicos como “falanges de atuação” ou “linhas de trabalho”, ou àquilo que a umbanda sagrada de Rubens Saraceni definiu como “mistérios”) e a fala direta da Pombo-Gira com audiências específicas seriam metáforas processualmente expansoras e expandidas, com reverberações simbólicas abertas e aglutinadoras simultaneamente coletivas e individuais, por meio das quais realiza uma terapêutica específica: pode tocar a um ou a vários de forma diferente no mesmo fogo metafórico, conforme a disponibilidade de escuta nas sessões mediúnicas.

Para entender o sagrado nas condutas terapêuticas da Pombo-Gira, deve-se considerar a longa duração em que o sagrado feminino apotropaico foi recalcado em culturas patriarcais monoteístas. Por isso, entendo que o sagrado feminino apotropaico que a Pombo-Gira traduz em suas condutas, escolhas e enfrentamentos se revela pelas frestas da assimetria patriarcal de gênero nas relações sociais do passado e do presente no Brasil. Para começar o resgate hipotético de um código de sagrado que foi recalcado em contextos de monoteísmo patriarcal colonial e pós-colonial, foi fundamental o diálogo com os estudos comparativos arqueológicos dos sagrados femininos eurasianos pré-históricos e históricos Antigos de Miriam Dexter e Victor H. Mair[1], a partir dos quais preparei alguns extratos expandidos que deixo no anexo final.

Seguem algumas ponderações sobre a bibliografia lida no curso entre agosto e setembro de 2019. Elas não esgotam as possibilidades da bibliografia para o interesse discente e, por isso, cada discente deve construir a sua própria trajetória de indagações sobre as referências e buscar outras que achar necessárias para seus ensaios, mas estabelecendo com elas atenção crítica: levar em consideração sua localização nos campos e áreas de pesquisas; a natureza das fontes utilizadas, objetivos e problemáticas centrais configuradoras de objeto; e consistência metodológica e demonstrativa dos resultados do trabalho.

Darei ênfase em circunstanciar cada referência em seus campos críticos de abordagens e objetos para haver exemplos de procedimento crítico, mas que não devem ser tomados como simples modelos para replicação. Quando for o caso, explicito o que percebo como méritos e inconsistências no desenvolvimento dos temas, assim como, o que cada obra cria de possibilidades críticas para avançarmos em estudos próprios autorais.

***

[1]DEXTER, Miriam; MAIR, Victor. ***Sacred Display*: Divine and Magical Female Figure of Eurasia**. Nova York: Cambria Press, 2010.

MOURÃO, Tadeu. ***Encruzilhadas da Cultura*: Imagens de Exu e Pombajira na Umbanda**. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. (Diss. Instituto de Artes, Programa de Pós-Graduação de Artes). Publicado em 2012 como livro, no qual foi invertida a ordem dos capítulos II e III da dissertação. Referência completa do livro: MOURÃO, Tadeu. ***Encruzilhadas da Cultura*: Imagens de Exu e Pombajira**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012. 204p.

O objetivo principal do trabalho é fazer uma genealogia iconográfica de duas imagens representadas em gesso no mercado religioso do Rio de Janeiro: Pombo-Gira Menina e Exu Belzebu. A genealogia iconográfica é importante para percebermos a circulação e apropriação de bens e representações culturais em nichos sociais distintos que vão desembocar em escolhas socioculturais de representação das entidades exus e pombo-giras na umbanda do Rio de Janeiro desde a década de 1930. Este tipo de estudo de genealogia das imagens que circulam no comércio popular religioso tem sido um ponto forte de objeto de estudos da antropologia da cultura visual das religiões mediúnicas, lugar de abordagem de Tadeu Mourão enquanto pesquisador de artes visuais.

Trata-se de um lugar de reconhecimento de nicho de pesquisa recentemente conquistado (últimos 20 anos) pelas pesquisas em artes quando expandiram o seu conceito de objetos pertinentes de pesquisa para além da dita alta cultura das artes eruditas. Em contato com a antropologia, o campo de pesquisa das artes visuais foi consolidando relevância para estudos multidisciplinares das ***culturas visuais***. Portanto, é importante considerar que o trabalho de Mourão é também sintoma de uma disputa de legitimidade de objeto de pesquisa e de abordagem no campo específico de pesquisa das artes visuais no Programa da Pós-Graduação em Artes da UERJ.

Algumas limitações, a meu ver, na concepção da dissertação: a disposição geral dos temas é desequilibrada, no sentido de que não consegue articular adequadamente a genealogia iconográfica com o estudo antropológico do uso das imagens. É como se a dissertação estivesse dividida em duas partes: dois estudos de genealogia iconográfica na segunda parte da dissertação; três estudos de casos centrados em etnografia de práticas religiosas mediúnicas em espaços domésticos urbanos de classe média baixa do Rio de Janeiro. Entre essas duas partes, um "grande meio" temático promissor que poderia ter criado coesão entre elas: um estudo do circuito imagem-fábrica-encomenda de novas matrizes; um estudo de caso de assentamentos em terreiro e o tema da "morte da imagem" e os procedimentos de despacho, os quais demonstram que imagens de entidades de umbanda não são apenas representações no sentido de ***imagem de santo*** ao modo da liturgia católica oficial.

A segunda parte da dissertação é íntegra na genealogia iconográfica que propõe, mas não guarda qualquer articulação efetiva com as demais partes que a antecedem porque o estudo das duas imagens não se refere a situações socioculturais reais de

liturgia umbandística em que tenham sido utilizadas como agentes do sagrado de entidades assentadas em terreiros. Acredito que Mourão tenha se baseado apenas em imagens da internet, sem estabelecer contato háptico com as peças de gesso. Outro ponto metodologicamente frágil que demonstra a desarticulação entre as partes etnográficas e iconográficas da dissertação é a forma imprudente como o autor sugere que se busque na internet as narrativas sobre a pombo-gira Maria Mulambo para entender as suas representações iconográficas.

Eu tentei fazer uma simulação disso, e o que imediatamente aparece é a mesma narrativa replicada em diferentes blogs, com pouca variação arquetípica, o que não é propriamente demonstrativo da entidade em situações etnográficas de casas religiosas específicas em que são assentadas. Ademais, fica sem explicação porque a dissertação pega um imenso desvio com Maria Mulambo se o tema propalado era a Pombo-Gira Menina. A impressão que me dá é que o autor tentou construir um arquétipo geral de pombo-gira que não dialoga, por exemplo, com o caso de Pombo-Gira Menina estudado por Stefania Capone em ***A Busca da África no Candomblé*** [2], obra que Mourão cita, mas parece não fazer bom proveito para um de seus objetos de pesquisa.

Um ponto importante no trabalho – o "grande meio" entre os dois polos assinalados acima – é a parte que envolve um caso exemplar de estudo de formação das imagens ao pesquisar como chegam as demandas em uma fábrica especializada em artigos religiosos de gesso no Rio de Janeiro. Esse circuito material da solicitação de novas matrizes, concepção artesanal sem direitos autorais, confirmação junto a médiuns e/ou entidades, regulação moral na fábrica, reprodução em série e circulação das imagens no mercado religioso é um ponto alto do trabalho de campo, que poderia ter sido rico em consequência se o autor o tivesse articulado com os temas de Belzebu e Pombo-Gira Menina. O estudo da fábrica ficou apenas justaposto entre dois polos temáticos, apontando para algo importante para o estudo proposto, mas sem articulação com o tema principal centrado na genealogia iconográfica de uma imagem de Pombo-Gira Menina e uma imagem de Exu Belzebu.

A parte etnográfica "**imagem em casa**" da dissertação gira em torno de um problema, a meu ver, truísta: três casos domésticos de apropriação e hierarquização de entidades de umbanda, nomeadamente, pombo-gira, caboclo e pretos-velhos. Considero truísta porque num contexto urbano de individualismo sociológico em que o Estado não é mais um agente repressivo em matéria religiosa, cultuar as entidades de umbanda em casa cria, obviamente, uma hierarquia das preferências e censuras individuais do crente, não tendo relação necessária com as tradições casuísticas das casas religiosas que frequente, haja vista, comparativamente, a diferença, no campo católico, entre a forma dos padres e a forma dos fiéis conceberem suas relações com imagens de santos. Portanto, ir a campo para responder se as pessoas mantêm em cultos

[2]CAPONE, Stefania. ***A Busca da África no Candomblé*: Tradição e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018. p. 53-118

domésticos as mesmas hierarquias dos terreiros que frequentam é praticamente confirmar uma reposta que já se sabe de antemão, tanto mais porque o autor, escudado na noção de "lugar de fala", informa que sua relação com a umbanda "vem de casa". O trabalho não convence sobre o que efetivamente justifica a justaposição de um estudo etnográfico de "**imagens em casa**" sem qualquer coesão demonstrativa com a segunda parte da dissertação.

No que tange ao estudo iconográfico específico sobre Belzebu e Pombo-gira Menina, há equívocos não no resgate genealógico das imagens, mas na sua contextualização, que fica abstrata porque não leva em consideração nenhuma situação vivenciada de entidades e/ou médiuns que tenham escolhido tais imagens para si. Assim, é metaforicamente restritivo e redutor fazer uma associação simples entre conchas, búzios e genitália feminina, porque ambas as carapaças de moluscos têm sentidos ritualísticos distintos para as pombo-giras e para a tradição banto de sagrado apotropaico que algumas pombo-giras expressam.

Então, seria fundamental entrevistar médiuns e, mais especificamente, entidades pombo-giras que tenham escolhido para si tal imagem, assim como, o uso de búzios e conchas em assentamentos reais. Além disso, fica claro que Mourão cita, mas não leu, na época da dissertação, o livro-tese de Juana Elbein dos Santos, ***Os Nagôs e a Morte***, que fala do sentido do akotô para Exu. A cor, a forma e a origem natural das conchas contam no sentido de sagrado empenhado nelas. Portanto, não caberia generalizar como Mourão fez em suas explicações abstratas de contextos reais sobre o uso sagrado das imagens iconograficamente analisadas. Aliás, Mourão chama Juana de "Juliana" em suas referências bibliográficas, outro sintoma de pouco trânsito com essa referência na época de escrita da dissertação.

Pouco importam se parte do modelo de Botticelli a figuração em gesso de Pombo-Gira Menina que Mourão estuda. Constatar isso é apenas metade do trabalho, porque não foi explorado o sentido litúrgico para a entidade e para médiuns da concha nas costas da imagem de Pombo-Gira Menina. Para além de uma possível metáfora genital, a concha, em sentido litúrgico, pode ter papel/poder apotropaico, como aparecem em inquices femininos bantos. Ora, tal sentido apotropaico para a "concha de Vênus" não compõe a intenção simbólica-referencial-moral de Botticelli para a cultura dos eruditos do Renascimento, que leriam a vênus urânica como alegoria moral da perfeição divina e do amor espiritual segundo a apropriação cristão renascentista da mitologia clássica.

Contudo, se nos fiarmos nos estudos comparativos de Miriam Dexter e Victor H. Mair[3] sobre as "matrizes de Vênus" em culturas históricas e pré-históricas eurasianas, a imagem de Pombo-Gira Menina, uma vez assentada num campo sagrado real, poderia perfeitamente encarnar o sagrado feminino apotropaico que era relacionado ao culto

[3]DEXTER, Miriam; MAIR, Victor. ***Sacred Display*: Divine and Magical Female Figure of Eurasia**. Nova York: Cambria Press, 2010.

de Vênus na Antiguidade, sobre o qual Mourão demonstra conhecimento mas não articula com seu objeto porque não experimentou situações reais, antropologicamente circunstanciadas, nas quais a iconografia de Pombo-Gira Menina tenha sido assentada com finalidades apotropaicas num terreiro. O autor chega próximo da possibilidade de expandir a metáfora da concha como agente apotropaico, mas não desenvolve tal ideia por não ter articulado o estudo iconográfico com o estudo antropológico de situações reais de assentamento de Pombo-Gira Menina.

Portanto, a metáfora da concha precisa ser expandida para o contexto litúrgico da umbanda, considerando a sua sobreposição referencial com a matriz banto de sagrado feminino centrado no culto a inquices. Mourão insiste em usar o nome "pombajira" para lembrar o vínculo do nome "pombo-gira" ao inquice Bombojila, mas isso se torna mais uma informação justaposta, a partir de referências tiradas de obras de Nei Lopes. Da escolha do nome não tira maiores consequências epistemológicas para o seu estudo sobre a imagem de Pombo-Gira Menina, que foi vista apenas à luz de uma abstrata contextualização iconográfica eurocêntrica que não dialogou, de fato, com matrizes de sagrado feminino apotropaico de origem banto que poderiam compor a escolha da imagem com figura de concha de uma Pombo-Gira Menina efetivamente assentada num terreiro.

A escolha da imagem para assentamentos de pombo-giras não apenas decorre de sua relação visual de condensação metafórica de uma narrativa arquetípica que se tem costumeiramente sobre ela em pontos cantados ou em falas diretas. Existem outros níveis metafóricos que precisam ser expandidos ao considerarmos o resgate do sagrado feminino apotropaico que as pombo-giras encarnam como símbolos circunstanciados de agentes sagrados terapêuticos em contexto urbano no qual não há mais, entre consulentes e médiuns, práticas de culto a antepassados de matriz banto.

Outro ponto a se considerar como hipótese de estudo, a partir dos méritos e incompletudes do trabalho de Tadeu Mourão, é que as imagens imantadas e escolhidas pelas entidades não são apenas uma representação visual de pombo-giras e exus, mas *presenças inquícicas* por meio de metáforas expandidas e expansoras para ambientes e capacidades distintas e multidimensionais de leituras. Uso o conceito *presenças inquícicas* porque remete, com mais eficácia referencial, ao sentido de "inquice" no universo cosmológico de matriz banto, que tanto pode expressar uma deidade que individualiza na cultura e na natureza uma capacidade ou conjunto específico de capacidades de um deus supremo – Zambi, no caso dos bantos-angola e bantos-congo no Brasil – quanto as próprias materialidades do sagrado que concentram e conectam emanações dessa deidade.

Nesse sentido, o que a cultura religiosa europeia monoteísta chamaria de objetos sagrados, nessas expressões culturais africanas seriam *sujeitos sagrados*. Por isso, não são representações de algo, mas a presença de uma parte da deidade ou do mediador

sagrado, como é o caso das entidades protetivas e conselheiras de umbanda, quimbanda e candomblés congo, angola, mina e de caboclo. Disso decorre que as próprias categorias analíticas eurocentradas de História da Arte, ou do campo da arte enquanto prática de pesquisa, quando aplicadas aos campos sagrados africanos, afrodescendentes e ameríndios precisam ser revisadas em suas aplicações, porque seu universalismo categórico tácito está impregnado de colonialismo epistemológico.

Como metáforas expandidas de intenções comunicativas multidimensionais em contextos de individualismo sociológico urbano, as imagens de Pombo-Giras são processualmente expansoras porque, quando assentadas em campos sagrados umbandísticos, tornam-se vetores materiais de emanações energéticas dos *sujeitos multidimensionais que falam e atuam mediunicamente*. Portanto, uma imagem assentada de Pombo-Gira num campo sagrado é uma *presença inquícica*, e não um *objeto sagrado que representa a Pombo-Gira*. Aqui estaria um potencial antropologicamente rico de ser explorado quando Mourão sugeriu perseguir o tema da "morte das imagens": ora, morre o que está vivo; logo, pra morrer, havia *presença* de algo, e não apenas a representação de algo. Eis um dos potenciais analíticos do diálogo de pesquisa entre antropologia, etnografia e artes visuais: A descolonização categórica e epistemológica das abordagens, objetos, problemáticas e parâmetros de relevância eurocentrados de História da Arte.

Para este tipo de estudo, importa a escolha das imagens pelas entidades. Portanto, a genealogia iconográfica é apenas uma parte do trabalho, a metade dele; a outra metade exigiria, de fato, uma articulação etnográfica com casos de assentamentos das imagens estudadas por Mourão. Considerando isso, o estudo do circuito imagem-terreiro-fábrica-entidade tem um grande potencial ainda a ser explorado. Mourão abriu a porta, mas não a atravessou.

***

REIS, Marcus Vinícius. O gênero como categoria de subversão do patriarcado: diálogos e intersecções entre Literatura e História. **Revista de Letras e Artes**, vol. 17, n. 2, p.40-55, 2017.
REIS, Marcus Vinícius. O quadro de perseguição à bruxaria no mundo português quinhentista através da produção do discurso patriarcal a misógino. **Revista Escritas do Tempo**, vol. 1, n. 1, p.72-98, 2019.

Na combinatória dos dois artigos, podemos perceber uma constância de interesse de abordagem sobre questões de gênero em estudos históricos, a sua trajetória de politização e a intenção de mobilizar o seu repertório, marcadamente norte-americano, de crítica feminista para a renovação crítica de problemáticas, abordagens e forma de conceber objetos e temas para pesquisas históricas.

Em ambos os artigos, os textos prometem mais do que cumprem o que os títulos sugerem, mas criam boas provocações críticas sobre o quanto as nossas categorias de gênero, centradas na hegemonia social e simbólica de uma dada visão de masculino machista patriarcal cisgênere, interferem na forma de conceber invisibilidade, relevância e objetos nos estudos históricos, o que é importante por conta do tema do curso: o resgate do sagrado feminino nas manifestações socioculturais e epistemológicas das Pombo-Giras.

Cronologicamente, o primeiro artigo é um balanço bibliográfico da crítica feminista influenciada por autoras norte-americana dos últimos 20 anos, do qual se procura alçar alguns postulados críticos para o desenvolvimento de estudos históricos, tal como foi proposto no segundo artigo. No entanto, não há propriamente diálogos e interseções entre história e literatura no primeiro artigo, mesmo porque o que é citado e a sua dimensão não dão conta disso. Porém, o fato de resumir, diferir e articular os postulados críticos de algumas autoras feministas dá um primeiro acesso a algumas agências intelectuais críticas que podem se tornar importantes para a leitura dos lugares socioculturais construídos pelas e para as pombo-giras, uma vez que tais postulados nos convidam a refazer perguntas sobre suas operações em ambientes sociais diversos marcados pela assimetria de gêneros. Uma pergunta possível a partir do primeiro artigo: O quanto as nuanças repressivas do machismo patriarcal interferiram nos padrões de figuração e enfrentamento que as pombo-giras concebem para suas/seus médiuns?

O segundo artigo vale para o curso por aquilo que não foi intencionado pelo autor: a citação de fontes de época cria uma primeira aproximação histórica recuada a repertórios censurados pelas ordenações régias portuguesas que demonstram a persistências de algumas práticas religiosas ibéricas de natureza magística pré-cristã que vão se miscigenar com a religiosidade banto no Brasil colonial, formando parte do repertório das macumbas cariocas. Num segundo momento, aprofundaremos isso com a pesquisa de José Pedro Paiva[4] sobre a busca e uso da feitiçaria em Portugal dos séculos XVII e XVIII.

O segundo artigo de Reis tem fragilidade objetual: o tema é mais postulado do que demonstrado e cai num truísmo dedutivo. Não há, de fato, um estudo de perseguição à bruxaria, mas uma apresentação de documentos de gêneros diversos (os quais o autor não problematiza heuristicamente para demonstrar o quanto, de fato, criam viabilidade para o tema proposto). A partir de tais documentos, o autor persegue dedutivamente o tema da misoginia. Contudo, não identifica esta misoginia na singularidade de situações reais de perseguição à bruxaria, o que não lhe confere individualidade temática bem articulada, diferentemente do que o título postula.

[4]PAIVA, José Pedro. ***Bruxaria e Superstição num País sem Caça às Bruxas*, 1600-1774**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. (primeira edição de 1997)

Falar que há misoginia nos discursos de ordenações, provérbios e tratados morais e teológicos no Antigo Regime é, hoje, identificar o óbvio. Uma questão promissora é o quanto a misoginia se manifesta em casos reais de perseguição à bruxaria, nos quais pode acontecer de a própria misoginia ser manipulada como atenuante de penas porque o próprio machismo patriarcal, no sistema jurídico-teológico ibérico do Antigo Regime, cria padrões de tutela e penalidade diferenciados conforme posição social, circunstância de delito, natureza de delito, idade e estado civil das acusadas.

Sem ponderar localizações efetivas em que a misoginia se manifesta em sua complexidade nas relações sociais do Antigo Regime ibérico, o estudo de Reis sobre perseguição à bruxaria em Portugal do século XVI se torna apenas apresentação de postulados abstratos identificados em fontes que igualmente apresentam apenas postulados contra "superstição da bruxaria", mas não a prática social efetiva de sua perseguição em Portugal dos séculos XVI e XVII. Se considerarmos a pesquisa de José Pedro Paiva[5] que Reis cita no artigo, fica mais evidenciado que Reis confunde fontes de eruditos que postulam censura moral-teológica à "superstição da bruxaria" com "perseguição" às práticas populares de terapêuticas magísticas[6].

Por ter domínio vultoso e comparativo de fontes paroquiais em Portugal em mais de 20 anos de pesquisa, José Pedro Paiva é muito cuidadoso em distinguir o que os eruditos falam, postulam e censuram em seus escritos, daquilo que a população, marcadamente rural, pratica como terapêuticas magísticas para suas necessidades cotidianas. Enfim, Paiva faz crítica heurística dos gêneros de fontes que utiliza na pesquisa para ponderar a sua viabilidade efetiva para as perguntas da pesquisa, enquanto Reis, centrado apenas na cultura dos eruditos, tem pouco material para o que busca como objeto de pesquisa (a relação entre misoginia e perseguição à bruxaria", com imprecisão conceitual em relação ao que chama de "perseguição"), alongando o artigo com aplicações dedutivas de postulado truísta que não efetiva demonstração consistente, nas práticas sociais, da relação entre "perseguição" (de

[5]PAIVA, José Pedro. ***Bruxaria e Superstição num País sem Caça às Bruxas*, 1600-1774**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. (primeira edição de 1997)

[6]Reis não esclarece o tipo de "perseguição" a que se refere no artigo. Eruditos postularem censura e proibição moral-teológica à "bruxaria" não é a mesma coisa que caçar, prender e praticar penas capitais contra mulheres acusadas de bruxaria. Além disso, nem todos acusados de bruxaria eram mulheres na Europa do Antigo Regime. Por isso, o quanto a misoginia afetaria mulheres em situações efetivas de acusação de bruxaria deve ser demonstrado em situações práticas, em vez de ser apenas postulado a partir da censura moral-religiosa dos eruditos. Postulados de proibição moral-teológica à "bruxaria" e/ou "superstição" perduram entre padres eruditos católicos até o Concílio do Vaticano II (1962-1965), momento em que foi oficialmente postulado que os caminhos para deus não cabem apenas na Igreja Católica. Além disso, o livro de José Pedro Paiva afirma no título "***Bruxaria e Superstição num País sem Caça às Bruxas***". Afinal, "bruxaria" e "superstição" são categorias de acusação. Então, deve-se circunstanciar adequadamente quando tais categorias são identificadas em diferentes gêneros de fontes de época e seus lugares institucionais-sociais e culturais de enunciação; caso contrário, fragmentos geneticamente descontextualizados de fontes são apenas citados num jogo abstrato-dedutivo de ilustração de postulados gerais sobre misoginia, tom que predomina estilisticamente na escrita do segundo artigo de Reis.

qual natureza?) à bruxaria e misoginia enquanto fator que interfere e dá especificidade à postulada "perseguição". Postular não é demonstrar...

Aliás, na leitura contrafactual que podemos fazer da ordenações régias citadas por Reis, o fato de elas listarem práticas censuráveis de *superstição* – lembremos que isso é um categoria de acusação –, segundo um olhar dos letrados que ocupam posição de poder no padroado português, demonstra o quanto estavam difundidos repertórios magístico-terapêuticos pré-cristãos nos rincões rurais de Portugal, havendo um fosso entre o que postula o mundo letrado dos padres e as formas, sentidos e funções que as classes populares rurais davam para tal repertório. Este é um grande mérito da pesquisa de José Pedro Paiva, a qual Reis cita mas parece não tirar maiores consequências para o aprimoramento de suas questões de pesquisa[7].

A forma como o próprio patriarcado, em suas contradições e inconsistências internas, cria margens de poderes e protagonismos para as mulheres seria uma boa questão para se entender algumas figurações e atuações de pombo-giras como agentes magísticos terapêuticos, particularmente se levarmos em consideração os casos estudados por Stefania Capone em ***A Busca da África no Candomblé***. Portanto, naquilo que o segundo artigo de Reis tem de inconsistência objetual fica a provocação sobre a possibilidade de fazermos novas perguntas nas quais o machismo misógino patriarcal seja histórica e socioculturalmente localizado nas relações sociais para entendermos o quanto a pombo-gira estabelece uma relação especular com o mesmo, particularmente em situações de enfrentamento em que haja assimetria de gêneros.

***

CAPONE, Stefania. ***A Busca da África no Candomblé*: Tradição e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018. p. 53-118

Este livro reúne trabalho de etnografia com estudo da história da crítica antropológica ao perseguir criticamente o tema da "pureza nagô" a partir das formas como os terreiros de candomblé estudados ocultaram estrategicamente o sincretismo, a feitura de Exu (orixá) e a dimensão magística das práticas e disputas de poder no interior de terreiros de candomblé nagô. Capone entende tudo isso como sintomas da repressão do Estado (por exemplo, acusação de charlatanismo e curandeirismo bárbaro pelo Código Penal do Brasil entre 1890 e 1942) na configuração do campo religioso, a ponto de afetar práticas e provocar reformulação de tradições legitimadoras de suas práticas que serão incorporadas como "a tradição" pelas gerações posteriores que não tiveram os mesmos enfrentamentos com perseguições de Estado.

[7]Cf. PAIVA, José Pedro. ***Bruxaria e Superstição num País sem Caça às Bruxas*, 1600-1774**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

Ocultar Exu, negar a magia e afirmar a pureza (integridade) das religiões de origem ioruba na Bahia (e seus desdobramentos de tradição em outros estados) foram meios de legitimação social dos terreiros de candomblé na Bahia em situações jurídicas e policiais de perseguição até meados da década de 1940. Na década de 1930, com a afirmação das brasilidades varguistas centradas na "democracia racial", o tema da "pureza nagô" atinge status de "contribuição africana" para a civilização brasileira entre os intelectuais sociólogos e antropólogos em contado direto com terreiros e escalões de governo. Capone defende a tese de que a invenção da "pureza nagô" como meio de diferenciação, hierarquização e legitimação do campo religioso do candomblé com centralidade nos "nagôs da Bahia" foi uma invenção de antropólogos convenientemente encampada por chefias religiosas para buscar segurança junto à *intelligentsia* branca para conseguir proteção contra perseguições policiais, particularmente intensificadas na década de 1930, quando o próprio governo varguista reinventava os sensos de nacionalidade.

O que antes foi uma incorporação pragmática de paradigma externo (i.e., dos intelectuais em contato com os terreiros, muitos dos quais se incorporaram a eles como ogãs e/ou filhos-de-santo) tornou-se, em contexto pós-repressivo, na própria concepção do campo sagrado reproduzida para gerações posteriores, até ser intelectualmente contestada em finais da década de 1970.

O mesmo diferencialismo hierarquizante envolvendo a ocultação ou recalque de exus (enquanto entidades "eguns de lei", o que inclui as pombo-giras) e da magia (dita negra) ocorreu no campo da umbanda ao transformar "quimbanda" em categoria de acusação. Num vetor distinto do candomblé nagô, foi o sincretismo desafricanizante, até finais da década de 1950, que serviu como fator de legitimação do campo religioso da umbanda – veremos isso adiante no artigo de Emerson Giumbelli[8]. Nesse sentido, a umbanda de classe média urbana branca buscou, no Rio de Janeiro da primeira metade do século XX, a sua legitimação a partir do distanciamento com as macumbas dos morros cariocas e da aproximação seletiva a premissas do kardecismo, tanto na forma de conceber as entidades (cujos trabalhos de cura foram mantidos numa margem ambígua, conforme a orientação de cada casa) quanto no modo de conceber linhas cosmológicas válidas e seus regentes sagrados.

Entre estes dois polos de estudos antropológicos e sociológicos, como Capone constata, havia um verdadeiro vazio de trabalhos sobre os outros "candomblés", como o "angola" e o "de caboclo"[9] na Bahia. A pesquisa de Capone foi feita entre finais da

[8]GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. ***Horizontes Antropológicos***, vol. 9, n. 19, p. 247-281, 2003.

[9]Sobre este, houve grande expansão de estudos nos programas de pós-graduação de antropologia e ciências da religião nas universidades do Nordeste desde começos de 2000 – portanto, período posterior à pesquisa de Capone no livro citado –, particularmente no eixo intelectual da Bahia, Alagoas, Pernambuco, Ceará e Paraíba. O Programa de Pós-graduação em Antropologia do Museu Nacional (RJ) também tem aumentado seus índices de trabalhos concluídos como teses sobre "candomblé de caboclo", com seus pesquisadores indo a pesquisa de campo nos

década de 1980 e inícios da década de 1990. A parte etnográfica abarcou situações de terreiros de umbanda e candomblé na Baixada Fluminense (particularmente, o município de Duque de Caxias) e da Bahia, mas o estudo sobre a história intelectual da crítica antropológica e a invenção do tema da "pureza nagô" ocorreu a partir do amplo levantamento dos congressos temáticos de antropologia sobre África e Orixás desde finais da década de 1930, assim como, das obras de antropólogos, juristas e médicos higienistas da primeira metade do século XX, tendo como marco paradigmático o **diferencialismo hierarquizante entre nagô** ("culturalmente mais puro") **e banto** ("culturalmente corrompido pelo sincretismo") inaugurado por Nina Rodrigues em começos do século XX. Isso perdurou como modelo crítico por meio da autoridade antropológica de Roger Bastide a partir da década de 1940, o qual depurou as principais teses de Nina Rodrigues de suas premissas racistas, mas manteve o mesmo diferencialismo estruturante de abordagem a partir da contraposição "puro/sincrético", o que se manteve como paradigma crítico até finais da década de 1970 nos campos de antropologia e sociologia no Brasil.

Como foi estabelecida como leitura obrigatória do curso apenas a parte I do livro de Capone, achei importante circunstanciar, aqui, as agências críticas da obra para se entender o lugar que a pesquisadora concebe para os casos de estudos etnográficos sobre pombo-giras. Depois de ela fazer uma introdução na parte I sobre as formas e as funções de orixá Exu a partir da sua própria atualização crítica dos trabalhos de Liane Trindade[10] e Juana Elbein[11], Capone demonstra o quanto as entidades exus assumem aspectos e funções do orixá Exu, sem necessariamente confundir-se com ele, porque podem estar a serviço de outros orixás se o panteão de umbanda de uma casa opera as regências de linhas de trabalho a partir de suas concepções específicas de orixás. Nesse sentido, fica como tese tácita que os exus entidades de umbanda *funcionam* de modo semelhante ao que, em alguns contextos de candomblé, entende-se como o "exu escravo" de Orixá.

Ela configura tais entendimentos para conseguir dar conta do caso da pombo-gira que entrou em disputa com um pai-de-santo (Capone entende que era, na verdade, um conflito de hierarquia entre filha-de-santo e pai-de-santo a pretexto da pombo-gira) porque queria que sua estátua ficasse assentada nos fundamentos de orixás da filha-de-santo no campo sagrado do seu terreiro de candomblé nagô na Baixada Fluminense, ferindo a fronteira entre *lugar de orixá* e *lugar de egun*, que era anátema

---

estados acima mencionados. Uma singularidade dessas pesquisas sobre "candomblé de caboclo" quando os pesquisadores são do Rio de Janeiro – se comparadas com pesquisas antropológicas dos candomblés iorubas – é que raramente o antropólogo é iniciado no campo sagrado desse candomblé, formando, de fato, "olhares externos" para a pesquisa antropológica.

[10]TRINDADE, Liana. ***Exu*: Símbolo e Função**. São Paulo: FFLCH/USP (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, vol. 2), 1985. Pesquisa de tese feita em finais da década de 1970 e início de 1980, posterior à tese de Juana Elbein dos Santos.

[11]SANTOS, Juana Elbein dos. ***Os nagôs e a morte***. Petrópolis: Vozes, 2012. (Tese de 1977 defendida na Universidade de Sorbonne. Extremamente mal revisada para o português na edição apresentada pela Editora Vozes).

do candomblé nagô dito "puro" de tradição bahiana em Duque de Caxias (município do Rio de Janeiro). Nos assentamentos de orixás de filhos-de-santos de candomblé nagô, é comum haver uma quartinha de água que alguns filhos-de-santo interpretam, de acordo com o seu grau de iniciação, como a presença alimentada do "exu escravo" de Orixá.

Neste caso, "exu escravo" não é egun (i.e., alma desencarnada de pessoa que viveu numa época específica e que se torna *entidade* quando é doutrinada para fazer trabalho espiritual em casas de umbandas), mas o agente de individuação/comunicação de um orixá assentado em terreiro. No caso estudado por Capone, prevaleceu a vontade da pombo-gira (*entidade* que vai na cabeça da filha-de-santo de candomblé que teve passagem prévia na umbanda), a qual se colocou no mesmo patamar de *expressão litúrgica* de um "exu escravo" de candomblé nagô. Para Capone, este caso demonstrava o quanto era falho o postulado da pureza nagô, mesmo quando um pai-de-santo o propaga como fator de legitimação do terreiro num contexto social em que não há mais repressão de Estado.

Em larga medida, o chão de abordagem crítica de Capone é a sociologia dos campos religiosos de Pierre Bourdieu. A parte na qual se dedica às entidades exus de umbanda demonstra que, mesmo quando um médium (com passagem anterior na umbanda) passa para o candomblé nagô – no qual, teoricamente, o culto é aos Orixá, devendo ficar os 'eguns' fora do campo sagrado dos orixás –, o que ocorre, nos casos estudados por Capone em Duque de Caxias, é a criação de um espaço e tempo específicos para passagens e festejos de algumas entidades (não todas, as principais) que o médium tenha desenvolvido em sua passagem anterior na umbanda.

Vale lembrar que, no Rio de Janeiro, desde ao menos a década de 1950, os centros de umbandas que têm concepções de orixás como regentes de linhas cosmológicas não fazem necessariamente assentamentos de orixá ao modo do candomblé, mas sim das entidades (caboclos, pretos-velhos, exus, pombo-giras, malandro(a)s, cigano(a)s, marinheiros, erês, etc) que trabalham no terreiro como servidores vibratórios de linhas de orixás. Um dos modelos cosmológicos mais recuados, no Rio de Janeiro, na literatura umbandística[12], fala em sete linhas, que algumas casas ainda praticam, mas

[12]LEAL DE SOUZA, Antônio Eliezer. ***O espiritismo, a magia e as sete linhas da Umbanda***. São Paulo: Editora Conhecimento, 2008. A edição original é de 1933, escrito depois que Leal de Souza começou a praticar a umbanda segundo a cosmologia proposta pelo Templo Nossa Senhora da Piedade (TENSP), então dirigido pelo próprio Zélio Fernandino de Moraes, monumentalizado como "pai da umbanda" no Rio de Janeiro depois de sua redescoberta e divulgação em reportagem publicada em 1971, que serviu de base para Ronaldo Linares divulgar sua história em São Paulo e contribuir igualmente para uma política de memória em torno de Zélio Fernandino de Moraes, a ponto de a data comemorativa de 16 de dezembro de 1908 ter se tornado o marco de memória para as comemorações do centenário da umbanda em 2008, quando emergiram novos autores pesquisadores de dentro da umbanda paulista ligados a Ronaldo Linares e Rubens Saraceni (este difusor da umbanda sagrada), como Alexandre Cumino, sendo este apoiado por Rubens Saraceni e pela intensiva política editorial da Madras, desde 2008, em torno de temas e histórias da umbanda, com foco na exotérica e na sagrada; enquanto isso, a Editora Conhecimento favoreceu os

atualmente a umbanda paulista sagrada de Alexandre Cumino contesta a noção de "sete linhas", porque entende que a revelação das linhas cosmológicas é processualmente aberta, podendo variar conforme cada casa de culto e não ter vínculo necessário com orixá, santo ou anjo, mas com mistérios ainda inominados que podem receber nomes provisórios por analogia a repertórios prévios da umbanda. Rubens Saraceni (1951-2015), uma das principais expressões intelectuais a configurar a umbanda sagrada em São Paulo, por exemplo, foi um dos primeiros a falar em "orixá Pombo-Gira" para se referir, categoricamente, à especificidade e independência cosmológica do que chama de "mistério Pombo-Gira"[13].

Embora Capone não desdobre tal assunto, podemos observar que a concessão em terreiros de candomblé de tradição fon e nagô da Baixada Fluminense a festejos e atuações de entidades (que não têm assentamentos em terreiros desses candomblés) cria uma dinâmica espaço-temporal egum/Orixá semelhante, mas não igual, ao candomblé angola. Neste, inquices e entidades têm assentamentos próprios, sendo estas cultuadas, por vezes, como atuantes míticos de ancestralidade dos filhos e pais no axé angola. Como nos contextos urbanos atuais de sociedade de indivíduos não se preservou a forma pré-diáspora banto de culto a antepassados e ancestrais[14], algumas entidades ocuparam tal lugar mítico do antepassado conselheiro que fica próximo do médium que o cultua no axé angola.

De certa forma, se olharmos o caso narrado por Capone do ponto de vista da pombo-gira, em vez do ponto de vista estritamente etnográfico da disputa de hierarquia entre filha e pai de santo, é como se a pombo-gira estivesse criando uma "solução angola" (ou até mesmo parecido com formas umbandizadas atuais de "candomblés de caboclo" no sul da Bahia[15]) para sua presença num terreiro nagô em Duque de Caxias em começos da década de 1990. Como Capone não estuda e não pertence ao candomblé angola (o seu foco são os iorubas), não leu por esta chave a situação porque concebeu a pombo-gira apenas como a expressão não autônoma dos interesses e desejos da filha-de-santo em disputar hierarquia com o pai-de-santo de seu terreiro de candomblé.

Este tom cético (ou seja, as pombo-giras são diluídas numa problemática sociológica, antropológica, psicológica ou etnográfica que as destitui de validade *em si* enquanto

---

trabalhos de memória da umbanda anterior ao paradigma de Rubens Saraceni, decorrentes das vultosas pesquisas documentais dos veteranos Ronaldo Linares e Diamantino Trindade.

[13]SARACENI, Rubens. ***Orixá Pombo-Gira*: Fundamentação do Mistério na Umbanda**. São Paulo: Madras, 2018. (Sétima edição, mas a Madras não informa a data da primeira edição. Possivelmente, o livro foi concebido pelo autor entre 2005 e 2010)

[14]Na antiga cosmologia banto, *Ancestrais* são um coletivo não individualizado dos ascendentes que formam bagagem de conhecimentos e habilidades para os descendentes. *Antepassados* são ascendentes individualizados mais recentes que assumem um papel conselheiro e/ou propiciatório entre o descendente encarnado e a bagagem coletiva dos ancestrais.

[15]Cf. SOARES, Bianca Arruda. ***Os candomblés de Belmonte*: Variação e Convenção no Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: UFRJ, Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social do Museu Nacional, tese, 2014. 231p.

entidades epistemológicas com forma e função próprias) também predomina nos outros estudos de caso de pombo-giras que Capone faz na parte I de seu livro. Contudo, como ela faz relato etnográfico para todos os casos de pombo-gira, podemos ver os fatos narrados por uma perspectiva que gera conclusões distintas das premissas, objetivos críticos e abordagens que Capone imprime ao seu trabalho, se compararmos com casos vivenciados por nós ou em trabalhos posteriores ao estudo de Capone. Nisso reside um grande convite para o desenvolvimento de ensaios durante o curso.

***

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. ***Horizontes Antropológicos***, vol. 9, n. 19, p. 247-281, 2003.

Neste artigo, Emerson Giumbelli explorou a mesma seara de documentos estudados pela antropóloga Yvonne Maggie em seu livro ***Medo de Feitiço***[16]– processos criminais e grande imprensa formadora de opinião –, acrescentando, no entanto, o estudo dos jornais e documentos internos das federações espíritas e umbandísticas até finais da década de 1940.

Segundo Giumbelli, reverberados pelo código penal de 1890 (revogado apenas em 1942), os umbandistas e outras religiões mediúnicas do Rio de Janeiro podiam ser acusados de charlatanismo, curandeirismo bárbaro e exercício ilegal de medicina pelas agências policiais do estado, pelas associações médicas (que abordavam os cultos mediúnicos como doença metal) e pela imprensa da época. O grande ponto crítico do artigo – o mesmo já explorado por Stefania Capone em começos da década de 1990 – foi constatar que as categorias de acusação do Estado foram assumidas como artifício regulatório de legitimidade pelo próprio campo religioso emergente da umbanda na figura de suas lideranças federadas masculinas, racistas, brancas e de classe média urbana do Rio de Janeiro da primeira metade do século XX.

Giumbelli, tal como Stefania Capone, segue a abordagem de Pierre Bourdieu sobre as disputas pelo campo religioso e explora a mesma premissa de Yvonne Maggie (que a desdobra da ***História da Sexualidade*** de Michel Foucault) em seu livro ***Medo de Feitiço***, qual seja: As formas sociais, culturais, políticas e institucionais de repressão interferem e definem o campo religioso a ponto de se tornarem hábitos e categorias de acusação que são assumidos pelos praticantes da religião e interferem na sua memória de ritos e cultos, assim como, no modo como buscam legitimidade para seu campo religioso. Sintoma disso, segundo Giumbelli, é o fato de as próprias lideranças

[16]Cf. MAGGIE, Yvonne. ***Medo de Feitiço***. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

federadas de umbanda no Rio de Janeiro assumirem a categoria acusatória "baixo espiritismo" para regularem legitimidade para seu campo religioso.

Até a emergência crítica de Tatá Tancredo (Tancredo da Silva Pinto, 1904-1979) no Rio de Janeiro[17] enquanto liderança umbandista independente em finais da década de 1940, as primeiras lideranças federadas de umbanda buscaram desafricanizar as suas referências de culto e se aproximaram de rituais, cosmologias e categorias kardecistas[18] para se legitimarem perante o aparato repressivo do Estado e o racismo religioso católico-centrado de seus núcleos sociais. Vale lembrar que a umbanda teria nascido no Rio de Janeiro como uma dissidência do kardecismo ao incorporar seletivamente elementos das macumbas cariocas em seus cultos, ritos e terapêuticas. Podemos afirmar isso se considerarmos como válida a narrativa fundadora em torno da figura de Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975) do Templo Nossa Senhora da Piedade (TENSP), difundida desde 1971. Até a década de 1950, um dos elementos centrais para a umbanda dos núcleos urbanos de classe média branca escapar da pecha de "baixo espiritismo" era negarem o uso do tambor (em alguns casos, das palmas) nos louvores e evocações, o sacrifício animal para orixás e/ou entidades e o fato de não fazerem giras abertas para entidades exus.

Tais protocolos formais são mantidos até hoje pelos descendentes de Zélio Fernandino de Moraes no Templo Nossa Senhora da Piedade (TENSP), disfarçando o sacrifício animal em festas para alguns "orixás", tal como a festa anual para Ogum, na qual é servido sarapatel de porco capão[19]. Para tanto, há de antemão "pessoa de corte" específica (especializada) para cuidar da "preparação" do bicho de quatro patas, de forma análoga (mas não exatamente igual em relação ao entendimento do princípio dinâmico do axé) a terreiros de candomblé no Rio de Janeiro. Formalmente, a mironga banto foi negada até em pontos cantados, para construir diferenciação de (e, portanto, um entendimento de legitimidade em relação a) antigas macumbas de tradição banto dos morros cariocas, candomblés de tradição bahiana e outros terreiros não federados que mantinham giras para entidades exus e faziam arrecadações de doações dos consulentes antes ou durante os cultos. Estes eram acusados de "quimbanda" e praticantes de "magia negra" (portanto, "baixo espiritismo") nas primeiras literaturas escritas pelos umbandistas que se desenvolveram, conscientemente ou não, a partir do "paradigma TENSP" da primeira metade do século XX no Rio de Janeiro.

Outro sintoma da incorporação da categoria acusatória "baixo espiritismo" pelos umbandistas desafricanzantes da primeira metade do século XX era o fato de afirmarem-se *espíritas*, em vez de se assumirem abertamente como umbandistas, porque "espírita" tinha maior aceitação social nas classes médias urbanas do Rio de Janeiro. Portanto, a categoria de acusação "baixo espiritismo" foi utilizada

[17]Cf. CUMINO, Alexandre. ***História da Umbanda*: Uma religião Brasileira**. São Paulo: Madras, 2010. p. 246-251
[18]Cf. Idem, Ibidem Op. cit. p.199-246
[19]Cf. Ibidem Op. cit. p.353-360

estrategicamente e habitualmente por alguns setores praticantes da umbanda da primeira metade do século XX para afirmar, perante acusações e detratações externas (imprensa, polícia, médicos, etc), o seu lugar de legitimidade como expressão de espiritismo válido. Nesse processo de busca de legitimidade e segurança em face ao ambiente social-institucional potencialmente repressivo da primeira metade do século XX, o próprio campo religioso umbandista foi sendo disputado pelos que se consideravam "espíritas válidos" (os federados) em face àqueles que não aderiam aos regulamentos morais e ritualísticos das federações. Esta tônica se manteve na literatura dos federados do Rio de Janeiro até começos da década de 1960.

Ao estudar a história da umbanda a partir da documentação das federações, Giumbelli sabe que está contando apenas uma parte da história: daqueles que tentavam ser orgânicos e aceitos pela estrutura repressiva do Estado e, portanto, buscavam regular os federados de modo a se fazerem aceitos pelo ambiente repressivo, a ponto de isso afetar a memória que alguns federados construíram sobre a figura de Getúlio Vargas (possivelmente aquele de 1951-1954) como protetor dos umbandistas, quando, na verdade, a década de 1930 foi de intensificação, no Rio de Janeiro, então capital federal, das repressões policiais a terreiros de candomblé e umbanda (federados ou não).

Outro sintoma da relação orgânica progressiva entre federações "espíritas" e Estado repressivo foi a tendência de o aparato policial transferir, tacitamente, entre 1937 e 1945, às federações espíritas (kardecistas e/ou umbandistas) o papel de diferenciar os centros válidos dos demais (leia-se: "baixo espiritismo"). Na prática, embora Giumbelli não afirme isso explicitamente, as federações assumiam um papel tácito de delação: os não federados não eram "espiritismo válido" e, portanto, não tinham a mesma margem concessiva perante o aparato repressivo do Estado varguista pré-1945. Podemos especular, a partir das margens de silêncio das documentações estudadas por Giumbelli, o quanto isso causou ressentimentos dentro do campo religioso umbandístico, particularmente daqueles terreiros do Rio de Janeiro que não queriam se submeter aos controles paradigmáticos das federações centradas no "modelo TENSP" de organização e concepção do espaço de culto.

Com a reformulação do código penal (1942), o fim da exigência de registros nas delegacias (1945) e a Constituição de 1946, os centros de cultos mediúnicos passaram a poder se registrar, sem maiores constrangimentos, em cartórios. Foram retiradas, da letra das leis federais, a pecha de charlatanismo, curandeirismo e exercício ilegal da medicina. Os cultos mediúnicos, aos olhos das leis federais, deixaram de ser questão de polícia e saúde pública, mas ainda assim podiam ser constrangidos por algumas leis sanitárias, cíveis e de posturas de nível municipal, caso houvesse denúncia por conta de sacrifícios de animais, despachos e "incômodos vicinais" com os tambores das giras mais africanizadas. Isso ainda afetava potencialmente os terreiros de Candomblé, que não são objetos de estudo de Giumbelli, mas também podemos nos perguntar o

quanto isso afetou e configurou a adaptação urbana de alguns ritos em terreiros de umbanda mais africanizados que buscaram dar uma expressão mais socialmente aceitável (para o olhar-branco-urbano-de-classe-média-católico-centrado) para suas práticas específicas de sacrifício animal e pontos cantados com palmas e tambores.

Mesmo com o fim formal, em nível federal, do aparato repressivo legal contra religiões mediúnicas no Rio de Janeiro, não houve tendência imediata de aumento na busca de registros formais de centros de umbanda em cartórios até as décadas de 1960 e 1970. O período de maior registro cartorial de centros de umbanda foi, portanto, durante a Ditadura Militar. Caberia nos perguntar que habilidades jurídicas, grau de instrução e custas legais eram necessários para fazer o dito registro e se a incidência de registros cartoriais de cultos mediúnicos no Rio de Janeiro, entre 1945 e 1960, concentrou-se nos núcleos urbanos de classe média que praticavam umbanda e kardecismo. Ainda não encontrei trabalhos que tivessem ponderado tais questões para entender, por meio de método de pesquisa qualitativa, por que os registros formais em cartórios de centros de umbanda aumentaram abruptamente apenas entre 1960 e 1980. Postular causas sociológicas gerais, como faz Reginaldo Prandi em 1990[20], não é o mesmo que demonstrar um fenômeno em suas localizações multifacéticas.

Vale lembrar que, no eixo geográfico cidade do Rio de Janeiro (antiga capital federal) e município de Niterói (capital do Estado da Guanabara antes da transferência da capital federal para Brasília em 1960), as principais lideranças umbandistas federadas eram funcionários públicos e vinham de famílias com tradição de carreira militar e/ou policial. Portanto, poderíamos usar a categoria "intelectuais orgânicos" de Antonio Gramsci para nos referirmos ao seu ambíguo lugar de atuação na conquista de direito e legitimidade regulatórios do campo religioso umbandístico perante o Estado e os seus pares (ou ímpares) religiosos mediúnicos na primeira metade do século XX.

É bem eloquente o grande silêncio de estudos em torno dos terreiros de umbanda da primeira metade do século XX que nunca se federaram, antes ou depois da revogação dos aparatos legais repressivos. Tais terreiros são difíceis de quantificar e qualificar em estudos porque muitos deixam poucos rastros quando se extinguem por falta de zeladores, ou porque foram debandados por batidas policiais, particularmente aqueles que mantinham giras para exus entidades, tambores e eram acusados de "quimbanda". Isso exigiria um trabalho coletivo multidisciplinar de longo prazo, difícil de fazer quando os fomentos públicos atuais enfatizam pesquisas individuais em antropologia e sociologia a partir de bases de dados já organizadas, condição que define viabilidade da pesquisa perante o prazo que o fomento exige para mostrar resultados.

[20]Cf. PRANDI, Reginaldo. Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. ***Revista de Sociologia Tempo Social***, vol. 2, n.1, p. 49-74, 1990.

No cenário atual do Rio de Janeiro, os centros de umbanda mais antigos que nunca se federaram são objetos de estudos focais marcadamente etnográficos de pós-graduações de antropologia, sociologia e ciência da religião. Portanto, a forma como se organiza a viabilidade institucional e de fontes para um campo de pesquisa interfere no modo como se concebem temas, abordagens e problemáticas recorrentes sobre expressões localizadas de umbanda.

Muitos terreiros ou centros de umbanda no Rio de Janeiro não buscaram a suposta segurança jurídica que as federações propalavam oferecer entre 1939 e 1942 porque, junto a esta segurança, vinham também as grades regulatórias morais, ritualísticas e cosmológicas das federações desafricanizantes que não assumiam explicitamente giras para exus entidades. Não por acaso, Tatá Tancredo fundou uma federação própria em 1950, visando ao reconhecimento público da umbanda africanizada: Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros, à qual aderiram, na época, alguns terreiros de candomblé. Além disso, várias federações dentro e fora do Rio de Janeiro tentaram, de algum modo, transformar seus associados em currais eleitorais entre as décadas de 1940 e 1970, o que também aumentava a desconfiança em relação às federações[21].

Portanto, mesmo quando não havia mais o aparato repressivo estatal que perseguia o dito “baixo espiritismo”, tal categoria de acusação permaneceu sendo utilizada pelo campo religioso umbandístico para regular fronteira entre umbanda verdadeira e “falsa” (“quimbanda”, as que tinham giras de exus entidades). Na prática, as lideranças federadas desafricanizantes do Rio de Janeiro entre as décadas de 1940 e 1960 pretendiam universalizar o que identifiquei como “paradigma TENSP” de umbanda, tratando como menor ou inferior outras possibilidades de configuração de umbanda no Rio de Janeiro. O próprio Zélio Fernandino de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas aparentemente nunca determinaram que todos os templos de umbanda tivessem que seguir o modelo de culto do TENSP e dos outros seis templos que derivaram dele, os quais, aliás, criaram outras variantes processuais de culto à medida que as entidades regentes passavam novas orientações para as fundações. A única recomendação que faziam era que não se cobrasse pelos cultos e se mantivesse a simplicidade e caridade na conduta dos médiuns.

Muitas das questões aqui desdobradas cronologicamente a partir do artigo de 2003 de Giumbelli têm relação com o estudo de Diana Brown[22] da primeira metade da década de 1980, não citado no artigo de Giumbelli. Tal estudo aborda marcadamente o período posterior ao estudado por Giumbelli. Diana Brown teve contato com informações de documentação e jornais das federações espíritas e umbandísticas do Rio de Janeiro por meio de *surveys* de pesquisadores contratados no Brasil. Não parece ter tido domínio direto da primeira literatura produzida pelos umbandistas, algumas

[21]Cf. BROWN, Diana et alii. ***Umbanda e Política*, ISER 18 Cadernos**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
[22]Cf. BROWN, Diana. Uma história da Umbanda do Rio de Janeiro. In: BROWN, Diana et alii. ***Umbanda e Política*, ISER 18 Cadernos**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p.9-42

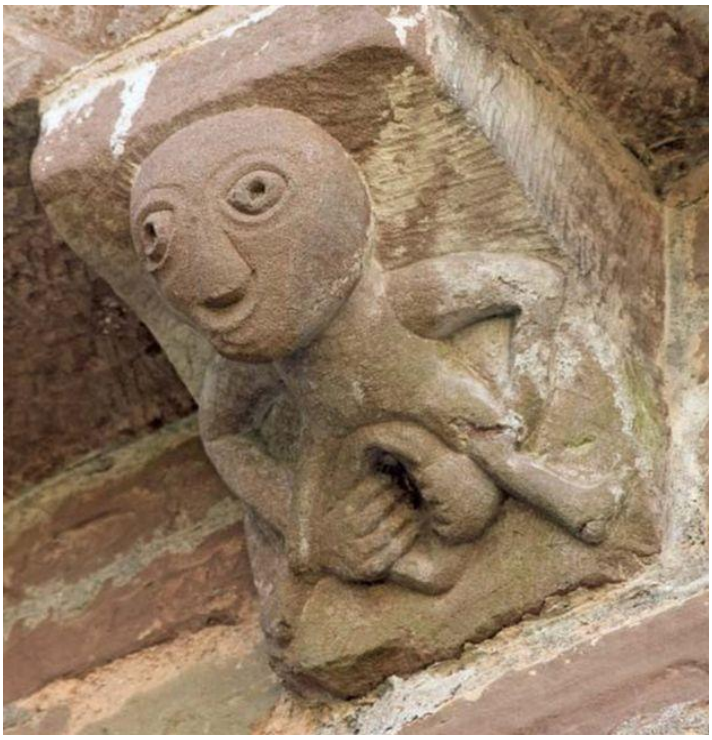
citadas por Emerson Giumbelli e Alexandre Cumino, como Leal de Souza[23]. Diana Brown demonstra mais domínio documental sobre a relação entre umbanda e política do Rio de Janeiro da segunda metade do século XX. Em todo caso, é por eu associar, na minha leitura, hipóteses e indagações a partir da associação da pesquisa documental de Giumbelli (2003) com aquelas de Brown (1985) e Cumino (2010) que apresento a vocês, no contexto de nosso curso, possibilidades criteriosas e críticas de temas para novos ensaios de pesquisa.

***

ANEXO

Extratos de indícios arqueológicos comparativos de sagrado apotropaico que se manifesta pela exposição efetiva ou metafórica da genitália. A partir da obra *Sacred Display*, tais extratos foram expandidos para o desenvolvimento de uma aproximação hipotética transcultural às formas e funções de Exu (orixá de candomblé) e Pombo-Gira (entidade de umbanda).

EXPOSIÇÃO GENITAL APOTROPAICA DO SAGRADO FEMININO[24]



SHEELA NA GIG rindo durante abertura apotropaica da vulva (Igreja de Santa Maria e São Davi, em Kilpeck, no condado de Herefordshire, West Midlands, Inglaterra, século XII d.C.). Em outras construções na Inglaterra e Irlanda, podem ser localizadas sobre portas, abaixo de janelas ou nos ângulos externos (quinas) de Igrejas românicas e castelos. Tem provável ascendência entre normandos pré-cristãos, entre os quais se esculpiam em construções e monólitos essas figuras femininas mais velhas (com exposição de vulva ampliada), ora como deusas propriamente, ora como ancestrais femininas em danças iniciáticas propiciatórias (fertilidade, chuva, etc) para suas comunidades, ora em posição de rã (de cócoras). Miriam Dexter, seguindo a hipóteses de Marija Gimbutas, defende a tese de que tais figuras não se relacionam apenas à fertilidade, mas à proteção a doenças, proteção de colheitas, proteção a feitiços, proteção contra mal espíritos, tendo, portanto, função apotropaica. Em contexto cristão medieval na Irlanda e Inglaterra, tais figuras apareceram em castelos e igrejas românicas das áreas rurais por volta do século XII, enquanto as

[23]Cf. LEAL DE SOUZA, Antônio Eliezer. ***O espiritismo, a magia e as sete linhas da Umbanda***. São Paulo: Editora Conhecimento, 2008 (1933); LEAL DE SOUZA, Antônio Eliezer. ***No mundo dos Espíritos***. São Paulo: Editora Conhecimento, 2012 (1925).

[24]Sequência baseada no livro: DEXTER, Miriam; MAIR, Victor. Sacred Display: Divine and Magical Female Figure of Eurasia. Nova York: Cambria Press, 2010.

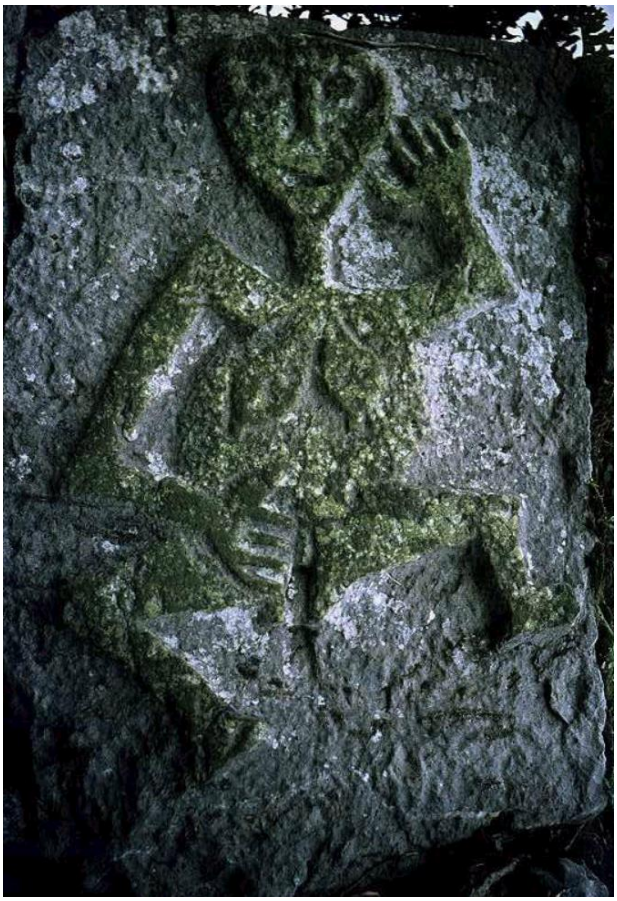
lendas medievais cristianizadas deslocam a figura sagrada da anciã de grande vulva para o tema moralmente subalternizante da bruxa ameaçadora deformada, negativando a sua antiga função apotropaica. Atualmente, as **Sheela na Gigs** são replicadas como amuleto exotérico Wicca na Irlanda e na Inglaterra.



Ca. 8000-6800 a.C.. Achado no sítio arqueológico Lepenski Vir, às margens do rio Danúbio, protegido como museu neolítico no norte da atual Servia. Esta figura com cara de peixe e posição de rã (cócoras) é entendida por Miriam Dexter como o antecedente arquetípico do feminino sagrado com exposição da vulva apotropaica. A expressão no rosto sugere a função procriadora associada ao parto. Contudo, dependendo do contexto original da peça – próximo a portas, janelas, entradas, etc –, a pose assume a função de defesa. Neste caso, em vez da dor do parto, seria o grito ou a careta para espantar maus espíritos, ou o riso zombeteiro apotropaico, tal como vemos, posteriormente, no caso do deus Bes/Bas no Egito a partir de indícios arqueológicos que remontam ao século XXVII a.C..



Outra evidência arqueológica (6800-6000 a.C.) do sítio Lepenski Vir na qual fica mais definido o desenho das mãos abrindo a vulva apotropaica em posição de rã (cócoras). A expressão no rosto também sugere a função procriadora associada ao parto, semelhantes ao tema da rã nas descrições míticas posteriores de culto à fertilidade em rituais tardios desde a Ásia Central até a Europa Oriental. Contudo, dependendo do contexto original da peça neolítica – próximo a portas, janelas, entradas, etc –, a pose assume função de defesa apotropaica. Neste caso, em vez de dor do parto, seria o grito ou a careta para espantar maus espíritos, tal como vemos em expressões de ritos sagrados na África subsaariana que usam máscaras ainda hoje com tais funções apotropaicas. Tais ideias são hipóteses transculturais, baseadas no comparativo de peças com aspectos semelhantes, em sítios variados de épocas diferentes pré-históricas e históricas, denotando a difusão de um modelo cultural subjacente comum que pode sofrer, posteriormente, ressignificações morais e subalternização simbólica em contextos culturais de monoteísmo patriarcal.

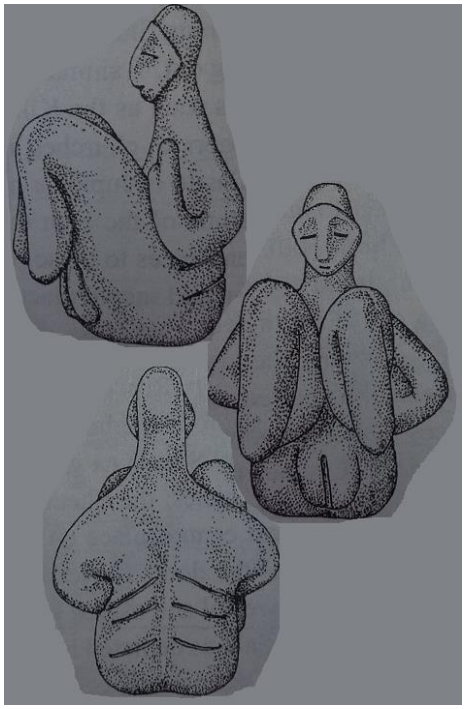


Sheela na Gig (ca. século XII d.C.) das antigas ruínas da igreja próxima ao Kiltinan Castle, Fethard, vila do Condado de Tipperary, Irlanda. Roubada em janeiro de 1990. A posição do corpo feminino em dança sagrada, com os braços em posição de acento til (~, invertido ou não) e exposição da vulva aparece em indícios arqueológicos neolíticos eurasianos estudados por Miriam Dexter e Marija Gimbutas. Nas representações de tridentes de pombo-giras, observamos o mesmo jogo apotropaico nos traços estruturais. A parte superior do tridente desenha, arquetipicamente, a vulva apotropaica. Exemplos recorrentes de tridentes de pombo-giras em lojas de artigos religiosos na Tijuca/RJ em 2019:

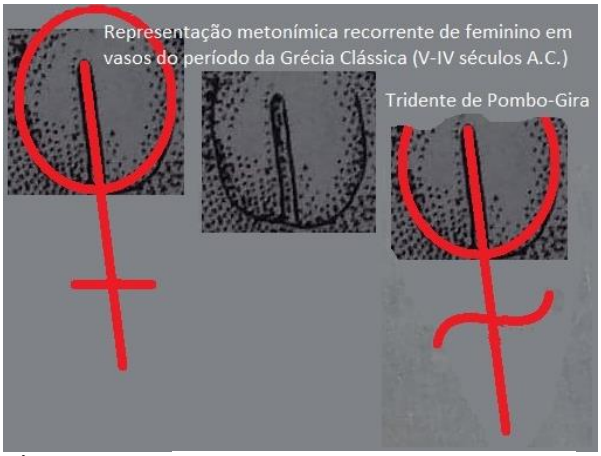








Ao lado, Sheela na Gig do acervo do Museu do Condado de Cavan (Irlanda), séc. XII d.C.. A localização original deste megalítico no condado de Cavan é desconhecida, o que somente permite uma leitura parcial da peça. **Em seguida,** desenhos de 1991 de peças neolíticas (ca. 6300-6200 a.C.) do sítio arqueológico de Achilleion, feitos pela arqueóloga Marija Gimbutas (1921-1994), presentes em ***Sacred Display***. O sítio neolítico de Achilleion fica na Tessália (Grécia). Ao compararmos ambas as referências arqueológicas, as distâncias cronológica e geográfica não apagam o fato de que as peças têm os mesmos sulcos que sugerem a relação do sagrado feminino com a força multiplicadora da procriação na forma de escama de peixe e/ou pluma. Em alguns casos, os sulcos sugerem folhas, o que relaciona as figuras femininas neolíticas apotropaicas com a sabedoria terapêutica ancestral. Entre os povos iorubanos e bantos que formaram o culto a orixás e inquices no Brasil, observamos a preservação da pluma e da escama com o mesmo sentido na representação e/ou assentamento das suas deusas.



À esquerda, desenhos de 1991 de peça neolítica (ca. 6300-6200 a.C.) do sítio arqueológico de Achilleion. Pesquisa de Marija Gimbutas (1921-1994) na Tessália (Grécia). Acima, fizemos a sobreposição iconográfica da ***figura estrutural do espelho redondo com haste*** *(representação do feminino em vasos gregos da Antiguidade Clássica) com a genitália da peça neolítica desenhada por Gimbutas. Depois, fizemos o mesmo com o tridente da pombo-gira. Nas costas da peça neolítica, há sulcos que sugerem o efeito-escama, que reforçam o sentido multiplicador do sagrado feminino neolítico.*

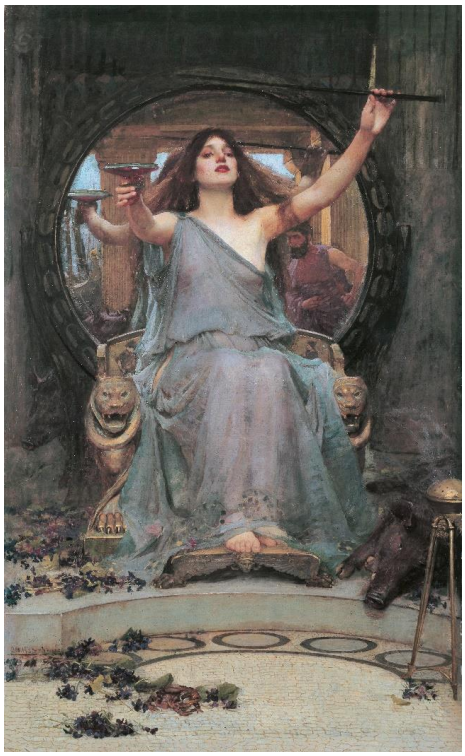
COMPARAÇÕES COM PEÇAS NÃO ESTUDADAS EM "*SACRED DISPLAY*"



Peça de argila do Museu das Civilizações da Anatólia (Ankara, Turquia). Encontrada em 1961 por James Mellart (1925-2012) no sítio neolítico de Çatalhöyük (Turquia, sul da Anatólia). Datada em aproximadamente 6000 A.C. e intitulada "Mãe Deusa" por Mellart. Foi encontrada já danificada nas mãos e na cabeça. A cabeça é uma reconstituição moderna baseada em outras figuras semelhantes na região e em outros sítios da mesma época. A dimensão magística, mediadora e protetora da deusa procriadora é ratificada pelo trono ladeado por felinos, tema que é recorrente em vários outros sítios de períodos posteriores no Egito, na Grécia e Mesopotâmia. As representações de Circe na ***Odisseia*** (ver adiante proposta iconográfica de **John William Waterhouse**) têm indícios que remontam, portanto, às deusas paleolíticas e neolíticas como princípios dinamizadores e protetores do ciclo da vida nas regiões onde eram cultuadas.



Este entalhamento esteve posicionado acima de um dos portões da cidade medieval de Milão. A data aproximada é 1182 d.C.. Atualmente, está no acervo do Castello Sforzesco, Museu de Arte Antiga de Milão. A figura feminina está na mesma posição arquetípica apotropaica num lugar de entrada da cidade. Todas as imagens semelhantes a esta foram retiradas dos portões por ordem do Cardeal Carlo Borromeo (1538-1584) quando se tornou arcebispo de Milão em 1564. Esta imagem não é mencionada por Miriam Dexter. Está aqui porque é evidência arqueológica, fora da Grã-Bretanha e da Irlanda (onde há estudos das "Sheela na Gigs" desde meados do século XIX), da circulação urbana de um modelo rural antigo de feminino sagrado apotropaico, mesmo que tenha sido, por vezes, deslocado para um viés jocoso menor na literatura medieval moralmente cristianizada. A postura de enfrentamento da ameaça ocorre por meio dos olhos cerrados, a boca aberta (grito ou gargalhada) e a exposição da vulva. O fato de estar com vestido e a forma como é levantado nos remete a várias expressões de enfrentamentos contidas nos estatuários de Pombo-Giras que vão formar firmezas apotropaicas em terreiros de umbanda e entradas de lojas de artigos religiosos no Rio de Janeiro.



Pintura acadêmica de 1891 (175 cm × 92 cm) encena o momento em que Circe oferece bebida para Ulisses – a mesma que transforma sua tripulação em javalis. A cena proposta pelo pintor inglês **John William Waterhouse** (1849-1917) é resultado do estudo da mitologia e da arte da Grécia Antiga e de uma passagem da ***Odisseia***, cuja tradição textual remonta a 800-500 a.C., ou seja, período pré-Clássico da História Antiga da Grécia, a qual está academicamente dividida nos seguintes períodos: Clássico (500-323 a.C.), Helenístico (323-31 a.C) e Romano (31 a.C – 284 d.C). Atualmente, a pintura faz parte do acervo da **Gallery Oldham** em Manchester (Inglaterra). Atrás de Circe, a borda do espelho é contornada por vulvas estilizadas e no assoalho está um sapo marrom que reforça iconograficamente o estereótipo cristão medieval sobre a feiticeira. Contudo, como já observamos, o sapo ou "posição de sapo"(ou rã), seja como imagem em contexto pré-histórico, seja como metáfora em contexto histórico, remete ao sagrado feminino apotropaico e à sua fertilidade, o que foi simbolicamente subalternizado como asqueroso e/ou perigoso em culturas patriarcais posteriores, particularmente as monoteístas.

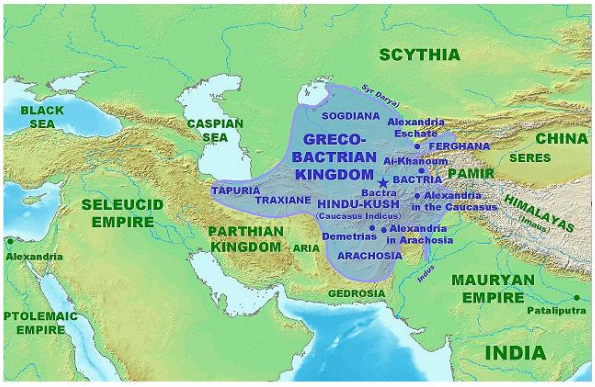


Pintura acadêmica de 1887 (165 cm × 290 cm) encena Cleópatra VII (69-30 a.C.) testando veneno em prisioneiros condenados à morte. Estudo desenvolvido pelo pintor francês **Alexandre Cabanel** (1823-1889), conforme passagem do livro de Plutarco (c.46-120 d.C.) que reúne 48 biografias comparadas de homens ilustres Gregos e Romanos antigos, particularmente chefes de Estado. As "**Vidas**" de Plutarco chegaram ao nosso presente por meio da tradição de cópias manuscritas medievais dos séculos X e XI d.C.. Alexandre Cabanel cria solução visual para uma passagem específica da "Vida de Marco Antônio". Atualmente, a pintura faz parte do acervo do **Royal Museum of Fine Arts (Antuérpia).** A governante sagrada – geralmente transfigurada como feiticeira na narrativa das "**Vidas**" – é arquetipicamente figurada cercada de elementos felinos, o que nos remete a um modelo cultural de figuração de feminino sagrado que se espalhou pela Europa Oriental e Ásia Central desde 6000 a.C.. O felino condensa o poder apotropaico do feminino sagrado como agente que comunica as esferas espiritual e material, racional e animal, divina e humana, doméstica e selvagem. É o poder da "beira": do agente mágico que atua nas margens.



Lateral de vaso de ca. 440 a.C. Atualmente, está no acervo do Metropolitan Museum of Art de Nova York. Com apoio de Hermes, Hécate ajuda Deméter a encontrar Perséfone no reino subterrâneo de Hades. Isso significa a restauração do ciclo da vida com o retorno da alegria para a deusa Deméter da agricultura. Símbolos recorrentes associados à Hécate: par de tochas, adagas, cães (que ladram para a lua), doninha, serpentes, chaves (abertura e fechamento de entradas e caminhos) e a roda (quando se trata da Hécate trívia). Hécate é protetora das encruzilhadas e entradas, sendo cultuada em alguns sítios antigos como protetora das prostitutas e do ventre. Em alguns sítios gregos em que ela desapareceu, foi substituída por expressões locais da deusa Afrodite com diversas agregações, qualidades e funções que remetiam a Hécate. Quando posta nas encruzilhadas ou margens de cidades, Afrodite era cultuada igualmente como protetora das prostitutas e da gestação uterina, tendo conhecimento de magia, plantas e venenos, tal como Hécate. Comparativamente, na cosmogonia sincrética vodun-inquice-orixá que se formará no Brasil, Oxum/Dandalunda assume papéis semelhantes aos arquétipos de Afrodite e Hécate. Como a ritualística de Umbanda tendeu a abordar as "orixás" como "santas", vários dos elementos antigos do sagrado feminino ficaram concentrados e estigmatizados na figura da pombo-gira. Hécate protegia quem a buscava (e a honrava adequadamente) contra maus espíritos, incapacidades procriativas, arrefecimento conjugal e doenças venéreas. A Hécate trívia tem relação com as fases da lua (a lua nova, que se oculta nas sombras, é representada por sua ausência no trio). A sua roda forma um labirinto a partir do corpo da serpente como agente dinamizador da vida e do mistério da relação entre pensamento humano e divino, vida e morte. Em algumas narrativas míticas, é apresentada como mãe de Circe, a qual é abordada como feiticeira perigosa na ***Odisséia***, ou seja, como aquela que testa a virtude do herói e, caso sucumba, desvia-o de seu caminho de poder e glória. Como em outras narrativas implicadas na subalternização do sagrado feminino (tal como ocorreu com as *Yá mi* nas poesias de Ifá iorubanas), a vitória do herói ou do sagrado masculino se dá por meio do engodo que faz o sagrado feminino perder parte de seu poder de vida/morte e procriação em favor do sagrado masculino. Em várias culturas, esta perda implicou na subalternização simbólica, ou mesmo no total desaparecimento, do sagrado feminino como princípio criador, tal como aconteceu com os monoteísmos cristão, judaico e islâmico, que abordam o deus supremo no masculino.





Aqui, vemos uma moeda de Agátocles de Bactria (governou entre 190-180 a.C.), a qual mostra Zeus segurando Hécate na mão, com clara diferença de proporção, pois foi agregada ao panteão de forma subalterna em relação ao princípio de sagrado masculino de Zeus. Contudo, o efeito gráfico estrutural é o tridente por ela estar segurando as tochas de abrem/iluminam os caminhos. Comparativamente, em algumas representações da relação de Pombo-giras e Exus-entidades em tronqueiras de casas de umbanda que têm giras de Exus, as Pombo-Giras vêm à frente dos Exus, como princípio dinamizador, protetor e de comunicação. Isso pode acontecer também em lojas comerciais que mantêm 'exus' nas entradas. Na moeda, Hécate tem as tochas na mão, como aquela que ilumina caminhos e entradas de cidades e casas, exercendo função apotropaica. É como se viesse à frente de Zeus como agente de conexão ou abertura entre pensamento humano e mistério divino (masculino), o qual é maior do que a parte ou o agente que o conecta à humanidade. Portanto, a moeda expressa um processo simbólico de subalternização do sagrado feminino, no panteão da cultura grega antiga helenística, em favor da centralidade de Zeus.





Ornamento sírio de ouro para montaria (peito do cavalo, função apotropaica), séc. IX a.C.. As deusas sobre cabeças de felinos (e cercadas de felinos, vide os frisos) formam desenho de tridente semelhante a algumas representações frontais de Hécate quando segura as tochas. Dois séculos depois, esta peça de ouro foi oferecida ao templo da deusa Hera na ilha de Samos (próximo à costa da Turquia). O papel apotropaico, aqui, é particularmente associado à ereção do seio (ou, mais especificamente, do mamilo). Remete à excitação sexual ou energia sexual do sagrado feminino como agente apotropaico e de estímulo à ação bélica de defesa, tal como a exposição da vulva a tropas de soldados antes de batalhas, ou zombeteiramente contra os inimigos em muros de fortalezas, em contextos beligerantes na Grécia Antiga. Em algumas representações estatuárias de Pombo-Gira com dorso nu, podemos observar o seio empinado com semelhante postura apotropaica, assim como, nas giras, algumas posturas corporais com a saia rodada remetem metaforicamente à exposição da vulva apotropaica. Tal exposição aparece mais literalmente quando o seu estatuário a apresenta com saia aberta na frente ou em postura de desnudamento parcial ou total, que foi superficialmente interpretado, por muito tempo, apenas como "postura de cortesã" ou de "mulher da vida".

DEUS BAS/BES (Egito Antigo): Sequência de representações do deus Bes/Bas e de sua contraparte feminina Beset/Baset, postas em paralelo transcultural com Exu iorubano.

Bes e Beset foram cultuados como protetores das casas, particularmente das mães, crianças e dos nascimentos desde o Egito pré-dinástico (5.500-3.100 a.C.), vinculando-se, portanto, à procriação e atuando como princípio dinamizador da vida individualizada por meio do nascimento. Foi importante entre os camponeses do período pré-dinástico, mas os principais indícios arqueológicos são aqueles que surgem em contexto urbano faraônico dinástico porque peças em pedra e cerâmica esmaltada são menos friáveis em terras inundáveis do delta do Nilo. Sinais arqueológicos de culto a Bes no delta do Egito Antigo dinástico remontam a 2686–2181 a.C. e vão em duas direções: Bes sobe até a Síria e chega a alguns sítios da Mesopotâmia, sofrendo influência assíria; desce em direção ao sul do vale do Nilo, sofrendo influências núbias (i.e., sudanesas), de onde sairiam migrações de povos que formariam o complexo cultural iorubano na África Ocidental.

Bes assume aspectos bélicos, festivos e/ou zombeteiro nas suas ações apotropaicas no período dinástico. Neste aspecto, expressa o mesmo papel terapêutico de outras deidades eurasianas e africanas, geralmente femininas, do período neolítico – e que permaneceram metaforicamente na tradição oral tardia e, posteriormente, nas narrativas escritas, com aspectos vinculados à exposição apotropaica da vulva (ou pênis, conforme o caso), ou por serem 'desbocadas' ou 'obscenas' (i.e., zombeteiras), o que significa a ***tradição sagrada da zombaria terapêutica***[25], que perdurará, por exemplo, no uso ritual de algumas máscaras sagradas em povos sudaneses e em suas descendências migratórias subsaarianas.

Durante o período dinástico no Egito Antigo, Bes/Bas espalha-se a partir da Síria para alguns sítios na Mesopotâmia. O lugar comum de encontrá-lo é nas entradas, portas e portais das habitações e templos. Com o tempo, foi sofrendo influências e agregações núbias, assírias, persas, gregas e romanas. Considerando a sua antiguidade no delta do Nilo entre comunidades camponesas e sua longevidade (continuou sendo cultuado em regiões que deixaram de cultuar alguns deuses faraônicos entre 30 a.C. e 641 d.C.), é possível dizer que Bes sofreu uma espécie de aglutinação cosmológica subalternizada tardia perante os deuses faraônicos do período dinástico.

Bes conseguiu ser mais longevo que muitos deuses socialmente referidos ao poder da aristocracia faraônica. O seu destino é semelhante à deidade Exu quando se formaram reinos fons e iorubás nas regiões que correspondem, hoje, ao sul da Nigéria e Benin. Enquanto cada região cultuava seu orixá como antepassado divinizado de governantes – temos tal informação pelo viés moral-religioso da cultura escrita dos padres e viajantes europeus católicos e protestantes desde o século XVIII[26] –, a deidade Exu foi a única que atravessou em permanência todas elas. É impossível não perceber semelhanças processuais com Bes, que ficou com o papel de defesa em geral das coisas boas e contra inimigos e espíritos ruins que pudessem invadir casas, cidades e templos (de outros deuses). Bes, tal como os felinos apotropaicos das deusas neolíticas eurasianas, é um deus felino antigo da beira, da margem, da passagem, da liminaridade, da relação encarnados/espíritos, razão humana/deuses, descendente/antepassados, da vida antiga individualizada por meio do nascimento da nova. A plumagem em sua iconografia corrobora tal hipótese, como veremos nos casos abaixo.

---

[25]Cf. DEXTER, Miriam; MAIR, Victor. ***Sacred Display*: Divine and Magical Female Figure of Eurasia**. Nova York: Cambria Press, 2010.

[26]Pierre Verger faz uma boa antologia desses relatos, muitos dos quais, hoje, são possíveis de baixar, na íntegra, em suas edições originais do acervo em PDF do Google Livros. Cf. VERGER, Pierre. ***Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns***. São Paulo: EDUSP, 2012.



Deus Bes num baixo-relevo do Templo de Dendera, Egito Antigo, período tardio de influência núbia, assíria e persa (664-332 a.C.)



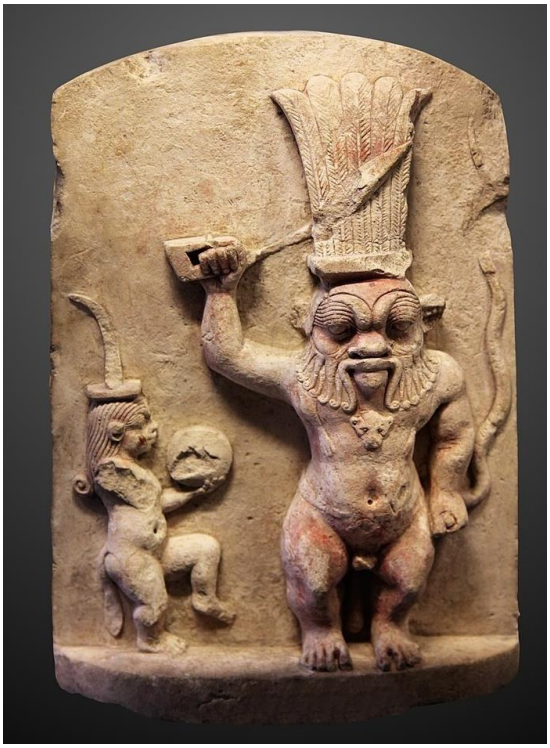
A imagem provavelmente sofreu amputação do pênis. Em outras representações, este aparece ereto e exagerado, particularmente se a figura é colocada na porta de casas e templos. Durante a ocupação romana (30 a.C – 641 d.C), a tendência será vestir o ventre de Bes, porque a representação desproporcional do pênis pareceria grotesca ao gosto romano pelo belo clássico. Nas representações mais antigas, Bes tinha cabeça leonina. Depois, a figura do felino se desloca para emblema no peito. Pode estar coroado por plumagem ou por formas que sugerem nadadeiras de peixe ou rã. Todas remetem simbolicamente ao poder da procriação, ou ao princípio dinamizador da vida individualizada por meio do nascimento, mas também à função de protetor contra maus espíritos que pudessem entrar no ambiente do qual Bes guardava a porta. Felinamente, é o ser da beira: pilar de comunicação das duas dimensões da vida humana. A sua postura na imagem aqui apresentada é a mesma que encontramos, hoje, em diversas estátuas de exus entidades em postura apotropaica de defesa em entradas de algumas lojas e templos de umbanda no Rio de Janeiro. O seu estatuário também sofreu censura moral à exposição apotropaica do pênis. A fábrica estudada por Tadeu Mourão exerce o mesmo tipo de censura moral a projetos iconográficos de exus entidades com exposição fálica.

Nas regiões do sul da Nigéria, do complexo cultural iorubano, entre o século XVIII d.C até a década de 1960, se nos fiarmos em fotos de Pierre Verger, era comum que as casas em áreas rurais assentassem o Exu do patriarca como protetor da porta e da casa contra maus espíritos, ou seja, com função análoga a Bes. Em tais áreas, a representação era mais simples: um montículo de terra (laterita misturada a dendê) com búzios definindo olhos, nariz e boca, no qual se enfincava a representação fálica que identificava o orixá, feita de madeira (de plantas locais de seu fundamento), de peça de ferro (vergalhões simples) ou de cerâmica esculpida em formato de pênis. Tal imagem ficava embaixo de pequenos telhadinhos de palha de dendê. Não era incomum que tais imagens mais rústicas recebessem algum tipo de plumagem nas laterais do alto do montículo de terra, ou seja, não exatamente no topo da cabeça – diferentemente do que vemos em Bes. Um provérbio de Ifá diz que Exu "não leva nada na cabeça".



Bes zombeteiro apotropaico num jarro medicinal de cosmético (664-332 a.C.). Museu de Arte de Cleveland. Observamos o emblema felino no peito. A posição apotropaica é a mesma que nos remete às figuras femininas neolíticas apotropaicas de cócoras (posição de rã). O umbigo aparece bem demarcado. A faixa de proteção abaixo do umbigo tem o nó no ponto que representa o chacra básico vinculado à área genital: princípio da renovação e dinamizador da vida individualizada. Hoje, podemos ver a mesma postura e elementos apotropaicos em estatuários de Buda e de alguns exus (entidades) sentados. Vide abaixo a fotografia de estátua de gesso de Buda feita em uma loja de artigos religiosos na Tijuca (RJ, setembro de 2019) na qual o "nó de faixa de Bes sentado" abaixo do umbigo é, aqui, uma pedra vermelha que representa a energia do chacra básico:





Deus Bes e deusa Beset numa estela de pedra (664-332 a.C.). Museu do Louvre. A representação "festiva" da deusa Beset segurando a esfera e com um "chifre" pendente para trás como lâmina é muito semelhante aos atributos simbólicos de "cabeça" do Exu Elegbara desde o século XVIII d.C.. Num dos sentidos do nome, Exu significa esfera. Enquanto Beset aparece com postura de zombaria apotropaica segurando uma esfera, o deus Bes é colocado numa posição hierárquica superior a Beset, demonstrada pela sua frontalidade e proporção maior. Aqui, não foi amputado o pênis. O deus está plumado na cabeça, tem o emblema do felino no peito, segura acima da cabeça uma arma laminar frontal de ataque, tem o umbigo demarcado e a faixa de amarração frontal (proteção) abaixo dele, tal como aparece no jarro descrito anteriormente. O seu cajado de força, à sua esquerda, está em postura de defesa, protegendo a retaguarda. No jarro visto anteriormente, as suas mãos foram possivelmente concebidas para a estátua segurar a espada (ataque) e o cajado (defesa) eretos. Na representação do período romano (30 a.C – 641 d.C) que se segue a esta, a mão esquerda segura o escudo e a lança de centurião.



Ao lado, alto-relevo em placa de pedra do período Romano-Egípcio (30 a.C – 641 d.C). (Petrie Museum de Arqueologia Egípcia de Londres). Bes é figurado como centurião, mas a postura reproduz o modelo anterior: cabeça plumada, espada na mão direita em posição de ataque acima da cabeça; lança e escudo na esquerda; emblema de felino no peito, umbigo demarcado, mas a faixa amarrada abaixo do umbigo foi substituída pela margem superior do saiote de centurião, o qual expurgou a exposição apotropaica do pênis.

A permanência cultural longeva de Bes demonstra a sua importância para diferentes classes sociais, particularmente para as comunidades camponesas, por estar mais próximo das suas necessidades cotidianas do que os deuses da aristocracia. Bes sofreu um processo de subalternização simbólica em relação às deidades dinásticas da aristocracia do Egito, mas foi mais longevo que muitas delas que foram perdendo culto, particularmente a partir de 33 d.C.

O mesmo processo, como já se assinalou, ocorreu com as variantes de Exu entre os fons e iorubas na África Ocidental. Em cada cidade ou capital fon e ioruba que tinha o seu próprio orixá protetor como antepassado divinizado[27], Exu foi a única deidade (não propriamente Orixá) das "margens" ("lèsè-Egun, lèsè-Orixá") que também aparecia cultuada em situações específicas propiciatórias, sendo simbolicamente subalternizado: serve ao orixá protetor local, mas cobra respeito e deferência específicos pelos seus serviços. Com o colonialismo capitalista na África Ocidental entre 1880 e 1960, o culto a vários orixás (que sobreviveram no Brasil de forma inquicizada) desapareceu em diferentes centros urbanos na África Ocidental, mas a relação sagrada pragmática, particularmente nas áreas rurais, com variantes de Exu permaneceu até hoje. O culto a Bes no Egito sobreviveu até meados do século VII d.C.. Os seus indícios arqueológicos não ultrapassam o período da invasão islamizante dos árabes, os quais suplantaram o governo romano-bizantino entre 639 e 646 d.C..

[27]No contexto de diáspora da escravidão africana no Brasil colonial, os orixás sofreram um processo gradativo de inquicização, sendo cultuados não como *antepassados divinizados*, mas como *forças da natureza*, tal como eram alguns inquices na cosmologia banto, cuja presença no Brasil remontava a meados do século XVI, enquanto os povos fons e iorubas chegaram em grandes levas desde o final do século XVIII. No Brasil, o culto a orixás se tornou politeísmo sincrético por aglutinação, o *candomblé* (termo de origem banto), juntando ou fundindo orixás de várias localidades, dialetos e costumes numa redefinição singular de cosmologia, sintoma da agregação demográfica forçada de várias áfricas no Brasil. Na África, o culto a orixás não poderia ser definido propriamente como *religião* porque o conceito judaico-cristão de "*religare*" não se aplica: O orixá era como o alimento ao qual se está ligado o tempo todo nas ações, atitudes, escolhas, moral e ética relacionadas à esfera terrena e civil de proteção do antepassado divinizado por meio dos governantes que se afirmavam seus descendentes. É no contexto de desterro forçado da diáspora da escravidão no Brasil que a relação com os orixás se tornou, miticamente, *restaurar a ligação*, *religare*, depois da grande perda de vínculo com a proteção do antepassado divinizado do governante da terra natal. Ser escravizado e desterrado era o próprio sintoma da derrota da proteção do antepassado divinizado do governante da terra natal. Portanto, a situação de diáspora escravista colonial cunhou um sentido de ***religião de orixá*** que nunca existiu na África. Parece que a inquicização dos orixás no Brasil agregou flexibilidade simbólica para a construção de novos enraizamentos de protetores divinos propiciatórios afro-ameríndios. Nesse sentido, viver hoje *candomblés de orixá* é perdurar o sincretismo orixá-vodun que já ocorria na África do século XVIII com o sincretismo orixá-vodun-inquice que se tornou um traço do sagrado africanizado no Brasil.

*

Atualizado em 13 de junho de 2020.

Manteve-se a proposta original experimental de balanço de textos, com desenvolvimento de hipóteses e problemáticas, para um "curso em curso", de acordo com o *working in progress* da pesquisa. Em breve, serão anexados dois trabalhos de discentes do curso de História da UFRRJ que não são iniciadas em umbanda ou candomblé. Elas enfrentaram e se enfrentaram (n)o desafio de pensar um tema para o ensaio na disciplina. A trajetória das mesmas tem um valor histórico-antropológico importante para percebermos os efeitos pedagógicos e éticos de uma disciplina no curso de história que efetivamente pratica *working in progress* em ações pedagógicas e de pesquisas com fins *decoloniais*.