

COLÉGIO PEDRO II

**Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa,
Extensão e Cultura (PROPGPEC)
Especialização em Ensino de História da África (EEHA)**

Débora Rocha Azevedo dos Santos

**TEMAS DE HISTÓRIA E CULTURA
AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA – OFICINA DE
ENSINO: INTOLERÂNCIA, AFRICANIDADE E
GÊNERO**

Rio de Janeiro
2022



Débora Rocha Azevedo dos Santos

**TEMAS DE HISTÓRIA E CULTURA AFRICANA E AFRO-
BRASILEIRA – OFICINA DE ENSINO: INTOLERÂNCIA,
AFRICANIDADE E GÊNERO**

Trabalho de Conclusão de Curso em formato de artigo científico apresentado ao curso EEHA vinculado à PROPGPEC/CPII, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Ensino de História da África

Orientador:
Prof. Dr. Rafael Lima Alves de Souza

Rio de Janeiro
2022

COLÉGIO PEDRO II

PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO, PESQUISA, EXTENSÃO E CULTURA

BIBLIOTECA PROFESSORA SILVIA BECHER

CATALOGAÇÃO NA FONTE

S237 Santos, Débora Rocha Azevedo dos

Temas de história e cultura africana e afro-brasileira – oficina de ensino: intolerância, africanidade e gênero/ Débora Rocha Azevedo dos Santos. – Rio de Janeiro, 2020.

23 f.

Trabalho de Conclusão de Curso em formato de artigo científico (Especialização em Ensino de História da África) – Colégio Pedro II, Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura.

Orientador: Rafael Lima Alves de Souza.

1. História da África – Estudo e ensino. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Intolerância Religiosa- Brasil. 4. Cultura. I. Souza, Rafael Lima Alves de. II. Colégio Pedro II. III Título.

CDD 960

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Simone Alves – CRB-7: 5692.

Débora Rocha Azevedo dos Santos

**TEMAS DE HISTÓRIA E CULTURA AFRICANA E AFRO-
BRASILEIRA – OFICINA DE ENSINO: INTOLERÂNCIA,
AFRICANIDADE E GÊNERO**

Trabalho de Conclusão de Curso em formato de artigo científico apresentado ao curso EEHA vinculado à PROPGPEC/CPII, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Ensino de História da África

Aprovado em: ____/____/____.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rafael Lima Alves de Souza (Orientador)
Colégio Pedro II

Prof. Me. Arthur José Baptista
Colégio Pedro II

Prof. Dra. Lilian Alves Gomes
Universidade Candido Mendes

Rio de Janeiro
2022

**TEMAS DE HISTÓRIA E CULTURA AFRICANA E
AFRO-BRASILEIRA – OFICINA DE ENSINO: INTOLERÂNCIA,
AFRICANIDADE E GÊNERO**

Débora Rocha Azevedo dos Santos

Resumo: O artigo é uma contribuição para desmistificar o universo da Umbanda e de suas figuras sagradas, em especial Exu e pombagira. A esperança é a de que o tema possa ser compreendido em um contexto crítico, à luz do consenso que, cada vez mais no campo pedagógico, denuncia o mito da democracia racial e religiosa. A primeira parte traz um conjunto de leituras em torno dos estudos de religiosidade afro-brasileira, em especial do campo da Umbanda e gênero. A segunda parte aproxima o tema da escola, debatendo o contexto de intolerância com as religiões de matrizes africanas no Brasil e suas relações com o ensino. A atividade que será apresentada ao final do artigo é pensada como uma prática voltada ao público do Ensino Médio e tem como objetivos: a) identificar, pelo olhar os estudantes, as diversas percepções negativas existentes sobre o tema das religiões de matrizes africanas no cotidiano urbano; b) colocá-los em contato com a africanidade inerente à Umbanda e à pombagira, lançando luz sobre e o entendimento e o respeito às formas simbólicas da religiosidade africana e afro-brasileira; e c) demonstrar o potencial existente em pensarmos a figura da pombagira numa dimensão que articula relações étnico-raciais e de gênero, valendo-se de uma análise discursiva através dos chamados “pontos cantados”. Espera-se, dessa forma, demonstrar o vigor do estudo das religiões afro-brasileiras em busca de uma sociedade menos intolerante e mais justa.

Palavras-chave: Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira; Intolerância Religiosa; Pombagira.

INTRODUÇÃO

A Umbanda é uma religião brasileira que reúne elementos dos Candomblés e do Cristianismo (Catolicismo e Espiritismo), recebendo ainda influências da religiosidade ameríndia. Na “Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana”, LOPES (2004, p.662-663) a define como uma religião de base africana, resultante da assimilação de diversos elementos, a partir de cultos bantos aos ancestrais e da religião dos orixás jeje-iorubanos. Etimologicamente, o vocábulo *umbanda* ocorre nas línguas umbundo e quimbundo significando “arte de curandeiro”, “ciência médica” e “medicina” (*idem*). Segundo uma famosa versão histórica, a religião teria nascido oficialmente no início do século XX no município de São Gonçalo-RJ; na fala daquele que é considerado o fundador da Umbanda, Zélio Fernandino de Moraes – “incorporado” o espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas –, a Umbanda seria o espaço no qual “esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem, e assim cumprir sua missão” (NUNES, 2008, sem página).

Sob essa ótica, a Umbanda seria assim o abrigo para espíritos discriminados, como negros escravos, índios e crianças (LOPES, *op. cit.*). A partir desses marcos iniciais podemos tentar pensá-la enquanto um espaço de resistência de minorias, onde além das questões étnico-raciais se enquadram – como veremos – também as de gênero. Outro marco importante: a despeito do caráter sincrético da Umbanda, é fundamental apreendê-la como tributária do longo processo de diáspora africana no Brasil. Ainda que, novamente com LOPES (*idem*), a cristianização progressiva tenha caminhado no sentido do seu branqueamento, reduzindo os traços de sua africanidade, permaneceram da religiosidade tradicional negro-africana o culto a alguns orixás iourubanos, além de práticas litúrgicas, símbolos, artefatos e oferendas e, em certos casos, os tambores. Estes elementos extrapolam o ambiente das casas e terreiros e estão intensamente vivos no imaginário popular, fortalecidos na dimensão cultural do sagrado e num amplo universo simbólico, no mais das vezes ainda atacado e mal compreendido.

A escola e o currículo formal, em sentido amplo, e o espaço escolar, de forma estrita, são importantes fronteiras pelas quais é necessário avançar considerando esse contexto, num quadro de avanço do racismo religioso no país. Não se trata aqui de ir contra a laicidade das instituições e do Estado, mas de admitir que o aumento dos conflitos relacionados à intolerância exige um olhar mais atento à garantia da liberdade e da diversidade. Veremos que há contornos específicos para as tensões dessa natureza no ambiente escolar¹.

Cabe então questionar: *em que medida o ensino básico pode ser transformador nessa direção ou, ao contrário, acabar por reforçar esse preocupante momento?* A Lei 10.639 (BRASIL, 2003) é um instrumento fundamental em tal direção, pois oxigenou os temas curriculares, abrindo margem a práticas pedagógicas renovadoras. O ideal é que eles sejam capazes de colocar o continente africano no centro dos olhares, reconstruindo elos perdidos. Com isso, esperamos contribuir à atual virada no âmbito das questões étnico-raciais no Brasil².

O documento “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana Nacionais” (BRASIL/MEC, 2004) é um guia importante nessa direção. Do ponto de vista legal, ele ratifica conquistas mais amplas no âmbito educacional brasileiro. Anteriormente, houve normatizações mais generalistas, como as contidas nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) de 1998 – à época também alvo de debates diversos. Eles traziam as relações étnico-raciais como pano de fundo ao eixo transversal da “pluralidade cultural”, de certa forma preparando o terreno para o documento de 2004. Como notam ABREU & MATTOS (2008), é nesse último que se percebe de forma bem mais direta o alinhamento à formulação de políticas de reparação e ações afirmativas para as populações afrodescendentes. As autoras mostram ainda que as Diretrizes do MEC de 2004 trouxeram definitivamente para o âmbito escolar as relações raciais no Brasil, com foco nas

¹ CAPUTO (2012, p. 199-208), por exemplo, reúne experiências de como a escola se relaciona negativamente com crianças de candomblé. São também um exemplo interessante as práticas relacionadas aos festejos de São Cosme Damião. Santos de longa tradição no Brasil, tiveram sua primeira igreja em Igaracú/PE no ano de 1535. Hoje em dia, é nas cidades do Rio de Janeiro e de Salvador onde se nota com mais força o vigor das comemorações, e também o das muitas tensões que as envolvem, como no caso das escolas. [Sobre Cosme e Damião, ver os artigos da coletânea organizada por MENEZES *et. al.*, 2020].

² Sobre afrocentricidade, ver: ASANTE, 2009. Para termos medida do desafio, basta notar que apenas recentemente as noções de cultura e de diversidade cultural (bem como as de identidades e de relações étnico-raciais) passaram a fazer parte de documentos formulados pelo Ministério da Educação para os ensinos fundamental e médio, o que inclui o caso da História. Pensar uma virada dessa natureza no ensino exige mais do que a existência de uma legislação, esbarrando em problemas práticos complexos.

pedagogias de combate ao racismo; e reforçam que o mais importante é sabermos o que é possível se fazer efetivamente a partir do documento, mais do que somente apontar possíveis falhas e imprecisões. É esta a trilha que aqui pretendemos seguir, considerando o grande tema das religiões africanas e afro-brasileiras como um dentre os muitos a serem explorados sob uma perspectiva positiva, como preveem as “Diretrizes”. Na seção “Ações Educativas de combate ao racismo e a discriminações” (*op. cit.*, p.19-25), por exemplo, é possível vislumbrá-lo no tópico “História da ancestralidade e religiosidade africana”, para ficarmos apenas em uma referência bem direta.

Projetando alguns obstáculos, vale recuperar o problema levantado por CANDAU (2010, p.33) que, em prol de uma pedagogia decolonial questiona: “*como aplicar um dispositivo legal, que traz uma fundamentação não-eurocêntrica, numa realidade em que enfoques teóricos e epistemológicos eurocêntricos vêm tradicionalmente fundamentando a prática de ensino da maioria dos docentes?*”. É esta lacuna que queremos atacar, reforçando a urgência de um projeto de educação anti-racista e intercultural.

Para seguirmos, é preciso ainda situar outro posicionamento, em um contexto igualmente ou mais desafiador. Ele envolve os estudos de gênero na escola: *como podemos aproveitá-los no Ensino da História e Cultura Afro-brasileira?* O trabalho com personalidades que, de alguma maneira nos remetem ao continente, seguindo sugestão do documento de 2004, é um caminho que está por ser explorado em muitos sentidos, podendo mostrar entradas novas e interessantes; consideraremos aqui que, assim como figuras “históricas” são passíveis de abordagens no ensino³, também o são aquelas que – no mundo das religiões afro-brasileiras – carregam pelo tempo arquétipos e valores sociais. Trataremos mais especificamente da polêmica figura da *pombagira*, tentando unir através dela, em uma só cena, os dois campos de estudos em questão. Sem heroicizá-la ou torná-la mítica, o fundamental é utilizar seu potencial explicativo para pensar os sentidos de *feminino* e sua historicidade no campo da religiosidade afro-brasileira.

A *bombonjira* (correspondente ao orixá iorubano *Exu* em terreiros do Rio e da Bahia) precede a *pombagira*, nome genérico que os Exus em suas muitas “versões” femininas recebem na Umbanda. Na tradição iorubana, quando os orixás querem dar algo de bom a uma pessoa, tanto material quanto espiritualmente, é a *Exu* que encarregam de levar essa dádiva. Entretanto, o papel de agente punitivo, causador de transtornos e a caracterização amoral desse fiel mandatário dos orixás leva muitas pessoas a confundí-lo com o Diabo dos cristãos⁴. O próprio arquétipo das *pombagiras* ligado à ideia da sexualidade concorre também claramente a esse sentido. Como vemos, essas e outras características são importantes para pensarmos o problema das associações negativas relacionadas às religiões de matrizes africanas.

O objetivo central do artigo é contribuir para desmistificar o universo da Umbanda e de suas figuras sagradas, em especial *Exu* e *pombagira*. A esperança é a de que o tema possa ser compreendido em um contexto crítico, à luz do consenso que, cada vez mais no campo pedagógico, denuncia o mito da democracia racial e religiosa. É preciso inicialmente afastar a ideia de uma cultura uniforme, como a que vemos bastante presente na produção de material didático para o ensino básico. Essa visão define uma identidade brasileira que, pela mestiçagem, selaria um caráter supostamente homogeneizante da nossa cultura. O convite é entender a Umbanda e suas entidades de outra maneira, olhando mais para as formas como as percepções sobre elas são produzidas, e tentando demonstrar a potência do estudo das religiões afro-brasileiras em busca de uma sociedade menos intolerante e mais justa.

É necessário dizer que a reconstrução de uma “história” das *pombagiras* está situada em outro campo de investigação. Ainda que elas reúnem características de estereótipos de femininos subversivos localizáveis na história, a exemplo das deusas da antiguidade, das feiticeiras portuguesas, das orixás africanas e das ciganas (LEAL DE BARROS, 2013), não queremos reconstruir estes passados e tampouco sentidos únicos ou “autênticos”; como quer LEAL DE BARROS (*idem*, p.511) “é demasiada prepotência afirmar a respeito da “origem” de uma divindade que se resguarda no mistério digno da tradição oral”. Portanto, nos contentaremos em observar o pluralismo relacionado às representações das *pombagiras* e a forma como elas

³ Como possibilidade interessante, por exemplo, ver a série – UNESCO Mulheres na história de África no link UNESCO Women in Africa History | Femmes. Sobre as trajetórias de luta das mulheres negras brasileiras no interior do movimento feminista nacional, na perspectiva de “enegrecer o feminismo”, ver CARNEIRO (2003).

⁴ Ver: verbetes “Bombonjira”, “Exu” e “Pomba-gira” (LOPES, *op. cit.*).

dialogam atualmente com o feminino, transitando em uma sociedade ocidental, patriarcal e capitalista.

Silvia FREDERICI (2017), identificando as estruturas sociais na qual se inserem as mulheres, é útil no sentido de situarmos melhor o escopo na área da História. A autora, em “Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva”, discorre sobre a forma como o controle do corpo das mulheres, especialmente sobre sua função reprodutiva, está atrelada à construção de um regime opressor, patriarcal, que obedece à lógica capitalista e que se renova sempre que as estruturas do regime são ressignificadas. Nesse sentido, se pode pensar de que forma as figuras desse feminino recalcadas no sagrado representam uma quebra do paradigma no qual elas se inserem. A respeito do uso do corpo, e ainda contextualizando História e Antropologia, vemos que – conforme esclarece André BURGUIÈRE (1993) no seu “Dicionário das ciências históricas”:

De modo geral, é difícil imaginar uma história dos comportamentos físicos que negligenciasse levar em conta o que está socialmente em jogo e os modelos culturais das relações com o corpo que traduzem, em cada época, esses comportamentos. (*idem*, p.59).

Através das pombagiras nos aproximaremos das produções culturais situadas no campo do sagrado, demonstrando como elas representam, dentro da Umbanda, a fissura social pela qual as mulheres conseguem se dissociar dos seus papéis historicamente atribuídos. Em sentido amplo, esse deve ser também um horizonte num projeto de ensino que se quer crítico e libertador.

O artigo se divide em quatro seções, organizadas em duas grandes partes. Na primeira parte recuperaremos rapidamente o percurso que deu origem a esta reflexão (1), além de um conjunto de leituras em torno dos estudos de religiosidade afro-brasileira, em especial do campo da Umbanda e gênero (2). A segunda parte aproxima o tema da escola, debatendo o contexto de intolerância com as religiões de matrizes africanas no Brasil e suas relações com o ensino (3). Por fim, propomos uma oficina temática sobre a Umbanda e a pombagira na escola (4). A atividade que será apresentada ao final do artigo é pensada como uma prática voltada ao público do Ensino Médio e tem como objetivos: a) identificar, pelo olhar os estudantes, as diversas percepções negativas existentes sobre o tema das religiões de matrizes africanas no cotidiano urbano; b) colocá-los em contato com a africanidade inerente à Umbanda e à pombagira, lançando luz sobre e o entendimento e o respeito às formas simbólicas da religiosidade africana e afro-brasileira; e c) demonstrar o potencial existente em pensarmos a figura da pombagira numa dimensão que articula relações étnico-raciais e de gênero, valendo-se de uma análise discursiva através dos chamados “pontos cantados”, transmitidos pela tradição oral.

Parte I

1. Percurso temático e pessoal

O presente artigo tem como ponto de partida uma proposta anterior, que aliou a perspectiva histórica à pesquisa etnográfica⁵. Naquela ocasião, foi a partir dos resultados colhidos em campo que pudemos ajustar o grande tema da Umbanda às questões específicas das pombagiras, que agora vamos observar no contexto da legislação sobre o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira. À época, optamos pela escolha de observar duas áreas geográficas diferentes, na qual estão duas casas de Umbanda. Com isso, pudemos dar conta de parte de uma considerável multiplicidade, permeada por diferenças nas representações, nos perfis dos frequentadores e médiuns, nas linhas religiosas etc. As casas ainda estão em funcionamento e se encontram no Município do Rio de Janeiro; são elas: “A Casa de Aramis”, localizada no bairro de Vila Isabel”, e a “Cabana de Oxalá, Iansã e Pai Cipriano das Almas”, no bairro de Realengo, na comunidade do Batan.

A investigação realizada nos terreiros em 2018 considerou o papel conferido na Umbanda aos chamados “pontos cantados”⁶. Estes são cânticos entoados nos rituais para “invocar as

⁵ Trabalho desenvolvido por ocasião do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (RAS, 2018).

⁶ O texto que dialogou concomitantemente com o tema e com a metodologia desta pesquisa foi o de NASCIMENTO *et. al.* (2001). Seu objetivo é a caracterização das pombagiras e dos exus através dos pontos cantados da Umbanda. No caso das pombagiras, foram mais frequentes as citações relacionadas ao poder e à caracterização da entidade. No jargão popular da

falanges”, ou seja, para “chamar” os espíritos a participarem das “giras”, sendo por isso tidos como importantes facilitadores da possessão. Cada falange, ou grupo de entidades tem seus pontos específicos e estes podem falar das características dos espíritos falangeiros, dos seus lugares de origem e de suas funções. Neste sentido, foi interessante comparar os pontos que guiaram as sessões das pombagiras nas casas escolhidas, buscando analisá-los através de seus elementos discursivos e das práticas socioculturais que eles ajudam a reproduzir e a ressignificar.

Ficou clara a relação entre as características das entidades e os papéis socialmente esperados de homens e mulheres: liberdade/força relacionados aos primeiros e beleza/sensualidade às segundas.

Foram consideradas ainda as imagens da entidade e suas representações, que constantemente aparecem nas entradas das casas, nos altares ou em seus assentamentos⁷; as esculturas (que são amplamente comercializadas em casas de artigos religiosos junto a outros artefatos simbólicos que ajudam a “materializar” as entidades) também foram analisadas dentro da mesma problemática. O livro de Tadeu MOURÃO (2012) intitulado “Encruzilhadas da Cultura: Imagens de Exu e Pombajira” foi fundamental para pensarmos a metodologia e a história do objeto pesquisado. Nessa obra o autor analisa as representações da entidade através das imagens sagradas, analisando suas origens simbólicas, alicerçadas em inspirações e apropriações de obras já criadas anteriormente que, de alguma forma, também estariam associadas a representações de um feminino ancestral, místico e poderoso. Como por exemplo, o caso da Pomba Gira Menina da Praia, onde a imagem apresenta claras referências à obra de Sandro Botticelli “O Nascimento da Vênus”. Mourão não só busca as origens e influências simbólicas dessas imagens, como também acompanha o processo de feitura delas na fábrica, passando pelo seu possível uso ritual, dentro dos espaços dos terreiros e no ambiente doméstico⁸.

Pudemos ainda afirmar, mediante os dados coletados no campo, que os pontos de pombagira estiveram, indubitavelmente, em menor número se comparados aos de Exu, a despeito da maioria de mulheres presentes nas reuniões que acompanhei, corroborando o artigo de NASCIMENTO *et.al.* (2001, p.112). As cortinas fechadas antes da gira de povo de rua foi um fato observado em ambas as casas. Essa representação ritual reforça a ideia de que essas entidades estariam atreladas à um sentido energético e moral rebaixado, em comparação com as outras entidades representadas no altar, que precisam ter “seus olhos” cobertos, para que não presenciem o desenrolar daquele trabalho. A dicotomia entre sagrado e profano se mostrou a chave interpretativa das pombagiras e exus, denunciando todo o potencial transgressor que a eles está relacionado. Se ambos chocam os orixás e suas imagens pelas suas condutas desviantes, a pombagira causa um desconforto ainda maior pelo fato de ser mulher. Os pontos responderam diretamente a essa lógica na medida em que são elementos sagrados que causam apreensão quando circulam fora desse ambiente.

Ambas as casas são comandadas por mulheres que tem seus papéis de liderança bem delineados, reforçando pontos do trabalho de Ruth LANDES (1947) sobre as sociedades matriarcais das casas de culto. Também as mulheres estão em maior número nesses espaços. A interação das médiuns com suas pombagiras também é um fator notável de observação, já que muitas relataram estabelecer uma relação de confiança e reciprocidade com a entidade, não desconsiderando os possíveis conflitos que as atravessam. “Ao falar de pombagira, assim como ao falar da umbanda em geral, fala-se de emoção, fala-se do sensível” Laplantine (2005) *apud* LEAL DE BARROS (2010, p.29). Essa dimensão afetiva esteve presente no relato da maioria das médiuns, que se sentem protegidas e amparadas pela força de suas entidades. Se à primeira vista se pode pensar que os sentidos de feminino representados pelas pombagiras estejam circunscritos

Umbanda, as entidades são espíritos que incorporam em médiuns (chamados *caballos*) e são cultuados em sessões religiosas com cânticos e danças (chamadas *giras*). Pretos-Velhos, caboclos e crianças são outras entidades bastante famosas. Geralmente se manifestam de acordo com as características da *falange* a qual pertencem. Na definição do “Dicionário da Umbanda” (PINTO, 1971, p. 82): “Falange em Umbanda significa a subdivisão de Linhas onde cada Falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia-chefe da mesma”.

⁷ Ver LOPES (*op. cit.*): Assentamento: “Conjunto de objetos simbólicos que, reunidos e convenientemente tratados, concentram o axé do orixá de determinada pessoa ou coletividade. Seu principal elemento é o *otá*” (p.77). Segundo o mesmo dicionário *otá* se define como a pedra onde se assenta a força mística, o axé do orixá (*idem* p.503).

⁸ Do ponto de vista metodológico, destacamos ainda a importância do livro “O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras” de Vagner Gonçalves da SILVA (2015), de grande valia para a construção do trabalho etnográfico, problematizando o lugar do antropólogo nesses espaços, das religiões afro-brasileiras, as relações de poder que o atravessam, e o peso do texto para as comunidades que o leem, tanto a acadêmica quanto a religiosa.

somente às suas condutas desviantes, o arquétipo materno parece representado pelos depoimentos das médiuns que se sentem cuidadas por suas pombagiras.

A esse respeito, dialogando com o trabalho de Jeffrey Russell⁹ sobre as representações arquetípicas do feminino na religiosidade ocidental, MOURÃO (*op. cit.*, p.124) entende que “a mãe” e “a virgem” se integram amplamente à moral cristã, onde “as megeras” seriam representadas pelas bruxas da idade média, renegadas. O autor afirma que “o campo sagrado da mítica cristã só consegue acolher dois aspectos das deidades femininas, o terceiro é relegado ao campo profano” (*idem*, p.126). A Umbanda, enquanto cenário dessas representações sociais marginalizadas, e herdeira de traços da tradição católica, é um campo fértil que abraça o profano e ressignifica esses arquétipos dentro do seu universo cosmológico. A pombagira surge como um “ente” que incorpora esses três papéis, na medida em que, na fala das médiuns entrevistadas, está sempre apta a lhes proteger, exercendo assim papel maternal. A “megera” é representada pelas suas inclinações ligadas à sexualidade, à feitiçaria, a todos os componentes desviantes da moral cristã.

Em resumo, a transgressão do papel social da mulher através das pombagiras esteve representada em muitas esferas e nuances, que transcendem o espaço dos terreiros; e se por um lado elas subvertem a moralidade com seus gestos e pontos que enaltecem o comportamento erotizado, por outro desempenham papel maternal ao “cuidar” de suas médiuns, promovendo um empoderamento por outra via, calcada na relação de proximidade que estabelecem.

2. Estudos de Umbanda e gênero: uma aproximação

Há textos básicos e de caráter bastante geral que são importantes para definir certos pontos de partida. Eles também tiram dúvidas que surgem no campo semântico e conceitual da Umbanda, a exemplo do já citado “Dicionário da Umbanda” (PINTO, 1971). Também no campo conceitual e teórico destacamos o livro “O que é Umbanda?” (BIRMAN, 1985). Já o artigo de FERNANDES (2013), intitulado “Entre linhas e falanges: a diversidade da umbanda na contemporaneidade” traz referências importantes sobre o mito fundador da Umbanda, aquele atribuído à possessão de Zélio de Moraes pelo espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas. A título de ilustração e caracterização da entidade no universo popular, o livro “Saravá Pomba Gira” (MOLINA, 1973) traz um panorama acerca das práticas rituais que envolvem a pombagira. O livro faz parte de uma coleção da Editora Espiritualista que aborda as entidades de Umbanda.

No Brasil, a obra que inaugura os estudos de gênero no campo religioso é “A Cidade das Mulheres”, da já citada antropóloga norte-americana Ruth LANDES (1947). O livro foi desenvolvido na Bahia da primeira metade do século XX e tinha como objetivo inicial investigar o mito da democracia racial no Brasil; no entanto, ao observar a vida dos negros, Landes percebeu a indissociabilidade da cultura negra às práticas rituais dos Candomblés na Bahia. Dessa forma, partiu para o estudo aprofundado das “casas de culto”, nas quais pôde constatar que as sociedades dos “povos de santo” eram comandadas por mulheres. Landes trouxe ainda contribuições para entender a integração dos homossexuais masculinos nessa sociedade, na medida em que lhes é permitido transitar pelo universo simbólico feminino, ainda que circunscritos à essas casas. Nas palavras de BIRMAN (2005, sem página):

Em 1940, Ruth Landes já apontava para a presença de relações de gênero transgressoras nos cultos de possessão que ela observou na Bahia. Nestes, disse ela, os grupos domésticos tinham um feitiço de 'matriarcado' e grande parte deles dava abrigo a 'homossexuais masculinos'. O seu relato etnográfico entrelaça relações de gênero, digamos, pouco usuais, com práticas de possessão e de poder que não se guiavam pela ortodoxia religiosa e moral, reconhecida pelos estudiosos desses cultos. O trabalho precursor de Ruth Landes, não por acaso, provocou reações nos círculos eruditos que, na época, defendiam como genuinamente 'religiosos' aqueles cultos que mais se aproximavam de seus próprios valores, o que incluía imagens positivas de uma cultura negra, de origem africana, moralmente próxima do cristianismo.

⁹ Russell, Jeffrey. História da Feitiçaria, Feiticeiros, Hereges e Pagões. São Paulo: Campus, 1993.

Patrícia Birman é também referência importante nos estudos da religiosidade e traz algumas entradas para pensarmos este tema em suas possíveis relações com os estudos de gênero. A tônica de seus estudos está na possessão e em seus desdobramentos sociais: eles são estudados não apenas através de suas alegorias e do rico universo que constituem dentro das religiões, mas também dos elementos que ultrapassam as barreiras dos cultos, ganhando contornos reais na vida de seus praticantes, por vezes de maneira confutlituosa¹⁰. No artigo “Feitiçarias, territórios e resistências marginais” (BIRMAN, 2009), a autora desvenda os sentidos relacionados à feitiçaria em relação ao projeto de salvação evangélico, usando-a como chave para examinar alguns problemas relativos à vida em "comunidades". Sobre a pombagira, afirma que “o diabo, assim encarnado, transforma-se num ser que ri, que gargalha das tentativas da igreja de mantê-lo aprisionado nas margens do seu território” (*idem*, 2009, sem página); assim, argumenta através de estudos de caso que sua representação simbólica extrapola os limites dos terreiros, para ganhar corpo na esfera do particular.

Em “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”, BIRMAN (2005) traça um percurso na literatura sobre cultos afro-brasileiros, problematizando as formas pelas quais questões de gênero são tratadas em alguns trabalhos antropológicos recentes. A autora afirma que o “pós-68” ampliou os estudos no campo de gênero, com destaque para o estatuto das mulheres e homossexuais na vida social (*idem*, 2005, sem página). Nesse artigo, Birman traz novamente os conflitos relacionados às entidades “sobrenaturais” nas esferas reais familiares, sexuais e conjugais. Outro artigo importante da autora (BIRMAN, 1991) intitulado “Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade” traz uma comparação entre Candomblé e Umbanda, o feminino e o masculino, os *orixás* e os *eguns* (culto aos mortos). Nele a autora trata das representações simbólicas que compreendem ambas as religiões afro-brasileiras, onde o Candomblé está inserido numa lógica ritual de ruptura do mundo sagrado com o mundo material, ao passo que a Umbanda apresenta continuidades entre as duas esferas, representadas pelas entidades que constituem seu panteão. Na mesma linha de Landes, Patrícia Birman associa o candomblé às qualidades femininas, uma vez que tanto seu universo simbólico, quanto seu universo real são comandados por mulheres. Já a Umbanda estaria associada ao masculino na medida em que suas representações simbólicas de possessão abrigam, por vezes, o gênero masculino, sem que se misturem, de alguma forma, com seu universo real.

Há estudos, todavia, sugerindo interessantes associações da Umbanda ao feminino através da análise das pombagiras. A dissertação de mestrado de CONTINS (1983) denominada “O Caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina” traz a exposição do protagonismo da entidade num crime passionai. O caso é o de um assassinato premeditado pela esposa da vítima, a mando de uma pombagira incorporada. Também aqui se pode refletir sobre como o rito de possessão ganha contorno nas esferas pessoais, e como essa relação se torna conflituosa à medida que se mistura à vida cotidiana.

Outro ponto marcante diz respeito à caracterização da pombagira enquanto “agente do caos”, ao mesmo tempo em que é muitas vezes lembrada pelos seus devotos pelo seu comprometimento e solicitude, sem exercer julgamentos em relação aos seus pedidos. É nesse sentido que PRANDI (1996)¹¹, no artigo “Pombagira dos Candomblés e as faces inconfessadas do Brasil”, as caracteriza como “personagens de duvidosa moralidade”, posto que (*idem*, sem página):

Antes de mais nada, Pombagira é um exu, ou melhor, um exu-mulher, como ela mesma gosta de ser chamada. Como exu, compõe um riquíssimo e muito variado panteão de diabos, em que não somente aparece como um dos exus, mas é também casada com pelo menos um deles. Na concepção umbandista, exu é um espírito do mal, um anjo decaído, um anjo expulso do céu, um demônio, enfim.

Mariana Leal de Barros, todavia, argumenta em sua tese de doutorado intitulada “Labareda, teu nome é mulher”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras” que a dicotomia entre “mães e prostitutas” ou “santas e *satanizadas*”, foi incorporada na Umbanda de uma maneira peculiar, corporificada na pombagira na forma de uma “prostituta sagrada” (LEAL DE BARROS, 2010). A autora é referência incontornável sobre o tema, na medida em que traz

¹⁰ As tensões e conflitos decorrentes da feminidade exacerbada das Pombas Giras foram também abordadas na Tese de Doutorado intitulada “De Rainha do Terreiro a Encosto do Mal: um Estudo sobre Gênero e Ritual” (LAGE, 2007).

¹¹ Outro artigo do autor a respeito do tema das pombagiras é intitulado “Coração de pombagira” (PRANDI, 2010), que apresenta a entidade por meio de uma história ficcional baseada em lendas.

importantes considerações sobre as pombagiras sob a perspectiva dos estudos de gênero, com dois artigos-chave para as interpretações aqui formuladas. No primeiro, de autoria compartilhada com José Francisco Miguel Henriques Bairrão, denominado “Performances de gênero na Umbanda: A pombagira enquanto interpretação afro-brasileira de *mulher*?” (LEAL DE BARROS & BAIRRÃO, 2015), os autores contestam estereótipos de gênero a partir de entrevistas diretas com as médiuns incorporadas por suas pombagiras. Em todas as características usadas por elas próprias para se apresentarem, ficou nítida a autoafirmação relacionada ao “ser mulher”. Assim, é possível afirmar que a figura da pombagira engloba, com grande naturalidade, a subversão ao universo feminino, reconfigurando as qualidades associadas ao “ser mulher”, ao mesmo tempo em que promove a inclusão do papel da maternidade, exercida na forma de cuidados dessas entidades com as médiuns. Desse modo, a originalidade dos autores e de sua análise consiste exatamente na exclusão da dicotomia sobre a qual nos referimos anteriormente.

No segundo artigo, intitulado “Os Deuses não ficarão escandalizados: ascendências e reminiscências do feminino subversivo no sagrado” (LEAL DE BARROS, 2013) a autora traça um panorama teórico das imagens do feminino recalçadas no sagrado. Leal de Barros pensa a construção dessas características subversivas através de antigas festividades, que tinham por objetivo cultuar a “grande-deusa”. Revisitando deusas fenícias, assírias, gregas e católicas, e também as bruxas, feitiçeras e ciganas, todas envolvidas com o sagrado feminino subversivo e com a ideia de sensualidade, surgem pontos similares ao culto da Pomba-Gira; assim, a autora levanta a hipótese de que:

as marcas corporais e/ou rituais apresentadas pelas pombagiras nos significantes que se repetem talvez expressem reminiscências de um outro tempo. Acho importante dizer que não me interessa provar com esses dados a origem do culto, mas inquirir se, junto com o catolicismo popular trazido ao Brasil, não teria vindo também essa aura europeia em que figuravam as cores e os sentidos um dia trazidos do Oriente quando eram cultuadas as “Grandes Deusas”? Ao que me parece, a pombagira é europeia, africana – como veremos –, mas talvez carregue outras tantas ascendências, configurando-se a partir de diversas imagens de femininos que mesclam sedução, ousadia, inteligência e subversão. (*idem*, p.524)

Nesse sentido, a autora problematiza a própria caracterização da pombagira como “exu feminino”, afirmando que ela personifica várias formas de feminino; assim,

Algo das pombagiras de hoje parece emanar e reviver algo dessas deusas de antes, dessas feitiçeras, dessas ciganas e, também, desses orixás. As pombagiras se mostram, revelam muito mais do que a “versão feminina dos exus” ou a versão feminina do diabo cristão. Parece-me que algumas formas de femininos transgressivos foram personificadas e incorporadas nas pombagira e, não por acaso, vêm ao mundo com roupas de prostitutas. Mas não se dizem apenas prostitutas, mais do que o estereótipo do prostituído, parecem evocar uma imagem de feminino que não se prende aos ditames mais patriarcais, apresentando-se “fora da lei”, exalando liberdade, força e ousadia (*idem*, p.529).

Feita essa breve aproximação, passamos agora a pensar mais diretamente em temáticas de religiosidade africana e afro-brasileira aplicadas ao ensino, que constituiu a segunda parte do artigo. Para chegarmos a uma proposta que, ao fim, desmistifique a figura da pombagira e da própria Umbanda, precisamos pensar em um percurso que antes seja capaz de contextualizar este objetivo. Por isso situaremos inicialmente a questão da intolerância religiosa como grande elemento dificultador e o seu enquadramento no contexto na escolar. A questão da intolerância reaparecerá nas atividades contidas na primeira parte da oficina. As duas últimas partes práticas vão aproximar os estudantes do universo africano através da Umbanda e de figuras como as pombagiras (e exus).

Parte II

3. A intolerância religiosa e a escola

É fundamental entender o atual crescimento da intolerância religiosa na sociedade em geral para entendermos as sérias consequências que ela pode registrar no ambiente escolar. Os

ataques a terreiros de Candomblé e Umbanda, por exemplo, tem se tornado cada vez mais comuns: os dados sobre discriminação contidos no livro “Presença de Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro” (Fonseca & Giacomini, 2013 *apud* RUSSO & ALMEIDA, 2016) apontam que, das 847 casas pesquisadas, 430 sofreram discriminação ou possuem adeptos que foram vítimas de agressões mais de uma vez em locais públicos, como a rua próxima à casa religiosa. Os agressores foram identificados como: evangélicos (32%), vizinhos (27%) e vizinhos evangélicos (7%). Mas também foram apontados como agressores: profissionais ou colegas da escola (4%), do trabalho (3%), outros religiosos não evangélicos (3%) e policiais (1,5%). Dos 430 casos, só 15% foram denunciados ou apurados¹².

De acordo com os dados do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (Ceplir/UFF), das 52 denúncias de intolerância religiosa recebidas entre 2016 e 2017, 34 foram de pessoas do Candomblé, Umbanda e outras denominações de religiões de matriz africana no Estado do Rio. As denúncias de discriminação por motivo religioso cresceram 4960% em cinco anos. Um dos alvos preferenciais são os terreiros da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro¹³. O contexto de rápida expansão de religiões neopentecostais também tem contribuído para o problema; ele pode ainda estar associado a grupos de narcotraficantes territorializados e torna-se assim ainda mais delicado. A expulsão de terreiros tem sido amplamente divulgada na imprensa e tem reforçado a trajetória de racismo e de violência historicamente direcionadas às religiões de matrizes africanas¹⁴. Também tem crescido a quantidade de denúncias através de associações e de pesquisas acadêmicas.

A Lei 10.639/03 que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nos currículos oficiais vem tensionando mais ainda esse quadro. Além de tornarem obrigatório o estudo da temática, ela introduziu uma grande demanda de conhecimentos sobre a contribuição das culturas africanas; dentre eles estão aqueles relacionados às religiões, cujos fundamentos se caracterizam pela valorização das diferenças. O papel prático da escola tem sido, no mais das vezes – e infelizmente – o de negá-las. Insiste-se assim no mito da democracia racial, o que nos afasta de um tratamento simétrico às diferentes religiões, tão fundamentais na luta contra o preconceito e o racismo. Esta assimetria fica clara, por exemplo, no caso das discussões sobre o ensino religioso no estado do Rio de Janeiro.

CAPUTO (2012, p. 209-212) perpassa a legislação que subsidia o ensino religioso; a autora mostra que a Constituição de 1988 manteve a oferta obrigatória do ensino religioso no ensino fundamental, mas a Lei de Diretrizes e Bases - LDB - de 1996 retirou essa responsabilidade dos cofres públicos até 1997, quando foi alterada pela Lei n. 9.475, considerando o ensino religioso parte da formação básica dos cidadãos e eliminando, assim, a restrição quanto aos gastos com verbas públicas. Essa lei encarregou os estados da regulamentação para definir o conteúdo das disciplinas, bem como a forma de selecionar e contratar seus professores. Em 2000, no Rio de Janeiro, o governador Antony Garotinho sancionou a Lei n. 3.459/00, elaborada pelo ex-deputado católico Carlos Dias (PP-RJ), que estabelece o ensino religioso *confessional* na rede estadual. A autora define esse dispositivo legal fluminense como um caso típico de “obscurantismo”, no qual o sentido seria mesmo o de evangelizar o estado (*idem*, p.210). A

Além dos pontos controversos da lei, CAPUTO (*idem*, p.212-224) destaca seus problemas na prática, reunindo opiniões dos professores de Umbanda que lecionam ensino religioso, onde nota-se a dificuldade de encontrar livros e outros materiais escolares direcionados para esse trabalho que não sejam produzidos por católicos e evangélicos. Também observa que não são oferecidas, conforme estabelece a lei, alternativas para quem não quer assistir às aulas e, além disso, orações católicas e/ou evangélicas são tratadas como “universais”, sendo muito comum encontrar, nesse contexto, a tentativa de conversão dos alunos ou, pior, a negação e o silenciamento quanto à existência de adeptos de outros credos¹⁵.

¹² A obra destaca aspectos como a territorialidade, as denominações religiosas, o trabalho social e a intolerância religiosa. Apresenta uma distribuição regional de terreiros, em especial no interior do município do Rio de Janeiro, no qual foram mapeadas casas de axé em 98 de seus 160 bairros.

¹³ Dados disponíveis no endereço eletrônico <https://cebi.org.br/noticias/destruir-terreiros-de-religoes-de-matriz-africana-e-a-nova-guerra-santa-no-brasil>.

¹⁴ Para vermos apenas dois exemplos de matérias jornalísticas, com intervalo de mais de 10 anos entre si: “Bandidos proíbem manifestações de umbanda, candomblé e expulsam donos de terreiros dos morros”, publicada no Jornal Extra de 15/03/2008; e “Terreiro de umbanda é queimado e depredado em Caxias”, publicada no Jornal O Dia de 28/01/2021.

¹⁵ Também sobre o ensino religioso de matrizes africanas, ver COSTA NETO (2010). OLIVEIRA (2011) refletiu sobre as representações sobre as religiões afro-brasileiras na formação de professores através de uma pesquisa participante que acabou

O avanço dos estudos decoloniais também pode ajudar a lançar luz sobre a relação entre a religiosidade africana e afro-brasileira e a educação¹⁶. Segundo OLIVEIRA & RODRIGUES (2013, p.1) – mais do que uma relação preconceituosa ou racista expressa nas manifestações religiosas – a negação e a invisibilidade das culturas e expressão das religiosidades afrodescendentes na educação estão revelando uma forma de racismo denominado de “epistêmico”, como assim definiu Ramón Grosfoguel. Num cotidiano escolar pressionado pelas igrejas neopentecostais haveria, desse modo, uma disputa epistêmica sobre a concepção de sociedade, história, ciência e identidade. Os autores reconhecem um longo percurso pregresso e recuperam Grosfoguel, que entende que a partir da colonização das Américas, no final do século XV, foi consagrado e normalizado um privilégio epistêmico, caracterizando todo conhecimento ou saber não-cristão como produto do demônio.

É dispensável discorrer sobre o peso negativo que essa última figura alegoricamente ocupa no cristianismo tradicional ou sobre a força que, mais recentemente, ela adquiriu no discurso de neopentecostais mais fanáticos. O mais importante é notar – novamente com OLIVEIRA & RODRIGUES (*op. cit.* p.3-9) – que essa constante luta entre o que é do “mundo” e o que é da igreja chegou até as escolas, onde os alunos (e os professores) de religiões neopentecostais têm um olhar de desconfiança e descrença sobre o conhecimento científico. Os autores reúnem testemunhos de como esta ideologia tem conseguido adentrar com eficiência no interior do cotidiano escolar e das salas de aula. Há, por exemplo, relatos de professores sobre reprovações e boicotes quando são anunciados trabalhos que envolvem mitologias de outros povos, comemorações em festas juninas etc., não se podendo citar pessoas, casos ou coisas que se referem as religiões de matriz africana. Há ainda casos em que os próprios gestores redesenham o cotidiano escolar, estabelecendo momentos de orações antes das refeições ou impondo aos docentes a leitura cotidiana da bíblia.

RUSSO & ALMEIDA (2016) discutem a relação entre educação escolar e religiosidade a partir da visão de cinco Yalorixás (mães de santo do Candomblé) da Baixada Fluminense. Mostram assim que as Yalorixás possuem reconhecimento social e força de mobilização mas que, ao mesmo tempo, convivem com situações de racismo e intolerância dentro ou fora de suas comunidades. As entrevistas e observações identificam como essas líderes religiosas percebem o problema da intolerância, do racismo e a questão do ensino religioso na rede pública do Rio de Janeiro. Para as autoras (*idem*, sem página) o debate sobre a ausência das religiões de matriz africana no currículo precisa ser entendido de forma mais ampla, além de fazer referência à formação do Estado, à questão da laicização e secularização e, claro, ao reconhecimento das diferenças culturais na sociedade brasileira. Concluem pela impossibilidade de pensarmos uma prática intercultural crítica e decolonial para o ensino religioso nas escolas, posto que, “a ancestralidade não cabe na lógica moderna” (*idem*, sem página).

Não é difícil encontrar casos de obstáculos a propostas de natureza parecida como a nossa. Especificamente sobre a pombagira, por exemplo: na cidade de Ananindeua (Região Metropolitana de Belém), uma diretora de uma instituição privada proibiu uma apresentação que se daria em um festival promovido pela escola, conforme consta em reportagem do portal UOL/Educação publicada de 2016. A instituição escolar, perante a situação, afirmou-se formadora de “princípios cristãos”. Segundo os áudios registrados por um celular, os alunos solicitam-na que permitisse a apresentação da música “Pomba Gira Cigana” e a reação foi: “Pombagira? Credo!”¹⁷. Acontecimentos como esse reforçam o tamanho do nosso desafio, nos fazendo lembrar de ditados e de inscrições comuns espalhadas pelos muros do Rio de Janeiro – como “*Só Jesus expulsa a pombagira das pessoas*”. Por outro lado, reforçam também a importância de trabalhar religiosidade e gênero no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira.

Apresentamos agora uma atividade concreta. Não indicaremos uma série específica ou um tempo estimado para cada etapa. Também não nos prenderemos à questão do possível impedimento que uma oficina desta natureza poderia encarar na maioria dos contextos escolares

demonstrando uma série de limites ideológicos à Lei 10.639/03. Sobre a interface entre religiões de matrizes africanas e educação, em sentido mais amplo, ver ROCHA (2018).

¹⁶ Sobre o pensamento decolonial e o ensino de História da África, ver: MUNANGA (2015).

¹⁷ Disponível no endereço eletrônico <https://educacao.uol.com.br/noticias/2016/11/29/pa-diretora-veta-trabalho-sobre-pombagira-em-escola-de-principio-cristao.htm>

do país. O melhor é pensarmos na necessidade de enfrentamento ao racismo e à intolerância e na produção prática de seus meios no ensino. Veremos encaminhamentos e sugestões, projetando ainda alguns possíveis desafios.

4. Oficina de Ensino: uma proposta prática

Apresentação

Pela complexidade da fundamentação e do tema sugerimos a oficina para o Ensino Médio. A ideia é de uma oficina de história e cultura africana e afro-brasileira, no esteio da Lei 10.639/03 e das Diretrizes do MEC de 2004. Estes dispositivos legais do Estado, postos em prática, normalizam e fortalecem a luta antirracista através da educação, sem a qual é impossível vislumbrar novos horizontes. Pensando raça e o racismo, MUNANGA (2015, p.25) defende as políticas afirmativas no ensino e afirma que

O problema fundamental não está na raça, que é uma classificação pseudocientífica (...) O nó do problema está no racismo que hierarquiza, desumaniza e justifica a discriminação existente. No entanto, o racismo no século XXI não precisa mais do conceito de raça, pois se fundamenta sobre novas essencializações. A saída (...) não está na erradicação da raça e dos processos de construção da identidade racial, mas sim numa educação e numa socialização que enfatizem a coexistência ou a convivência igualitária das diferenças e das identidades particulares (...) É a partir daqui que colocamos a questão da importância de ensinar a história da África e do negro na sociedade e na escola brasileira. É possível ensinar a história do Brasil sem incluir a história de todos os grupos étnico-raciais que aqui se encontraram em condições históricas diferentes e desiguais? De que maneira é ensinada ou foi ensinada a história da África e dos brasileiros de ascendência africana no sistema educativo brasileiro? A análise crítica da historiografia brasileira ainda existente mostra que essa história foi ensinada de maneira distorcida, falsificada e preconceituosa, comparativamente à história de outros continentes, principalmente do continente europeu e dos brasileiros de ascendência europeia (grifo meu).

Existem diversos caminhos para tentarmos reescrever versões de história mais positivas sobre o continente africano e a sua presença no Brasil. As religiões e seu universo simbólico são apenas uma delas, assim como as escolhas que tomaremos aqui. Escolhemos começar pelo contexto urgente das religiões de matrizes africanas no Brasil de hoje através do *Momento I – Intolerância e racismo religioso: um diagnóstico*. Como já dito, acreditamos que após esse reconhecimento, que envolve o olhar sobre o cotidiano pelos estudantes através de fotos e descrições, o caminho ficará melhor pavimentado para pensarmos aspectos da religiosidade afro-brasileira propriamente dita.

No *Momento II – A Umbanda e a pombagira: matrizes africanas*, a etimologia e a semântica serão as formas imateriais utilizadas, numa proposta que aproveita como entrada o samba-enredo da Escola Grande Rio de 2022. Valorizamos assim a africanidade que marca os territórios negros nos quais surgiram as escolas de samba, assim como a visibilidade dada ao tema pela agremiação campeã, que homenageou Exu. Como exemplo de forma material utilizaremos o artefato conhecido como “padê”, buscando de mapear uma pequena parte do percurso simbólico por detrás das comidas oferecidas como oferendas religiosas, e que são muitas vezes alvo de violência física e simbólica.

Por fim, exploraremos a questão da entidade pombagira no âmbito da construção histórica do “feminino”. Trata-se do *Momento III – A pombagira e o feminino nos “pontos cantados”*. Trabalharemos especificamente com dois “pontos”, transmitidos oralmente em sessões umbandistas. Novamente tentando juntar as preocupações raciais e de gênero, poderíamos reescrever a sentença anteriormente citada, subvertendo-a para “*Só a pombagira expulsa o patriarcado das pessoas*”.

Nossa reflexão – além de todas as preocupações já levantadas no âmbito político e educacional – precisa estar organizada pensando no trabalho do “chão da sala”. Por isto é importante clarificar bem a escolha das etapas, sua ordem de apresentação e os recursos que as operacionalizam. Os momentos constroem, em resumo, o seguinte percurso:

Quadro 1: Percurso da Oficina

	Momento I	Momento II	Momento III
Objetivos	Identificação da problemática da intolerância e do racismo religioso	Referenciamento temático e posituação da cultura africana e afro-brasileira	Entrecruzamentos entre raça e gênero no campo religioso
Potências	Percepção do cotidiano sociocultural	Respeito à diversidade (tradições e liturgias afro-brasileiras)	Problematização dos papéis sociais atribuídos historicamente
Recursos	Visuais e descritivos (pessoais) e midiáticos (reportagens)	Formas simbólicas materiais e imateriais	Música/oralidade
Eixos	História do presente	História do continente africano e da África no Brasil	Religiosidade afro-brasileira e estudos de gênero

Elaboração: Autora.

Momento I – Intolerância e racismo religioso: um diagnóstico

Como vimos, é possível identificar a intolerância e o racismo religioso de muitas maneiras: no endurecimento do discurso neopentecostal, nas ações de ataque dirigidas aos praticantes de religiões de matrizes africanas no Brasil, na assimetria no tratamento no âmbito do ensino religioso, etc. Também as produções audiovisuais, poderíamos acrescentar, alimentam os estereótipos relacionados às religiões de matrizes africanas. No ambiente escolar, não apenas os alunos amplificam mistificações que fortalecem a violência. Para identificarmos o tamanho do problema começamos sugerindo a percepção do cotidiano sociocultural pelos estudantes em três frentes. A primeira foca nas marcas da violência simbólica presentes no espaço vivenciado diariamente, pensando o contexto urbano. É possível, por exemplo, sugerir que eles registrem por conta própria (através de fotos de muros e cartazes, por exemplo) dizeres em depreciação às religiões de matrizes africanas e suas entidades – como Exu, pombagira, Ogum, dentre outros (exemplo: Figura 1).

Figura 1. Cartaz de rua – “Só Jesus expulsa a pombagira das pessoas”¹⁸



Ao discutir a importância da diversidade é interessante incentivar também a observação de reações a isso, sejam espontâneas ou organizadas. O Ilê Axé D'Ogun-Já e o Ciafro (Centro de Integração da Cultura Afro-Brasileira), por exemplo, lançou em 2015 o Projeto "Aonde se pinta o respeito, se apaga a intolerância" (Figura 2). A Yalorixá Ignez D'Yansã e seus filhos do axé pintaram os muros da estação de trem de Bento Ribeiro até Nilópolis, apagando frases que se referiam a entidades e orixás.

¹⁸ Disponível no endereço eletrônico <https://br.pinterest.com/pin/214061788508564166/>

Figura 2. Pintura em muro – “Aonde se pinta o respeito se apaga a intolerância”¹⁹



Sugerimos também trabalhar como possível ponto de partida relatos pessoais dos estudantes, preferencialmente escritos e anônimos, sobre casos que demonstrem a escalada da violência religiosa. Pequenos textos podem trazer casos no bairro, na família e na escola. Mensagens de correntes de *whats app* também podem ser interessantes instrumentos de trabalho, posto que fazer circular bastante livremente a intolerância e o racismo. É uma boa oportunidade para demonstrar como o tom jocoso funciona como mecanismo étnico-racial brasileiro²⁰.

O obstáculo a essas duas primeiras propostas estão mais que claros: no caso das fotos, a brutalidade física ou psicológica da qual podem ser alvo os estudantes em bairros e comunidades territorializadas e, no caso dos relatos, no próprio espaço escolar. É também de se esperar que muitos não tenham o desejo de compartilhar nada nesse sentido. O encaminhamento neste caso seria o usar um material já previamente selecionado, evitando exposições e outros problemas. No caso do uso de reportagens como recurso de denúncia não há tais dificuldades. Como já citado, uma rápida pesquisa revela o aumento da quantidade de casos de violência – ajudando a mostrar a dimensão do problema, para além dos bairros e cidades. Com isso, registra-se também a importância de uma imprensa livre, capaz de expor aquilo que o Estado muitas vezes tem silenciado.

Partindo do tempo presente, mostramos nesta primeira parte alguns resultados históricos da discriminação no Brasil. É um reconhecimento importante para tentarmos olhar retrospectivamente aquilo que, no campo social e da religiosidade, tem definido o que é supostamente “incondizente” com um “país cristão” como o nosso, como mostrou o caso da proibição de Ananindeua. Vejamos agora recursos pelos quais é possível positivar as religiões de matrizes africanas, às quais o senso comum confere muitas vezes um lugar entre o temor e a inadequação. A partir daqui passamos a olhar mais para a figura das pombagiras e dos exus.

Momento II – A Umbanda e a pombagira: matrizes africanas

É importante situar o uso da religiosidade como elemento através do qual podemos visibilizar parte da história material e imaterial do continente africano e da África no Brasil. Poderíamos dizer que na oficina esta etapa teórico-metodológica corresponde a conteúdos mais “duros”, na qual a africanidade “brasileira” é mapeada mais diretamente. Os sentidos e a origem das palavras – que inclui também as toponímias (nomes de lugares) – trazem possibilidades interessantes no campo da religiosidade. Atentamos à importância de criar um ambiente escolar capaz de conhecer e normalizar o uso de palavras, sentidos e objetos de referência marcadamente africana, tão presentes no plano do sagrado. O desrespeito às tradições e liturgias se enxerga, por exemplo, na vandalização de artefatos e oferendas religiosas, ao pior estilo de ditados como “vá chutar macumba!”. A proposta desenvolvida em torno da comida oferecida a Exu e às pombagiras (o “padê”) tentará ter essa questão como ponto de chegada.

¹⁹ Disponível no endereço eletrônico <http://asintese.blogspot.com/2015/11/aonde-se-pinta-o-respeito-apaga-se.html>

²⁰ Ver: DE MELO DAHIA (2010).

A porta de entrada escolhida para pensarmos a semântica e a etimologia como formas imateriais é o enredo “Fala, Majeté! Sete chaves de Exu”²¹, de Gabriel Haddad e Leonardo Bora. Coroado campeão do Carnaval do Rio de Janeiro em 2022, o samba-enredo prestou homenagem à divindade adorada no Candomblé e na Umbanda. A letra do samba, carregada de simbolismos, nos ajuda a desconstruir estereótipos de intolerância religiosa, como a frequente associação entre o orixá Exu e o demônio. Aqui não há tempo para a análise de todos os detalhes da letra, embora isto faça sentido pensando na aplicação da oficina²²; basicamente, as partes se referem à chegada, à “alimentação” e ao poder do orixá Exu e das figuras de seu universo, como as pombagiras. Vale ressaltar que a citação “Fala, Majeté!” que aparece na letra e no título, faz menção à Estamira Gomes da Silva, catadora que transformava lixo em arte e que protagonizou o premiado filme “Estamira”, de 2004. Através desse fio condutor os autores positivamente Exu como figura simbólica, a divindade capaz de “reciclar” a vida das pessoas que a sociedade abandonou.

A “Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana” (LOPES, *op. cit.*²³) novamente nos ajuda a entender o contexto semântico de referência africana. Os termos que sugerimos tratar são os próprios *Exu* e *Bombonjira*, sobre os quais já falamos bastante ao longo do trabalho. O primeiro, etimologicamente, é “o dono da força” (do *iorubá*) e seu sentido é o da síntese do princípio dinâmico que possibilita a Existência. É ainda a mais polêmica das forças invisíveis que regem as concepções filosóficas jeje-iroubanas: porta-voz fiel dos orixás, Exu protege os cumpridores de seus deveres com os orixás, punindo – por outro lado – os que os ofendem. Na África e na Diáspora, independentemente do orixá a que pertença, todo fiel invoca Exu para que ele não lhe cause problemas. Isso explica porque, em cada oferta feita a um orixá, uma parte é separada a ele. A riqueza mitológica africana aparece, nesse sentido, como fator de positividade importante.

Ao tentar destecer a rede de significados por detrás dessas referências, estamos também colocando o universo religioso africano mais próximo do contexto de suas tradições. Isto ajuda, no caso dos Exus, a entendê-los fora de sua comum associação ao diabo dos cristãos. É fundamental marcar que essa alegoria é inexistente na cultura africana. Também é importante mostrar que foi no seio do processo histórico de colonização que a narrativa mitológica iourubana (os chamados *Itans*) foi arrancada de seu sentido e de seus lugares de origem; pode haver ainda muitos outros fios condutores nesta direção.

No caso da origem do termo *pombagira* (de *Bombonjira*), uma proposta de trajeto é tratá-la inicialmente como uma representação de origem *banta* no Brasil. O vocábulo “banto” designa cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravizados no Brasil chamados de angola, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc. A ideia é mostrar referências territoriais concretas, indicando mapas e imagens que permitam a identificação desse amplo grupo de línguas e dialetos negro-africanos nas Áfricas central, centro-ocidental, austral e oriental. A diversidade étnica figura aqui como elemento afirmativo.

Mais especificamente, se poderia ainda situar a palavra *Bombonjira* no idioma *quimbundo* (dos *Ambundos*, povo originário de Angola, onde ela tem o sentido de “encruzilhada”²⁴). Uma ideia é utilizar a base de dados e cartográfica do site *Slave Voyages*²⁵ para identificar mais detalhadamente fluxos e áreas de embarque de escravizados no continente africano, como o caso do porto de Luanda, por exemplo. É interessante citar a relação entre o comércio escravista e o

²¹ Letra do samba-enredo: *Boa noite, moça, boa noite, moço / Aqui na Terra é o nosso templo de fé / Fala, Majeté! Faísca da cabaça de Igbá [...] Na gira, Bombogira, Aluvaiá/ Num mar de dendê / Caboclo, andarilho, mensageiro / Meu povo firma ponto no terreiro / A voz de Palmares, Zumbi Agbá [...] Exu / O Ifá nas entrelinhas dos Odus / Preceitos, fundamentos, Olobé / Prepara o padê pro meu axé [...] Exu Caveira, Sete Saias, Catacumba / É no toque da macumba, saravá, Alafíá / Seu Zé, malandro da encruzilhada / Padilha da saia rodada, é Mojubá [...] Sou Capa Preta, Tiriri / Sou Tranca Rua, amei o Sol / Amei a Lua, Marabô, Alafíá / Eu sou do carteadado e da quebrada / Sou do fogo e gargalhada, é Mojubá [...] Ô, luar, ô, luar / Catiço reinando na segunda-feira / Ô, luar, dobra o surdo de terceira / Pra saudar os guardiões da favela / Eu sou da Lira e meu bloco é sentinela [...] Laroyê, laroyê, laroyê / É poesia na escola ou no sertão / A voz do povo, profeta das ruas / Tantas Estamiras desse chão [...] Laroyê, laroyê, laroyê / As Sete Chaves vêm abrir meu caminhar / A meia-noite ou no Sol do alvorecer / Pra confirmar [...] Adakê Exu, Exu, é Mojubá / É Bará ô, Elegbara / Lá na encruza, a esperança acendeu / Sou Grande Rio, Grande Rio sou eu [...] Adakê Exu, Exu, é Mojubá / É Bará ô, Elegbara / Lá na encruza, onde a flor nasceu raiz / Eu levo fé nesse povo que diz / Boa noite, moça, boa noite, moço [...]*

²² Sobre isso, ver a interessante interpretação disponível no endereço eletrônico <https://www.letras.mus.br/blog/samba-enredo-grande-rio-2022/>.

²³ Ver: verbetes Exu, Exus, Elegbara, Itã e Iorubás.

²⁴ Ver (*idem*): verbetes Bombonjira, Banto, Pomba-gira, Quimbundo e Ambundos.

²⁵ [Comércio Transatlântico de Escravos - Base de Dados \(slavevoyages.org\)](http://www.slavevoyages.org)

declínio de prósperos reinos africanos, como na chamada “Costa dos Escravos”. Isto é importante no sentido de discutir a representação do continente africano unicamente através da miséria, supostamente presente em toda sua história.

Destacamos, por fim, a importância do entendimento e do respeito à materialidade religiosa através do exemplo das oferendas. O *Padê* – do iorubá “reunião” é definido como o rito preliminar das cerimônias da tradição iorubana, para invocação de todos os orixás e ancestrais, por intermédio de Exu. Seus alimentos preferidos são o azeite-de-dendê, o milho (em forma de pipoca ou fubá), farofas, feijão, animais de quatro patas e aves, bebidas alcólicas etc. As comidas oferecidas como oferendas são uma entrada interessante de conexão com a África, sendo formas históricas materiais que também podem ser referenciadas e positivadas. O azeite de dendê, óleo extraído do dendezeiro e de grande valor na culinária baiana, por exemplo, representa no simbolismo mitológico iorubano o poder dinâmico dos descendentes de *Oduduá*, orixá cujos filhos tornaram-se governantes de cidades como *Ifé*, importante centro religioso no sudoeste da Nigéria²⁶. O azeite de dendê está bastante presente nas receitas deixadas nos chamados “despachos”. O entendimento das oferendas como práticas de ancestralidade se insere no projeto educacional mais amplo de respeito à liberdade religiosa, atacada por vias da violência física e simbólica²⁷.

Figura 2. Oferenda oferecida à Pombagira e Exu²⁸



Além das comidas, isso serve também para as imagens sagradas, outros artefatos e para os próprios lugares dos ritos. Neste último caso, se deve considerar também a importância da sacralidade da natureza no universo africano. É interessante indicar que houve certo avanço nesse reconhecimento, como no caso do “espaço Sagrado da curva do S”, localizado no Parque Nacional da Floresta da Tijuca, Alto da Boa Vista/RJ, inaugurado em 2014 como um lugar para a realização de ritos de religiões de matriz afro-brasileira.

Momento III – A pombagira e o feminino nos “pontos cantados”

O culto à entidade conhecida pombagira é um dos mais populares no Brasil e tem na Umbanda sua maior representatividade. A proposta desta última seção é demonstrar que o eixo curricular das religiões africanas e afro-brasileiras também pode ser pensado pela perspectiva de gênero. No caso das pombagiras, os trabalhos de Mariana Leal de Barros (LEAL DE BARROS, 2010, 2013; LEAL DE BARROS & BAIRRÃO, 2015) são fundamentais. Novamente sobre a origem e a grafia da palavra, a autora (LEAL DE BARROS, 2013, p.528) entende que

De bombongira, passa-se a bombogira, pombogira, pombagira e pombagira, sendo frequente o uso dos três últimos termos. Percebo ainda que

²⁶ Ver (LOPES, *op.cit.*): verbetes Padê, Oduduá e Ifé.

²⁷ Questão semelhante (e que poderia ser trabalhada em uma proposta metodológica parecida) envolve a discussão sobre a prática de distribuição dos doces no dia de São Come e Damião, quando conflitos religiosos ficam bastante claros na escola. Neste caso, seria o caso de investigar parte do percurso simbólico desses doces. Em uma proposta mais ousada, poderíamos mesmo utilizar o preparo deles em si.

²⁸ Disponível em: <https://blogdadonapreta.blogspot.com/2019/03/pade-para-pombagira-pra-abertura-de.html>

quanto mais próximo de *bombogira* a palavra aparece, mais próximo do candomblé o terreiro de umbanda se coloca.

Como já dito, é mais comum a descrição da pombagira como um Exu feminino, categorização problemática no sentido de a definir a partir de um referencial masculino²⁹. O caráter desafiador que a distingue, ainda que de uma forma compartilhada com Exu, lhe confere autenticidade, sendo esta uma de suas características mais marcantes. É possível perceber que, embora ambos estejam associados à imoralidade e a representações diabólicas, é na pombagira que os “comportamentos desviantes” geram maior perplexidade, e aqui se situa um ponto fundamental da análise de gênero. Sua figura misteriosa é frequentemente associada ao povo cigano e à prostituição, estando atrelada à sensualidade, à irreverência e à provocação.

Figura 4. Imagem de pombagira³⁰



Tais elementos se afastam da passividade que supostamente define o papel tradicional da mulher na sociedade. Deste modo, é possível afirmar que a figura da pombagira personifica uma espécie de insubmissão feminina, que afronta o comportamento ilibado que, como mostra Simone de Beauvoir, nada tem de biológico – senão construído socialmente. No famoso estudo “O Segundo Sexo” (Volume II), que inaugura de forma ampla o debate sobre a situação da mulher, BEAUVOIR (1980) afirma que:

(...) a passividade que caracterizará essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um lado biológico: na verdade, é um destino que lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade (*idem*, p.21)

Se Exu é definido como “o Orixá fático” (como quer PRANDI *op. cit.*), e mulher como “o castrado que qualificam de feminino” (BEAUVOIR, *idem*, p.9), a pombagira modifica essa lógica na sua prática ritual e em toda sua construção simbólica de mulher desejosa dos prazeres mundanos, representados no seu culto pelo consumo de bebidas alcoólicas e cigarros, pela erotização de sua prosa e pela extravagância de seus gestos e roupas. Essa capacidade de negar a castração torna-se, portanto, uma das marcas mais famosas da entidade. O empoderamento feminino através da religião tem também outros aspectos. A importância dada às mulheres que

²⁹ Nas palavras de PRANDI (1996, p.1): “O exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente iorubá (ritos Ketu, Efan e Nagô pernambucano), é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás. Os orixás são divindades identificadas com elementos da natureza (o mar, a água dos rios, o trovão, o arco-íris, o fogo, as tempestades, as folhas etc.) e sincretizados com santos católicos, Nossa Senhora e o próprio Jesus Cristo. Assim, Oxalá, o maior dos orixás, divindade da criação, é sincretizado com Jesus, e Iemanjá, a Grande Mãe dos orixás e dos brasileiros, com Nossa Senhora da Conceição. Exu, o orixá *trickster*, o que deve ser sempre homenageado em primeiro lugar, o orixá fático, que gosta de confundir os homens, que só trabalha por dinheiro, é aquele sincretizado com o diabo. Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de exu é Bongbogirá. Certamente Pombagira (Pomba Gira) é uma corruptela de Bongbogirá, e o nome acabou por restringir-se à qualidade feminina de exu (Augras,1989). Na umbanda (...) Pombagira faz parte do panteão de entidades que trabalham na “esquerda”, isto é, que podem ser invocadas para “trabalhar para o mal”, em contraste com aquelas entidades da “direita”, que só seriam invocadas em nome do “bem”. (Camargo, 1961; Prandi, 1991)”.

³⁰ Imagem Pomba Gira Maria Padilha; disponível em: www.lojanovaze.com.br

coordenavam as casas de Candomblés (e que através delas alcançavam lugares de prestígio social nessas comunidades) já foi comentada (LANDES, 1947). Neste livro, além da questão do comando religioso matriarcal, a autora já apontava para a presença de relações de gênero transgressoras nos cultos dos Candomblés e para a importância do abrigo dado a homossexuais masculinos, questão revisitada por FRY (1977). BIRMAN (2005), por sua vez, ressalta os efeitos da atividade religiosa sobre a natureza da pessoa em termos de gênero, “feminilizando-a quando se trata de homens e empoderando-as quando se trata de mulheres” (*idem*, sem página).

Nossa proposta metodológica é simples, bastando uma seleção prévia de alguns “pontos”, que podem ser apresentados aos estudantes em arquivos de áudio ou de texto. O primeiro entendimento é o da importância que a música e a oralidade possuem nas religiões de matriz africana. As identidades das pombagiras, já bastante comentadas, são construídas a partir desse e de outros elementos, como as imagens sagradas. Há nessas últimas um outro manancial de observação do feminino em entidades. A comparação entre os tipos de imagens de pombagiras (que pode considerar questões raciais e de gênero), porém, é um caminho que terá que ficar para outra oportunidade.

Recortaremos agora alguns poucos elementos dos “pontos”, reconhecendo de antemão que é apenas na prática concreta da religiosidade que eles e as imagens ganham sentido pleno, integrando o simbolismo ao ritual de possessão e à vida cotidiana das mulheres com suas entidades. Na Umbanda os pontos funcionam como uma ferramenta sagrada e fundamental no transe, um componente conector dos médiuns com suas entidades, uma música que chama toda a falange dos espíritos saudados no dia da reunião. No entanto, circula no universo popular, profano, de que essas invocações seriam perigosas fora do ambiente controlado espiritualmente, em especial os pontos do povo de rua, associado à imagem do demônio cristão, promotor do mal, do caos e da desordem. A dimensão gestual e os comportamentos das pombagiras estão inseridos nessa mesma lógica. Nos pontos cantados a transgressão feminina ganha força, na medida em que nas letras das músicas em que o potencial incômodo das pombagiras é representado: seus muitos maridos, hábitos “duvidosos”, luxúria e força subversiva. Vejamos os “pontos” escolhidos:

1) “Dizem que pombagira é uma rosa
Ela nasceu no monte de espinhos
Dizem que pombagira é uma rosa,
Pombagira é uma rosa
Então abra meus caminhos”

2) “Olha a pomba girê, olha a pombagirá
Olha a pomba girê, olha a pomba girê, olha a pombagirá
Pombagira tem sete maridos, olha a pomba girê, olha a pombagirá
Pombagira da saia rodada, que bebe que fuma na encruza fechada
Olha a pomba girê, olha a pombagirá
Olha a pomba girê, olha a pomba girê, olha a pombagirá
Pombagira Maria Molambo, Maria Padilha, Rainha das Almas
Pombagira das sete Encruza, a Rainha do Lodo, a Cigana falada
Olha a pomba girê, olha a pombagirá
Olha a pomba girê, olha a pomba girê, olha a pombagirá”

3) “Mulambo rainha divina
A deusa encantada
Tem no seu congá³¹ a segurança
Ela tem Orixá na mata
Caminhou por tapete de flores
E nem sequer se importou
Deixou seus súditos chorando
E foi viver no mundo da perdição
Deixou seus súditos chorando
E foi viver no mundo da perdição
Mas ela é rainha

³¹ Congá é uma adaptação fonética da palavra Gongá como quer LOPES (2004, *op. cit.*): Altar de Umbanda; recinto onde fica esse altar. No antigo reino de Ndongo, a palavra *ngonga* designava uma espécie de sacrário onde se guardam as relíquias da pátria.

Ela é mulher
Ela é rainha
Ela é mulher
Pedacinho de Mulambo para quem quiser
Ela é rainha
Ela é mulher
Ela é rainha
Ela é mulher
Pedacinho de Mulambo para quem tem fé”

O primeiro aspecto a ser ressaltado é que os pontos cantados funcionam como um divulgador das histórias e das características das pombagiras, que vemos mais claramente no segundo e no terceiro caso. No primeiro ponto cantado fica ressaltada a força da figura feminina, posto que a rosa ali não denota a beleza e a fragilidade comumente atribuídas. Ao contrário, ela é exatamente uma força da natureza capaz de abrir seus próprios caminhos, apesar dos percalços, um símbolo de resiliência no universo religioso.

O segundo ponto traz muitos nomes atrelados às senhoras de esquerda³², marcando a infidelidade da “pombagira de sete maridos”. Ele desloca o feminino da posição social vigente, atrelada à moral patriarcal e cristã. Esse deslocamento, muitas vezes, corresponde à associação da entidade ao universo da prostituição, como quer MEYER (1993, p. 104-105) *apud* NASCIMENTO *el. ali*:

Como é mulher, sua associação ao Mal, sua demonização passa pela imemorial marca infamante da feminilidade: a luxúria. Encarnada noutro antigo estereótipo: a prostituta. Uma 'mulher da vida', com 'sete maridos', bem marcada, me parece, pelo tempo em que se constituía a Umbanda no espaço urbano: vários dos seus pontos cantados que ouvi, remetem a um espaço escuso da cidade, que já foi sinônimo de devassidão e 'mulher perdida': a Pomba-Gira é de cabaré” (p.111).

Há casas religiosas onde as pombagiras podem ser chamadas de “moças”, com seus artefatos alegóricos em posição menos central no culto de possessão; isto parece ir exatamente no sentido de atenuar suas características supostamente deslocadas dos papéis sociais esperados. De toda forma – e mesmo que em geral cantados em minoria em relação aos de sua contraparte masculina – os pontos de pombagiras marcam a presença desse feminino desafiador, que causa estranhamento. O ponto de Maria Mulambo escancara tabus sociais atrelados historicamente ao universo feminino, dentre eles a culpa e o desejo. Ao deixar seus súditos chorando para viver no mundo da “perdição”, Mulambo assume as rédeas de sua vida e o peso das suas escolhas. Nesse universo a culpa não é um elemento capaz de restringir ou coibir os desejos dessa mulher, que transita livre e soberana apesar das dificuldades, traduzida nos farrapos de suas vestimentas. A história da entidade mostra que essas dificuldades são simbólicas de um patriarcado recalcado em “figuras masculinas”, como conta MOURÃO (2012):

(...) as histórias de vida das Marias Mulambo as descrevem, quase sempre, como oriundas de famílias ricas, e graças à atuação de uma figura masculina, que varia de marido ao pai, acabam tendo que viver na miséria, preferencialmente nas ruas, onde suas roupas elegantes viram, com o passar do tempo, mulambos. Para sobreviver sem o auxílio masculino, essas mulheres agora marginalizadas, vendem seus corpos.” (*idem*, p.141)

As dificuldades também foram colocadas em alguns desses pontos. Em comparação aos pontos de Exu³³, onde sua coragem e vigilância são exaltados, as pombagiras se impõem em um universo de adversidade, que só sua ousadia é capaz de sublimar. Um grande expoente de sua potência está representado no uso livre do seu corpo, quer nos cabelos livres nos transe de

³² Trata-se de uma divisão categorial que separa as entidades de „direita“ ligadas à “luz”, das entidades de „esquerda“ ligadas às “trevas”, telúricas, relativas ao que é mais próximo do carnal (LEAL DE BARROS, 2010, p.48).

³³ Ponto cantando em trabalho de Campo na Cabana de Oxalá, Iansã e Pai Cipriano das Almas, Maio de 2018: *Exu que tem duas cabeças/ Ele olha sua banda com fé/ Uma é Satanás dos inferno/ A outra é de Jesus Nazaré.*

possessão, figurando enquanto importante elemento ritual simbólico quer enquanto sua própria capacidade de escolha, representada no ponto de Maria Mulambo, que “vende seu corpo” e “vive no mundo da perdição” por uma inclinação que, apesar de mal vista, representa um sinal de liberdade.

Considerações finais

A proposta de oficina apresentada tentou considerar os desafios que temas sensíveis como esses podem trazer no âmbito da escola e dos currículos, denunciando também os problemas trazidos pela demora em incluí-los. A presença de dispositivos legais nos deixa esperançosos em termos de avanços na política educacional, mas não garante que as reações sejam menos violentas. É contra elas que devemos seguir refletindo.

Bibliografia

ABREU, Martha & MATTOS, Hebe. "Em torno das" Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana": uma conversa com historiadores." *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)* 21 (2008): 5-20.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. IN NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo / Volume II. A experiência vivida. Trad.: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980 [1949].

BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. Relações de gênero, possessão e sexualidade. In: *Physis: Revista de Saúde / Coletiva*, 1991. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v1n2/03.pdf>, acessado em 20/06/2018.

_____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. In: *Revista estudos feministas*, 13 (2), 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/S0104-026X200500020015/7841>, acessado em 20/06/2018.

_____. Feitiçarias, territórios e resistências marginais." In: *Mana*, 15 (2), 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132009000200001, acessado em 20/06/2018.

BURGUIÈRE, André. Dicionário das ciências históricas. Imago Ed., 1993.

BRASIL. Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. MEC, 2004.

BURGUIÈRE, André. Dicionário das ciências históricas. Imago Ed., 1993.

CANDAUI, Vera Maria Ferrão; OLIVEIRA, L. F. . Pedagogia Decolonial e educação anti-racista e intercultural no Brasil. Educação em Revista (UFMG. Impresso), v. 26, p. 15-40, 2010.

CAPUTO, Stela Guedes. Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Pallas, 2012.

Carneiro, Sueli. "Mulheres em movimento." *Estudos avançados* 17 (2003): 117-133.

CONTINS, Marcia. O Caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Rio de Janeiro: UFRJ, Dissertação de Mestrado, 1983.

COSTA NETO, Antônio da. O ensino religioso e as religiões de matrizes africanas no Distrito Federal. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

DE MELO DAHIA. Riso: uma solução intermediária para os racistas no Brasil. *Estudos e Pesquisas em Psicologia (Online)*, v. Ano 10, p. 373-389, 2010.

FEDERICI, Sílvia. Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva, Editora Elefante, 2017. FERNANDES, Saulo Conde. Entre linhas e falanges: A diversidade da umbanda na contemporaneidade. In: Anais do Primeiro Simpósio Sudeste da ABHR, São Paulo, 2014. Disponível em: https://neip.info/novo/wpcontent/uploads/2015/04/fernandes_linhas_falanges_umbanda_2014.pdf, acessado em 15/12/2017.

- FERNANDES, Saulo Conde. Entre linhas e falanges: A diversidade da umbanda na contemporaneidade. In: *Anais do Primeiro Simpósio Sudeste da ABHR*, São Paulo, 2013. Disponível em: https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/fernandes_linhas_falanges_umbanda_2014.pdf.
- GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura Brasileira." *SILVA, Luiz Antônio. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. Brasília, DF: Anpocs* (1983): 223-244.
- LAGE, Andréia. De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre gênero e ritual. Rio de Janeiro: UFRJ, Tese de Doutorado, 2007. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp043035.pdf>, acessado em 06/04/2018.
- LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1967 [1947].
- LEAL DE BARROS, Marina. "Labareda, teu nome é mulher": análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-18012011-111738/en.php>, acessado em 29/05/2018.
- _____. Os deuses não ficarão escandalizados": ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. In: *Estudos Feministas*, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v21n2/05.pdf>, acessado em 15/12/2017.
- LEAL DE BARROS, Mariana & BAIIRÃO, José Francisco Francisco Miguel Henriques. Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de "mulher"? In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 62, 2015.
- LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MOLINA, N. A. Saravá Pomba Gira. Editora Espiritualista, 1973.
- MENEZES, Renata; FREITAS, Morena; BÁRTOLO, Lucas. (org.). Doces Santos: devoções a Cosme e Damião. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020, 531p. (Série Livros Digital, 21)
- MOURÃO, Tadeu: Encruzilhadas da Cultura: imagens de Exu e Pombajira. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012
- MUNANGA, Kabengele. "Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?." *Revista do Instituto de Estudos brasileiros*, (2015).
- NASCIMENTO, Adriano Afonso et. al. Exus e pombas-giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. In: *Psicologia em Estudo*, Maringá, 6 (2), 2001.
- NUNES, Jorge Cesar Pereira. O pai da Umbanda. Rejeitado no kardecismo, Zélio criou sua religião. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 2008. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/o-pai-da-umbanda>, acessado em 10/06/2017.
- OLIVEIRA, Luís Cláudio de; SOBREIRA, Henrique Garcia. Representações sobre religiões afro-brasileiras na formação de professores. In: *ORTIGÃO, Maria Isabel Ramalho (Org.). Educação nas periferias urbanas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; RODRIGUES, Marcelino Euzébio. A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca. In: *REUNIAO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM EDUCAÇÃO*, 36., 2013, Goiânia. Anais... Goiânia: Anped, 2013.
- PINTO, Altair. Dicionário da umbanda. Editora Eco, 1971. Disponível em: <https://ticun.files.wordpress.com/2015/09/dicionacc81rio-da-umbanda-altair-pinto.pdf>, acessado em 12/06/2018.
- PRANDI, Reginaldo. Prandi, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. In: *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_07.htm, acessado em 14/06/2018.
- _____. Coração de pombagira. In: *Esboços- Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, 17 (23), 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/14759>, acessado em 15/12/2017.
- Russo, Kelly & Alessandra Almeida. "Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas." *Cadernos de Pesquisa* 46, 2016.
- SANTOS, Débora R. A. Sagrada subversão: A Pombagira e a transgressão feminina na Umbanda. Trabalho de Conclusão de Curso. Rio de Janeiro, UNIRIO, 2018.
- ROCHA, Arlindo Nascimento. "RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DENTRO E FORA DAS ESCOLAS." *Último Andar* (32), 2018.
- SILVA, Vagner Gongalves da: O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.