

Mariana Leal de Barros

Universidade de São Paulo

# “Os deuses não ficarão escandalizados”: ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado

**Resumo:** *Dois mil anos de processo civilizatório conferiram uma cisão no corpo feminino: as santas e as putas. Não parece novidade, no entanto, pensar que essa paridade responda mais a uma necessidade masculina do que às maneiras pelas quais as mulheres se apresentam. Partindo de bibliografia que discute imagens recalcadas de femininos “ativos” e eróticos no sagrado, este artigo busca refletir a respeito de possíveis ascendências dos cultos de pombagira, entidade espiritual umbandista. Distante do doce e passivo, a pombagira emana poder, inteligência, beleza e sexo, mas paradoxalmente se presentifica no espaço sagrado e é cultuada com destaque por seus fiéis. Nesse sentido, busca-se discutir como o culto dessas entidades espirituais parece performatizar algo de arcaico, possivelmente resistente ao recálque e à normatização.*

**Palavras-chave:** gênero; feminino e sagrado; mulher; umbanda; divindade.

Copyright © 2013 by Revista Estudos Feministas.

<sup>1</sup> O foco deste artigo não é discutir o trabalho etnográfico realizado, mas construir um “sobrevoo” teórico a respeito de imagens de femininos recalcadas no sagrado. Para mais esclarecimentos sobre o trabalho de campo realizado, cf. Mariana LEAL DE BARROS, 2010. Para outros estudos que também se dedicaram a essa entidade espiritual, ver Monique AUGRAS, 2004; Patrícia BIRMAN, 1995 e 2005; Stefania CAPONE, 2004; Leonardo CARNEIRO, 2009; Andréa CRUZ, 2007; Kelly HAYES, 2008; Marlyse MEYER, 1993; Reginaldo PRANDI, 1996; Francisco SANTOS

*“Venha até mim, e nesta aproximação cairemos nos braços um do outro. Os deuses não ficarão escandalizados; eles são nossa própria criação.”*

A cortesã grega Phryne, século IV a.C.

Foram sete anos de trabalho de campo em terreiros de umbanda do estado de São Paulo para poder me aproximar das tão célebres quanto misteriosas pombagiras, entidade espiritual feminina do panteão umbandista. Nesse percurso, os termos “pombagira” e “mulher” surgiram como correspondentes, associação esta que nos convida a refletir sobre o que essas entidades espirituais femininas promovem como sentidos de “mulher” em suas *performances* rituais.

Antes de mais nada, acho válido relatar minimamente alguns aspectos do culto nos terreiros em que realizei meu percurso etnográfico:<sup>1</sup> as pombagiras geralmente incorporam em mulheres e dizem vir ao mundo para ajudá-las, apresen-

e Simone SOARES, 2007; e Maria THIELLE, 2005.

tando-se às suas médiuns como singulares imagens de femininos que atribuem sentidos às suas vivências pessoais. Essa entidade carrega consigo marcas de sensualidade, erotização e luxúria, sendo comumente compreendida como uma “prostituta sagrada”. No entanto, diferente do que a “moral” mais tradicional poderia pressupor, a pombagira é reverenciada e cultuada com destaque por seus fiéis que, em geral, as consideram como uma “confidente” ou, como preferem alguns, uma “psicóloga”.

Nesse sentido, para além da “profissional do sexo”, a pombagira é compreendida, sobretudo, por meio da imagem de uma “mulher da vida”, ou seja, uma mulher destemida, sedutora, sábia e surpreendentemente acolhedora.<sup>2</sup> De fato, em muitas entrevistas com as próprias pombagiras foi-me revelado que haviam sido prostitutas quando viveram, mas há também as que referem ter sido amantes de homens casados, “aborteiras” e até mesmo “professora”(!), sinalizando que o fundamental não é a sua “profissão”, mas a evocação de um feminino transgressor.

Sempre disponíveis a nos escutar por meio de uma conversa ao pé do ouvido, as pombagiras nos encantam não apenas pelo que dizem, pois costumam iluminar os nebulosos conflitos dos sujeitos que lhes pedem ajuda, mas também pelas suas danças, seus perfumes, seus olhares e gestos sedutores. As festas a elas destinadas são regadas a muito champanhe, alguma cerveja e um pouco de *whisky*, a depender da preferência de cada entidade. A fumaça dos cigarros também é uma constante, assim como o ambiente à luz de velas e as notáveis rosas vermelhas.

Chamava-me a atenção como nos encontros com essas sacerdotisas espirituais, principalmente durante as primeiras conversas, nosso olhar clama por associações. O que a princípio é novo e estranho, ao mesmo tempo passa a provocar uma sensação de *déjà vu*. Aquele tom de voz aveludado, sussurrante, as cores que tendiam do vermelho ao negro, as saias com babados, o barulho dos seus badulaques, o dourado reluzente de suas bijuterias, aquela maneira sedutora de fumar... Somos sensivelmente atingidos por imagens, sons, sensações e odores nem tão inéditos assim.

Por vezes, essas belas mulheres nos remetem a antigas cortesãs, àqueles tipos “dona de cabaré”, com um olhar sábio, altivo e que governam todas as outras, como é o caso das pombagiras da linha<sup>3</sup> Maria Padilha. Há ainda as que apresentam um ar um tanto quanto debochado, falam tudo o que querem dizer “na lata”, com o corpo cambaleante, as pernas estateladas e uma garrafa de cerveja na mão, essas, nomeadas de Maria Molambos, nos remetem a alguma mulher que encontramos pela rua algum dia desses. Outras tantas possuem um olhar misterioso,

<sup>2</sup> Cf. LEAL DE BARROS, 2010, especialmente no último capítulo.

<sup>3</sup> Palavra utilizada pelos fiéis umbandistas para construir uma subdivisão entre as várias “classes” de pombagira, como “Maria Padilha”, “Sete Saias”, “Maria Molambos”, “Meninas”, “Línguas de Fogo”, “Damas da Noite”, “Pombagira da Praia” etc.

penetrante e invasivo, pegam a sua mão e começam a dizer coisas que tememos ouvir – ao mesmo tempo que a curiosidade insiste –, essas nos levam às imagens de algumas ciganas que já nos pararam a contragosto algum dia. Não deixando de nos esquecer daquelas que, sem muito dizer, pedem que você escreva seu nome – ou o do “amado” – em pequenos papéis, enrolam fitas em velas, passam a mão sobre a chama e verbalizam sons que você pouco entende; estas lembram muito o que guardamos no imaginário a respeito de bruxas ou feitiçeras.

Essa sensação de já ter experimentado esse sabor alguma vez faz com que retornemos, como o faz Proust no primeiro pedaço de *madeleine*, a uma “busca do tempo perdido”, de maneira que as pombagiras que encontramos nos terreiros de umbanda nos pareçam combinações entre algo de novo e algo de conhecido, revelando-se entre o suspeito e o misterioso, entre o presente e o passado.

Preciso dizer que me esforcei para deslocar o meu olhar e minha posição no campo a ponto de não mais remeter o percebido ao que me era tangível, mas a verdade é que aquilo que “parece, mas não é” perdurou durante todo o meu percurso etnográfico. Além disso, durante minhas conversas com as pombagiras, ao questioná-las sobre suas “histórias de vida”, ou seja, sobre as histórias de quando eram “vivas”, todas se remetiam a um outro tempo, dizendo que teriam vivido “há muitas e muitas ‘luas’<sup>4</sup> atrás” (Maria Padilha, entrevistada no Centro Espírita de Umbanda Pai Benedito, em Jardinópolis-SP).

Outras entrevistadas diziam que em vida teriam sido, “como se diz, *mulher da vida*”, mas “*não é que nem essas de hoje em dia [...], vivemos séculos e séculos antes [...]* e *naquele tempo, tudo era diferente*” (Maria Padilha, pombagira entrevistada na Tenda Espírita de Umbanda Ogum Rompe Mato, em Ribeirão Preto-SP). Todas, no entanto, insistiram: “*não somos como as de hoje*” (Dara, pombagira cigana entrevistada no Centro Espírita de Umbanda Pai Benedito, em Jardinópolis-SP).

Se não são essas prostitutas “de hoje”, seriam as de um outro tempo? É claro que não caio na inocência de pensar que elas de fato se remetam às prostitutas de outras datas “concretas”, mas me pergunto o que existe nessas pombagiras “hoje” que parece já ter existido “ontem”.

Apesar dos melindres metodológicos e epistemológicos que podem complicar esta empreitada, foi inevitável não me perguntar: “De onde vêm essas mulheres?”. Reconheço que mais perigoso ainda seria responder a essa questão. É demasiada prepotência afirmar a respeito da “origem” de uma divindade que se resguarda no mistério digno da tradição oral, o que garante apenas a suspeita.

<sup>4</sup> Na linguagem proferida pelos espíritos da umbanda, o termo “lua” faz referência ao tempo, podendo referir semanas, meses, anos ou séculos, como é o caso.

<sup>5</sup> Moisés ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 7.

Também me esforço por não esquecer que “as religiões são vivências espirituais”<sup>5</sup> e, por mais que tenhamos registros documentais, os recursos materiais ou literários de uma história “positiva” são sempre magros e limitados. Entretanto, isso não impede que elaboremos articulações possíveis.

No caso das pombagiras, são muitos os caminhos de mestiçagens que parecem ter oferecido território para que surgissem nos terreiros de umbanda. Ainda mais interessante é que todas as associações que circulavam em meu imaginário reportavam não apenas a imagens femininas de alguma forma transgressoras, mas também a imagens de deusas da Antiguidade Clássica, sobretudo quando evocado o erotismo presente tanto nestas quanto nas pombagiras. E, quanto mais procurava, as semelhanças com outras divindades ou figuras femininas eram ainda mais eloquentes, de maneira que passei a me questionar se a pombagira não seria – também, mas não apenas – uma elaboração atual e “brasileira” de muitos femininos que um dia foram.

Assim, debruçei-me sobre o “passado” para destilar essas impressões de outrora que enunciam recriações em virtude das vivências pessoais de seus adeptos, ao mesmo tempo que exalam sentidos que parecem se repetir secularmente e, quiçá, milenarmente.

Reconheço que realizo uma empreitada arriscada, sobretudo porque me remeto a um passado “arcaico” e, sobretudo, falo de mulheres, de deusas femininas, de “femininos”. Digo isso pois, quando nos referimos a períodos longínquos, devemos ponderar que o mundo antigo deixou escassos escritos sobre as mulheres e, além disso, o pouco acervo disponível geralmente oferece olhares de “homens” sobre as mulheres e o mundo.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Pauline PANTEL, 1990.

No entanto, não busco evidências, apenas apresento ideias, sugestões, e, por mais sedutor que o tema possa parecer, solidarizo-me com Devereux<sup>7</sup> tanto na paixão por conhecer essas figuras femininas do sagrado quanto na decepção com a insuficiência de dados para pensá-las.

<sup>7</sup> Georges DEVEREUX, 1990.

## **Inefáveis reminiscências de femininos arcaicos**

<sup>8</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993.

O sociólogo Moisés do Espírito Santo<sup>8</sup> admite a dificuldade e a limitação de buscar o passado das religiões, pois, por serem criações de uma “sociedade viva”, vivem, mudam e morrem com ela. Todavia, afirma que as “razões sociais” que engendram os cultos podem permanecer e o mesmo princípio pode aparecer com nomes diferentes.

Não compartilho da sua compreensão calcada num veio “arquetípico”, geralmente uma saída para realizar

condensações antropológicas muito apressadas. Penso ser possível realizar uma análise calcada nos leves traços esboçados pelo passado, mas se esse “fio condutor” está amarrado a uma estrutura arquetípica, por prudência epistemológica, não posso nem afirmar nem negar.

Nesse sentido, e resguardando-me neste lugar, penso que os argumentos de Moisés do Espírito Santo<sup>9</sup> são instigantes para pensarmos possíveis continuidades ou reelaborações de antigos cultos na atualidade: “a religião, como a cultura de que constitui reflexo, é um *continuum*; ou seja, não existem rupturas na cultura nem nas religiões, mas sobreposições de estratos simbólicos e cúlticos”.<sup>10</sup> Para ele, “as culturas caracterizam-se pela sua capacidade de resistência, de adaptação e de recuperação”, e é por isso que encontramos “persistência das fórmulas religiosas apesar das múltiplas mudanças nas estruturas civilizacionais políticas e econômicas”.<sup>11</sup>

Uma das continuidades evocadas pelo autor se deve à transformação do culto de uma Grande-Mãe ancestral que teria se propagado no continente europeu até o Médio Oriente e, posteriormente, teria sido transformada na Virgem Maria, a qual “nasceria”, segundo ele, de uma reconstrução de cultos matriarcais anteriores ao patriarcado ocidental.<sup>12</sup>

Humberto Maturana e Verden-Zoller<sup>13</sup> também referem esse processo, mas preferem o termo “matrístico”, pois, para os autores, o que teria existido antes do patriarcado é de outra ordem, não se trata apenas de trocar a posição de domínio e filiação do pai pela mãe, como pode se subentender por “matriarcal”:

Com o propósito de conotar uma situação cultural na qual a mulher tem uma presença mística, que implica a coerência sistêmica acolhedora e liberadora do maternal fora do autoritário e do hierárquico. A palavra “matrístico”, portanto, é o contrário de “matriarcal”, que significa o mesmo que o termo “patriarcal”, numa cultura na qual as mulheres têm o papel dominante. [...] a expressão “matrística” é aqui usada intencionalmente, para designar uma cultura na qual homens e mulheres podem participar de um modo de vida centrado em uma cooperação não-hierárquica.<sup>14</sup>

Os dados para pensarmos esses períodos, no entanto, são escassos, sendo a arqueologia a área que mais oferece território para tais especulações. A grande incidência de esculturas de figuras femininas desde o Período Paleolítico até o século III a.C. contribui para que se explore não apenas a ideia de um possível “matriarcado”, mas também a presença de uma religiosidade que girava em torno de divindades preponderantemente femininas<sup>15</sup> ou, como

<sup>9</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993.

<sup>10</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 12-13.

<sup>11</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 13.

<sup>12</sup> Como ele, outros autores também se remetem a essa mesma deusa, ao mesmo tempo que referem um possível matriarcado que teria antecipado o patriarcado ocidental. Cf. Simone de BEAUVOIR, 1967; Jacques BRILL, 1991; DEVEREUX, 1990; Marija GIMBUTAS, 2006; Humberto MATURANA e Gerda VERDEN-ZOLLER, 2009; Nancy QUALLS-CORBETT, 2005; Nickie ROBERTS, 1992; e France SCHOTT-BILLMANN, 2006.

<sup>13</sup> MATURANA e VERDEN-ZOLLER, 2009.

<sup>14</sup> MATURANA e VERDEN-ZOLLER, 2009, p. 27.

<sup>15</sup> GIMBUTAS, 2006; ROBERTS, 1992; e SCHOTT-BILLMANN, 2006.

<sup>16</sup> BRILL, 1991; DEVEREUX, 1990; e ESPÍRITO SANTO, 1993.

<sup>17</sup> GIMBUTAS, 2006.

<sup>18</sup> O mesmo ocorre em figuras encontradas também no Período Paleolítico (17.000-4.000 a.C.) em cavernas da atual França e região de Viena (cf. GIMBUTAS, 2006).

<sup>19</sup> GIMBUTAS, 2006.

<sup>20</sup> ROBERTS, 1992.

<sup>21</sup> GIMBUTAS, 1999.

<sup>22</sup> A autora assume o esforço de buscar compreendê-las dentro de uma linguagem própria que pode ser pensada por meio de repetições nas peças para apenas então poder decifrá-las dentro de um sistema mítico que lhes seria pertinente.

<sup>23</sup> SCHOTT-BILLMANN, 2006.

<sup>24</sup> SCHOTT-BILLMANN, 2006.

<sup>25</sup> ROBERTS, 1992.

preferem alguns, esculturas que representavam *uma* “Grande Deusa”,<sup>16</sup> pois se especula que os vários nomes a elas destinados, bem como as várias representações artísticas referiam-se a uma mesma deusa.

A arqueóloga Marija Gimbutas<sup>17</sup> apresenta evidências sobre a existência dessas deusas no território do que ela classifica como “Europa Antiga”, do período de 6.500 a 2.500 a.C. A autora apresenta que milhares de figuras e estatuetas de representações de corpos femininos foram encontradas datando desse período, mas, na maior parte das vezes, não foi dada a devida atenção, sendo todas associadas simplesmente a representações de deusas da fertilidade de uma arte pejorativamente classificada de “primitiva”.

De fato, a parte mais enfatizada do corpo situava-se entre os seios e os joelhos, sendo a parte acima do busto diminuída em relação ao restante, e comumente representadas com a vulva exagerada.<sup>18</sup> Algumas também possuíam o ventre e as nádegas com proporções aumentadas, o que, para Gimbutas,<sup>19</sup> se trata provavelmente de uma referência à procriação, à nutrição, à sexualidade e ao “mistério da vida”. Ainda assim, tanto a autora quanto a historiadora Nickie Roberts<sup>20</sup> acrescentam que essas esculturas foram muito instantaneamente associadas exclusivamente à fertilidade, o que enuncia o reflexo do olhar masculino sobre o corpo feminino.

Gimbutas<sup>21</sup> afirma que, de fato, é provável que essas culturas atribuíssem grande importância à fertilidade, mas a grande variedade de figuras e a sofisticada arte desses povos sugerem que esse lugar do feminino em que são enquadradas negligencia outras possibilidades para a representação dessas figuras e, consequentemente, dessas culturas.<sup>22</sup>

O mesmo argumento é evocado pela psicanalista France Schott-Billmann,<sup>23</sup> em *Le féminin et l'amour de l'autre: Marie Madeleine, avatar d'un mythe ancestral*, que acrescenta também o significativo fato de que as representações artísticas de figuras masculinas compunham um acervo de apenas 3 a 5% das esculturas encontradas,<sup>24</sup> contrapondo a grande maioria de figuras femininas, sinalizando que a figura feminina era central entre essas culturas.

Para Nickie Roberts,<sup>25</sup> é provável que a capacidade de gerar um ser humano despertasse a ideia da posse de um poder mágico e obscuro, de maneira que, em vez de um Deus supremo e masculino, o que se cultuava era uma Grande Deusa. Nem por isso, diz a autora, deveríamos reduzir essa Deusa a uma “Grande-Mãe” e a seu caráter maternal.

Moisés do Espírito Santo, por sua vez, vai além de especulações um tanto quanto embebidas de “presente” e faz, a meu ver, um belo gesto ao incluir, em seu livro *Origens*

<sup>26</sup> Tudo o que escreve Luciano, diz Moisés do Espírito Santo (1993), foi confirmado, sobretudo, pela arqueologia, de maneira que seus escritos refletem a seriedade e a autenticidade do que viu, recolheu e viveu: “Eu, que escrevo este livro, sou assírio e vi com meus olhos uma parte do que conto; o resto, isto é, o que se passou antes da minha época, conto-o tal como os sacerdotes mo contaram” (Luciano de SAMOÇATA citado por ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 25).

<sup>27</sup> O autor acrescenta: “Quanto a Hera, quando se examina bem, oferece grande variedade de aspectos. No conjunto é verdadeiramente Hera, mas tem qualquer coisa de Atena, de Afrodite, de Selene, de Reia, de Artemisa, de Nemesis e da Moiras” (Luciano de SAMOÇATA citado por ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 41).

<sup>28</sup> Em dado momento de seu relato, a pomba é associada à Deusa Semíramis (que teria construído um templo e o consagrado à sua mãe, Derqueia), que teria se transformado em pomba após a morte. Por isso essas aves não poderiam ser comidas nem tocadas, de maneira que podiam entrar nas casas das pessoas e comer os restos de suas comidas sem que fossem enxotadas.

<sup>29</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993.

do *cristianismo português* (1993), um relato de Luciano de Samoçata, clássico autor grego, nascido em 125 d.C. O texto “A Deusa Síria”, de Luciano, é um documento com o caráter de “reportagem” (ou “estudo de campo”) no qual o autor descreve os templos e os hábitos locais, remetendo-se em especial aos cultos dedicados à “Deusa Síria”.

Luciano<sup>26</sup> realizava viagens pela Macedônia, Ásia Menor, Grécia, Itália e Gália, recolhendo relatos dos povos acerca de suas experiências religiosas e as origens dos cultos que iam para além do que a teologia pregava naquela época. O autor atesta que o discurso de um Deus único já era insistente naquele período, mas, a contragosto das autoridades, o povo não abandonava seus deuses e, principalmente, suas deusas. Luciano relata e descreve inúmeros templos (construídos por assírios, fenícios e egípcios) dedicados a essas deusas que, a depender do local, recebiam o nome de Hera, Astarte, Afrodite, Europa, Selene, Semíramis etc.

O templo de Hierápolis, segundo ele, era o de maior destaque, sendo o primeiro em tamanho, número de adeptos (que mais promovia peregrinações e festas), riqueza que arrecadava (diz o autor que o templo recebia somas enormes da Arábia, Fenícia, Babilônia e Capadócia) e de beleza esplendorosa. Nesse templo, diz Luciano, havia inúmeras estátuas de divindades masculinas e femininas, e se realizavam sacrifícios duas vezes por dia a Zeus e a Hera,<sup>27</sup> nessa ordem. O primeiro culto era realizado em silêncio, já no segundo tocava-se flauta e rufavam-se os tambores. As notas do texto de Luciano indicam que o culto de Zeus, uma divindade exigente, era uma obrigação social, já o de Hera era “espontâneo, apaixonado e orgiaco”.

As festas atraíam uma grande quantidade de gente local, bem como de países vizinhos, que levavam suas respectivas imagens sagradas, sacrifícios e oferendas. Bois, vacas, cabras e ovelhas eram os animais mais sacrificados, outros eram considerados impuros e não eram comidos, como os porcos. Havia ainda os que nem eram comidos nem sacrificados, porque eram considerados sagrados, como a pomba, que, como Luciano ressalta mais de uma vez, de todas as aves, era considerada a mais sagrada.<sup>28</sup>

É verdade que, por vezes, Luciano passa muito rapidamente por alguns aspectos do culto da Deusa Síria, como a existência de uma “prostituição sagrada” e a realização de “danças frenéticas”, mas, para Moisés do Espírito Santo,<sup>29</sup> isso é completamente justificável se lembrarmos que o autor grego falava para os “seus”, ou seja, para os que conheciam, acreditavam e vivenciavam essas experiências. Nesse sentido, instigado pelo relato de Luciano, Moisés do Espírito Santo propõe-se a explanar mais



<sup>30</sup> Acho curioso notar que os autores Moisés do Espírito Santo (1993) e Georges Devereux (1990) remetem-se a uma “Grande-Mãe”, já as autoras Gimbutas (2006), Roberts (1992) e Schott-Billmann (2006) não se valem do termo “mãe”, mas da nomenclatura “Grande Deusa”.

<sup>31</sup> “A Deusa Síria de Hierápolis era a mesma que Istar (Mesopotâmia), Astarté (Fenícia e Palestina), Cibele (Frígia e Roma), Salambo (Cartago). Tinha um vago parentesco com a Afrodite grega e a Vênus romana tais como as conhecemos da poesia. [...] Desconhece-se, no entanto, a prática popular da religião grega, os nomes da Mitologia greco-romana não correspondem a uma prática religiosa. A diversidade de nomes da Deusa-Mãe relaciona-se com a diferença de épocas e de povos” (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 71).

<sup>32</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 57.

<sup>33</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 71.

<sup>34</sup> O autor refere-se ao mesmo período de Luciano de Samocata, ou seja, II a.C., e afirma que, como estavam despovoados após sucessivas guerras, os ocidentais importavam cada vez mais escravos da Síria para a agricultura, principalmente para a região da atual Itália.

<sup>35</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 61.

detalhadamente sobre o culto da “Grande-Mãe”,<sup>30</sup> que “teve suma importância nas sociedades mediterrânicas”.<sup>31</sup>

O nome “Deusa Síria”, ou *Dea Suria*, em latim, utilizado por Luciano, remetia-se a corruptelas de “*d yasur*”, que quer dizer “a que cria”.<sup>32</sup> O autor afirma que o culto sírio praticado por todo o Médio Oriente, Ásia Menor, Grécia, Egito, Arábia, Gália, Bretanha e Germânia confluía para o culto de Nossa Senhora na Península Ibérica. Esses cultos seriam, diz o autor, um reflexo do matriarcado que vigorou (até mesmo juridicamente) no Médio Oriente e no “mundo semita” até o século VIII a.C.<sup>33</sup>

Altamente benfeitoras que eram, as cabeças dessas deusas eram representadas por um “resplendor solar”, como o são também as imagens de Nossa Senhora. Seus atributos simbólicos mais significativos eram o peixe (emblema de Cristo no cristianismo “primitivo”) e a pomba, sendo os seus santuários povoados por uma enorme quantidade de pombas, o que, para os viajantes que se destinavam ao Templo, era sinal de “boas-novas”.

A Deusa foi invocada, posteriormente, entre os lusitanos, de *Astarte das Pombas*, e na Andaluzia, como *Blanca Pomba*, herdeiras do culto da “Deusa Síria”. O autor acrescenta que o culto da Deusa Síria se difundiu na Europa (Gália, Ibéria e Itália), principalmente por meio dos escravos<sup>34</sup> da “Província Romana da Síria”, ou seja, a região da Síria-Palestina até a Mesopotâmia, incluindo judeus: “A cada anexação romana no Oriente correspondia uma leva de cultos sírios no Ocidente”.<sup>35</sup>

## Prostituição e sagrado

Nickie Roberts, em *As prostitutas na história* (1992), também aborda a temática da “Grande Deusa”, mas via uma história da prostituição. A autora propõe-se a “devolver às prostitutas, suas histórias ocultas”<sup>36</sup> e pensar a origem do preconceito e da “estigmatização” por elas sofridos. Assim, encontra a resposta no “patriarcado” como opressão às primeiras mulheres que disseram não a esse domínio.

Roberts<sup>37</sup> dedica-se às Grandes Deusas para apresentar as prostituições sagradas que ocorriam nos templos destinados a essas. Remetendo-se a esses cultos, a autora afirma que a prostituição nem sempre foi estigmatizada. Pelo contrário, em tempos arcaicos tratava-se de um ato divino que se oferecia às deusas, sugerindo não apenas uma outra relação com a oferta do sexo, mas também com a sexualidade e a espiritualidade. Para ela, nem mesmo podemos dizer que se trata de “prostituição”, mas de sacerdotisas espirituais que ofertavam seus corpos aos viajantes que passavam pelo Templo.

<sup>36</sup> ROBERTS, 1992, p. 17.

<sup>37</sup> ROBERTS, 1992.



Segundo a autora, várias classes de sacerdotisas-prostitutas foram documentadas por antigos babilônicos (por volta de 2400 a.C.) e eram posicionadas em pé de igualdade com os principais sacerdotes homens. “Nessa época, as prostitutas do mais alto escalão do templo eram, por direito nato, agentes poderosas e prestigiadas”.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> ROBERTS, 1992, p. 25.

A partir do momento em que mulheres eram consideradas a encarnação terrena da deusa, era natural que algumas devessem proporcionar o elo vital entre a comunidade e sua divindade, e isto elas fizeram como sacerdotisas xamânicas. Com seus rituais sagrados e danças que conduziam ao estado de transe, as sacerdotisas canalizavam a energia criativa da deusa para o mundo material [...]. Estes estados de transe eram forma de consciência ampliada, um despertar, um sonho controlado, durante o qual a consciência do cotidiano e o que podemos chamar de mente inconsciente, se fundia para permitir que as idéias e as imagens tomassem forma.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> ROBERTS, 1992, p. 21.

Dedicando sua obra à temática das prostitutas sagradas, Nancy Qualls-Corbett<sup>40</sup> diz que, “qualquer que fosse a razão ou a combinação de razões que levaram ao seu desenvolvimento, não há dúvida de que a prostituição sagrada existiu por milhares de anos e em muitas civilizações”, mas se pergunta por que essas deusas do amor, da paixão e do sexo deixaram de ser veneradas e a sexualidade feminina, outrora reverenciada no espaço sagrado, fora silenciada e degradada.

<sup>40</sup> QUALLS-CORBETT, 2005, p. 16.

O nome “prostituta sagrada”,<sup>41</sup> que parece constituir no próprio nome um paradoxo, aqui, como também o parece ser a figura da pombagira na umbanda, refere-se à congruência da sexualidade com a espiritualidade. A esse respeito, aponto que não foram poucos os relatos de médiuns que invocam a “vibração” de suas pombagiras antes de iniciarem uma relação sexual ou mesmo quando se engajam num processo de sedução.

<sup>41</sup> Para mais detalhes a respeito dos rituais realizados pelas “prostitutas sagradas” e, de maneira geral, sobre uma história da prostituição, cf. Hermann SCHREIBER, 1968.

Innanna, uma das deusas da antiga Suméria (por volta de 2300 a.C.), também é explorada por Nancy Qualls-Corbett<sup>42</sup> em poesias escritas por Enhedhuana, que seria uma de suas sacerdotisas. Ela escreve ainda que, quando a deusa não está presente na vida das pessoas,

<sup>42</sup> QUALLS-CORBETT, 2005.

As mulheres da cidade não falam mais de amor com seus maridos.  
De noite, elas não fazem amor.  
Elas não se despem mais diante deles,  
Revelando tesouros íntimos.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> ENHEDHUANA citada por QUALLS-CORBETT, 2005, p. 34.

Enhedhuana escreve sobre sua beleza e sensualidade como dádivas concedidas pela deusa. Quando não podia

venerá-la, sentia um “vazio obscuro” e sua beleza ficava encoberta.

Ao ler esse extrato do texto, imediatamente me vem à memória um encontro ocorrido no meu percurso com as pombagiras. Além das entrevistas realizadas com as mulheres médiuns de umbanda, deparei-me também com relatos de outras pessoas sobre suas pombagiras, principalmente fora do espaço do terreiro. Uma delas era uma jovem que no momento passava por um episódio de depressão. Quando frequentava um terreiro de umbanda, tinha uma pombagira, mas, quando ingressou para uma igreja evangélica, o pastor a obrigou a fazer um “trabalho” para “amarrar” a sua entidade. A jovem referia que, depois disso, sua vida teria se transformado. Ela não se via bela como antes e começou a desenvolver uma depressão que nunca antes havia sofrido.

Ao citar esse fato, não é minha intenção incorrer em comparações de tempo e espaço tão distantes, nem mesmo busco qualquer análise diacrônica, mas permito-me assumir as “rememorações” que surgem das leituras desses textos e se atrelam às vivências com as pombagiras.

Em alguma medida, os próprios rituais também aspiram semelhanças, como podemos perceber nos relatos citados por Roberts.<sup>44</sup> A autora afirma que, nos rituais dedicados a Afrodite, várias mulheres, prostitutas leigas ou sacerdotisas, se juntavam para celebrá-la em encontros em que só havia mulheres: “Que festa tivemos! [...] cantos, brincadeiras, bebida até o amanhecer, perfumes, grinaldas de flores, guloseimas [...]”.<sup>45</sup>

Mais uma vez, enquanto lia esses trechos, não foi possível abster-me de rememorar a fala de Bruna, médium de um dos centros de umbanda investigados (na cidade de São Paulo), sobre os rituais que celebram para as pombagiras:

Os rituais são de uma beleza rara, é de reunir as *mulheres*, e “vamos unir as forças!”, mas não num sentido feminista da palavra, pejorativo, mas “vamos tentar entender o tamanho, a grandeza que essas *chamas juntas acesas têm*”. “Vamos? Vamos cultuar essas deusas? Vamos respirar essa essência que só elas exalam e que não adianta a gente esperar que uma outra gira venha trazer a não ser quando elas se reúnem e trabalham para essas magias?” Vamos louvar a deusa da inteligência, da ambição, da sedução?

## Maria já foi com as outras

Em rota contrária à expansão de um patriarcalismo e da propagação de deuses masculinos, os cultos das

<sup>44</sup> ROBERTS, 1992.

<sup>45</sup> Alcifron em BULLOUGH citado por ROBERTS, 1992, p. 51.

<sup>46</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993.

<sup>47</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 62.

<sup>48</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 99.

<sup>49</sup> É por esse caminho que, até hoje, conhecemos dois sistemas de valores e de ritos marianos: um oficial, ditado pela Igreja Católica, e outro popular. Os textos bíblicos, por sua vez, seguiram o mesmo movimento. A religião cristã primitiva, diz o autor, era exclusivamente fundada na figura de Jesus Cristo. São Paulo não faz sequer uma menção à mãe de Jesus. Já os textos apócrifos, que romanciam a infância de Jesus, trazendo a esse uma “natureza humana”, são generosos à imagem de Maria. A diferença entre os textos canônicos (que não se referem à Maria) e os apócrifos é que estes últimos são de origem popular e exprimem suas próprias visões da vida de Jesus, bem como de sua mãe. Percebe-se nestes textos “a antiga cultura matriarcal que se reflectia nos cultos da Magna Mater” (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 126). Já os textos canônicos foram escritos por autores eruditos: “[...] os opóstolos eram judeus. Havia cinco ou mais séculos que a cultura judaica dominante era patriarcal. Imbuídos de misoginia, os textos teológicos, litúrgicos e jurídicos favoreciam unicamente o homem” (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 126-127).

<sup>50</sup> Junto com ela, foi anexado um clima festivo ao catolicismo, com datas comemorativas que postergavam o calendário festivo já praticado por essas diversas culturas. O autor refere que a primeira festa católica destinada à Maria foi a festa da “Purificação de Maria” ou das “Candeias”, em 2 de fevereiro (lembramos que no Brasil essa data é associada ao Dia de Iemanjá), também chamada de Festa da Candelária ou Luzes. Ironicamente, o autor relembra que *Luminárias* é o nome a que se refere Luciano sobre a festa realizada no início da primavera (provavelmente próximo ou no próprio 2 de fevereiro) em louvor à Deusa Síria para celebrar o regresso da vegetação. Moisés do Espírito Santo refere também a presença da pomba nos

deusas femininas também se propagavam. Desde o século II a.C., a introdução de escravos sírios (e judeus) era intensa na Europa, que, despovoada por sucessivas disputas, recorria a braços estrangeiros para desenvolver, principalmente, a agricultura. Nesse caminho, esses povos carregavam também suas divindades e incorporavam seus cultos às práticas locais.<sup>46</sup>

Em Roma, muitos templos foram edificadas em louvor à “Dea Syria-Iasura”, mas já aqui, ao lado de Hadad (“Deus-Pai”). Esses templos comportavam também outras divindades gregas e romanas que se assemelham muito à estrutura de igrejas que conhecemos, com divindades principais e outras de vários lugares do mundo. O culto, diz o autor, propagou-se até a Bretanha Francesa, mas com diferentes nomes: “Celestis, Mãe dos Deuses, Paz, Virtude, Ceres, Vênus e Espiga da Virgem”.<sup>47</sup>

Nessa época, como relata Luciano de Samoçata em seu texto, um grande contingente de peregrinos passava pelos templos de Heliópolis e Hierápolis, demonstrando que os deuses assírios e, principalmente, a Deusa Síria possuíam uma multidão de devotos: “O cristianismo difundiu-se paredes-meias com o culto da Grande Mãe. Uma religião tão acessível às massas como a da Mãe dos Deuses devia intervir no cristianismo e vice-versa”.<sup>48</sup>

No início, procedeu-se a um ecumenismo e, em seguida, uma série de sincretismos, dentre os quais a “Mãe dos Deuses” foi assimilada à “Mãe de Deus”. Apesar de ambos os lados defenderem a originalidade de suas crenças, já não era possível separá-las.<sup>49</sup>

Na impossibilidade de expurgar as Grandes Deusas, a “Maria mãe de Deus” teria herdado seus atributos, de maneira que seus fiéis, inseridos numa confusão de línguas e culturas, nem percebiam as “mudanças”. Os ritos continuavam a ser praticados nos mesmos templos que antes eram de adoração àquelas deusas, mas “teoricamente” ocorriam em louvor à “Maria” cristã. Na busca de arrecadar fiéis para o fortalecimento da Igreja na relação com o Estado, irrompia o culto mariano, bem como o culto de diversos outros santos.<sup>50</sup>

É possível que as mulheres tenham ocupado um lugar importante na vida de Jesus, mas os Evangelhos canônicos têm Maria em pouca conta e isso demonstra-se pelas referências dos Evangelhos às relações de Jesus com a sua mãe; essas relações são apenas quatro momentos – são-nos sugeridas como frias ou inamistosas, e não justificam o culto católico de Maria.<sup>51</sup>

Os sucessivos Concílios que instituíam as leis cristãs buscavam organizar o que se pregaria como oficial para

rituais à Maria, como se praticava nos templos de Hierápolis.

<sup>51</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 129.

legitimar uma identidade e unidade da religião, mas não puderam propagar uma “verdade” universal que barrasse a espontaneidade vivenciada na fé das pessoas, sobretudo quando nos referimos ao contexto ibérico, pois, segundo o autor, o catolicismo trilhou caminho diferente devido à invasão moura:

[...] porque não houve concílios nem inquisições, a religião popular ancestral resistiu e caldeou-se durante o período mouro. [...] A não intromissão conciliar (portanto estatal) na prática religiosa popular e na sua visão do cristianismo durante os quatro séculos de ocupação islâmica, favoreceu a continuidade do modelo religioso ancestral. Os métodos violentos para reprimir os desvios e as superstições ficaram suspensos.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 216-217.

Nesse sentido, o catolicismo vivenciado na Espanha e em Portugal (e trazido ao Brasil) até meados do século XVI é permeado por uma cultura ancestral que inclui cultos solares e telúricos em santuários arcaicos, romarias, feitiçaria, magia, o culto do “divino Espírito Santo” (uma pomba!) e os cultos à “Mãe”, mas já chamada de “Maria”.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Moisés do Espírito Santo (1988, p. 216), ironicamente, acrescenta que esse inesperado “efeito da conservação do patrimônio religioso ancestral talvez seja o único vestígio do islamismo em Portugal”. Sobre essa última afirmação, não posso compactuar, pois Marlyse Meyer (1993) e Francisco Bethencourt (2004) trazem importantes registros que evidenciam também a mestiçagem ocorrida em Portugal com práticas e crenças mouras trazidas ao Brasil.

Paradoxalmente, “Maria” também é o nome que mais se repete nas classes de pombagira: Maria Padilha, Maria Molambos, Maria da Praia, Maria da Noite, Maria Rosa, Maria Madalena(!), Maria de Lourdes(!), Maria Lúcia, Maria Bonita, Maria da Calunga, Maria do Cemitério, Maria Navalha, Maria da Esquina etc. De maneira que não pude deixar de pensar na *melindragem* da linguagem que talvez evoque como essas e tantas *outras* Marias apresentem reminiscências do conteúdo recalcado da Maria construída pelo cristianismo.

## **Bruxas e feitiçeras: a satanização da sexualidade**

Não busco incorrer a conclusões precipitadas de que, ao encontrar ressonâncias no passado, logo afirmo uma continuidade ou ilustro construções *arquetípicas* de feminino ou de um “mesmo” originário que se repete. Frequentemente esses passos são dados muito instantaneamente e condensações “antropológicas” são construídas para justificar ou “ilustrar” uma pretensa e redutível “essencialidade”. Mas não é esse o caso. A exemplo de Marlyse Meyer,<sup>54</sup> busco apenas pensar suspeitas sobre os caminhos do imaginário que os ritos atuais podem ter percorrido.

<sup>54</sup> MEYER, 1993.

<sup>55</sup> Augras (2009) afirma que em 1989 o pesquisador Roberto Motta já havia construído uma análise a partir da personagem Carmen, referida como a rainha dos ciganos em Mérimée.

Com brilhantismo, a autora apresenta como a Maria Padilha que encontramos nos terreiros de umbanda talvez provenha de um eco que reverbera desde o século XIII, por meio da figura de uma mulher homônima que teria sido amante de um rei de Castela.<sup>55</sup>

<sup>56</sup> MEYER, 1993.

Meyer<sup>56</sup> estava na banca de doutorado de Laura de Mello e Souza, quando, ao se deparar com práticas de feitiçaria no Brasil colonial, percebeu que o nome de Maria Padilha figurava entre as transcrições de feitiços arquivados nos processos inquisitoriais. Geralmente associado a práticas de feitiços de amor, o nome de Maria Padilha era invocado em inúmeros registros de feiticeiras que eram enviadas ao Brasil colonial como forma de punição nos tempos da Inquisição.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Augras (2009, p. 33) acrescenta: “Tudo deixa supor que as feiticeiras portuguesas já haviam se acostumado a ver em Maria Padilha, um espírito poderoso e sem dúvida maligno, pois que associado, nas rezas, ao nome dos maus do Novo Testamento e até mesmo ao próprio Satanás”.

<sup>58</sup> Laura de MELLO E SOUZA, 1996.

Laura de Mello e Souza<sup>58</sup> afirma que enviar uma feiticeira à fogueira ou ao Brasil eram punições semelhantes, com a ressalva de que a segunda possuía caráter purgatório. É nesse sentido que muitas mulheres “condenadas” chegaram ao país entre os séculos XVI e XVIII.

O Brasil ocupava no imaginário europeu colonizador seiscentista uma função purgatória nítida. Para o Santo Ofício, enviar réus à Colônia das Américas significava, em termos gerais, permitir que concluíssem aqui um longo processo purificador iniciado ainda nos cárceres, com a tortura, e que tivera seqüência no Auto Público da Fé, terminando, em terras lusitanas, com a entrada dos degredados nos navios que partiam para Além-Mar.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> MELLO E SOUZA, 1993, p. 94.

É interessante ressaltar que a autora se pergunta qual seria a intenção do Santo Ofício com o envio desses réus à colônia: “saneamento do corpo social pelo expurgo dos maus fiéis?”.<sup>60</sup> Não estariam eles preocupados com o que se tornaria a colônia?<sup>61</sup>

<sup>60</sup> MELLO E SOUZA, 1993, p. 99.

<sup>61</sup> Na obra *Vadios, ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil colônia*, o historiador Geraldo Pieroni (2000) dedica-se especificamente à temática dos degredados do século XVI ao XVIII.

A autora acrescenta que a maior parte dos réus era composta de mulheres e, mais do que isso, aquelas de conduta duvidosa que, indesejáveis na metrópole, seriam úteis na colônia para gerarem filhos “de soldados mestiços e hereges convertidos”: “No século XVII, portanto, consolidaram-se dois aspectos distintos de um mesmo processo: a constituição simultânea da consciência colonial e de formas culturais peculiares”.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> MELLO E SOUZA, 1993, p. 101.

A contenção no território europeu, nesse sentido, favoreceu a propagação de práticas mágicas além-mar, de maneira que, convivendo com negros e índios, marginalizados como elas, inúmeras feiticeiras enviadas ao Brasil passaram também a mesclar seus sortilégios com as práticas religiosas africanas e indígenas.

<sup>63</sup> MELLO E SOUZA, 1996, p. 236.

Entre outras, a autora cita uma feiticeira chamada Maria Joana, que “aprendia orações com os índios e as traduzia”<sup>63</sup> para o português. Os feitiços continham nomes de animais locais como “jaboti”, “gaivota” e “bem-te-vi”: “Bentevi, bentevi, [...] assim que longe vás, voltas logo para

<sup>64</sup> MARIA JOANA citada por MELLO E SOUZA, 1996, p. 237.

mim, assim como fulano, [...] que ainda que esteja longe, logo volte para mim”.<sup>64</sup>

A meu ver, é no mínimo curioso notar que os mesmos feitiços realizados pela feitiçeira Maria Joana, no segundo quartel do século XVIII, como passar água nos “sobacos” ou nas partes íntimas e transmitir os odores à comida para o homem que se deseja, são também comentados pela “minha” Mãe Joana, mãe de santo do terreiro Tenda de Umbanda Pai Benedito, localizado na pequena cidade de Jardinópolis, interior de São Paulo.

Não eram poucas as situações em que dona Joana me relatava os feitiços “alimentares” que muitas mulheres ainda praticam. Em várias de nossas conversas à tarde, regadas a bolo de aipim e água tônica (que D. Joana tanto gosta, de maneira que procuro sempre levar para nossas conversas), eu brincava com ela que a célebre frase “um homem se conquista pelo estômago” ironicamente não vem simplesmente de poder encantá-lo com um saboroso prato de comida. Por isso dona Joana sempre diz a seus filhos para não comerem nada que uma mulher lhes ofereça até que possam ter confiança.

As pareências entre essas e outras situações de outros tempos, no entanto, não param por aqui, de maneira que, apesar de instigante a pesquisa de campo realizada,<sup>65</sup> intervenho, caro/a leitor/a, para que voltemos às antigas feitiçeias, pois o “passado” é o maior alvo deste artigo. Imaginemos que o panorama descrito por Moisés do Espírito Santo<sup>66</sup> até meados do século V pouco mudou até o século XVII, principalmente por conta da invasão moura, que preservou os territórios portugueses e espanhóis, mas também por uma considerável distância geográfica da sede romana do catolicismo.<sup>67</sup>

Não é à toa que se percebe a necessidade da criação de inúmeros concílios e da instauração de uma “satanização” da sexualidade.<sup>68</sup> Nesse sentido, Bethencourt<sup>69</sup> alerta para o fato de que o diabo, tal como o “conhecemos” hoje em dia, é mais recente do que se imagina e seu poder se intensificou, sem dúvida, nos tempos áureos da Inquisição.

Francisco Bethencourt<sup>70</sup> ressalta que não apenas a sexualidade passou a ser o território da “satanização”, mas também práticas de saber e manipulação de forças divinas, como a astrologia, a quiromancia e as feitiçarias. Nessa rede sutil de discursos que se organizavam em “verdades”, todo o mundo popular fantástico foi “demonizado”.<sup>71</sup>

É nesse contexto que bruxas e feitiçeias passam a ser o alvo predileto dos inquisidores e, na medida em que a maioria dos feitiços era de cunho amoroso, elas eram diretamente associadas a prostitutas: “Frequentemente,

<sup>65</sup> Para acessar a etnografia completa, cf. LEAL DE BARROS, 2010.

<sup>66</sup> ESPÍRITO SANTO, 1988 e 1993.

<sup>67</sup> O autor reitera que não era possível controlar todo o continente e a maioria dos fiéis não possuía quase nenhum contato com os preceitos da Igreja.

<sup>68</sup> BETHENCOURT, 2004.

<sup>69</sup> BETHENCOURT, 2004.

<sup>70</sup> BETHENCOURT, 2004.

<sup>71</sup> Trata-se ainda, como ressalta Bethencourt (2004), de uma tentativa de reduzir qualquer forma outra de poder ao que é da ordem do demoníaco; ou seja, o que a Igreja não controlava ou não explicava era imediatamente rotulado nessa “categoria”. Para o historiador, o saber do oculto só poderia se dever a três pontos: o estudo teológico, o dom da santidade (restrito a padres e santos) e o poder demoníaco.

repressão da feitiçaria e repressão do adultério, do incesto ou de comportamentos sexuais desviantes andaram juntas”.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> MELLO E SOUZA, 1996, p. 227.

Mulheres sozinhas ou que trabalhavam para viver eram quase sempre tidas por prostitutas. Bruxas, por sua vez – na concepção clássica da alcoviteira e perfumista do Renascimento –, eram meretrizes, mulheres de vida fácil. No Brasil colonial, dentre os que se ocuparam da magia, talvez a categoria mais estigmatizada com a prostituição tenha sido a das mulheres que vendiam filtros de amor, ensinavam orações para prender homens, recebiam beberagens e lavatórios de ervas. Magia sexual e prostituição pareciam andar sempre juntas.<sup>73</sup>

<sup>73</sup> MELLO E SOUZA, 1996, p. 241.

Ora, qualquer semelhança com as pombagiras pode não ser mera coincidência. Talvez não seja por acaso que essas “mulheres” que atendem aos nossos pedidos na calada da noite dos terreiros de umbanda vestiram roupas de prostitutas e foram associadas a “diabas”, prostitutas, bruxas e feitiçeras.

E mais, não vestiram roupas de qualquer prostituta, mas, na maior parte, peças que nos reportam a antigas cortesãs francesas,<sup>74</sup> vestidos com muitas saias, como dançarinas de “cancã”, ou decotes com babado e ombros à mostra, tal como as vestimentas típicas do flamenco. Lembremos que nos rituais de pombagiras o cefim vermelho, bem como a renda preta, os leques, as joias ou as bijuterias extravagantes e douradas são presenças marcantes.

<sup>74</sup> Para uma maior explanação sobre uma possível associação entre as pombagiras e as cortesãs francesas, cf. LEAL DE BARROS, 2010.

Seria esse imaginário católico popular e miscigenado ao qual se refere Laura de Mello e Souza<sup>75</sup> que teria oferecido terreno suficiente para que, em vez de exorcizadas, essas imagens de femininos fossem posteriormente cultuadas na forma de pombagira? Ou seria justamente a combinação dessa aura de catolicismo popular associada à religiosidade africana (em contato com as práticas dos escravos residentes no Brasil colônia) que teria oferecido território fértil para a sua elaboração?

<sup>75</sup> MELLO E SOUZA, 1993.

Não pretendo realizar aqui uma análise historicista (dificilmente alcançável) e garantir respostas, mas busco explorar o conteúdo de forma especulativa. Ao mesmo tempo, não há como ignorar que os inúmeros feitiços e práticas mágicas citados pela autora nos remetam às semelhanças encontradas nos terreiros de umbanda e, sobretudo, nos rituais de pombagira.

A partir da leitura dos relatos xde documentos inquisitoriais transcritos por Laura de Mello e Souza e Geraldo Pieroni,<sup>76</sup> também podemos perceber como é notável a parença entre os “feitiços” seiscentistas e os atuais, o que não se prescreve apenas pela figuração do nome de Maria

<sup>76</sup> MELLO E SOUZA, 1996; e PIERONI, 2000.



<sup>77</sup> MEYER, 1993.

Padilha na entoação de algumas magias – pista seguida por Marlyse Meyer.<sup>77</sup>

Veja que os números pelos quais as pombagiras se valem em seus feitiços ou “trabalhos”, como preferem dizer, são geralmente múltiplos de três ou sete, por exemplo, deve-se fazer um banho com três, sete ou vinte e uma rosas. Além disso, sexta-feira, dia geralmente dedicado aos rituais de pombagira, também era o dia escolhido pelas feiticeiras para a realização de seus feitiços.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> BETHENCOURT, 2004.

Nesse sentido, levanto 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.

## A pomba que gira

*“Definir é matar, sugerir é criar.”*  
Stéphane Mallarmé

Ressalto aqui que não é minha pretensão esgotar o significado de pombagira, nem mesmo comprovar a origem do culto, mas nada nos impede de levantar hipóteses.

<sup>79</sup> AUGRAS, 2004, p. 17-18.

É o que também o faz a psicóloga Monique Augras:<sup>79</sup>

Minha hipótese de trabalho é a de que, partindo de imagens míticas que se referem explicitamente ao poder genital feminino, as representações brasileiras têm sofrido processo de progressivas “pasteurizações”, por assim dizer, ao serem difundidas na sociedade mais ampla. [...] a umbanda parece ter promovido, em torno da figura de lemanjá, um esvaziamento quase total do conteúdo sexual. Tal sublimação (ou repressão?) deu ensejo ao surgimento de nova entidade, pura criação brasileira, a Pomba-Gira, síntese dos aspectos mais escandalosos que pode representar a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais.

A autora argumenta que podemos perceber nos mitos de lemanjá, por exemplo, a presença de um forte erotismo, ao mesmo tempo que é a Grande Mãe dos orixás. No entanto,

ao ser assimilada à imagem da Virgem Maria, lemanjá teria sido “esvaziada” de sexualidade. Ou seja, ao encontrar uma outra lógica no Brasil, teria havido um desmembramento do culto: lemanjá fora “moralizada” e reduzida ao maternal, de maneira que esse erotismo, sem lugar a ser vivido no sagrado, teria promovido a emergência de cultos de pombagira pelo país, “uma entidade que, em todos os aspectos, é o seu contrário”.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> AUGRAS, 2004, p. 30.

Para a psicóloga, a pombagira parece atender a muitos aspectos reprimidos que pediriam passagem e, nos terreiros, seriam representados por comportamentos “escandalosos”. Monique Augras<sup>81</sup> afirma ainda que haveria nas pombagiras uma força associada à Grande-Mãe Iyá Mi Oxorongá.

<sup>81</sup> AUGRAS, 2004.

Iyá Mi,<sup>82</sup> ou “minha mãe”, seria dona de “poderoso axé”, matriz de toda a criação. No Brasil, seu culto teria perdido força, mas parece que atualmente, com a “reafricanização”<sup>83</sup> dos candomblés e de terreiros de umbanda mais “intelectualizados”, elas ressurgem com força. As Grandes Senhoras dos orixás, grandes mães ancestrais, são hoje cultuadas ao lado das *iabás*, divindades femininas, tais como os orixás Oxum, Iansã, lemanjá, Nanã, Obá e Euá.

<sup>82</sup> Para uma análise dos mitos referentes às Iyá Mi Oxorongá, cf. Pierre VERGER, 1994.

<sup>83</sup> Cf. CAPONE, 2004; e Reginaldo PRANDI, 1991.

Essa correlação “faz tremer a maioria dos puristas do candomblé”, diz a antropóloga Stefania Capone.<sup>84</sup> Mas é fato que candomblecistas e umbandistas vêm se valendo do nome das Iyá Mi Oxorongá para identificar a pombagira com um princípio africano: “Elas têm em comum o domínio, atestado, da magia negra e uma relação com tudo o que é marginal”.<sup>85</sup> No entanto, complementa a autora:

<sup>84</sup> CAPONE, 2004, p. 174.

Se a Pombagira parece conservar algumas características da feiticeira africana, isso não constitui uma permanência de traços africanos no universo umbandista, mas antes uma legitimação desse espírito no contexto africano. Afirmar que a Pombagira tem pontos em comum com Iamí Oxorongá, mesmo mantendo separados os dois universos de origem, equivale a subtrair o espírito da umbanda do contexto “degenerado” dos cultos sincréticos, para reinterpretá-lo em uma ótica africana e, portanto, legítima.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> CAPONE, 2004, p. 174.

<sup>86</sup> CAPONE, 2004, p. 174-175.

Num dos terreiros investigados, em entrevista com uma das médiuns, os tratamentos “minha senhora” e “minha mãe” se repetiram com frequência ao se referir à sua pombagira. Esta também declarava a ligação de sua pombagira à “força” das Iyá Mi, que, inclusive, possuem um lugar especial no espaço do terreiro: “*ela [sua pombagira] vai muito pra um cantinho que nós temos aqui, que é o canto das senhoras, né, das Iyá Mi [fala baixo], e ali, fica meio que área reservada de outras senhoras (pombagiras) que ficam*

*junto*". Ao abaixar o tom quando se refere às Iyá Mi, a médium enuncia o cuidado, o respeito e certo perigo que ronda essa divindade de força incalculável.

A maior parte dos mitos de Iyá Mi faz referência também à sua representação em forma de pássaros grandes e pretos que possuem poderes incalculáveis. Para Augras,<sup>87</sup> "o pássaro representa o poder procriador da mãe" na simbologia yorubá:

<sup>87</sup> AUGRAS, 2004.

As penas do pássaro, como as escamas do peixe, aludem ao número infinito de descendentes, que estão, por assim dizer, implicitamente presentes no corpo materno. Nada pode aquecer o velho pássaro porque ele mesmo é fonte de calor, de vida. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto, escondido no âmago do corpo da mãe, casa e morada.<sup>88</sup>

<sup>88</sup> AUGRAS, 2004, p. 18.

Ao final do primeiro ritual de pombagira que presenciei nesse mesmo terreiro citado, assim que saímos do espaço de culto, a mãe de santo escutou um pássaro e logo se virou para mim dizendo que essa era a presença das "senhoras", das pombagiras, acrescentando que sempre que eu visse um pássaro poderia ser "ela" sinalizando que estaria disposta a me ajudar e proteger.

Como já dito anteriormente, não são raras as referências que citavam a pomba ou os pássaros de maneira geral (mas geralmente os maiores e escuros) como representações das Grandes Deusas. Como exemplo, Gimbutas<sup>89</sup> afirma que os pássaros aparecem muitas vezes representados nas esculturas de corpos femininos colhidas no Período Neolítico, evocando "pássaros Deusas" que, de acordo com o misterioso desaparecimento e aparecimento sazonal dos pássaros, provavelmente contribuíram para a sua veneração. A hipótese é a de que se associava a "sazonalidade" do corpo feminino ao mistério de dar a vida.

<sup>89</sup> GIMBUTAS, 1999.

France Schott-Billmann<sup>90</sup> também refere a existência de "deusas-pássaro" que ora eram representadas por mulheres acompanhadas de um pássaro, ora possuíam as características do animal.

<sup>90</sup> SCHOTT-BILLMANN, 2006.

Articulando a mesma imagem com o mito de Lilith, o psicanalista Jacques Brill<sup>91</sup> acrescenta: "Graça e leveza, terror e potência se conjugam nas imagens de um pássaro predador".<sup>92</sup> O mesmo também o faz Bethencourt,<sup>93</sup> mas no que se refere às feiticeiras portuguesas:

<sup>91</sup> BRILL, 1991.

<sup>92</sup> BRILL, 1991, p. 154, tradução nossa.

<sup>93</sup> BETHENCOURT, 2004.

A transformação das bruxas em "passarões grandes pretos" corresponde já a uma adaptação do mito romano *strix* (ave noturna que chupa o sangue das crianças) ao contexto demonológico. Assim, a figura da mulher-pássaro predadora parece ter deixado

<sup>94</sup> BETHENCOURT, 2004, p. 197.

vestígios em nosso país, ao contrário do que aconteceu nos demais países europeus.<sup>94</sup>

Mais especificamente em relação às pombas que, por uma questão de articulação de linguagem, muito nos interessam, Moisés do Espírito Santo se refere inúmeras vezes ao quanto esse pássaro seria representativo para os fenícios, antes de ter sido transformado no “mensageiro do Espírito Santo”.

Segundo a mitologia fenícia, a Criação partiu da eclosão de um ovo cosmogônico, e eles eram “Filhos de Fênix”. A grande deusa Astarté representava-se com ou sob a forma de uma pomba, a Santa Columba Síria, como lhe chamavam os Romanos. [...] Esta pomba relaciona-se com aquela que encontramos nas imagens marianas, e que são (ou foram) sinais de reconhecimento dos judeus-secretos associando a Senhora à Schekina de Deus. Na literatura judaica, como temos referido, “estar ou colocar-se sob as asas da Pomba ou da Schekina” é uma imagem muito frequente.<sup>95</sup>

<sup>95</sup> ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 126-127.

<sup>96</sup> SAMOÇATA citado por ESPÍRITO SANTO, 1993.

<sup>97</sup> ROBERTS, 1992.

<sup>98</sup> Barbara WALKER, 1988.

As pombas em referência às deusas femininas surgem ainda em Luciano de Samoçata,<sup>96</sup> Nickie Roberts,<sup>97</sup> Barbara Walker,<sup>98</sup> e, neste momento, seria muito difícil não associar tudo isso à etimologia da palavra “pombagira”, ou “pomba-gira”, como muitos a preferem.

É recorrente, mas pouco discutida, a ideia de que foi Edison Carneiro<sup>99</sup> o primeiro a fazer referência ao termo que deu origem à palavra “pombagira”, em sua edição de *Candomblés da Bahia*, em 1948. Para Capone,<sup>100</sup> o primeiro a citar o termo teria sido Artur Ramos, em “O Jornal”, do Rio de Janeiro, em 12 de outubro de 1938, mas apenas se referindo que havia sido encontrada pela polícia, entre objetos apreendidos, uma tabela tarifária para consultas com “exu ou pombagira”, o que sinaliza que o culto já estaria estabelecido nos anos 1930.

<sup>99</sup> Edison CARNEIRO, 1937 citado por AUGRAS, 2004.

<sup>100</sup> CAPONE, 2004.

Acho interessante que se costuma repetir que o termo “pomba-gira” seja uma corruptela da palavra “*bombogira*”, referente a “exu” em candomblés de nação congo ou, em alguns trabalhos, “candomblé banto”, afirmando-se haver um “vínculo direto entre o Exu feminino e o *bombogira* dos candomblés bantos, equivalente ao exu ioruba”.<sup>101</sup> A pombagira seria, assim, “uma pura criação carioca, consistindo no desvirtuamento, por assim dizer, do nome de uma divindade masculina, equivalente congo do Exu ioruba, transformado de repente na mais sensual e agressiva entidade dos terreiros fluminenses”.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> CAPONE, 2004, p. 108.

<sup>102</sup> AUGRAS, 2004, p. 30-31.

É verdade que esse “desvirtuamento” da palavra parece plausível. Ainda assim, por mais que a interpretação se repita entre os autores, pouco se avança sobre mais detalhes dessa “correspondência” entre os termos.

<sup>103</sup> CAPONE, 2004.

Stefania Capone<sup>103</sup> parece também se surpreender com esse processo e faz a pergunta que eu gostaria de fazer:

Mas por que um deus masculino teria se transformado em símbolo do poder sexual feminino? Quais as origens da figura da Pombagira? Vimos como, na África, Èsù-Legba também tem representações femininas. Vimos igualmente como, ao menos nos candomblés bantos, o culto a um Exu feminino, o Exu Vira, sempre existiu (cf. Verger, 1957, p. 132). Hoje, todavia, o estereótipo da mulher perigosa, da feiticeira, ligado à Pombagira, parece ser produto de um “bricolage” de símbolos, que fazem referência simultaneamente a várias tradições.<sup>104</sup>

<sup>104</sup> CAPONE, 2004, p. 111.

De fato, a “bricolage” exalada no culto das pombagiras parece indubitável. Mas não encontrei nenhuma resposta a respeito de por que o termo “bombogira” tenha sido transformado em “pomba-gira”. Ora, as palavras não se modificam o tempo todo ao acaso. Se a transformação ocorreu, é porque a modificação não foi dissimulada, mas atestada pela sabedoria da linguagem popular. Quero dizer, se tantos nomes se mantêm intactos, por que esse teria se modificado tanto? E qual seria o sentido do hífen que ali surgiu?

De *bombogira*, passa-se a *bombogira*, *pombogira*, *pombagira* e *pomba-gira*, sendo frequente o uso dos três últimos termos. Percebo ainda que quanto mais próximo de *bombogira* a palavra aparece, mais próximo do candomblé o terreiro de umbanda se coloca. Iniciei meu trajeto escrevendo “pomba-gira”, mas filiei-me à escolha de “pombagira” tanto pelo uso quase que generalizado da maior parte dos autores acadêmicos mencionados quanto por uma preferência estética (pois como na maior parte das vezes escrevo “pombagira” no plural, o hífen prejudica a sonoridade da palavra), mas, confesso, gostaria de optar por escrever “pomba-gira” em respeito à construção e à criatividade da oralidade.

Noto que a elaboração do hífen que separa os termos permitiu que novos significantes ganhassem território: “pomba” e “gira”.

<sup>105</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993.

Assim como Moisés do Espírito Santo<sup>105</sup> evoca que de *d' yasurh* elaborou-se a “Deusa Síria” e que “como tudo tem origem no Verbo, passou a ter existência”,<sup>106</sup> também levanto aqui a questão de que, independentemente da “explicação” a respeito da elaboração do termo, mais interessante é o que ele provoca hoje, no que se transformou e os sentidos que desperta.

<sup>106</sup> ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 12.

As corruptelas, as mudanças, a dinamicidade da espiritualidade exprimem criatividade e podem refletir uma

necessidade de ressignificação e atribuição de novos sentidos: “A forma das palavras contribui a revelar seu conteúdo na mesma medida de que as particularidades corporais dos indivíduos contribuem a sugerir sobre sua história e seu temperamento”.<sup>107</sup>

<sup>107</sup> BRILL, 1991, p. 127, tradução nossa.

<sup>108</sup> BRILL, 1991.

Assim, o que nos revela essa possível transformação do termo? Jacques Brill<sup>108</sup> afirma que a continuidade do mito, bem como a plasticidade e a dinamicidade de como são compreendidos e imaginados devem ser pensados também em função de certa “adaptação”.

As palavras são capazes de engendrar fenômenos religiosos e eclodir ritos, de maneira que “pomba” e “gira” conferem novas interpretações à imagem da pombagira. Talvez, não por acaso, se trocou “o” por “a”, transformou-se masculino em feminino e, dentre tantas possibilidades, a “pomba” apareceu como palavra destacada.

Por quê? Prefiro não responder, resguardando-me na impossibilidade de “historicizar” e em respeito à magnitude da dinamicidade da transmissão oral. Ressalto mais uma vez que não busquei essas inspirações de deusas fenícias, assírias, gregas ou católicas para comprovar a construção do culto. Minha investigação possui apenas o caráter sugestivo de que a sexualidade e o erotismo da pombagira, bem como inúmeros outros aspectos seus possam provir também de ascendências ainda mais remotas, quicá milenares, de femininos sagrados e subversivos, haja vista as crenças que carregavam as ciganas e as feiticeiras enviadas *além-mar*.

Talvez, apesar da perseguição sofrida,<sup>109</sup> de alguma maneira, as práticas e os sentidos vívidos nesses cultos arcaicos podem ter se propagado por feiticeiras, ciganos (que transitavam entre Oriente e Ocidente) ou por caminhos outros que o imaginário oferece sem nos deixar pistas. No meu entender, para além dos discursos de saber propagados em nome da verdade, nas reminiscências do marginal o “popular” parece ter resistido e conservado o seu erotismo e a sua magia subversiva.

<sup>109</sup> Ora, se há a necessidade da repressão, é porque existe algo que deve ser contido, é a confirmação de uma força contrária que incita Foucault a dizer que existem dispositivos de saber e poder, de verdades e prazeres que “não são forçosamente secundários e derivados; e que a repressão não é sempre fundamental e vitoriosa” (Michel FOUCAULT, 2001, p. 71).

Algo das pombagiras de hoje parece emanar e reviver algo dessas deusas de antes, dessas feiticeiras, 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.

Por isso, ao colocar a pombagira com roupas de prostitutas, os umbandistas não difamam nem a pombagira nem a prostituta, mas exaltam qualidades que clamam ser cultuadas. Poderíamos até pensar que as vestiram com uma roupagem do discurso patriarcal e, posto que expressam erotismo em suas *performances*, foram relegadas ao prostituído. Mas, antes de tudo, penso ser preciso reconhecer que a umbanda transgride a “normatividade” justamente no momento em que, em vez de degradar e difamar, passa a cultivar as pombagiras com ilustre destaque.

Entretanto, ressalto que, antes de qualquer análise precipitada, é preciso esclarecer que a permanência de elementos secularmente reverenciados no sagrado não indica *a priori* qualquer “essencialização”, evidência arquetípica, nem mesmo indica que o que permanece é o “mesmo”. É importante deixar claro que não é minha intenção apresentar bases “históricas” para um “autêntico” feminino pré-patriarcal. Esse recurso a uma feminilidade original ou genuína parece mais um “ideal nostálgico” que rejeita a demanda contemporânea de abordar a temática de gênero como uma elaboração complexa.<sup>110</sup>

Como o diz Devereux:<sup>111</sup> “O verdadeiro problema é menos a ‘realidade’ histórica do matriarcado que os mitos parecem pressupor do que a origem latente do *mito*”:<sup>112</sup>

Naturalmente não há necessidade alguma de supor que Cenis-Ceneu tenha sido uma pessoa real e, se fosse real, que as aventuras e atitudes que o mito lhe atribui fossem reais. [...] O que chamo de “posição mitopoeica” parece ser a seguinte: “Isso é a verdade – mas isto não aconteceu a mim mas a qualquer outra pessoa”. Invenções como essas são aceitas pela audiência e são em seguida transmitidas à geração seguinte, porque o inconsciente de quem escuta (ou lê) o mito faz eco ao conteúdo latente do mito, enquanto o conteúdo manifesto do mito – o fato de que aquilo que se escuta (ou lê) é um mito – permite a quem o escuta (ou lê) não aplicar a si mesmo o *insight* em questão.<sup>113</sup>

A intenção, como já foi dito, não é propor uma linearidade histórica da construção do culto das pombagiras, mas enunciar que parece haver algo que se repete e clama por atualização. Algo que alia o erótico a certa “força” (que não deve ser associada à compreensão de poder onipotente, da ordem do domínio), a um encantamento, à sedução e à inteligência, que foram gradativamente marginalizados e expurgados para os territórios do que se entendia por demoníaco e prostituído.

Dois mil anos de processo civilizatório<sup>114</sup> conferiram uma cisão no corpo feminino que talvez responda a

<sup>110</sup> Agnès FINE, 2008.

<sup>111</sup> DEVEREUX, 1990, p. 13.

<sup>112</sup> “[...] lendas e mitos carregam informações tão relevantes e fundamentais quanto os dados da história factual” (AUGRAS, 2009, p. 41).

<sup>113</sup> DEVEREUX, 1990, p. 240-241.

<sup>114</sup> Cf. BRILL, 1991; e SCHOTT-BILLMANN, 2006.



<sup>115</sup> Cf. LEAL DE BARROS, 2010.

fantasias infantis eminentemente masculinas de um feminino devorador.<sup>115</sup> Mas será que as imagens cristãs de Virgens Marias puderam endossar o feminino que expressavam e promoviam essas tantas outras deusas antes cultuadas?

Não pretendo responder, mas sugiro que o que as pombagiras são hoje é também o que permaneceu porque foi preenchido de sentido. A cada dia, a cada incorporação, surgem ou se “reatualizam” figuras femininas capazes de oferecer continente às mais plurais possibilidades de vivências do feminino. Há acolhimento para que *outros* registros saiam do grotesco, pornográfico e “satanizado” para atribuir sentido a algo que parece reclamar insurgência. Além de serem uma possibilidade de elaboração de “tipos sociais” femininos marginalizados, as pombagiras possibilitam ainda que o que não era dito seja vivido. Evocam-se o nomadismo e o desaparego dos ciganos, a morte e a doença, a sexualidade e o erotismo, a luxúria e a vaidade, de maneira que o que se tenta(va), expurgar a umbanda, inclui em sua sacralidade e entrega a cada emoção o seu lugar.

Muitos são os elementos que nos indicam que a “Pomba” gira em várias direções e parece exalar as mais diversas ascendências. Elabora-se o marginal e discriminado ao fornecer continente a um olhar de si e do “ser mulher” mais dignificante, reiterando sentidos presentemente arcaicos, mas respondendo às urgências de femininos eminentemente contemporâneos.

## Referências

- AUGRAS, Monique. “De Yíá Mi a pomba gira: transformações e símbolos da libido”. In: MOURA, Carlos Eugênio (Org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre as religiões dos orixás*. São Paulo: Edicon/EDUSP, 2004. p. 17-44.
- \_\_\_\_\_. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gênero: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumará, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros. Um sobrevôo”. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 403-414, maio/ago. 2005. Disponível em:

- <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/381/38113214.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2012.
- BRILL, Jacques. *Lilith ou la Mère obscure*. Paris: Payot, 1991.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARNEIRO, Leonardo. *A metrópole sagrada: geograficidades de um Rio de Janeiro afro-brasileiro*. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- CRUZ, Andréa. *De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre gênero e ritual*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- DEVEREUX, Georges. *Mulher e mito*. Tradução de Beatriz Sidou. Campinas, SP: Papirus, 1990.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. *Origens orientais da religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Origens do cristianismo português: precedido de "A Deusa Síria, de Luciano de Samoçata"*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993.
- FINE, Agnès. "La production du féminin: L'exemple de l'écriture de soi". In: THÉRY, Irene; BONNEMÈRE, Pascale (Org.). *Ce que le genre fait aux personnes*. Paris: EHESS, 2008. p. 235-254.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- GIMBUTAS, Marija. *The Living Goddesses*. Berkeley, EUA: University of Califórnia Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The Language of the Goddess*. New York: Thames & Hudson, 2006.
- HAYES, Kelly. "Wicked Women and Femmes Fatales: Gender, Power, and Pomba Gira in Brazil." *History of Religions*. Chicago, EUA: Univ. of Chigago, 2008. v. 48. p. 1-21.
- LEAL DE BARROS, Mariana. "*Labareda, teu nome é mulher*": análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-18012011-111738/pt-br.php>>. Acesso em: 10 jan. 2012.
- MATURANA, Humberto; VERDEN-ZOLLER, Gerda. *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano*. São Paulo: Pallas Athena, 2009.
- MELLO E SOUZA, Laura. *Inferno atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

- \_\_\_\_\_. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- PANTEL, Pauline. “Introdução: um fio de Ariadne”. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). *História das mulheres no Ocidente*. Tradução de Alberto Couto, Maria Manuela Marques da Silva, Maria Carvalho Torres, Maria Teresa Gonçalves e Teresa Joaquim. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1990. v. 1. p. 591-602.
- PIERONI, G. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-Colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. *Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- \_\_\_\_\_. “As faces inconfessadas da Pombagira”. In: \_\_\_\_\_. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 130-164.
- QUALLS-CORBETT, Nancy. *A prostituta sagrada: a face eterna do feminino*. Tradução de Isa F. Leal Ferreira. São Paulo: Paulus, 2005.
- ROBERTS, Nickie. *As prostitutas na história*. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.
- SANTOS, Francisco; SOARES, Simone. “A pomba-gira no imaginário das prostitutas”. *Revista Homem, Tempo e Espaço*, Sobral, CE: Centro de Ciências Humanas, set. 2007. Disponível em: <[http://www.uvanet.br/rhet/artSet2007/pomba\\_gira\\_fs.pdf](http://www.uvanet.br/rhet/artSet2007/pomba_gira_fs.pdf)>. Acesso em: 15 jan. 2012.
- SCHOTT-BILLMANN, France. *Le féminin et l'amour de l'autre: Marie-Madeleine, avatar d'un mythe ancestral*. Paris: Odile Jacob, 2006.
- SCHREIBER, Hermann. *Le plus vieux métier du monde*. Tradução de Max Roth. Paris: Éditions Albin Michel, 1968.
- THIELE, Maria. *Trickster, Transverstiten un Ciganas: Pombagira und die Erotik in den afrobrasilianischen Religionen*. Unverökk. Dissertação – Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften, Universität Leipzig, 2005.
- VERGER, Pierre. “Grandeza e decadência do culto de Iyãmi Osòròngà (minha mãe feitiçeira)”. In: MOURA, Carlos Eugênio (Org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 13-71.
- WALKER, Barbara. *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*. San Francisco, USA: Harper San Francisco, 1988.

[Recebido em 3 de julho de 2011  
reapresentado em 14 de fevereiro de 2012  
e aceito para publicação em 18 de setembro 2012]

**"The Gods will not be Scandalized": Predominance and Recollection of Subversive Females in the Sacred**

**Abstract:** *Two thousand years of the civilization process have led to a split-up in the female body: saints and whores. It does not seem new, however, to think that this parity responds more to a male need than to the ways women present themselves. Dialoging with a bibliography that discusses suppressed images of "active", erotic and sacred females, this paper aims to reflect on the possible predominance of pombagira cults, an Umbanda spiritual entity. Distant from the sweet and passive, the pombagira emanates power, intelligence and sex, but paradoxically makes herself present in the sacred space and stands out in believers' worship. In this sense, attempts are made to discuss how the cult seems to perform something archaic, resistant to suppression and standardization.*

**Key Words:** *Gender; Female and Sacred; Woman; Umbanda; Divinity.*