

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

GABRIELLE MARQUES NEVES

“Na boca de quem não presta Pomba-Gira é vagabunda...” O corpo da Pomba-Gira como uma possibilidade enunciativa: o feminino a partir do Povo da Rua da Umbanda nas décadas de 1960 e 1970.

Porto Alegre

2019

GABRIELLE MARQUES NEVES

“Na boca de quem não presta Pomba-Gira é vagabunda...” O corpo da Pomba-Gira como uma possibilidade enunciativa: o feminino a partir do Povo da Rua da Umbanda nas décadas de 1960 e 1970.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Bacharela em História.

**Orientador:** Professor Doutor José Rivair Macedo.

Porto Alegre

2019

## AGRADECIMENTOS

Acredito que todo processo educacional e de formação é um processo coletivo, e por isso se faz justo esse espaço de agradecimento a todos e todas envolvidos e envolvidas nesse longo processo de formação. Em primeiro lugar, é necessário agradecer aqueles que me guardam e me cuidam, e que fizeram desse trabalho possível. Agradeço aqui aos Orixás, aos Caboclos e Caboclas, aos Pretos e Pretas Velhos/Velhas, aos Ibejis e principalmente ao Povo da Rua e às Pomba-Giras, que me permitiram que este trabalho fosse realizado com elas.

Em segundo lugar, preciso agradecer a todas as pessoas que fizeram este trabalho possível. Em primeiro lugar os/as entrevistados/entrevistadas: senhor Anelio, senhor João Pedro, dona Jaci, dona Dirce, dona Ana e dona Márcia. Muito obrigada por possibilitarem a realização dessa pesquisa. Muito obrigada por me ensinarem tanto. Muito obrigada por doarem o tempo de vocês por mim. Obrigada por aquela conversa depois da entrevista, pelo café, pelo suco, pelas bolachinhas. Obrigada pelo axé recebido. Também se faz importante aqui agradecer às pessoas que me levaram até meus/minhas entrevistados/entrevistadas. À Caciele, por me passar o contato do seu Avô de Santo, o senhor João Pedro. Ao senhor André Coutinho e sua família, por ter reservado uma tarde para me levar até a dona Jaci, e até dona Dirce, sua mãe. Obrigada ao meu ex-aluno Everton, por ter compartilhado com o grupo do Batuque. A dona Ana que se ofereceu para conseguir uma entrevista com sua mãe. E a minha aluna Jéssica dos Santos por ter me fornecido o contato da dona Márcia. E muito obrigada a todos e todas que compartilham meu pedido na busca de encontrar pessoas que se encaixassem no perfil para a entrevista.

Acredito que agora seja a hora de agradecer à família. Aos meus avós, Izolina e Anelio, que além de todo apoio em todos os momentos de necessidade, seja antes ou depois do início dessa jornada acadêmica. Principalmente ao meu avô, pois, ele foi um dos meus entrevistados. À minha mãe, Roselaine, que sempre foi o meu pilar. Me apoiando sempre nas minhas escolhas, inclusive com apoio financeiro para comprar algum material, para ir até algum evento, e até para que eu conseguisse me manter apenas como bolsista PET até terminar minha formação. E ao meu noivo, Alexandre, que sempre me apoiou e incentivou nas minhas escolhas.

Chega o momento de agradecer a outra pessoa fundamental para esse trabalho, e por mais estranho que pareça, é a parte mais difícil desses agradecimentos, pois, escolher as palavras para falar do meu orientador não é tarefa fácil. Digo isso porque qualquer elogio que eu faça aqui nunca seria suficiente para descrever essa pessoa tão incrível como é o professor Rivair. É redundante dizer aqui que o Rivair é um excelente profissional e uma pessoa

maravilhosa, porque competência e sensibilidade são sinônimas de José Rivair Macedo. Aprendi tanto nesses meses que trabalhamos juntos. Não só em relação ao ofício do historiador, aprendi a ser uma pessoa melhor, uma professora melhor. O senhor me inspira todos os dias, me inspira não só pelo profissional impecável, tanto na pesquisa quanto na docência, mas me inspira pela pessoa que o senhor é. Existem pessoas que fazem o mundo valer a pena, e com toda certeza, o professor Rivair é uma dessas pessoas. Serei para sempre grata por toda a confiança depositada em mim, e espero que possamos trabalhar juntos novamente daqui uns anos, em um futuro doutorado.

Agradeço também a todos e todas os/as amigos e amigas que me acompanharam de alguma forma nessa caminhada. Ao Christian e ao Carlos, meus eternos amores e colegas durante a licenciatura. Ao Gabriel, meu eterno bixo, pois, se decidi escrever esse TCC nesse momento, foi por incentivo dele. Ao Rodrigo e ao Luiz, meus colegas do núcleo de história da ONGEP no turno da noite, principalmente ao Luiz, por tantas vezes ter corrigido meus trabalhos e projetos na área da Idade Média. À Carol por sempre topar minhas loucuras e pelas conversas depois de alguma mesa de algum evento. À Adri, minha amiga, aluna e futura historiadora. E Ao Du, meu aluno e amigo, que ficou a cargo da tradução do meu resumo para o inglês. Agradeço também à minha professora do ensino fundamental, da escola E.M.E.F. Presidente Vargas Rosa Maria por sempre ter me apoiado, doando grande parte de seus livros para que eu montasse uma pequena biblioteca, muitos deles que me ajudaram muito durante a licenciatura e o bacharelado, e também agradecer por ter estado presente na minha formatura da licenciatura, com uma pequena lembrança e com palavras incríveis.

Agradeço aos meus/minhas alunos/alunas pelo carinho, pela compreensão, pela cervejinha antes ou depois da aula. Agradeço aos meus/minhas colegas de bolsa no PET Conexões Ciências Humanas, e ao tutor, professor Enio. Agradeço ao NPH, lugar onde realizei meu estágio obrigatório do bacharelado por todo o conhecimento, pelo café e pelas ótimas conversas compartilhadas com o Chico e com a Nina. E por último, agradeço à ONGEP – Pré-Vestibular Popular, por há 8 anos ter me possibilitado o ingresso na Universidade Pública e dessa forma, chegar onde estou hoje. Como professora desse mesmo lugar, sei que doar algumas horas não é nada demais, mas como aluna dessa instituição, sei o quanto foi transformador. Muito obrigada a todos e todas os/as professores e professoras da ONGEP nos anos de 2012 e 2013.

**Tudo que eu fizer será por ti, dedicado ao meu pai, Rubens,  
que adoraria participar desse momento.**

## RESUMO

Este presente trabalho busca analisar o feminino a partir das Pomba-Giras da Umbanda e seu lugar no imaginário popular nas décadas de 1960 e 1970, bem como traçar se existe alguma mudança em relação a isso para os dias atuais. Pretendemos entender qual a feminilidade performada pelas Pomba-Giras e suas características. As fontes utilizadas para este trabalho são entrevistas realizadas com homens e mulheres que eram praticantes de religiões afro-brasileiras e/ou de matriz africana nas décadas de 1960 ou 1970. Buscamos alicerçar nossa pesquisa a partir de diferentes teorias feministas presentes na historiografia, na intenção de um entendimento do feminino a partir do feminino.

**Palavras-chave:** Pomba-Gira; Gênero; Exu; Sexualidade.

## **ABSTRACT**

This work seeks to analyze the feminine from the Pomba-Giras (spirits) of Ubanda and its place in popular imaginary in the 60's and 70's, as well as to trace if there is any change in relation to this nowadays. We aim to comprehend what the femininity is performed by the Pomba- Giras and their characteristics. The base used for this work are interviews realized with men and women which are practitioners of African-brazilian religions either African matrix in the 60's or 70's. We look forward to soil our researching as of distinct feminist theories existent in historiography, intending to understand the feminine stem from feminine.

**Keywords:** Pomba-Gira; Gender; Exu; Sexuality

## **HINO DA UMBANDA**

Refletiu a Luz Divina  
Com todo seu esplendor  
Vem do reino de Oxalá  
Aonde há paz e amor  
Luz que refletiu na terra  
Luz que refletiu no mar  
Luz que veio de Aruanda  
Para nos iluminar

Umbanda é paz e amor  
Um mundo cheio de Luz  
É força que nos dá vida  
E a grandeza nos conduz

Avante, filhos de fé  
Como a nossa lei não há  
Levando ao mundo inteiro  
A bandeira de Oxalá!

Levando ao mundo inteiro  
A bandeira de Oxalá!

## Sumário

INTRODUÇÃO .....	10
1. “EU VOU MANDAR CHAMAR MEU POVO, LÁ NAS SETE ENCRUZILHADAS; EU VOU MANDAR CHAMAR MEU POVO, SEM EXU NÃO SE FAZ NADA.” .....	18
1.1 O uso das teorias feministas na historiografia: feminismos necessários para a análise.....	18
1.2 Uso de fontes orais no trabalho historiográfico. É possível uma história oral?.....	26
2. “DEU MEIA-NOITE EM PONTO, A LUA SE ESCONDEU, LÁ NA ESCRUZILHADA, DANDO A SUA GARGALHADA POMBA-GIRA APARECEU” .....	31
2.1. “Ecoou um canto forte na senzala... Ecoou um canto forte na senzala... Negro canta, negro dança, liberdade sem valer... Não existe sofrimento, não existe mais chibata... Só existe esperança para um novo amanhecer.” – As religiões afro-gaúchas. ....	31
2.2. “Arreda homem, que aí vem mulher; ela é a Pomba-Gira, a rainha do cabaré” – Quem é o Exu mulher? .....	39
2.3. “Moço, sou Rainha, vim lhe ajudar, sou Maria Padilha.” – De Doña Maria de Padilla de Castela a Maria Padilha Rainha da encruzilhada.....	42
3. “TENTARAM ME MATAR NA PORTA DE UM CABARÉ; ANDO DE NOITE, ANDO DE DIA; SÓ NÃO MATA QUEM NÃO QUER.” .....	47
3.1. “Fui procurar ajuda, cheguei no terreiro e falei com o Seu Tranca-Rua; pedi pra ele pra não deixar eu mais amar; ele disse que não era com ele, então esperei Pomba-Gira chegar. (...) A Sete-Saias veio minhas lágrimas enxugar, foi ali que eu pude sentir que ali era meu lugar.” – A africanidade das Pomba-Giras.....	47
3.2. “Pomba-Gira é mulher de domingo até segunda; Pomba-Gira é mulher de domingo até segunda. Na boca de quem não presta, Pomba-Gira é vagabunda.” – Qual a feminilidade das Pomba-Giras.....	57
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	64
REFERÊNCIAS .....	67



## INTRODUÇÃO

A produção historiográfica, ainda muito alicerçada em uma prática oitocentista, prima pela escolha de objetos de pesquisa muito específicos, com larga produção de pesquisa acerca da história de homens brancos, pertencentes a elite, e de alguma forma envolvidos com guerras e conflitos. Essa perspectiva acarreta na exclusão de diversos atores da construção histórica, como pobres, negros, indígenas, LGBTs e mulheres. Céli Pinto<sup>1</sup> afirma que no cenário brasileiro, o feminismo acadêmico iniciado na década de 1990 garantiu uma paulatina mudança da produção historiográfica, buscando a inserção da mulher enquanto agente e protagonista de seu tempo

Seguindo nessa óptica, buscamos realizar uma pesquisa que fale sobre um feminino representado pela figura das Pomba-Giras. Entidades híbridas, que receberam influências europeias, negras, americanas e orientais, e que floresceram dentro da Umbanda. Percebemos a partir de nossa pesquisa que os trabalhos envolvendo sua figura ainda são extremamente negligenciados, não havendo um/uma historiador/historiadora que tenha se dedicado ao estudo dessas figuras a partir de um olhar da ciência histórica. Temos consciência que esse fator acarreta problemas a nossa pesquisa, por impossibilitar uma discussão historiográfica acerca da temática. Entretanto, Marlyse Meyer<sup>2</sup>, mesmo sem formação na área, tentou busca encontrar uma historicidade entre Doña Maria de Padilla de Castela a Maria Padilha, Pomba-Gira da Umbanda. Dentro de áreas como a psicologia e a antropologia é que podemos encontrar uma tradição mais consistente sobre o estudo dessas mulheres.

Falar em Pomba-Gira é falar em relações de gênero na sociedade brasileira, por isso iniciamos nosso trabalho com o seguinte problema de pesquisa: O que e a quem o corpo da Pomba-Gira fala e como isso é recebido na sociedade? Onde pretendemos discutir qual a feminilidade das Pomba-Giras e como isso está inserido no imaginário brasileiro. Para tanto, utilizaremos de diversas teorias feministas, a fim de tentar compreender quem são essas mulheres.

Nossa fonte é composta por seis entrevistas com praticantes de religiões afro-brasileiras e de matriz africana nas décadas de 1960 ou 1970. E por isso, lançamos já em nossa introdução que trabalharemos ao longo desse trabalho com a ideia de autoridade e autoria compartilhada. E dividiremos nosso trabalho em três capítulos da seguinte forma:

---

<sup>1</sup> PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

<sup>2</sup> MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei em Castela a pomba-gira e umbanda**. São Paulo. Duas Cidades. 1993.

Em nosso primeiro capítulo discutiremos diferentes teorias feministas, a fim de realizarmos uma análise interseccional sobre gênero. Dentre as autoras trabalhadas nesse capítulo: Joan Scott<sup>3</sup>, Oyèrónké Oyèwùmí,<sup>4</sup> Amina Mama,<sup>5</sup> Maria Lugones,<sup>6</sup> Patricia Hill Collins,<sup>7</sup> Angela Davis<sup>8</sup> e Sueli Carneiro.<sup>9</sup> E também sobre a metodologia usada para a análise de fontes orais, com destaque para os autores: Maurício da Silva Selau<sup>10</sup> e Michel Pollak<sup>11</sup>. Para trabalhar os conceitos de imaginário e representação utilizaremos sobre tudo a autora Sandra Pesavento.<sup>12</sup>

Nosso segundo capítulo será dividido em três subcapítulos: o primeiro dedicado a uma apresentação da história do Batuque/Nação e da Umbanda no Rio Grande do Sul, a partir principalmente dos autores Ari Oro<sup>13</sup> e Rodrigo Marques Leistner.<sup>14</sup> O segundo subcapítulo apresentará de forma sucinta quem são as Pomba-Giras, e o terceiro ficará a cargo de mostrar a historicidade traçada por Marlyse Meyer entre Maria Padilha e Doña Maria de Padilla.<sup>15</sup>

Em nosso terceiro capítulo realizaremos nossa análise das fontes. Em nosso primeiro subcapítulo, analisaremos o feminino das Pomba-Giras buscando sua africanidade, primeiro no debate sobre o esvaziamento da sexualidade das Orixás femininas na Umbanda e no imaginário brasileiro, baseado, principalmente na autora Cristiane Amaral de Barros<sup>16</sup> E depois buscando características da sociedade Iorubá nessas figuras e na falange de Exu. Para isso utilizaremos o livro de Oyèrónké Oyèwùmí, *La invension de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los*

---

<sup>3</sup> SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.**

<sup>4</sup> OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas.** CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, 2004.

<sup>5</sup> MANA, Amina. **Las funtes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subornación.** Africana Aportaciones para la descolonización del feminismo. Colección Pescando Husmeos nº10. Barcelona. 2013

<sup>6</sup> LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial.** *Estudos Feministas*. Florianópolis. 2014.

<sup>7</sup> COLLINS, Patricia Hill. **O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso.** *Cadernos Pagu*, 51. 2017.

<sup>8</sup> DAVIS, Angela **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

<sup>9</sup> CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento.** *Estudos Avançados*. 2003.

<sup>10</sup> SELAU, Maurício da Silva. **História Oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais.** *Revista Esboços*, n. 11. Universidade Federal de Santa Catarina. 2004.

<sup>11</sup> POLLAK, Michel. **Memória e Identidade Social.** In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992

<sup>12</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Cultura e Representações, uma trajetória.** *Revista Anos 90*, n. 23/14, v. 13. Porto Alegre. 2006.

<sup>13</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente.** *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 24, n 2. 2002.

<sup>14</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente.** *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 24, n 2. 2002.

<sup>15</sup> MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei em Castela a pomba-gira e umbanda.** São Paulo. Duas Cidades. 1993.

<sup>16</sup> BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006.

*discursos occidentales del género.*<sup>17</sup> E em nosso último subcapítulo, continuaremos analisando sobre a feminilidade em questão, fazendo uso de Nilza Lago.<sup>18</sup>

Em nosso trabalho também desconsideraremos quaisquer análises que primem pelo sincretismo, pois, o entendemos como uma violência simbólica infligida aos negros e negras para que pudessem manter sua religiosidade viva no Brasil. Optamos também por nomear nossos capítulos e subcapítulos com trechos de pontos da falange de Exu e da Umbanda. Antes de iniciarmos nosso trabalho, apresentaremos nossos entrevistados para a melhor ambientação do leitor ao tema e as fontes.

**“Avante filhos de fé, como a nossa lei não há. Levando ao mundo inteiro, a bandeira de Oxalá.”**

De início gostaríamos ressaltar nosso posicionamento. Entendemos este trabalho como autoridade compartilhada, e também autoria compartilhada, pois, nada seria possível sem os ensinamentos e relatos de nossos/nossas entrevistados/entrevistadas. Portanto, mesmo sendo a autora deste trabalho, e expondo aqui minhas análises a partir de uma revisão bibliográfica, sem eles nada disso seria possível. Desta forma, comunicamos que para nós estas pessoas não são um simples objeto de estudo, mas sim autoridades e também autores/autoras do presente trabalho, pessoas com rostos, trajetória e muito ensinamento para ser compartilhado.

Pelo recorte de gênero e raça realizado neste trabalho, buscamos entrevistados/entrevistadas que fossem em maioria mulheres e negros/negras. Bem como o recorte de já ser praticante de alguma religião afro-brasileira ou de matriz africana nas décadas de 1960 ou 1970. Totalizamos seis entrevistas, sendo quatro delas realizadas com mulheres, dentre elas três negras e uma branca, e duas realizadas com homens, dentre eles, um negro e um branco. Utilizaremos da ordem de realização das entrevistas como critério de apresentação.

Nosso primeiro entrevistado foi o senhor Anelio Robalo Marques, homem branco de 81 anos e que está há mais ou menos 53 anos na religião. Natural de Canguçu, conhecia o Batuque/Nação já em sua passagem por Pelotas, mas ingressou realmente na religião em Porto Alegre. Foi praticante de Batuque/Nação, mas atualmente se dedica apenas a Umbanda por

---

<sup>17</sup> OYÈWÙMÍ, Oyèronké. **La invension de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.** Editorial en la fontera. Bogotá. 2017

<sup>18</sup> LAGOS, Nilza Menezes Lino. **“Arreda homem que aí vem mulher...” Representações de gênero nas manifestações da Pombagira.** Dissertação de mestrado. Universidade Metodista. São Paulo. 2007.

condições de saúde, já que as sessões de Batuque/Nação exigem muito mais fisicamente. Ingressou na religião na busca por ajuda na resolução de problemas principalmente financeiros.



Anelio Robalo Marques – entrevista realizada dia 22 de agosto de 2019

Nosso segundo entrevistado foi o senhor João Pedro Paiva, homem negro de 65 anos. Nascido e criado em Porto Alegre, hoje morador da cidade de Viamão, ingressou na religião há 56 anos. Ao ser perguntado o motivo, respondeu que seus pais eram praticantes do Batuque/Nação, e que ele precisava dar uma continuidade a isso. Em sua casa podemos perceber que o senhor João Pedro trabalha tanto com o Batuque/Nação, como Umbanda e Quimbanda, escolhendo as imagens das Ciganas para o registro fotográfico.



João Pedro Paiva – entrevista realizada dia 4 de setembro de 2019

Nossa terceira entrevistada foi dona Jaci Costa da Silva, mulher negra de 95 anos. Mãe de santo mais antiga da cidade ainda viva. Uma senhora de grande luz e conhecimento, que apesar de alguma confusão natural da idade, nos ensinou tanto durante a entrevista. Dona Jaci, natural de Porto Alegre, nascida na rua Leopoldo Bier, próximo a Ilhota, e depois moradora do Mato Sampaio, atualmente residindo na Zona Norte de Porto Alegre. Nasceu e cresceu na casa do Pai Alfredo de Xangô, e filha de santo do Pai Idalino de Ogum, figuras bastante ilustres do Batuque/Nação em Porto Alegre. Ao ser perguntada por que ingressou na religião, dona Jaci respondeu que na verdade não queria muito, era jovem e queria ir para os bailes da cidade, mas que um dia a sua mãe chegou e disse ao Pai Idalino que daria a filha dela como filha de santo dele. Dona Jaci, apesar de ter frequentado algumas vezes a Umbanda, diz ser batuqueira desde os 12 anos, cerca de 83 anos de religião.



Jaci Costa da Silva – entrevista realizada dia 18 de setembro de 2019

Nossa quarta entrevistada, dona Dirce Maria Fernandes Coutinho, uma mulher branca de 76 anos, Natural de São Paulo, mas que atualmente mora na cidade de Canoas. Há aproximadamente 45 anos na religião, disse ter ingressado por um problema de saúde de um de seus filhos. Espírita Kardecista, ao se deparar com a doença de um de seus filhos ainda bebê, aceitou o convite de sua empregada doméstica em ir em uma terreira de Batuque/Nação em busca de ajuda. Com a melhora da criança, dona Dirce seguiu na religião na nação Oyó. Falou

sobre já ter participado de sessões de Umbanda, e receber uma Maria Molambo, mas se dedica ao Batuque/Nação.



Dirce Maria Fernandes Coutinho – entrevista realizada dia 18 de setembro de 2019

Nossa quinta entrevistada, dona Ana Maria Porto Alegre da Silva, uma mulher negra de 61 anos, nascida em Porto Alegre e moradora da cidade de Gravataí. Está há 45 anos na religião e conta que sua entrada se deu, pois, quando era jovem recebeu seu Exu. Os pais eram evangélicos e pediram ajuda até para um pastor, mas depois de um tempo, todos entenderam do que se tratava, e todos se converteram. Dona Ana é da nação Jejê-Ijexá, e foi iniciada de acordo com os preceitos do Candomblé, onde existe a raspagem do cabelo e os cortes na cabeça, mas também trabalha com Umbanda e Quimbanda.



Ana Maria Porto Alegre da Silva – entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019

Nossa última entrevistada, dona Márcia Elaine Severo, mulher negra de 53 anos, que informa estar na religião desde o seu nascimento, considerando que naquela época o negro não tinha muitas opções. Já jogou búzios e participou de eventos religiosos fora do país. Dona Márcia foi a única entrevistada que se identificou como quimbandeira e batuqueira. E sempre residiu em Porto Alegre.



Márcia Elaine Severo<sup>19</sup> – entrevista realizada dia 25 de setembro de 2019

Antes de encerrar nossa introdução, queremos pontuar algumas coisas em um breve comentário, e pessoalizar todo esse processo de pesquisa. Percebemos que durante o trabalho com fontes orais, é impossível para o/a pesquisador/pesquisadora manter-se em uma pesquisa impessoal, em não se envolver pelos fatores ao redor, pois, lidamos diretamente com outras pessoas, que muitas vezes nos contam memórias traumáticas. O rigor teórico-metodológico de nosso trabalho precisa vir acompanhado de uma grande sensibilidade, pois, não estamos lidando com uma fonte em um pedaço de papel, e sim pessoas, pessoas que desmarcam outros compromissos para te atender, pessoas que oferecem café, suco ou chá, pessoas que compram biscoitinhos para te esperar, que te acompanham até a parada de ônibus e esperam ali contigo. Pessoas que te contam outras coisas da vida, que ficam felizes por participar de um Trabalho de Conclusão da UFRGS e te agradecem quando avisa que vai convidar para a banca assim que ela estiver marcada.

Apesar deste trabalho ser acadêmico, ele também tem em seu corpo o sagrado, configurado na figura de nossos objetos de pesquisa, as Pomba-Giras. Portanto, antes de

---

<sup>19</sup> Foto fornecida pela entrevistada de um momento no qual ela trabalha com a sua guardiã, uma Pomba-Gira das Almas.

começarmos pedirmos licença primeiro aos/as Orixás, depois aos Caboclos e as Caboclas, aos Pretos e as Pretas velhos/velhas e aos Ibejis. Enfim, pedimos licença ao Povo da Rua, e a principalmente elas, as Pomba-Giras, para iniciarmos nosso trabalho.

# 1. “EU VOU MANDAR CHAMAR MEU POVO, LÁ NAS SETE ENCRUZILHADAS; EU VOU MANDAR CHAMAR MEU POVO, SEM EXU NÃO SE FAZ NADA.”

## 1.1 O uso das teorias feministas na historiografia: feminismos necessários para a análise.

Como mencionado em nossa introdução, dedicaremos nosso primeiro capítulo a apresentação dos aspectos teórico-metodológicos utilizados ao longo de nossa pesquisa. Para tanto, iniciaremos, neste subcapítulo um debate sobre as diferentes teorias feministas que formaram o arcabouço teórico para a análise dessas figuras femininas.

As Pomba-Giras, são figuras híbridas, com influências africanas, europeias, orientais e americanas, entretanto, são personagens genuinamente brasileiras. Sobre isso trataremos ao longo do segundo capítulo deste trabalho, sendo assim, para uma análise mais completa lançamos mão de diferentes correntes teóricas que envolvem o gênero enquanto uma categoria analítica, para tentarmos realizar uma abordagem que contenha todas as características das Pomba-Giras em uma sociedade racista e misógina. Para tanto utilizamos autoras das correntes, branca-europeia, africana, negra interseccional estadunidense, decolonial latino-americana e negra brasileira.

Segundo Joan Scott a palavra gênero é um termo utilizado na linguística que foi ressignificado, principalmente pelas feministas estadunidenses, para se referir à distinção social baseada nas diferenças biológicas entre macho e fêmea. Ou seja, podemos encontrar uma negação de determinismos biológicos na construção de masculinidade e feminilidade.<sup>20</sup>

Ademais, e talvez o mais importante, o gênero era um termo proposto por aquelas que defendiam que a pesquisa sobre mulheres transformaria fundamentalmente os paradigmas no seio de cada disciplina. As pesquisadoras feministas assinalaram muito cedo que o estudo das mulheres acrescentaria não só novos temas como também impor uma reavaliação crítica das premissas e critérios do trabalho científico existente.<sup>21</sup>

Para a autora, isso não significava apenas novas premissas para a história das mulheres, mas também novas metodologias para a história.

Gênero também significa uma história relacional entre homens e mulheres<sup>22</sup>, o que significa em sua base metodológica que é impossível estudar um sem o outro, pois, existe um

---

<sup>20</sup> SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.** p. 3.

<sup>21</sup> IDEM. *Ibidem.* p. 3

<sup>22</sup> IBIDEM. p. 7.

caráter relacional entre ambos. Por esse motivo, os estudos de gênero têm mais aceitação do que o estudo sobre a história das mulheres. A autora destaca que, entre os historiadores não feministas, o reconhecimento da história das mulheres aconteceu para que depois fosse rechaçado.<sup>23</sup>

“(...) as mulheres têm uma história separada da dos homens, portanto deixemos as feministas fazer a história das mulheres, que não nos concerne necessariamente” ou “a história das mulheres trata sobre o sexo e da família e deveria ser feita separadamente da história política e econômica.”<sup>24</sup>

A história das mulheres é mais limitada em seu alcance analítico em relação aos estudos de gênero, o que também pode significar um estudo sobre a sociedade e as construções sociais.<sup>25</sup> A autora destaca que, gênero tornou-se sinônimo de mulher. Podemos elencar duas alternativas que podem explicar esse fenômeno. A primeira delas diz respeito a um distanciamento de questões políticas na pretensão de tornar o trabalho mais científico e não tão identificado com as pautas feministas<sup>26</sup> ou, segundo Scott:

Nessas circunstâncias, o uso do termo “gênero” visa indicar uma erudição e a seriedade de um trabalho porque “gênero” tem uma conotação mais objetiva e neutra do que “mulheres”. (...) Enquanto o termo “história das mulheres” revela a sua posição política ao afirmar (contrariamente às práticas habituais), que as mulheres são sujeitos históricos legítimos, o “gênero” inclui as mulheres sem as nomear, e parece que assim não se constituir em uma ameaça crítica.<sup>27</sup>

Acima de tudo, Joan Scott afirma que gênero é o estudo das relações de poder baseadas nas diferenças biológicas entre macho e fêmea. “(...) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.”<sup>28</sup>

Scott realiza uma forte crítica à história cultural. A autora acredita que essa vertente não atende à demanda dos estudos de gênero por tratar a diferença sexual como algo social, o que para ela seria um fenômeno natural.<sup>29</sup> Nesse trabalho de conclusão de curso concordamos com as autoras que apresentam as relações de gênero enquanto produto das construções sociais. Pois, essa relação não provém da diferença física entre homens e mulheres, mas sim das construções

<sup>23</sup> IBIDEM. p. 5.

<sup>24</sup> IBIDEM. p. 5

<sup>25</sup> IBIDEM. p. 7

<sup>26</sup> FORTES, Carolina C. **Os Atributos Masculinos das Santas na Legenda Aurea. Os casos de Maria e Madalena.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2003. p. 49.

<sup>27</sup> SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.** p. 6.

<sup>28</sup> IDEM. Ibidem. p. 21.

<sup>29</sup> IBIDEM. p. 51.

de feminilidade e masculinidade criadas pelas sociedades através do tempo.<sup>30</sup> Isto é, as relações de gênero também são fruto de processos sociais em cada temporalidade.

Para a autora Oyèrónké Oyèwùmí, devemos partir do preceito que a era moderna, caracterizada pela expansão europeia e colonização de outras regiões, é a responsável pelas escolhas dos objetos de pesquisa.<sup>31</sup>

Como resultado, os interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais de euro-americanos têm dominado a escrita da história humana. Um dos efeitos desse eurocentrismo é a racionalização do conhecimento: a Europa é representada como fonte do conhecimento, e os europeus, como conhecedores. Na verdade, o privilégio de gênero masculino como uma parte essencial do *ethos* europeu está consagrado na cultura da modernidade.<sup>32</sup>

Neste sentido, a autora defende que mesmo as teorias de gênero perpassam por esse funil, sendo elaboradas a partir de experiências brancas para pesquisadoras brancas. Para Oyèwùmí, diferentemente do que propôs Joan Scott, as teorias brancas acerca do gênero não entendem essa palavra enquanto sinônimo de mulher, mas sim de esposa. Impossibilitando dessa maneira subjetividades, prendendo a análise a uma família nuclear, e assim produzindo uma análise falha.<sup>33</sup>

Pesquisadoras feministas usam gênero como modelo explicativo para compreender a subordinação e a opressão das mulheres em todo o mundo. De uma só vez, elas assumem tanto a categoria “mulher” e sua subordinação como universais. Mas gênero é antes de tudo uma construção social.<sup>34</sup>

A partir desse pressuposto, o papel do gênero *mulher* também é socialmente construído, dessa forma, essa construção e opressão por gênero não tem os modelos universais que pretendem as teóricas brancas.<sup>35</sup> Assim sendo, gênero não pode ser analisado separadamente da categoria raça. Em nosso terceiro capítulo elucidaremos melhor as ideias de Oyèrónké Oyèwùmí, fazendo uso de uma análise da sociedade Iorubá.

Abordando mais afundo o feminismo africano, Amina Mama fala:

<sup>30</sup> FORTES, Carolina C. **É possível uma história medieval de gênero? Considerações a respeito da aplicação do conceito de gênero em história medieval.** In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 7**, 2006, Florianópolis. Anais. pp.1 -2

<sup>31</sup> OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas.** CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, 2004. p. 1.

<sup>32</sup> IDEM. Ibidem. p. 1

<sup>33</sup> \_\_\_\_\_. **Laços familiares/ ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas.** Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000). p. 1.

<sup>34</sup> OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas.** CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, 2004. p. 2.

<sup>35</sup> OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas.** CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, 2004. p. 3.

Hemos tenido que luchar para lograr nuestro propio significado del término “feminismo” para mantenernos vivas, del mismo modo que las mujeres de Europa Occidental y Norteamérica han asumido y encajado con sus realidades.<sup>36</sup>

A citação acima faz referência a um ponto importante de nossa análise. Podemos analisá-la da seguinte forma: feminismo pode significar diversas possibilidades, pois, eles devem ser construídos a partir das necessidades das diferentes mulheres ao redor do mundo. Suas diferentes vivências e formas de ser e sentir. Em nenhum momento isso corresponde a um caráter qualitativo entre os feminismos, apenas diferentes formas de fazê-lo. Todo discurso teórico é também ideológico, serve a algo e/ou alguém, assim como ele também é historicizável.<sup>37</sup>

Diferentemente do que se pode pensar em relação as mulheres africanas, pensamentos esses permeados de estereótipos e preconceito em relação a essas mulheres, que sempre as colocam em situação de submissão e extrema pobreza, ou ainda incapazes de pensar sobre si e sobre sua própria situação. Segundo Eugenia Arduino:

Además, las categorías de género emergidas a partir de la hegemonía cultural eurocéntrica, continuaban soslayando, para el escenario africano, un eje tan relevante como el de la etnicidad subalternizada desde el colonialismo y hasta el presente, y presentando una visión estereotipada de mujer, descrita como una miserable bestia de trabajo rodeada por hijos famélicos.<sup>38</sup>

As mulheres africanas já teorizam sobre sua situação e sobre o feminismo há mais tempo do que pensa o feminismo branco ocidental. Desde o início do século XX já encontramos teóricas dedicadas ao gênero, como por exemplo as egípcias. Citamos aqui: Aisha al Taymoureya, Zeinab Fawaz, Malak Hefin Nassif o Mai Ziada, que fundou o salão literários em 1915 e Huda Shaarawi que organizou o primeiro grupo feminista egípcio em 1923 e lutou contra o casamento infantil e pela reforma de leis matrimoniais, garantindo mais direitos as mulheres casadas.<sup>39</sup> Inclusive, como afirma Amina Mama, as brancas recorrem a África desde muito

---

<sup>36</sup> MANA, Amina. **Las funtes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su suborninación.** Africana Aportaciones para la descolonización del feminismo. Colección Pescando Husmeos nº10. Barcelona. 2013. p. 9.

<sup>37</sup> LAFUENTE, Maria Socorro Suárez. **Autoras Africanas: a favor de las mujeres. Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia.** n. 12. 2017. p. 114.

<sup>38</sup> ARDUINO, Eugenia. **África e sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo pós-colonial africano. Revista Cambios y Permanencias.** n. 7. 2016.

<sup>39</sup> LAFUENTE, Maria Socorro Suárez. **Autoras Africanas: a favor de las mujeres. Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia.** n. 12. 2017. pp. 117 – 118.

tempo para entender a opressão sexista, como por exemplo as antropólogas inglesas Sylvia Leith Ross e Judith Van Alle que realizaram seus estudos de gênero na África nos anos 1920.<sup>40</sup> O feminismo africano em essência é igual a qualquer outro feminismo: luta contra a opressão sexista do homem sobre a mulher em seus diversos mecanismos presentes na sociedade contemporânea, segundo Mama: “(...) como si por ser africana olvidáramos todo lo que las otras luchas feministas perseguien (respecto, dignidade, igualdad, una vida libre de violencia y miedo...)”<sup>41</sup>

Falando sobre a metodologia dessas teorias, muitas de suas particularidades são acerca do colonialismo e o imperialismo. A teoria feminista africana também pretende lutar contra ambas as situações e suas consequências, como racismo, e considera o caráter étnico como outro principal pilar, pois, os grupos étnicos tinham suas próprias lógicas de gênero, que foram substituídas em vários locais por lógicas de dominação sexista europeia.

Así, se postuló una posición que la presentó dotada de autonomía y cooperación femininas, con centralidad em los niños y em la multiplicidade de maternidades, y construída em las particularidades de la visión del mundo de la mujer africana.<sup>42</sup>

O feminismo africano também se pretende mais humanista e nega antagonismos com os homens africanos. Essa lógica se refere ao fato de que o verdadeiro inimigo não é o homem africano, mas o homem branco colonizador. O homem africano dessa forma é visto como um aliado.<sup>43</sup> Isso se refere principalmente ao fato do grande protagonismo que as mulheres africanas exerceram em muitas sociedades antes da colonização. Em muitas regiões africanas, os gêneros não se definiam como contrários, mas como complementares, não existia uma hierarquia de atividades, onde as *masculinas* não configuram como superiores as *femininas*.

Com esse pressuposto, as lógicas de dominação sexistas que oprimiram as africanas foram trazidas pelos colonizadores e perpetuadas nas sociedades pelo processo de colonização, assim sendo, quem reestruturou a sociedade de forma a subjugar a mulher não foram os homens africanos, mas sim os homens brancos europeus.

Outra tendência presente no feminismo africano é o rechaço a tendências radicais, colocando a maternidade como centro da discussão. Em muitas regiões africanas, a mãe detinha

---

<sup>40</sup> MANA, Amina. **Las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su suborninación.** Africana Aportaciones para la descolonización del feminismo. Colección Pescando Husmeos nº10. Barcelona. 2013. p. 13.

<sup>41</sup> IDEM, Ibidem. p. 12.

<sup>42</sup> ARDUINO, Eugenia. **África e sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo pós-colonial africano.** Revista **Cambios y Permanencias.** n. 7. 2016. p. 152.

<sup>43</sup> IDEM. Ibidem. p. 153.

muito poder social, a maternidade era vista como o centro de descendência e não necessariamente como uma consequência de uma relação sexual entre marido e esposa. Retomar esse poder da matrilinearidade, tão presente no passado, seria uma forma de emancipação, ou resgate desse poder social feminino.

Sobre o dado da colonialidade e o trato com a análises que cercam contextos diferentes das prerrogativas eurocentradas, fazemos uso de Maria Lugones, teórica feminista decolonial latino-americana. A autora evoca a animalização dos indivíduos americanos e africanos, sendo classificados como selvagens, infantis e extremamente sexualizados.<sup>44</sup> E alerta para que nesses contextos, sexo significava gênero, diferentemente de hoje, em que gênero se distancia de sexo numa tentativa de uma análise menos ciscentrada e com sensibilidades para sociedades não genderizadas.

Para a autora a mulher colonizada é uma categoria vazia: pois, nenhuma fêmea colonizada é mulher<sup>45</sup>, e sintetiza que a resposta para Sojourner Truth<sup>46</sup> seria obviamente um não. Em seu raciocínio a autora afirma que superar a colonialidade de gênero é o feminismo decolonial.<sup>47</sup> Nessa esfera de trabalho, a autora destaca que a questão da semântica é de extrema importância, jamais se devendo traduzir termos ou lógicas de gênero para os padrões eurocentrados.<sup>48</sup> Retomaremos algumas metodologias apresentadas por Lugones no terceiro capítulo.

Como anteriormente mencionado, faremos uso do feminismo negro estadunidense juntamente por ter sido o criador do conceito de interseccionalidade, que visa uma análise onde gênero, raça e classe se relacionem na perspectiva de atender mais satisfatoriamente as demandas das mulheres negras. Segundo Patricia Hill Collins, durante os anos, ocorreu uma inclusão simbólica das demandas feministas negras em contexto estadunidense, pois, os textos de teóricas negras estão presentes na academia, entretanto, a presença delas e de alunas negras em cursos de graduação ou de pós-graduação ainda é tímida.

---

<sup>44</sup> LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial. Estudos Feministas.** Florianópolis. 2014. p. 936.

<sup>45</sup> IDEM. Ibidem. p. 939.

<sup>46</sup> Em discurso no Encontro de Mulheres em Akron, a feminista negra estadunidense Sojourner Truth disse “Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher?” In: DAVIS. Angela **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

<sup>47</sup> LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial. Estudos Feministas.** Florianópolis. 2014. P. 941.

<sup>48</sup> IDEM. Ibidem. p. 944.

Antes de qualquer coisa, julgamos importante expor um debate trazido pela autora, mesmo que de forma resumida, sobre as disputas entre mulherismo<sup>49</sup> e feminismo negro nos Estados Unidos. O mulherismo, segundo a autora, coloca no cerne da discussão a questão racial, onde o inimigo está no branco, seja ele homem ou mulher. Isso acontece justamente por um grande racismo presente nos movimentos feministas, que negligencia as demandas das mulheres negras afetadas por particularidades de raça e classe. A autora denuncia que esse racismo impossibilita a muitas mulheres negras de se identificarem com o termo feminismo, mesmo com feminismo negro, e por isso preferem o mulherismo. Todavia, a autora também denuncia que existe um grande sexismo dentro do movimento negro, o que faz com que parte das mulheres negras reivindiquem através do feminismo negro seus direitos enquanto mulher.<sup>50</sup>

Em nosso trabalho (e muito menos a referida autora) não pretendemos realizar juízo de valor entre as duas vertentes negras estadunidenses, apenas apresentar suas características. Cristiano Rodrigues afirma que a interseccionalidade, nascida no feminismo negro estadunidense, veio justamente da demanda de uma teoria que abarcasse essas variáveis dentro da categoria mulher. Collins também afirma que um modelo que some essas opressões também não é o suficiente, partindo do princípio que essas opressões se relacionam e se influenciam, e que um juízo de valor sobre qual seria a pior não corrobora em nada com o trabalho<sup>51</sup>.

a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas de interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, classes e outras.<sup>52</sup>

Ou seja, o conceito acima citado possibilita inserir na categoria mulher, *as mulheres*. Pois, durante muitos anos o feminismo foi, e talvez ainda seja visto enquanto um movimento de mulheres brancas. Segundo Collins:

Usar o termo “feminismo negro” desestabiliza o racismo inerente ao apresentar o feminismo como uma ideologia e um movimento político somente para brancos. Inserindo o adjetivo “negro” desafia a brancura presumida do feminismo e interrompe o falso universal desse termo para

<sup>49</sup> Aqui será abordado o mulherismo estadunidense, que difere em questões teórico-metodológicas do mulherismo africano.

<sup>50</sup> Ver: COLLINS, Patricia Hill. **O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso**. *Cadernos Pagu*, 51. 2017.

<sup>51</sup> COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment**. Nova York: Routledge, 2000.

<sup>52</sup> CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 10, n. 1. 2002. p. 177.

mulheres brancas e negras. (...) serve para lembrar às mulheres brancas que elas não são nem as únicas, nem a norma "feministas"<sup>53</sup>

Como bem elucida Rodrigues, este também é um debate que existe no Brasil com o feminismo negro brasileiro. Sueli Carneiro usa o termo *enegrecer o feminismo*,<sup>54</sup> que seria a tentativa de incorporar as demandas das diferentes mulheres brasileiras através de um feminismo inteseccional entre raça, gênero e classe. Entretanto, o autor também alerta para as diferenças desses movimentos nos contextos estadunidense e brasileiro. Onde nos Estados Unidos o conceito de interseccionalidade foi incorporado pelas feministas brancas, enquanto no Brasil ainda existe resistência a incorporação desse conceito teórico-metodológico. Segundo Sandra Azeredo, no Brasil parece que cabe às feministas negras análises que integrem gênero raça e classe, dessa forma as feministas brancas brasileiras se isentam dessa responsabilidade.<sup>55</sup>

Um outro ponto trazido por Vera Soares é que a emancipação feminina branca no Brasil se deu com a subordinação da população feminina negra. Pois, se as mulheres brancas agora podiam trabalhar fora de casa, foi, em muitos casos, por que já existia uma mulher negra trabalhando como empregada doméstica nessas residências para cuidar do trabalho que de agora em diante a mulher branca não realizaria mais.<sup>56</sup> Carneiro também fala que um feminismo interseccional também é preocupado com as masculinidades subalternizadas, considerando que o homem negro não está dentro da supremacia masculina, já que sofre com racismo, e na maioria dos casos está abaixo das mulheres brancas.

Encaminhando-nos para o final deste subcapítulo, apresentamos que todas as teorias feministas tratadas aqui, com exceção da teoria feminista branca, buscam uma inserção *das mulheres* e suas diferentes demandas no feminismo, ou nos feminismos. Pois, não existe a mulher universal. Em cada sociedade e em cada lugar que está mulher está colocada, ela sofrerá com diferentes opressões, que não são uma simples soma, mas se inter-relacionam nas diferentes relações de poder. E além de não quisermos aqui apresentar um debate universalista, baseado apenas nos aportes teórico-metodológicos das teorias brancas, acreditamos que é indispensável um debate interseccional para a análise de figuras tão heterogêneas, que são brasileiras, mas com influências europeias, americanas, africanas e orientais, inseridas em uma sociedade racista e misógina.

---

<sup>53</sup> COLLINS, Patricia Hill. **O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso.** *Cadernos Pagu*, 51. 2017. pp. 12 – 13.

<sup>54</sup> CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento.** *Estudos Avançados*. 2003. pp. 118 – 120.

<sup>55</sup> RODRIGUES, Cristiano. **Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil.** *Seminário Internacional Fazendo o Gênero 10.* Anais Eletrônicos. Florianópolis, 2018. pp. 7 – 8.

<sup>56</sup> Aqui nos referimos as mulheres brancas da classe média.

## 1.2 Uso de fontes orais no trabalho historiográfico. É possível uma história oral?

Nosso Trabalho de Conclusão de Curso está alicerçado na utilização de fontes orais, portanto, consideramos importantes apresentarmos alguns aportes teórico-metodológico sobre o trabalho do/da historiador/historiadora com a oralidade. A iniciar nosso debate, problematizamos o termo *história oral*, alguns/algumas historiadores/historiadoras defendem o uso do termo fonte oral, pois, ao sinalizarmos a existência de uma *história oral*, estaria subentendido que essa metodologia está apartada da ciência histórica, ofertando argumentos aos teóricos que criticam o uso da oralidade na pesquisa histórica.<sup>57</sup> Por essa razão, em nosso trabalho iremos utilizar o termo fontes orais, ou oralidade, e acreditamos que esse estudo configura-se como uma metodologia dentro da ciência histórica.

Podemos indicar quatro gerações de historiadores e historiadoras que se dedicaram ao estudo da oralidade. Inseridas nessas gerações podemos visualizar duas tendências, uma mais ligada a ciência política e outra mais ligada a antropologia. A primeira se dedicava apenas a gravação de entrevistas de grandes personalidades políticas para serem usadas em um futuro enquanto complementares das fontes escritas, e a segunda entende a entrevista enquanto o documento em si, e mais voltada para o estudo das minorias e construções das identidades.<sup>58</sup>

Segundo Maurício da Silva Selau, a primeira geração, surgida nos Estados Unidos da década de 1950, estava mais ligada a corrente política, se ocupando principalmente de agregar relatos dos grandes políticos para a produção de futuras biografias. A segunda geração surge na Itália no final da década de 1960, mais ligada à antropologia e a sociologia, vai ocupar-se dos estudos sobre as culturas populares, e para esses teóricos a fonte oral não era considerada como auxiliar, mas como a própria fonte que possibilitava dar voz as minorias, seria uma escrita da história mais militante. A terceira geração, a partir de 1975, é bastante próxima da segunda geração. É nesse momento que ocorre uma dinamização das discussões acerca das fontes orais, principalmente na década de 1980, onde são realizados grandes encontros sobre a temática e a divulgação científica através de revistas e periódicos. A quarta geração data da década de 1990, caracterizada pela presença de profissionais dedicados a essa temática, muitos deles nascidos na década de 1960, e por essa razão, bastantes ambientados com o trabalho envolvendo a

---

<sup>57</sup> SELAU, Maurício da Silva. **História Oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais.** Revista **Esboços**, n. 11. Universidade Federal de Santa Catarina, 2004. p. 217.

<sup>58</sup> Ver: JOUTARD, Philippe. **História Oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos.** In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos & abusos da história oral.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

oralidade. Apesar de nesse ponto a metodologia com fontes orais ter avançado bastante e estar consolidada, ainda se enfrenta bastante resistência de diversos historiadores e historiadoras.<sup>59</sup>

O autor também destaca que existe outro debate acerca da oralidade realizados pelos pesquisadores e pesquisadoras, de onde surgem três vertentes principais: os que a entendem como uma técnica, os que a entendem como uma disciplina e os que a entendem como uma metodologia.

Os que entendem a história oral como uma técnica preocupam-se com experiências de gravações, transcrições e conservação de entrevistas e o aparato que os cerca: tipos de aparelhagem de som, formas de transcrição de fitas, modelos de organização de acervo. Entre os defensores dessa posição encontram-se pessoas envolvidas na constituição e conservação de acervos orais; alguns pesquisadores que utilizam as fontes orais (entrevistas) de forma eventual, com caráter complementar; e profissionais que efetivamente defendem a postura de técnica, negando que a história oral possa ser compreendida como metodologia ou disciplina.<sup>60</sup>

Ou seja, essa posição, ainda muito influenciada pela historiografia oitocentista, entende a oralidade como uma fonte auxiliar a fonte escrita. Sobre os que a entendem como disciplina:

Os que entendem a história oral como uma disciplina argumentam que a mesma seria inovadora por seus objetos, com destaque aos chamados excluídos da história, à história do cotidiano e da vida privada, e também por suas abordagens, que são preferência a uma história “vista de baixo”, atenta às maneiras de ver e de sentir, e que às estruturas “objetivas” e às determinações coletivas prefere as visões subjetivas e os percursos individuais, numa perspectiva micro-histórica.<sup>61</sup>

Sobre os que a entendem como uma metodologia:

A história oral, como todas as metodologias, apenas estabelece e ordena procedimentos de trabalho (...) funcionando como ponte entre a teoria e a prática. Esse é o terreno da história oral – o que, a nosso ver, não permite classificá-la unicamente como prática. Mas, na área da teoria, a história oral é capaz apenas de suscitar, jamais de solucionar questões; formula as perguntas, porém não pode oferecer respostas.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> SELAU, Maurício da Silva. **História Oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais**. Revista **Esboços**, n. 11. Universidade Federal de Santa Catarina. 2004. pp. 218 – 219.

<sup>60</sup> IDEM. Ibidem. p. 224.

<sup>61</sup> IBIDEM. p. 226.

<sup>62</sup> AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 16.

Sendo assim, as fontes orais contribuíram para o desenvolvimento de diversas técnicas e procedimentos metodológicos que criam e recriam a historiografia.<sup>63</sup> Dessa forma, para trabalharmos com as citadas fontes, é necessário o uso de sua rigorosa metodologia. Assim como com qualquer fonte, escrita ou oral, é necessário submetê-la a metodologia, cruzar documentações e bibliografias produzidas acerca do tema pesquisado. Trabalho esse necessário e habitual ao/a historiador/historiadora. Muitas das críticas à oralidade advêm do argumento de que essas fontes não seriam confiáveis, que a memória é falha ou ligada a um imaginário ou ideologia, contudo, os/as autores/autoras afirmam que esse problema não é uma especificidade da fonte oral, já que a fonte escrita também é passível dessas variáveis, bem como de pura adulteração, considerando que toda fonte é produzida por alguém e esse alguém sempre terá algum caráter ideológico.

A memória é própria da fonte oral, assim como a história ela também fala sobre o passado. E falar sobre memória é também falar sobre representação. Utilizaremos em nossa pesquisa o conceito de representação, imaginário e memória fornecidos por Sandra Pesavento. Segundo a autora, representação é a presentificação de uma ausência:

(...) as representações deram a chave para a análise desse fenômeno presente em todas as culturas ao longo do tempo: os homens elaboram ideias sobre o real, que se traduzem em imagens, discursos e práticas sociais que não só qualificam o mundo como orientam o olhar e a percepção sobre a realidade. A ação de *re-apresentar* o mundo – pela linguagem e pela forma, e também pela encenação do gesto ou pelo som – a representação dá a ver e remete a uma ausência. É, em síntese, “estar no lugar de”. Com isso, a representação é um conceito que se caracteriza pela sua ambiguidade, de *ser* e *não ser* a coisa representada, compondo um enigma ou desafio que encontrou sua correta tradução imagética na *blague* pictórica do surrealista René Magritte, como suas telas “Isso não é um cachimbo”, ou “Isso não é uma maçã”.<sup>64</sup>

A autora fala que os estudos da memória não podem estar apartados dos estudos sobre cultura e representação, pois, assim como a história é uma narrativa que presentifica uma ausência, a memória funciona da mesma forma. “É a propriedade evocativa da memória que permite a recriação mental de um objeto, pessoa ou acontecimento ausente.”<sup>65</sup> Todavia, existe um debate que muitas vezes é usado para desqualificar essas fontes, de que a memória é sempre anacrônica, pois, é um revelador do passado no presente, contudo, Beatriz Sarlo fala que todo

<sup>63</sup> SELAU, Maurício da Silva. **História Oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais**. Revista **Esboços**, n. 11. Universidade Federal de Santa Catarina. 2004. p. 226.

<sup>64</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Cultura e Representações, uma trajetória**. Revista **Anos 90**, n. 23/14, v. 13. Porto Alegre. 2006. p. 49.

<sup>65</sup> IDEM. *Ibidem*. p. 51.

trabalho historiográfico é também um tanto quanto anacrônico.<sup>66</sup> Pesavento compartilha dessa opinião, e prefere o conceito de representação para o trato com a memória, e afirma que todo trabalho de história é também representação, pois, evocamos um passado a partir do presente, e esse fato também influencia a forma com que vemos, analisamos e nos relacionamos com esse tempo. Porque toda escrita da história implica no tempo de agora.<sup>67</sup>

Ricoeuer fala-nos da atividade do historiador ser como uma reconfiguração temporal, como uma operação imaginária de sentido autorizada pelo rastro, por certo, mas que cria, para todos os efeitos, uma nova temporalidade, nem passado nem presente, mas um terceiro tempo, aquele da História. Esse tempo, criado pela narrativa do historiador, toma o lugar do passado e mesmo se substitui a ele.<sup>68</sup>

Sobre a memória também se faz necessária outras considerações. Segundo Michel Pollak, Maurice Halbwachs, nas décadas de 1920 e 1930, já considerava a memória enquanto um dispositivo coletivo, “construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.”<sup>69</sup> O autor destaca que dentro da memória os acontecimentos estão em primeiro lugar, e divide eles entre: acontecimentos vividos pessoalmente e acontecimentos vividos por tabela, ou seja, acontecimentos vividos pela coletividade onde esse indivíduo está colocado, “são acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no final das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não.”<sup>70</sup> O autor também alerta que as vezes esses acontecimentos vividos por tabela podem ter ocorrido antes mesmo do nascimento do indivíduo entrevistado, mas que de tão significativos se misturam a vivência e ao imaginário dessa pessoa.

Pollak destaca que além dos acontecimentos, na memória também encontramos pessoas/personagens. E seu funcionamento é bastante parecido com os acontecimentos. Nesse sentido o autor fala do conceito de memória herdada, e que de tão significativa ao indivíduo, é tão constituinte da sua identidade quanto as memórias vividas por eles. Portanto, memória, identidade, representação e imaginário se misturam e também são campos de disputa.<sup>71</sup>

Direcionando para o final do nosso subcapítulo, acreditamos importante realçar, novamente, que o trabalho com fontes orais é constituído de metodologia, metodologia essa

<sup>66</sup> SARLO, Beatriz. **Tempo Passado. Cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. pp. 57 – 58.

<sup>67</sup> PESAVENTO, Sandra Jatáhy. **Cultura e Representações, uma trajetória**. *Revista Anos 90*, n. 23/14, v. 13. Porto Alegre. 2006. p. 54.

<sup>68</sup> IDEM. *Ibidem*. p. 54.

<sup>69</sup> POLLAK, Michel. **Memória e Identidade Social**. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

<sup>70</sup> IDEM. *Ibidem*. p. 201.

<sup>71</sup> IBIDEM. pp. 201 – 204.

própria do trabalho do/da historiador/historiadora. Assim como fonte escritas, é necessário o cruzamento entre outras fontes e bibliografias sobre o tema. Assim como a fonte escrita, é necessário submeter a fonte oral a rigorosa análise. E assim como qualquer fonte, a fonte escrita, considerada por muitos mais confiável, também é política, repleta de ideologias e com possibilidade de adulteração. Assim como afirma Pesavento, que todo trabalho do/da historiador/historiadora é uma representação de um passado, trataremos, nesse Trabalho de Conclusão de Curso, a oralidade enquanto representação.

## **2. “DEU MEIA-NOITE EM PONTO, A LUA SE ESCONDEU, LÁ NA ESCRUZILHADA, DANDO A SUA GARGALHADA POMBA-GIRA APARECEU”**

### **2.1. “Ecoou um canto forte na senzala... Ecoou um canto forte na senzala... Negro canta, negro dança, liberdade sem valer... Não existe sofrimento, não existe mais chibata... Só existe esperança para um novo amanhecer.” – As religiões afro-gaúchas.**

Para começarmos nosso subcapítulo, é importante que pontuemos algumas questões. Em primeiro lugar a diferença entre religiões afro-brasileiras e religiões de matriz africana. Religiões afro-brasileiras é principalmente a Umbanda, que é uma religião nascida no Brasil, mas que contém forte influência das religiosidades africanas. Religiões de matriz africana são aquelas onde o culto é mais parecido ao africano, como o Batuque/Nação e o Candomblé, onde todas as divindades cultuadas são africanas. Outro ponto que já devemos deixar claro é que em nosso trabalho privilegiaremos o Batuque/Nação em relação ao Candomblé, pois, nossa análise é feita a partir de um contexto gaúcho e porto-alegrense, e aqui no estado o Candomblé tem pouca tradição.

A presença negra no estado do Rio Grande do Sul nunca foi discreta. A historiografia ainda não tem um consenso sobre a região natal predominante da população negra trazida para o Rio Grande do Sul, entretanto, temos alguns dados. Segundo Ari Oro, essa população negra poderia ser dividida em negros/negras crioulos/crioulas, ou seja, nascidos/nascidas no país, e ladinos, que eram negros/negras (crioulos/crioulas ou africanos/africanas) que tinham passado anteriormente por outras regiões do Brasil, como Bahia, Pernambuco, São Paulo, Santa Catarina e até mesmo outros países do Prata.<sup>72</sup> Segundo Norton Correa, os/as negros/negras formavam, em 1780, 30% da população gaúcha, e 40% do total em 1814, sendo 51 % da população de Piratini e 60% da população de Pelotas.<sup>73</sup>

Para Marco Antônio Lírio de Mello, tudo indica que o Batuque/Nação tenha constituído seus primeiros terreiros nas regiões de Pelotas e Rio Grande, segundo o autor, é possível encontrar menções nos jornais desde o início do século XIX.<sup>74</sup> Já em Porto Alegre, essas notícias datam da segunda metade do século XIX, segundo Oro, provavelmente em decorrência

<sup>72</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos.** Ano 24, n 2. 2002. p. 348.

<sup>73</sup> CORREA, Norton Figueiredo. **Os Vivos, os Mortos e os Deuses.** Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 1998. pp. 65 -66.

<sup>74</sup> Ver: MELLO, Marco Antônio Lírio de. **Reviras, Batuques e Carnavais. A Cultura de Resistência dos Escravos em Pelotas.** Editora Universitária. Pelotas. 1994.

da migração dessa população para a capital, visto o decréscimo da cultura do charque.<sup>75</sup> Faz-se importante enfatizar que essas notícias davam conta da forte repressão e de prisões de negros/negras por feitiçaria: “obviamente que a perseguição era sempre precedida de um conjunto de estigmas lançados sobre essas religiões, visando justificar aquele procedimento.”<sup>76</sup>

Oro destaca dois mitos fundacionais para o Batuque/Nação gaúcho, uma dá conta de que teria sido trazido por uma escravizada de Recife, e a outra, onde não existe um personagem específico, mas que associa seu culto a formas de resistência a violência cultural que sofriam os/as negros/negras durante o período escravocrata. Segundo dona Dirce, uma de nossas entrevistadas:

(...) Minha descendência veio da nação Oyó, foi trazida por (sic) que era uma princesa africana e teve... Foi escravizada, eram ela, eram em três, três irmãs. Ela foi escravizada, foi levada pra Bahia, de Bahia desceu Rio Grande do Sul, aqui os negros de Rio Grande se reuniram, Pelotas, Rio Grande, aquela zona, se reuniram. Trabalhavam, muitos escravos trabalhavam, né, fora, se reuniram e compraram a escrava, aquela escrava, compraram. E essa escrava era a princesa, e compraram especificamente por saberem que ela era uma princesa da região deles. Eles compravam a princesa porque, uma princesa não ia ser escrava. E ela com muito sacrifício, ela trouxe a cultura afro mesmo... A devoção aos Orixás.<sup>77</sup>

A explicação dada pela entrevistada sobre a fundação do Batuque/Nação no estado, é bastante parecida com a apresentada por Oro, com a pequena diferença entre as regiões de Recife, citada pelo autor, e Bahia, citada por dona Dirce. A esse fator, acrescentamos o dado da oralidade, que pode ter ocasionado pequenas mudanças em um dos mitos fundacionais. O autor destaca as zonas de ocupação negra em Porto Alegre, e como poderemos ver, muitos desses lugares se tornaram zonas nobres da cidade após a retirada dessa população em uma política urbanista, higienista e racista. Entre elas estão o Areal da Baronesa na Cidade Baixa, perto da atual rua Lima e Silva, que hoje é reconhecida como território quilombola. E a Colônia Africana, atuais bairros Bomfim (famoso por sua ocupação judia), Mont Serrat e Rio Branco.<sup>78</sup> Dona Jaci, entrevistada para nosso Trabalho de Conclusão de Curso, uma senhora de 95 anos de idade, criada na casa do Pai Alfredo de Xangô, diz ter nascido nos arredores da Ilhota, bairro de forte presença negra, que fica atualmente entre os bairros Cidade Baixa e Azenha, e também comenta que foi retirada de lá anos depois devido a algumas políticas urbanistas.<sup>79</sup> Apesar da

<sup>75</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos.** Ano 24, n 2. 2002. p. 349.

<sup>76</sup> IDEM. *Ibidem.* p. 350.

<sup>77</sup> Dirce Maria Fernandes Coutinho. Entrevista realizada dia 18 de setembro de 2019.

<sup>78</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos.** Ano 24, n 2. 2002. p. 350.

<sup>79</sup> Jaci Costa da Silva. Entrevista realizada no dia 18 de setembro de 2019.

situação de risco para os praticantes do Batuque/Nação e da Umbanda, o número de terreiras só cresceu, em 1937 existiam 13 terreiras em Porto Alegre, e em 1952 o número aumentou para 211. Oro destaca que em 2002 o número aproximado de terreiras na cidade era de dois mil.<sup>80</sup> E ainda, segundo o censo do IBGE, em 2010<sup>81</sup>, o Rio Grande do Sul é o estado brasileiro com maior número de casas de religião, tanto de Batuque/Nação quanto de Umbanda.

Sobre a repressão sofrida, dona Jaci lembra que seu pai de santo, Pai Idalino de Ogum, praticava seus ritos escondidos nos porões:

Sabe o que o Pai contava? Ele gostava muito de contar essas histórias. Que os negros (sic) eles matavam<sup>82</sup> e pegavam e faziam tudo embaixo do porão, e os brancos não sabiam, iam lá pra olhar, e eles tavam dançando e cantando, mas não diziam o que que era, e um monte de imagem, tudo em cima do coisa ali, onde é que tavam os Santos nossos, que é as pedra<sup>83</sup> embaixo, entende? E eles tavam dançando e aquelas imagens eles diziam... Achavam que tava fazendo festa pra aquelas imagens. Não, aquelas imagens, era, como é que diz? Só uma fachada, né, pra não descobrir que eles matavam e faziam tudo ali embaixo no porão. Aqueles porão que eles moravam, né.<sup>84</sup>

A antropóloga Ruth Landes comenta em sua etnografia que durante a década de 1940 a *feiticeira* era proibida na Bahia.<sup>85</sup> Essa não era uma lógica apenas do estado baiano, mas uma política repressiva de todo o território brasileiro. Ilzver de Matos Oliveira comenta que a repressão penal aos terreiros foi constante acerca de toda a história das religiões de matriz africana ou afro-brasileiras. E destaca que durante as décadas de 1930 e 1940 houve uma repressão severa aos templos afro-religiosos sergipanos.<sup>86</sup> Sobre o Batuque/Nação, o Ari Oro fala:

O Batuque é uma religião que cultua doze Orixás, e divide-se em “lados” ou “nações”, tendo sido, historicamente, as mais importantes as seguintes: Oyó, tida como a mais antiga do estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; Jejê, cujo maior divulgador no Rio Grande do Sul foi o Príncipe Custódio, sobre o qual falaremos mais abaixo; Ijexá, Cabinda e Nagô,

<sup>80</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos.** Ano 24, n 2. 2002. p. 352.

<sup>81</sup> <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2012/06/dados-do-ibge-colocam-municipios-do-estado-como-campeoes-em-credos-806966.html#:~:targetText=Apesar%20de%20ser%20o%20segundo,religi%C3%B5es%2C%20a%20come%C3%A7ar%20por%20Cidreira>. Acesso em 03/12/2019.

<sup>82</sup> Aqui a entrevistada se refere ao corte do animal sacralizado.

<sup>83</sup> Os Orixás eram assentados em pedras e escondidos em imagens de santos católicos, assim os brancos pensavam que os negros estavam rezando para a entidade católica, mas na verdade estavam cultuando o seu Orixá escondido ali.

<sup>84</sup> Jaci Costa da Silva. Entrevista realizada no dia 18 de setembro de 2019.

<sup>85</sup> LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro : Editora UFRJ. 2002. p. 323.

<sup>86</sup> OLIVEIRA, Ilzer de Matos. **Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça como agentes da (in)tolerância.**

são outras nações de destaque neste estado. Nota-se que o Keto esteve historicamente ausente no RS, vindo somente nos últimos anos a se integrar por meio do Candomblé.<sup>87</sup>

A tradição Oyó teria chegado em Porto Alegre através dos negros migrantes de Rio Grande e teve espaço no Areal da Baronesa e Mont Serrat, a autora Oyèrónké Oyèwùmí se refere a sociedade Iorubá pré-colonização como *Velho Oyó*, sobre isso veremos em nosso terceiro capítulo. Esta nação seria a mais antiga, todavia, atualmente encontra poucos praticantes. A nação Ijexá hoje constitui a maioria das casas de religião do estado, e predominava nas regiões do Mont Serrat e Colônia Africana. A nação Jejê foi a que mais predominou em Porto Alegre e tem a particularidade de invocar os Orixás Nagô. Atualmente a nação Jejê e Ijexá estão sincretizadas formando a nação Jejê-Ijexá. A nação Cabinda é uma nação Banto e que originalmente fala Kimbundo e também se destaca pelo culto aos ancestrais *egunguns*. E por fim, a nação Nagô, que seria a origem do culto afro-gaúcho, hoje está praticamente extinta e é mais parecida em procedimentos com o Candomblé.<sup>88</sup> Sobre as nações, a entrevistada dona Ana, praticante da linha Jejê-Ijexá comenta:

A diferença é a feitura, né, a feitura das entidades, a cor das vasilhas, cor de papel, cor de quartinha, né, tem feituuras que é feita com cimento, tem feituuras que é feita com terra, tem feituuras que é feita só com o *axorô*<sup>89</sup>, então muda muita coisa, bastante em cada lado é diferenciado nesses símbolos, porque pra mim a religião toda ela é uma só.<sup>90</sup>

Sobre as diferenças entre o Batuque/Nação e a Umbanda, o entrevistado, senhor João Pedro explica:

Bah, a diferença é grande, é bem grande, porque a religião de matriz africana, africana que: o popular Batuque, é chamado popularmente de Batuque, né, é diferente, começa por aí: ela no caso ela é em primeiro, né, então é a religião onde vem os Orixás, né, os Orixás são aqueles alguns séculos passados vieram num navio negreiro, e enfim, né. Então tem toda uma história que vem de dentro da África mesmo, né, então são considerado Orixás, onde nós temos: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé e Otin, Obá, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá, então são as divindades africanas, né, a partir da religião do Batuque. A Umbanda: a Umbanda são Caboclos e Pretos Velhos, né.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos.** Ano 24, n 2. 2002. p. 352.

<sup>88</sup> IDEM. Ibidem. pp. 353 – 355.

<sup>89</sup> Sangue do animal sacralizado.

<sup>90</sup> Ana Maria Porto Alegre da Silva. Entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019.

<sup>91</sup> João Pedro Paiva. Entrevista realizada no dia 4 de setembro de 2019.

Outro entrevistado, senhor Anelio, que atualmente pratica apenas a Umbanda e a Quimbanda, a qual abordaremos mais adiante, fala: “A diferença é que, a Umbanda é Guia, Caboclo, Batuque é, Batuque é Santo.”<sup>92</sup> Dona Márcia, outra de nossas entrevistadas diz que:

Bem, a Nação, ou Batuque como a gente fala aqui no Rio Grande do Sul, né, ela... Aconteceu o seguinte: lá na África é como a composição dos estados federativos aqui no Brasil, lá nós tínhamos vários estados, né, os escravos foram deslocados para algumas regiões do país, aqui, pra cá veio o povo de Iorubá. É diferente do que se pratica em São Paulo, no Rio, na Bahia (sic). Os Orixás são mais ou menos iguais, mas as práticas são um tanto quanto diferentes. E é o cultos dos meus ancestrais. Tem um samba-enredo de uma escola de samba que agora não me lembro agora que ela diz: que o nosso culto é uma maneira nós nos lembrarmos, lembrarmos a nossa terra, por que a gente dança de pés descalços, tem outras religiões também, as religiões muçulmanas também se comunicam com os pés descalços pra facilitar a nossa comunicação com a terra, mas também pra lembrar do tempo... Tu já deve ter ouvido falar no docinho pé-de-moleque? Por que pé-de-moleque? O pé do negrinho era todo craquelado, por quê? Porque ele não usava sapato, né então também não tinha sapato naquela época, também é uma maneira da gente lembrar. Por que comer com a mão? Mão só minha, né, e além disso, Dom João, a gente vê nos filmes, Dom João comendo aqueles frangos com a mão, não tinha garfo, talher nem pra eles quiçá pra nós. Ah, por que o tambor? Estridente. Nós acreditamos que o tambor, como o som se propaga, ele se propague lá na África. Ah, por que, uma coisa interessante também, ah, por que quando o batuqueiro morre precisa embalar o caixão? Nós acreditamos que é nosso último sono, que nosso espírito volta para a África.<sup>93</sup>

Sobre o rico depoimento de dona Márcia pontuamos algumas questões. A organização africana antes da colonização não se constituía como o paralelo realizado pela entrevistada, nos é claro que a organização não se fazia como os estados federativos do Brasil atual, entretanto, existe um jogo de relações realizado pela entrevistada para demonstrar os diferentes povos africanos, e suas organizações administrativas e culturais. Dona Márcia cita a questão dos pés craquelados dos/das negro/negras durante o período escravista brasileiro, os/as negros/negras escravizados/escravizadas não possuíam calçados, e por isso tinham os pés cobertos de rachaduras, devido ao atrito com o chão. Durante os cultos também é necessário despir-se de qualquer calçado, para, como afirmou dona Márcia, haver um contato com a terra, o que também pode deixar o pé com a pele mais áspera. A entrevistada também comenta sobre o uso de talheres. Provavelmente oriunda de uma representação caricata de Dom João representada e difundida em meios cinematográficos como o filme Carlota Joaquina: a princesa do Brasil, ou da minissérie O Quinto dos Infernos. Contudo, além do costume Iorubá de comer com as mãos,

<sup>92</sup> Anelio Robalo Marques. Entrevista realizada dia 22 de agosto de 2019.

<sup>93</sup> Márcia Elaine Severo. Entrevista realizada dia 25 de setembro de 2019.

alguns ainda presentes, como no consumo do Amalá,<sup>94</sup> que deve ser realizado sem talheres, muito provavelmente, os/as negros/negras escravizados/esvrazizadas não tinham acesso a esses utensílios durante o período escravista. Outro ponto extremamente interessante em sua fala, é a conexão entre a identidade negra e o movimento negro nos cultos de matriz africana ou afro-brasileiros. Movimento de aproximação e resistência que será demonstrado mais adiante.

Sobre a Umbanda, Ari Oro destaca que a primeira casa foi fundada em 1926, na cidade de Rio Grande. E depois trazida a Porto Alegre em 1932, pelo capitão da marinha Laudelino de Souza Gomes. Assim como em todo Brasil, a Umbanda trouxe em seu corpo litúrgico padrões mais aceitos socialmente. Todavia, seus praticantes não estiveram a salvo da repressão policial. “(...) na Umbanda do Rio Grande do Sul são cultuados “caboclos”, “pretos-velhos” e “crianças” (Ibeji), aos quais não são realizados sacrifícios de animais.”<sup>95</sup>

Além da repressão policial, a Umbanda também sofreu com as disputas dos bens simbólicos, e durante muito tempo não era aceita nem pelo espiritismo Kardecista, nem pelo Batuque/Nação.<sup>96</sup> Dona Jaci nos conta, que em sua juventude, seu pai de santo não permitia que ela participasse de sessões de Umbanda, e ao ser perguntada se existem outras religiões afro-brasileiras foi categórica, “não” e se diz da religião africana, batuqueira. Sobre essa questão, Landes afirma que na Bahia as filhas de santo eram advertidas quanto a perambulagem em outras casas de religião.<sup>97</sup> A Linha Cruzada é uma expressão criada para designar a prática nascida na década de 1960 que junta no mesmo templo o Batuque/Nação e a Umbanda. Segundo o autor, correspondia, em 2002, a 80% dos terreiros.<sup>98</sup> Essa prática nasceu e se tornou comum justamente pela economia financeira, pois o culto do Batuque/Nação demanda um maior investimento, com a junção das duas linhas em um templo, se poderia realizar a maioria das obrigações religiosas na Umbanda, que depende de um menor investimento financeiro, e algumas no Batuque/Nação, gerando uma grande economia durante o ano. Dona Dirce menciona também que mesmo depois da popularização da Linha Cruzada, os mais antigos no Batuque/Nação tinham receio e até medo da Umbanda.

Como bem ilustrado pelo autor, o Rio Grande do Sul é um estado multiétnico, ocorrendo sempre trocas culturais que formaram nossa cultura. Dessa forma, é impossível pensar que a

---

<sup>94</sup> Uma espécie de pirão de farinha de mandioca com carnes e folhas, o uso da mostarda e da carne bovina é predominante no Rio Grande do Sul. Dentro dos rituais é servido para Xangô, mas na antiga sociedade Iorubá era um prato extremamente comum também fora dos rituais religiosos.

<sup>95</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos.** Ano 24, n 2. 2002. p. 357.

<sup>96</sup> IDEM. Ibidem. p. 357.

<sup>97</sup> LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro : Editora UFRJ. 2002 p. 325.

<sup>98</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos.** Ano 24, n 2. 2002. p. 357.

aproximação de brancos nas referidas religiões não aconteceria. Segundo o autor, fica difícil estabelecer quando esse contato aconteceu, se especula que desde o século XIX, mas é na metade do século XX que temos documentado os primeiros pais e mães de santo não negros.<sup>99</sup> Podemos dividir esse interesse em duas categorias. A entrada de brancos das classes trabalhadoras, que formam terreiros multiétnicos, e a entrada de brancos oriundos das classes de elite, que geralmente formam congregações formadas por brancos.

No primeiro caso, a entrada se deu pela busca de ajuda na resolução de problemas práticos: financeiros, de saúde, moradia entre outros. O senhor Anelio, branco, ao ser perguntado por que ingressou nas religiões afro-brasileiras respondeu: “Ah, porque eu achei e gostei! Por que eu fui lá, gostei e segui. E precisava pra trabalhar e vivia me quebrando, me estragando, aí fui pra religião e melhorou e continuei, continuei até agora.”<sup>100</sup> No segundo caso a busca é por auxílio em problemas mais subjetivos, como o amor, e também pela fetichização dessas religiões pelo branco. E Oro alerta, mesmo com caráter multiétnico, relações racistas ainda ocorrem nos dois espaços, mesmo que no segundo seja mais presente.<sup>101</sup>

Como já mencionado, os praticantes do Batuque/Nação e da Umbanda sofreram com a repressão policial, e além disso, com disputas de poder e relações de racismo dentro da própria terreira, entretanto, todos/todas os/as entrevistados/entrevistadas relataram que durante as décadas de 1960 e 1970 o preconceito enfrentado era muito menor. Segundo dona Ana, o preconceito teria se acirrado com a entrada massiva dos brancos, principalmente no Batuque/Nação. O senhor Anelio também relatou que para cada sessão era necessária uma autorização da polícia. Mas que apesar disso, não havia uma repressão como a que ocorre hoje exercidas pelas igrejas Neopentecostais. A maioria dos/das entrevistados/entrevistadas relataram a grande perseguição dessas igrejas, desde as ofensas na rua, vandalismo a terreiros, até ações institucionais por meio das leis.

Sobre essas disputas, trataremos um pouco sobre as relações e táticas de resistência dos praticantes dessas religiões a violência sofrida. A maioria dos conflitos atualmente são relacionados a questão da sacralização animal, onde algumas vezes já surgiram projetos de leis proibindo o sacrifício animal no Batuque/Nação em Porto Alegre. Isso ocorre por que se por um lado os evangélicos conseguem se eleger para cargos políticos, os praticantes das

---

<sup>99</sup> IDEM. *Ibidem*. p. 361.

<sup>100</sup> Anelio Robalo Marques. Entrevista realizada no dia 22 de agosto de 2019.

<sup>101</sup> ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos.** Ano 24, n 2. 2002. pp. 161 – 163.

religiões afro-brasileiras raramente conseguem a eleição desses candidatos, dificuldade esta que perdura desde a década de 1960.

Sobre isso Rodrigo Leistner, fala que as primeiras formas de organização foram as federações de caráter burocrático, que orientavam a unificação e a organização de práticas, onde os conflitos internos necessitavam de mediação, bem como também a mediação entre os terreiros e a sociedade, fiscalizando e impondo formas de normatização. Seria, numa comparação do autor, um substituto do trabalho de fiscalização exercido pela polícia.<sup>102</sup> “No entanto, essas entidades fracassaram em seus intentos originais, uma vez que sua suposta capacidade organizacional dissolveu-se em acordo com a fragmentação do campo afro-político.”<sup>103</sup> Leistner aponta algumas razões para isso, entre elas o fato dessas federações se transformarem em caráter arrecadatório, colocando o lucro acima de tudo e não possibilitando decisões democráticas.<sup>104</sup>

Em substituição a esse modelo, surgem as federações de caráter mais combativo:

As perspectivas de *adaptação* e *acomodação* não compõem seus princípios estratégicos. Pelo contrário, desenvolvem-se princípios reivindicativos acentuados, empreendidos através de mobilizações coletivas, passeatas e ações judiciais impetradas como forma de garantia de tratamento isonômico nas contendas do campo religioso. Esse segundo grupo empreende propostas de reconhecimento identitário baseadas em estreitas aproximações com o Movimento Gaúcho Negro.<sup>105</sup>

O autor elenca ainda uma terceira tipologia, que, usando seu termo, seria mais sofisticada. Que busca por via política, e presença efetiva na construção e execução de políticas públicas para essa população. Seus líderes têm grande trajetória política, social e religiosa, também não adotam estatutos sociais e nem cobram taxas para a emissão de certificados e documentos de filiação, e buscam, principalmente, segundo o autor, um processo de “re-etnização simbólica, em aproximações estreitas com o Movimento Negro Gaúcho.”<sup>106</sup> Exatamente como citou acima dona Márcia, quando fala que sua religião é uma forma de relembrar suas origens.

Como podemos perceber, a presença negra no estado sempre foi muito grande, exemplificado aqui no culto ao Batuque/Nação, que tem larga história nessa terra. Entretanto,

---

<sup>102</sup> LEISTNER, Rodrigo Marques. **Religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação.** Debates do NER. Ano 14, n 23. Porto Alegre. 2013. p. 229.

<sup>103</sup> IDEM. Ibidem. p. 229.

<sup>104</sup> IBIDEM. p. 230.

<sup>105</sup> IBIDEM. p. 230.

<sup>106</sup> IBIDEM. p. 231.

como tudo que se refere ao negro em uma sociedade racista, toda essa história é apagada na construção de um estereótipo do gaúcho loiro, numa política higienista e racista. Como dona Márcia mencionou em sua entrevista “eles gostam da nossa cultura, mas não gostam da gente”<sup>107</sup>.

## **2.2. “Arreda homem, que aí vem mulher; ela é a Pomba-Gira, a rainha do cabaré” – Quem é o Exu mulher?**

Reservamos este subcapítulo para a apresentação de alguns aspectos da Quimbanda, Povo da Rua e as Pomba-Giras, a fim de situar o leitor para a análise que realizaremos no terceiro capítulo. Em primeiro lugar, é necessário falar da diferença entre o Exu do Candomblé e os Exus da Umbanda. Exu para o Candomblé representa o Orixá mensageiro, aquele que abre os caminhos, dono das chaves, aquele que faz a conexão entre o mundo das pessoas e o mundo dos Orixás. No Batuque/Nação, esse Orixá recebe o nome de Bará, porém, continua com as mesmas funções do Orixá candomblecista. Na Umbanda os Exus correspondem a uma das falanges, como os Caboclos ou Pretos-Velhos, por exemplo. O objeto desse Trabalho de Conclusão de Curso, as Pomba-Giras, estão inseridas na falange dos Exus na Umbanda.

Reginaldo Prandi explica que quem sistematizou o culto aos Exus, foi a Umbanda, no entanto, atualmente existe uma subdivisão, que designa, dentro da Umbanda, o culto aos Exus como Quimbanda. Para o autor, essa divisão pode ser encarada com caráter meramente formal, já que, “na prática, não há Quimbanda sem Umbanda, nem Quimbandeiro sem Umbandista, pois, são duas faces de uma mesma concepção religiosa.”<sup>108</sup> Existe um debate acerca dos termos Pombo-Gira, Bombo-Gira e Pomba-Gira. Prandi afirma que é uma variação linguística do Iorubá *Bongbogirá*, ocorrida acerca da década de 1930 pela Umbanda.<sup>109</sup> Nilza Lagos afirma, para além da explicação de Prandi, que Bombo-Gira seria o feminino do Orixá Bará, e que as Pomba-Giras também seriam nomeadas de catiços.<sup>110</sup>

Segundo todos/todas nossos/nossas entrevistados/entrevistadas, o Povo da Rua seria a falange subordinada, inclusive aos Orixás. Eles são os responsáveis por lutar pelas nossas demandas, abrir nossos caminhos e ir nos lugares mais nefastos. Dona Márcia faz uma analogia

<sup>107</sup> Márcia Elaine Severo. Entrevista realizada dia 25 de setembro de 2019.

<sup>108</sup> PRANDI, Reginaldo. **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. Herdeiras do Axé**. Hucitec. São Paulo. 1996. p. 140.

<sup>109</sup> IDEM. Ibidem. p. 141.

<sup>110</sup> LAGOS, Nilza Menezes Lino. “Arreda homem que aí vem mulher...” **Representações de gênero nas manifestações da Pombagira**. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista. São Paulo. 2007. p. 31.

com uma empresa, e diz que os Exus seriam os funcionários mais baixos, que fazem os serviços que os funcionários mais altos e os chefes não gostam de fazer. Todos deixam claro também que os Exus não representam o mal, em um sentido binário e antagônico judaico-cristão, mas que eles apenas estão e trabalham na rua, com as demandas mais difíceis e nos lugares mais perigosos.

Todavia, no processo de sincretismo, o que já deixamos claro que o entendemos enquanto uma violência simbólica, os Exus foram sincretizados com o diabo cristão.<sup>111</sup> O sincretismo pode ter ocorrido por diversas razões. Os Exus vivem e trabalham na rua, têm em seu corpo essa ambiguidade entre bem e mal, pois, são a falange mais próxima do ser humano, alguns são representados com chifres e tridentes. Sobre isso dona Márcia comenta que chifre significa virilidade, e não o mal. Lagos comenta que um de seus entrevistados, ao falar sobre sincretismo, disse que Netuno também possui um tridente.<sup>112</sup>

Dentro dessa falange existem nossos objetos. As Exu-mulheres, segundo Prandi:<sup>113</sup> “Pombagira é singular mas também é plural. Elas são muitas, cada qual com seu nome, aparência, preferência, símbolos e cantigas particulares.” Para além do aspecto de entidade religiosa, as Pomba-Giras fazem parte do imaginário brasileiro, segundo Sandra Pesavento, imaginário é: “este sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens constroem através da história para dar significado às coisas. (...) É sempre um outro real e não o seu contrário. (...) O imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima (...)”<sup>114</sup>

Segundo Cristiane de Barros “Pomba-gira afirma a realidade da sexualidade feminina, mas, embora não conseguindo desvencilhar-se de um conteúdo de moralidade e preconceito, torna-se Exu, Povo da Rua, povo perigoso.”<sup>115</sup> Em toda a bibliografia selecionada para este trabalho encontramos o mesmo posicionamento dos/das autores/autoras: Pomba-Gira é transgressão, é liberdade, é o feminino puro e indócil, é a sexualidade feminina que tanto assombra a supremacia masculina.

A resposta de nossos/nossas entrevistados/entrevistadas também foi bastante similar. Dona Jaci, ao ser perguntada sobre quem eram as Pomba-Giras respondeu “Gira é uma mulher,

---

<sup>111</sup> IDEM. Ibidem. p. 28.

<sup>112</sup> IBIDEM. p. 30.

<sup>113</sup> PRANDI, Reginaldo. **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. Herdeiras do Axé.** Hucitec. São Paulo. 1996 p. 147.

<sup>114</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Cultura e Representações, uma trajetória.** Revista Anos 90, n. 23/14, v. 13. Porto Alegre. 2006. p. 50.

<sup>115</sup> BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006. p. 118.

né (...). Dizem que é mulher de sete homens, não sei se é verdade. Porque, quase sempre as que recebem Gira não são fáceis”. Segundo nossos/nossas entrevistados/entrevistadas, as Pomba-Giras são espíritos de mulheres que em vida usaram de seu poder e da luxúria, e que voltam hoje na falange de Exu para nos ajudar. Para o senhor João Pedro:

Quem são as Pomba-Giras... Boa pergunta. Bom, a entidade dos Exus, Pomba-Giras, hum... Pra ti poder entender melhor, eles foram do plano terrestre, já não é que nem o Orixá, né, e quase caboclos também. Exu e Pomba-Gira foram entidades terrestres, eles viveram nessa terra bem antes de nós, e digamos até antes de Cristo, entendeu? E hoje vieram reencarnar, isso é uma reencarnação, então, tem gente que diz assim, com o perdão da palavra, Pomba-Gira é mundana, e tem outras palavras, né que eu não vou citar aí porque tu tá gravando. NÃO! Pomba-Gira foi... Quem sabe daqui alguns séculos tu vai ser uma Pomba-Gira, digamos isso pra ti poder entender, então hoje eles vieram como uma entidade de luz retornaram a Terra para cumprir aquilo eles não... Uma continuação, entendeu? Ah... não seria nem pagar dívida, não, eles vieram cumprir aquela missão ao qual foi dada pra eles antes, e hoje ele voltaram pra... Hoje, hoje já é um tempo, né? Pra terminar aquela missão. Então foram entidades terrestres.<sup>116</sup>

Percebemos um jogo de temporalidade na fala do senhor João Pedro. Segundo o relato, a Pomba-Gira pode ser, e provavelmente é, em maioria dos casos, mais antiga que a própria organização de seu culto. Trazendo consigo aspectos do passado na representação no presente. Percebemos que a temporalidade é um fator mais importante na fala de nosso entrevistado do que o lugar de origem, que nem mesmo foi mencionado.

Entretanto, nem sempre a sexualidade em vida daquela entidade foi um fator de relevância, como por exemplo, conta dona Márcia, que sua Pomba-Gira, uma Pomba-Gira das Almas, que em vida teria sido filha de alquimistas condenados à morte por processos inquisitoriais. Depois de órfã, teria dedicado a vida a produção de remédios para a população de onde vivia. Contudo, este é um outro ponto encontrado na bibliografia e nas entrevistas. Situações de violência, e principalmente violência de gênero, pode levar a construção de uma Pomba-Gira. A fala de dona Márcia também colabora com a do senhor João Pedro, ao colocar o dado da temporalidade em destaque. Demonstrando que apesar da organização de seu culto ter ocorrido no século XX, possivelmente ocorreram processos de transmissão dessas memórias ao longo dos séculos, que culminariam na Quimbanda.

Barros cita que em sua pesquisa encontrou referências ao Exus e Pomba-Giras apenas a partir de 1948, em terreiros cariocas. Logo, a autora entende que a Pomba-Gira teria nascido na

---

<sup>116</sup> João Pedro Paiva. Entrevista realizada no dia 4 de setembro de 2019.

Umbanda nessa época e no Rio de Janeiro.<sup>117</sup> Todavia, dona Jaci conta, que em mais ou menos na década de 1930, e início de 1940, seu pai de santo, Pai Idalino, já recebia um Exu. Dado este que nos leva a ressaltar os meandros desse culto, precisando ainda ser elaborados trabalhos historiográficos acerca para se comprovar uma data e local de origem.

Como canta um ponto de Pomba-Gira, “Pomba-Gira é mulher, de domingo até segunda”. A feminilidade delas é sempre ressaltada, seja nos pontos cantados, seja na forma com que ela age. Seu poder reside justamente no fato de ser mulher. Conquanto, é marginalizada por isso, associada a libertinagem, e a prostituição. A partir disso, fica claro para nossa análise que falar em Pomba-Gira é falar em relações de gênero, e além disso, é falar de raça e classe. A fim de que nossos capítulos não fiquem repetitivos, deixaremos para apresentar mais aspectos das Pomba-Giras junto com nossa análise no terceiro capítulo.

### **2.3. “Moço, sou Rainha, vim lhe ajudar, sou Maria Padilha.” – De Doña Maria de Padilla de Castela a Maria Padilha Rainha da encruzilhada.**

Nesse ponto do trabalho, por mais estranhamento que cause ao leitor, recuaremos nosso recorte em alguns séculos, mais precisamente até o século XIV. A partir, principalmente, do livro de Marlyse Meyer, *Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de umbanda*, tentaremos demonstrar a historicidade do culto à Maria Padilha

Doña Maria de Padilla nasceu na Castela do século XIV, mulher da nobreza, foi induzida a seduzir o também jovem rei, Don Pedro. As descrições de Doña Maria de Padilla dão conta de que ela foi uma mulher muito bonita, de baixa estatura, e apaixonante de diversas formas. Apesar de noivo de Doña Branca de Bourbon, Don Pedro passa a viver junto de Doña Maria de Padilla, realiza festas em homenagem a amante e tem sua primeira filha, Doña Beatriz.<sup>118</sup>

Por conta das pressões, o rei Don Pedro casa-se com Doña Branca de Bourbon, entretanto, volta aos braços da amante dois dias após o casamento. Doña Maria de Padilla pede para que o rei fique mais um tempo com sua esposa a fim de preservar as aparências e diminuir as conturbações de seu reinado, todavia, Don Pedro, depois de rever sua esposa a condena ao exílio.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006. p. 118.

<sup>118</sup> MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei em Castela a pomba-gira e umbanda**. São Paulo. Duas Cidades. 1993. p. 147.

<sup>119</sup> MÉRIMÉE, Prosper. *Histoire de Don Pèdre Ier: Roi de Castille (introduction et notes de Gabriel Laplane)*. Paris. Garnier, 1792. pp. 164 – 166.

O reinado de Don Pedro foi marcado por uma grande crise de sucessão considerando o número de filhos bastardos de seu pai, que também reclamavam direito ao trono de Castela. Além disso, o repúdio a sua esposa Doña Branca de Bourbon também acirrava os ânimos da região. Alguns anos depois dá-se o assassinato de Don Fradique, que era irmão bastardo de Don Pedro por ordem e presença do rei. Doña Maria de Padilla intercede pelo cunhado, mas é em vão.<sup>120</sup> Dois anos depois, Don Pedro manda executar Doña Branca de Bourbon. Segundo Mérimée, Doña Maria de Padilla não teria nenhum envolvimento com a ordem de execução da rainha. Um mês depois, no ano de 1361, morre Doña Maria de Padilla vítima de alguma epidemia.

Após a morte da amante, Don Pedro proclama diante da corte que seu casamento com Doña Maria de Padilla foi legítimo, e nomeia seu filho Don Alonso como legítimo herdeiro. No entanto, a criança morre tempos depois, provavelmente vítima da mesma doença que levara sua mãe. Nesse contexto, e por medo das guerras pela sucessão, o rei proclama em testamento sua filha mais velha, Doña Beatriz, como herdeira legítima. Por conta do acirramento dos ânimos, Don Pedro foge com suas três filhas, rechaçado de cidade em cidade até ser morto pelo irmão, aos 35 anos, em 1369. Sua cabeça foi cortada e enviada a Sevilha.<sup>121</sup>

O que nos salta aos olhos durante a leitura da história de Doña Maria de Padilla, segundo a *Crónica del Rey Don Pedro*, escrita por Pedro Lopes de Ayala, no final do século XIV e início do século XV, é que sua figura é descrita de forma completamente diferente da Doña Maria de Padilla dos *Romances*<sup>122</sup> e da cultura popular ibérica, e principalmente diferente da *Mala Mujer* evocada pelas feiticeiras degredadas. Ela sofreu com uma demonização da sua imagem, um processo que possivelmente começou enquanto ainda estava viva.

Doña Maria de Padilla em muitas ocasiões é associada com as bruxas, uma mulher altamente sedutora, dona de grande inteligência e hábil em reinar não poderia ser uma mulher normal, certamente só poderia ser uma feiticeira, ou ter parte com o demônio. Os romances atribuem a Doña Maria de Padilla, todos os atos de crueldade do rei, entre eles a ordem de execução da rainha e de Don Fradique. Ela também é frequentemente associada a imagens demoníacas e a mulheres perversas da Bíblia, como em um romance onde Doña Maria de Padilla é associada a Salomé e Herodias, pois, além de pedir a cabeça de Don Fradique, conversa com ela depois de decepada.

<sup>120</sup> IBIDEM. pp. 151 – 152.

<sup>121</sup> MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei em Castela a pomba-gira e umbanda**. São Paulo. Duas Cidades. 1993. p 153.

<sup>122</sup> Romances são poesias narrativas, em versos de sete sílabas, cantados, sobre os mais diferentes assuntos. Foram muito populares na Península Ibérica.

Esse fenômeno de demonização feminina não é raro dentro do período da Idade Média. Na verdade, é extremamente comum devido a forma misógina que reinava nas relações sociais do período. Neste romance, percebemos a forte associação entre Doña Maria de Padilla e a bruxaria: *A ruego de la Padilla hace el Rey matar a su esposa.*

Non contente el rey don Pedro  
 De tener aprisionada  
 A Doña Blanca en Sidonia,  
 Sin razón ni justa causa  
 A petición de la Padilla  
 Bella tigre de la Hircania  
 Empero el rey permite  
 A pesar de Castilla  
 Muera su mujer a propria  
 Por dar gusto a Padilla.  
 Doña Maria de Padilla  
 N'os mostreis tan triste vos  
 Eu si me casé dos veces  
 Hicelo por vuestro pro  
 Y por hacer manosprecio  
 A esa Blanca de Bourbon  
 Matar  
 Tal perdon, Doña Maria  
 Yo lo hare hacer para vos  
 Doña Maria de Padilla  
 N'os mostrades triste, no  
 Y por hacer menosprecio  
 A Doña Blanca de Borbón  
 Envio logo a Sidonia  
 Que me labren um perdón  
 Será de color de sangre  
 De lagrimas su labor  
 Tal perdon, Doña Maria  
 Se hace por vuestro amor.<sup>123</sup>

O culto a Maria de Padilla, ou Maria Padilha chega ao Brasil através das mulheres condenadas por bruxaria/feiticeira em Portugal, degredadas às colônias. Uma das chaves para esse estudo é a mulher condenada por feiticeira Antonia Maria. Natural da cidade de Breja, degredaram-na a Angola por três anos em 1713, e depois disso chega a Pernambuco em 1715, juntamente com outra feiticeira, Joana Andrade.<sup>124</sup>

Antonia Maria realizava ainda em Portugal diversos feitiços onde invocava Maria Padilha e toda a sua quadrilha. Laura de Mello e Souza, cita outras feiticeiras que em Lisboa já usavam o sortilégio da peneira com a seguinte reza “Por São Pedro e por São Paulo, por Jesus

<sup>123</sup> IDEM. Ibidem. pp. 36 – 37.

<sup>124</sup> IBIDEM. p. 23.

crucificado, por Barrabás, Satanás e Califás, e por quantos eles são, por Dona Maria Padilha e toda sua quadrilha”, como Domingas Maria.<sup>125</sup> E lembra que esse conjuro de demônios tem influência medieval. A autora também cita que o Domingos Álvares, um escravizado negro da Costa da Mina, era dono de uma espécie de terreiro do que hoje chamamos de Candomblé, e foi preso pela Inquisição e degredado em 1744 para Castro-Marfim.<sup>126</sup>

Voltando a Antonia Maria, que tanto em Portugal como no Brasil proferia rezas ao nome de Maria Padilha. A autora conta que certa vez, ao realizar um feitiço para neutralizar conflitos invocou Barrabás, Satanás, Califás, Maria Padilha e toda sua quadrilha, Maria da Calha e toda a sua canalha. E outra vez, Barrabás, Satanás, com Lúcifer e sua mulher.<sup>127</sup> Percebemos a associação entre mulher de Lúcifer e Doña Maria de Padilla, ou Maria Padilha, já que como exposto, foi assim referida em alguns *Romaceros*. Em outra prece, cita Mello e Souza:

Na prece de Maria Padilha, nesta que se acabou de ver em outra, também destinada a perdoar crimes, surge inda um novo elemento: o destaque dado a determinadas ervas e plantas, em geral medicinais, que são utilizadas de forma ritual. Nas preces acima, a alfazema, o barbasco (...).<sup>128</sup>

Essa questão nos lembra um ponto de Umbanda onde fala sobre o uso da alfazema de forma ritual: “Corre, gira Pai Ogum, filho quer se defumar, Umbanda tem fundamento, é preciso preparar. Com incenso e benjoin, alecrim e alfazema. Oi, defumar filhos de fé, com as ervas da Jurema.” Percebemos a associação das ervas com os indígenas, pois, a Jurema é uma indígena. Sobre isso, a autora fala da grande influência americana na feitiçaria vinda da Europa, que garantiu um status menos profano as práticas de cura ou adivinhação.<sup>129</sup> A autora também explicita a intensa troca entre as feitiçarias europeias, indígenas e africanas, o que concluímos que levou ao que seria no século XX a Umbanda.

A história de Doña Maria de Padilla não ficou presa a Espanha, em Portugal existe pelo menos dois romances nenhum pouco simpáticos a figura de Doña Maria. Entretanto, apontamos a oralidade como principal mecanismo para a difusão de seu culto. A oralidade foi marcada pelo traço misógino da demonização de Doña Maria de Padilla, e alcançou nas bruxas/feiticeira um status de protetora das mulheres, principalmente em assuntos relacionados ao amor. Pois, em vida, Doña Maria de Padilla foi linda, sedutora e poderosa. Além dos registros na Torre do

<sup>125</sup>MELLO E SOUZA, Laura. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo. Companhia das Letras. 1987. p. 160.

<sup>126</sup> IDEM. Ibidem. p. 164.

<sup>127</sup> IBIDEM. p. 198.

<sup>128</sup> IBIDEM. p. 199.

<sup>129</sup> IBIDEM. p. 160.

Tombo, em Portugal, há também duas transcrições de sentenças envolvendo acusações de bruxaria com os conjuros de Maria Padilha.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei em Castela a pomba-gira e umbanda**. São Paulo. Duas Cidades. 1993. p. 62.

### **3. “TENTARAM ME MATAR NA PORTA DE UM CABARÉ; ANDO DE NOITE, ANDO DE DIA; SÓ NÃO MATA QUEM NÃO QUER.”**

**3.1. “Fui procurar ajuda, cheguei no terreiro e falei com o Seu Tranca-Rua; pedi pra ele pra não deixar eu mais amar; ele disse que não era com ele, então esperei Pomba-Gira chegar. (...) A Sete-Saias veio minhas lágrimas enxugar, foi ali que eu pude sentir que ali era meu lugar.” – A africanidade das Pomba-Giras.**

Como já mencionado neste trabalho, Pomba-Gira é mulher, e todo seu poder vem da sua feminilidade. Pomba-Gira é a sexualidade feminina, selvagem e rebelde. É estigmatizada e marginalizada por não se encaixar no ideal de feminino cristão, ela é um outro feminino. A partir disso chegamos em nosso problema de pesquisa: O que e a quem o corpo da Pomba-Gira fala e como isso é recebido na sociedade?

Segundo os/as autores/autoras e os/as entrevistados/entrevistadas, as Pomba-Giras dançam, fumam, bebem, falam alto, gargalham, debocham e falam sobre o feminino. Um modelo de mulher muito diferente do que criou as sociedades ocidentais judaico-cristãs. A mulher perfeita, calada, submissa, comedida, que se dedica ao marido e aos filhos. Para tentarmos analisar que feminino é este presente na Umbanda, faremos uso dos aportes teórico-metodológicos de gênero apresentados em nosso primeiro capítulo, visando uma análise interseccional, e buscando essa feminilidade principalmente a partir das feminilidades negra e africana.

Partimos nossa análise do princípio organizativo que possibilita que isso aconteça, ou seja, a organização em relação as relações de gênero dentro das terreiras. Segundo Marlise Silva, as organizações internas dos terreiros muitas vezes estão afastadas de organizações genderizadas da sociedade brasileira, são atividades complementares, podendo ser realizadas por homens ou mulheres e necessárias para a sobrevivência do culto. Por isso a autora destaca que as terreiras são ambiente potencialmente democráticos.

Exatamente porque é um espaço de acolhimento, possibilita a incorporação do outro, do excluído, do diferente, do discriminado: o pobre, o desempregado/subempregado, a criança, o idoso, o homossexual, o negro, a mulher. Vale ressaltar que mesmo sendo um *locus* de afirmação da negritude, incorpora também o branco. Logo, os Ilês são territórios com vocação democrática; espaços plurais que acolhem, não sem tensões e conflitos, diferentes sujeitos sociais: negros/não-negros, homens/mulheres/crianças, indivíduos de diferentes orientações sexuais e pertencentes a distintas frações

de classe, inclusive muitos discriminados, como portadores de deficiência e sofrimento mental, que não teriam lugar em outras práticas religiosas.<sup>131</sup>

Está lógica de trabalho está representada a partir dos feminismos africano e decolonial latino-americano, que buscam uma análise sem antagonismos com o homem, pois, a divisão sexual do trabalho antes da colonização, significavam tarefas complementares e fundamentais para a sobrevivência da comunidade, dessa forma, as tarefas ditas femininas não significam que sejam hierarquicamente inferiores.

A antropóloga Ruth Landes, na década de 1940 realizou uma etnografia com grupos candomblecistas baianos. Aqui esclarecemos que entendemos as diferenças entre o Batuque/Nação gaúcho e o Candomblé praticado na Bahia, também entendemos o contexto no qual a obra foi produzida, e por isso afirmamos que aqui nos interessa apenas algumas características organizativas dos grupos religiosos da Bahia.

Segundo Landes, a ritualística Nagô na Bahia da década de 1940 era predominantemente feminina, principalmente se falarmos nas altas sacerdotisas, as *Iyalôrixá*, ou Mães. Segundo a autora:

Esses sacerdócios nagô na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para 50 sacerdotisas. Muita gente acha que os homens não devem tornar-se sacerdotes e, em consequência, um homem alcança esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. De qualquer modo, jamais pode funcionar tão completamente como uma mulher.<sup>132</sup>

Landes explica que raramente homens eram iniciados enquanto futuros sacerdotes e realizavam trabalhos hierarquicamente inferiores aos das mulheres.<sup>133</sup> E comenta que este cenário começa a mudar com a introdução do culto aos Caboclos<sup>134</sup> na região, onde os homens conseguiram ascender hierarquicamente dentro das terreiras.<sup>135</sup> A partir de nossas entrevistas não percebemos uma predominância genderizada para o sacerdócio, mas a possibilidade de ascensão na religião independente do gênero.

Entretanto, o trabalho com fonte oral é sempre repleto de imprevistos. E desses imprevistos surgiram reflexões que antes não fariam parte da análise nessa pesquisa. Ao ser

<sup>131</sup> SILVA, Marlise Vinagre. **Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa ioruba no Brasil.** *Revista de Psicologia da UNESP.* 2010. p. 131.

<sup>132</sup> LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro : Editora UFRJ. 2002. p. 321.

<sup>133</sup> IDEM. *Ibidem.* pp. 322 – 323.

<sup>134</sup> Entendemos que a autora se refere ao culto da Umbanda na Bahia.

<sup>135</sup> LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro : Editora UFRJ. 2002. Pp. 325 – 326.

perguntada pela entrevistada dona Márcia sobre o porquê meu interesse com as Pomba-Giras, respondi que a figura de transgressão feminina que elas representam me possibilitava um debate acerca do gênero em nossa sociedade. Fomos surpreendidos com a seguinte resposta, “elas não são transgressoras, a sociedade Iorubá era matriarcal, dessa forma elas só copiam o modelo de comportamento feminino de lá, então elas são resistentes.” A partir desse ponto, emergiu um segundo problema de pesquisa: as Pomba-Giras seriam figuras de resistência ou transgressão feminina? Seria possível buscar essas respostas na organização social Iorubá?

A busca pela africanidade das Pomba-Giras não é um estudo recente, tendo pesquisadores/pesquisadoras interessadas no tema, principalmente na ambiguidade Iemanjá – Pomba-Gira. Uma das precursoras nessas análises é Monique Augras,<sup>136</sup> que estabelece, que a figura de Iemanjá ocidentalizada levou a criação das Pomba-Giras. Segundo Barros, a Umbanda sendo uma religião brasileira, sofreu grande ocidentalização e influência do catolicismo, e dessa forma esvaziou todo o conteúdo sexual das Orixás femininas, transformando-as no modelo de mulher socialmente aceito, perpetuado e legitimado pela doutrina católica: a mãe. Sendo Iemanjá a mais afetada por esse processo. A autora também fala que quanto mais distante do conteúdo africano<sup>137</sup>, mais latente são essas alterações sobre o feminino.<sup>138</sup>

Em termos de uma simbologia umbandista, Iemanjá associa-se, no referido culto, à Virgem Maria, despojando-se de seus seios desnudos e grande sexualidade. Iansã transforma-se de guerreira e mulher sexualmente ativa em santa guerreira; Nanã associa-se a Sant’Ana, reconhecida por seus atributos de grande e velha mãe. Oxum, de seu poder mágico, sedutor e ardiloso, transmuta-se em mãe generosa, fecunda e fértil. Pode se perceber, assim, que a maioria das orixás africanas, ao terem seus mitos e lendas recontadas e reinterpretadas pela umbanda, transformam-se quase que exclusivamente em mães, associadas à Virgem Mãe ou a santas do universo católico.<sup>139</sup>

Sobre Iemanjá, o senhor João Pedro fala: “(...)Nossa Senhora dos Navegantes é Iemanjá, linda, bonita, branca num navio, mas não! Iemanjá é uma negra. Uma negra africana, de cabelo duro.”<sup>140</sup> Seja pelo processo de sincretismo ou justaposição, as imagens de Iemanjá sofreram grande alteração. Como bem elucida a citação do senhor João Pedro. Assim como as Pomba-Giras, Iemanjá também está no imaginário brasileiro, e para isso a autora destaca o termo utilizados por alguns/algumas autores/autoras de iemanjismo. Que seria o culto a Grande Mãe,

<sup>136</sup> Ver: UGRAS, Monique. De iyá mi a pomba-gira: transformações e símbolos da lúbia.

<sup>137</sup> A autora se refere a casas de Umbanda Kardecistas.

<sup>138</sup> BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006. p. 100.

<sup>139</sup> IDEM. Ibidem. p. 101.

<sup>140</sup> João Pedro Paiva. Entrevista realizada no dia 4 de setembro de 2019.

que transcende a filiação religiosa. E é a partir desse vácuo que surgem as Pomba-Giras. As Orixás na Umbanda não representavam mais a fêmea sexuada, foi preciso preencher este vazio.<sup>141</sup> Barros acredita que o termo iemanjismo não seja mais suficiente para representar o culto a Iemanjá no Brasil, e caracteriza o fenômeno como uma das faces da pluralidade religiosa brasileira.

Além de provavelmente o culto as Pomba-Giras ter surgido a partir desse esvaziamento da sexualidade das Orixás, temos também a criação de uma Iemanjá brasileira. Iemanjá na África significava duas coisas: mãe e amante.

Nas lendas e mitos africanos, Iemanjá se identifica facilmente com ambos. Enquanto mãe, seduz e ama seu filho Xangô. Enquanto mulher, gera todos os demais orixás. Enquanto mãe, assola e aniquila toda a humanidade por vingança. Enquanto mulher, violada, faz nascer todos os orixás.<sup>142</sup>

A partir do processo de aculturação e moralização pelo qual passou a imagem de Iemanjá, ela se transforma em apenas mãe e mulher dócil. Pedro Iwashita e Roger Bastide afirmam que tal evento aconteceu por conta da forte presença moralizadora e repressiva da Igreja Católica no Brasil.<sup>143</sup> Mas a partir desse fato, encontramos uma Iemanjá brasileira, que não seria nem a Virgem católica, nem a Orixá africana, mas a grande mãe Afro-Brasileira.<sup>144</sup> É preciso lembrar que no processo de diáspora houveram rupturas e permanências, e nesse caso, encontramos a permanência ao culto a uma Orixá africana, mas a ruptura na forma de sua representação.

Para além dessa problemática, a autora destaca outra herança africana em torno das Pomba-Giras e relaciona sua imagem a das *Ajés* iorubás. Que seriam grandes feiticeiras, e vinculadas as *Iyá Mi*<sup>145</sup> *Oxorongá*. As grandes detentoras do poder feminino “em sua forma primitiva, bruta, incontrolável, latente; ao mesmo tempo criador e destruidor”.

As *ajés* seriam feiticeiras poderosas e obscuras; Pomba-gira, a partir da força mágica que enfeitiça por meio da motivação do seu poder sexual, religaria sexualidade ativa e feitiçaria. Isto quer dizer que há sempre perigo e mistério em Pomba-gira; há sempre perigo ao se manipular as forças contidas e representadas na sexualidade feminina.<sup>146</sup>

<sup>141</sup> BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006. p. 50.

<sup>142</sup> IDEM. Ibidem p. 107.

<sup>143</sup> IBIDEM. p. 108.

<sup>144</sup> IBIDEM. p. 116.

<sup>145</sup> Minha mãe

<sup>146</sup> BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006. p. 118.

Monique Augras também encontra associações entre Iemanjá e as *Iyá Mi*. As grandes mães Iorubás eras representadas como pássaros, sendo suas penas a representação de seus inúmeros filhos. Na associação realizada pela autora, Iemanjá, como dona e rainha do mar, teria nos peixes a representação de seus filhos.<sup>147</sup> A diferença que destacamos dessas associações, é que no caso das Pomba-Giras elas são associadas a feitiçaria Iorubá, por isso *Iyá Mi Oxorongá*, e a carga ocidental-cristã olha para essas mulheres com o sentido de feitiçaria europeu, demonizando-as. Iemanjá é somente *Iyá Mi*, que apesar de também representar um feminino bruto, poderoso e sexualizado, não é feiticeira, pois, existe o dado da maternidade, principalmente a maternidade segundo Maria, sincretizada durante muitos anos na imagem da Orixá Iorubá.

Partimos agora para uma análise que considere a organização da sociedade Iorubá, entrecruzando com nossos/nossas entrevistados/entrevistadas para pensarmos o que as Pomba-Giras têm de resistência ou de transgressão. Para isso faremos uso da autora Oyèronké Oyèwùmí, que analisa gênero a partir da sociedade Iorubá.

A primeira coisa que a autora traz e nos salta aos olhos é o fato da sociedade Iorubá não ser uma sociedade generificada. A diferença entre os gêneros existia unicamente na sinalização dos órgãos reprodutivos de cada um. Onde uma pessoa com vagina, não sinalizava exatamente uma mulher, e suas atividades não estavam delimitadas a partir desse fator.<sup>148</sup> A organização da sociedade Iorubá estava baseada na idade relativa/cronológica, onde os mais velhos detinham privilégios e poderes sobre os mais novos, independente do gênero. Oyèwùmí, também aborda a questão da tradução de termos e conceitos para o ocidentalismo, o que seria, segundo ela, um grande erro, pois, leva invariavelmente a uma análise falha e permeada pelo ocidentalismo. A solução seria sempre que possível, não traduzir nenhum termo.<sup>149</sup>

(...) las categorías Yoúruba *obirin* y *Okùrin* como “hembra/mujer” y “macho/hombre”, respectivamente, es una traducción errónea. Este error ocurrió porque la mayoría de intelectuales occidentales e intelectuales Yorùbá, con influencias occidentales, no pudieron advertir que en práctica y el pensamiento Yorùbá dichas categorías no están ni en oposición binaria ni jerarquizadas entre si.<sup>150</sup>

Sobre referida questão, Maria Lugones, citada em nosso primeiro capítulo, adverte que a tradução de termos tradicionais também é uma forma de violência colonial. Oyèwùmí alerta

<sup>147</sup> AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**. p. 167.

<sup>148</sup> OYÈWÙMÍ, Oyèronké. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Editorial en la fontera. Bogotá. 2017. p. 84.

<sup>149</sup> IDEM. Ibidem. p. 85.

<sup>150</sup> IBIDEM. p. 85

que as análises que consideram a sociedade Iorubá como uma sociedade genderizada estão alicerçadas em uma vivência em sociedades onde existem binarismos e hierarquia de gênero, onde sempre se vê o homem enquanto universal e a mulher como uma derivação. E por isso as incessantes tentativas de traduzir os termos Iorubás enquanto homem e mulher. Sendo mais sucintos nesse tópico, *obìrin* e *okùrin* são palavras usadas para designar apenas adultos, com diferenças anatômicas relacionadas a reprodução, elas não designam uma ordem social, e tanto um quanto o outro têm as mesmas obrigações e os mesmos direitos.<sup>151</sup>

Para os princípios organizativos da sociedade Iorubá, Oyèwùmí, destaca a idade cronológica e a consanguinidade. Os pronomes utilizados na língua Iorubá não fazem distinção entre macho ou fêmea, e na maioria das vezes esses pronomes são neutros. O que eles indicam são a senioridade e a consanguinidade dos integrantes da comunidade. Como por exemplo, a palavra *àbúrò*, se refere ao conjunto de parentes de menor idade, sendo aplicado a irmãos, irmãs, primos e primas. *Omo*, a palavra para designar as crianças não tem flexões de gênero, pois, para a sociedade em questão o gênero da criança era irrelevante, e a única categoria que precisava de um marcador social era ser criança.<sup>152</sup>

A reprodução era o pilar da sociedade Iorubá, todavia, as palavras para mãe e pai, *iyá* e *bàbá* não significavam gênero, como em nossa sociedade, e sim adulez. Para eles, a organização por senioridade não agregava apenas privilégios, mas também responsabilidades, iguais a homens e mulheres adultos.<sup>153</sup> Essa questão de senioridade nos remete ao relatado por dona Ana ao ser perguntada se existia alguma hierarquia entre as Pomba-Giras.

Existe uma tronqueira, que nem aqui em casa. Eu tenho uma Pomba-Gira que ela vem a ser a tronqueira de todos os Exus aqui da casa, isso não existe um comando, existe alguma coisa a mais, que eu tenho, passo pra ela isso, e ela faz disso alguma coisa maior, porque ela é espírito, eu sou um ser humano, errante igual a qualquer um de vocês. Se eu tenho uma casa aberta e uma Pomba-Gira senta, a tronqueira é ela, mas isso não chega... Não quer dizer que ela é um tenente, quer dizer que ela vai orientar os dela de uma maneira correta. Quando eles já não vêm na mesma linhagem, porque os Exus das minhas filhas vêm na mesma linhagem dos meus Exus, eles não precisam de aprendizagem, porque elas caminharam junto comigo. E isso os Exus vieram aprendendo, não precisou chegar, quando eles chegaram sabendo aquelas coisas todas que elas acompanharam e eles evoluíram com isso, então não diz (bate palmas) “a fulana manda”, Não! É uma tronqueira, que tem a obrigação de ensinar, tem a obrigação de orientar, e tem a obrigação de parar um Exu quando ele tá errado.<sup>154</sup>

<sup>151</sup> IBIDEM. pp. 85 – 95.

<sup>152</sup> IBIDEM. p. 97.

<sup>153</sup> IBIDEM. pp. 97 – 98.

<sup>154</sup> Ana Maria Porto Alegre da Silva. Entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019.

O senhor Anelio pontua que:

Pomba-Giras todas elas mandam igual, não tem de mandar... Tem algumas que tem mais sabedoria, né, mais sabedoria, mais pronta. “Mas o mais, não”. Por que, elas são Pomba-Gira, qualquer delas é, mas tem que ser pronta, as que não são pronta não são igual as outras. Aí é que nem um médico, tem o médico pronto e o que não é pronto, trabalha, mas não é pronto. Se a Pomba-Gira ela for pronta, pode botar casa de religião, pode trabalhar, e não sendo não pode. Pode ir nas casas, trabalhar, mas ela ter de delas, ser dona da casa não pode. Ela e nenhum deles, tem que ser pronto.<sup>155</sup>

Analisando as citações a partir da organização por senioridade da sociedade Iorubá, entendemos que quando dona Ana se refere a Pomba-Gira da cabeça da tronqueira, principalmente quando diz “Se eu tenho uma casa aberta e uma Pomba-Gira senta, a tronqueira é ela”, ela está se referindo a Pomba-Gira mais antiga da casa, que já realizou trabalhos, aprendeu e evoluiu, e por isso goza de alguns privilégios, como corrobora o senhor Anelio, ao falar que a Pomba-Gira de mais sabedoria, que já passou pelos processos de aprendizagem e provas da religião pode abrir uma casa dela. E assim, como a autora explica, a senioridade trazia consigo responsabilidades, que pontua dona Ana, estão relacionadas a orientação dos outros Exus da casa. O gênero não aparece nas falas como um diferencial para que a Pomba-Gira alcance essa posição de poder.

Outros pontos que podemos buscar da organização não genderizada da sociedade Iorubá e relacionar com a organização da falange do Povo da Rua, é que a maioria dos/das entrevistados/entrevistadas relatou não haver qualquer relação de hierarquia entre os Exus homens e as Pomba-Giras. Ao ser perguntada sobre essa questão dona Dirce comenta que:

Não. Não. Cada um tem o seu trabalho, tem o seu serviço, não tem... Tem um Exu chefe na casa, como na casa da minha filha de santo é o Caveira, ele manda em todos. Manda no sentido de: “Opa! Hum, hum. Opa! Demais, não deixa teu aparelho – que somos nós – mal. Não, tá fumando muito.” Coordenar, mandar só Deus manda.<sup>156</sup>

Dona Ana explica que: “Não, nem Pomba-Gira manda em Exu, e nem Exu manda em Pomba-Gira. Cada um tem o seu mandato, cada um tem a sua feitura, cada um tem o seu seguimento. Esse mandato não existe, isso aí não existe.”<sup>157</sup> E o senhor Anelio complementa: “Não, é tudo igual. Ninguém manda no outro. É tudo com respeito, cada um se cuida, né. Eles

<sup>155</sup> Anelio Robalo Marques. Entrevista realizada dia 22 de agosto de 2019.

<sup>156</sup> Dirce Maria Fernandes Coutinho. Entrevista realizada dia 18 de setembro de 2019.

<sup>157</sup> Ana Maria Porto Alegre da Silva. Entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019.

dançam e puxam ponto de um e de outro, todos ajudam a puxar os pontos de todos, mas se respeitam. Não brigam, não encrencam nem nada, nem se duvidarem não se duvidam.”<sup>158</sup>

Abordando o fator de organização consanguínea, na sociedade Iorubá, os membros consanguíneos detinham uma posição mais alta na hierarquia social. A palavra *aya*, comumente traduzida como esposa, na verdade significa membro ingressante na linhagem por via do casamento, e a palavra *oko*, comumente traduzida como marido, significa membro consanguíneo da linhagem. Tanto homens quanto mulheres, membros da família por nascimento eram *oko*, e tinham privilégios em relação as esposas ingressantes por via do casamento. Isso poderia nos levar a pensar que de qualquer forma as mulheres estariam abaixo na hierarquia, mas a autora alerta que existiam mulheres dentro da categoria *oko*, e que mesmo a *aya*, depois de casada, não perdi seus direitos enquanto *oko* na sua família de nascimento. E também que essas *aya* subiam de posição hierárquica com a idade, como por exemplo, quando se tornavam mães, pois, *iyá* é uma categoria de determina a adulez.

O sistema de herança também funcionava apenas para a família consanguínea, no caso de morte do/da parceiro/parceira, quem recebia a herança eram os filhos/filhas, irmãos/irmãs, pais/mães, primos/primas, tios/tias do/da falecido/falecida. Não se podia herdar entre marido e esposa. A mulher também seguia com todos os seus bens adquiridos antes do matrimônio.<sup>159</sup>

Chegamos agora a um ponto que nos chamou atenção tanto nas entrevistas como na organização da sociedade Iorubá: a organização do trabalho. Tentaremos agora encontrar conexões entre a divisão do trabalho na sociedade Iorubá, e na falange de Exu. Na sociedade Iorubá não existia uma divisão sexual do trabalho, homens e mulheres poderiam e exerciam as mesmas funções. Inclusive a atividade militar.

Igualmente, la guerra, que en muchas culturas es una iniciativa masculina, no se estimaba como tal en el territorio Yorùbá. Puesto que la eficacia en la batalla involucraba el control de fuerzas místicas y sobrenaturales, muchas de las cuales eran manipuladas por *iyá mi òsòròngà* (madres metafísicas – algunas veces inadecuadamente llamadas de brujas -), no era posible reducir la participación en la guerra a cuestiones de género. Históricamente, muchas *obìrin* se involucraron en el combate y emergieron como heroínas.<sup>160</sup>

O mais determinante na divisão do trabalho estava relacionado com a linhagem da família. A autora cita o exemplo dos caçadores, que pensando que o ofício da caça geralmente nos faça imaginar apenas homens a exercendo, era mais provável, nessa sociedade, que uma

<sup>158</sup> Anelio Robalo Marques. Entrevista realizada dia 22 de agosto de 2019.

<sup>159</sup> OYÈWÙMÍ, Oyèronké. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.** Editorial en la fontera. Bogotá. 2017 pp. 101 – 108.

<sup>160</sup> IDEM. Ibidem. p. 130.

mulher de uma família de caçadores fosse caçadora, do que um homem se tornar caçador se não pertencer a essa linhagem.<sup>161</sup>

Todos/todas os/as nossos/nossas entrevistados/entrevistadas ao serem perguntados se existia alguma divisão sexual de trabalho na falange de Exu responderam que não. E explicaram que a diferença é o lugar de trabalho, que pode ser no cemitério, no cruzeiro, na praia. O senhor João Pedro fala: “Não são muito diferentes, é abordado quase as mesmas coisas, entendeu?”<sup>162</sup> Para dona Ana: “Acredito que não existe essa diferença, eu acredito que existe um povo de Exu que trabalha muito no cruzeiro, nos cruzeiros, e que existe um povo de Exu que trabalha muito na lomba, que é no cemitério, e que existe um povo de Exu que trabalha muito nos portões. Eu acredito nessas divisões, mas o trabalho é o mesmo, é árduo, sim.”<sup>163</sup> Complementa dona Márcia:

Tem o Exu que cuida dos cruzeiros, das encruzilhadas, que significam direções, os quatro Pontos Cardeais. Tu entendeu? Tem os que trabalham já mais na linha das almas, que são outras demandas, tem os que trabalham com papéis, com justiça, tem os que trabalham com saúde, tu entendeu? Eles têm diferença, sim pelo seu domínio, é como eu tinha dito, é como uma empresa: precisa ter o presidente, precisa ter o secretário... é uma empresa, cada um com o seu domínio.<sup>164</sup>

Segundo dona Dirce: “Tem uma força mais positiva, e uma força mais... A força feminina, que aí é a mulher, mas o trabalho é o mesmo, não quer dizer que ela seja inferior, ou tenha a mesma força que o homem, não.”<sup>165</sup>

O trabalho também figura de outras formas importantes na sociedade Iorubá, segundo a autora, era responsabilidade dos adultos, homens e mulheres, de proverem seus filhos, bem como adquirirem seus bens. No casamento Iorubá não existiam os bens do casal, e sim bens de cada uma das partes. E por isso, nada mais lógico que as mulheres trabalhassem fora.

Todas y cada una de las personas adultas daban por sentada a necesidad de autoproveerse, satifacer las necesidades de su familia y cumplir con otras obligaciones sociales. Por lo tanto, se reconoció, promovió y protegió la necesidad de *aya* de procurarse su propio sustento.<sup>166</sup>

<sup>161</sup> IBIDEM. p. 135.

<sup>162</sup> João Pedro Paiva. Entrevista realizada no dia 4 de setembro de 2019.

<sup>163</sup> Ana Maria Porto Alegre da Silva. Entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019.

<sup>164</sup> Márcia Elaine Severo. Entrevista realizada dia 25 de setembro de 2019.

<sup>165</sup> Dirce Maria Fernandes Coutinho. Entrevista realizada dia 18 de setembro de 2019.

<sup>166</sup> OYÈWÙMÍ, Oyèronké. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.** Editorial en la fontera. Bogotá. 2017. p. 120.

A associação dos Exus como trabalhadores foi sempre afirmada em todas as entrevistas. Eles trabalham para evoluir, eles trabalham para conseguir suas coisas, eles trabalham nas nossas demandas e na nossa proteção. E o trabalho mais difícil é o relegado a eles. Como sintetiza, dona Márcia: “Eles sempre trazem a questão da vitória, porque eles são trabalhadores”. Entretanto, a feminilidade negra após a diáspora também foi marcada pelo trabalho árduo e equiparado ao do homem no sistema de escravidão. A mulher negra nunca foi vista enquanto uma mulher, muito menos uma mulher frágil, de força física inferior masculina. Como elucidamos em nosso primeiro capítulo, Lugones afirma que a mulher colonizada é sempre desumanizada e vista como uma besta.

A partir das entrevistas, e da análise de Oyèwùmí, podemos encontrar semelhanças e conexões entre a organização social Iorubá e o Povo da Rua, bem como das mulheres Iorubás e as Pomba-Giras, nos levando a concordar com dona Márcia sobre o caráter resistente e africano dessas entidades. No entanto, o principal argumento de nossa entrevistada foi que a sociedade Iorubá era matriarcal. Como mencionado anteriormente, a sociedade Iorubá não era generificada, e por isso dificulta muito o uso dos termos de matrilinearidade ou patrilinearidade, partindo do princípio que os/as chefes de família estavam ligados a idade relativa, podendo ser tanto homens quanto mulheres a ocupar esse cargo.<sup>167</sup> Ou seja, discordando da afirmação de dona Márcia, a partir da leitura de Oyèwùmí, a sociedade Iorubá não era nem matriarcal, nem matrilinear.

As Pomba-Giras são marcadas pela sua multiplicidade o tempo todo, e dessa forma não seria diferente, após apresentarmos os elementos de resistência da africanidade em sua figura, acreditamos que para a Pomba-Gira não caiba rótulos, e, portanto, não pretendemos concluir aqui se elas são resistência ou transgressão. Afinal, todo ato de resistência é uma transgressão, e toda transgressão é um ato de resistência. Agregamos a nossa análise o fator de que a Pomba-Gira não é uma entidade Iorubá, em vista disso, provavelmente ela tenha adquirido algumas dessas características em relação as continuidades africanas na diáspora exercidas a partir da organização dos terreiros, principalmente quando começa a Linha Cruzada, na década de 1960, onde a Umbanda inicia a adquirir uma africanidade mais acentuada em seu culto.

---

<sup>167</sup> IDEM. *Ibidem.* pp. 108 – 109.

### 3.2. “Pomba-Gira é mulher de domingo até segunda; Pomba-Gira é mulher de domingo até segunda. Na boca de quem não presta, Pomba-Gira é vagabunda.” – Qual a feminilidade das Pomba-Giras.

Protege a mulher, por exemplo, o Exu mulher: se tem uma mãe muito desesperada que o filho se suicidou, pode ser que ela vá buscar nas trevas aquele filho e traz pra ele ver a mãe. Aí é um Exu mulher. (...) Elas continuam fazendo esse serviço, principalmente de proteção à mulher. A mulher apanha do marido, vamos dizer que ela tem um Exu mulher, que ela grita “Ah, fulana, Maria Padilha, Maria Quitéria, Socorro! Ela vem e te socorre. (...) Se você batesse na mulher, aí a Pomba-Gira ia em cima.”<sup>168</sup>

A citação acima de dona Dirce ilustra muito das informações encontradas na bibliografia selecionada para este Trabalho de Conclusão de Curso. As Pomba-Giras trabalham para as mulheres. Lagos conta em sua pesquisa sobre os relatos dos seus entrevistados e entrevistadas que falavam que geralmente as mulheres buscam a ajuda das Pomba-Giras para lidar com problemas de violência sexista, muitas vezes sendo o próprio marido o agressor. Além de ser mulher, protege as mulheres da violência de gênero, ou seja, as Pomba-Giras escarnecem a subalternidade feminina em nossa sociedade.

Todos/todas nossos/nossas entrevistados/entrevistadas descreveram as Pomba-Giras enquanto mulheres livres, dadas a boemia, sexualmente ativas, desafiadoras do poder masculino, e que em muitos casos não aproveitaram essas características para o bem. Alguns/algumas de nossos/nossas entrevistados/entrevistadas usaram em algum momento palavras que se referiam a prostituição, como “mulher da vida” ou “mulher de cabaré”. Ao ser perguntado sobre qual o pensamento das pessoas de fora da religião acerca das Pomba-Giras nos anos de 1960 e 1970, o senhor João Pedro respondeu: “Não... Não pensavam como pensam ainda: é uma puta. Não ia dizer palavrão... Depois tu apaga isso aí (risadas). É uma puta, uma vagabunda, tá se insinuando pro meu marido, entendeu? Essa vagabunda...”<sup>169</sup> A partir dessa fala, percebemos que para nosso entrevistado existe uma continuidade da representação carregada de misógina das Pomba-Giras, não sendo esse pensamento exclusividade do Brasil de 50 anos atrás.

Mas aqui é necessária uma reflexão: todas as mulheres que fogem as normas civilizatórias misóginas de alguma forma, são diretamente associadas a prostituição, estigmatizadas e marginalizadas, sem necessariamente exercer de fato o meretrício.

<sup>168</sup> Dirce Maria Fernandes Coutinho. Entrevista realizada dia 18 de setembro de 2019.

<sup>169</sup> João Pedro Paiva. Entrevista realizada no dia 4 de setembro de 2019.

Observamos inicialmente que a Pombagira, por estar ligada às questões de sexualidade estaria então estigmatizada como um ser do mal. Talvez também por isso relacionado à prostituição, como forma de controle sexual das mulheres e mesmo porque qualquer mulher que não estivesse dentro dos padrões sociais estipulados, que exercesse de forma livre sua sexualidade, era considerada uma mulher da vida, uma mulher sem juízo e sem dono.<sup>170</sup>

Outro ponto muito recorrente nas entrevistas e na bibliografia foi o padrão de beleza das Pomba-Giras. Elas gostam de roupas bonitas, acessórios como brincos, colares, pulseiras, leques, gostam de estar maquiadas e muitas de cabelo solto. Sobre isso Naomi Wolf fala que este padrão é instituído a partir do poder masculino, pois, são coisas que, teoricamente, agradariam e atrairiam os olhares dos homens.<sup>171</sup> Todos/todas os/as entrevistados/entrevistados contaram que as Pomba-Giras são belas, seus vestidos sempre bem rodados e repolhados. Segundo dona Márcia: “São mulheres voluptuosas, né. (...) Elas trabalham muito com a beleza”

A partir das entrevistas e da leitura da bibliografia, discordamos dessas análises que colocam o comportamento das Pomba-Giras a serviço da masculinidade. Acreditamos que elas ressignifiquem os padrões de beleza, trazendo na extravagância da feminilidade algo de poderoso e a serviço das mulheres. Pois, as Pomba-Giras que são donas dessa beleza, e fazem uso dela da forma que desejam.

A autora Nilza Lagos usa o conceito de outridade<sup>172</sup> para a análise das Pomba-Giras em relação as mulheres.

(...) fala da uma outra voz da qual nos apossamos para falarmos daquilo que está escondido dentro de nós. (...) O conceito é importante para definirmos a Pombagira que como uma outra voz, fala daquilo que incomoda. Ela traz o discurso revolucionário que aflora no espaço religioso manifestando-se fortemente por meio dos rituais que refletem subversão e transformação ao mesmo tempo em que reforçam os papéis construídos socialmente.<sup>173</sup>

Segundo a autora, as Pomba-Giras trazem consigo a outra voz de cada mulher, que luta por seus direitos, que questiona os papéis instituídos na sociedade para homens e mulheres.<sup>174</sup>

“(...) da feminilidade e da Pombagira como instrumento da mulher na luta pelo e contra o

<sup>170</sup> LAGOS, Nilza Menezes Lino. “Arreda homem que aí vem mulher...” **Representações de gênero nas manifestações da Pombagira**. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista. São Paulo. 2007. p. 34.

<sup>171</sup> WOLF, Naomi. **O mito da beleza. Como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres**. Racco, Rio de Janeiro. 1992. p. 17.

<sup>172</sup> Conceito cunhado pelo poeta mexicano Octavio Paz. PAZ, Octavio. **La Outra Voz**. Seix Barral. Barcelona. 1990.

<sup>173</sup> LAGOS, Nilza Menezes Lino. “Arreda homem que aí vem mulher...” **Representações de gênero nas manifestações da Pombagira**. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista. São Paulo. 2007. p. 39.

<sup>174</sup> IDEM. Ibidem. 43.

homem.”<sup>175</sup> Para a autora, as Pomba-Giras seriam o exemplo de contra-mulher, aquela que não se deixa subjugar pelo poder masculino, que transgrede e fala sobre a sua sexualidade enquanto um direito. Conquanto, Pomba-Gira não era a única mulher a falar sobre isso nesse período, segundo Céli Pinto, desde o início do movimento feminista brasileiro, as anarquistas, já nas primeiras décadas do século XX, lutavam pelos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres brasileiras.<sup>176</sup>

Todos/todas os/as entrevistados/entrevistas relataram que a chegada da Pomga-Gira nunca é silenciosa. Elas sempre chegam gargalhando e dançando muito. Sobre a gargalhada, Gustavo de Castro diz “Percebo também que a gargalhada, o deboche e certo ar de desprezo “funcionam” em sua ética como meio de resistência à visão de abjeção com que a Pombagira é tratada.”<sup>177</sup> Dona Márcia diz: “A gargalhada.... A gargalhada ela significa... Ela é o deixe estar, o deboche, ah, por que assim, se a coisa tá feia: “ah, deixe estar, eu vou rir, vou conseguir”. É a vitória”.<sup>178</sup> Entretanto, Dona Ana e o senhor João Pedro advertem que o riso da Pomba-Gira pode ir além de um deboche, de uma simples quebra do silêncio feminino.

Muitas vezes ela ri e tá chorando. A gargalhada do Exu, tanto da Pomba-Gira quanto do Exu, ela não quer dizer que tá bem. Mas aí tu tem que ter essa leitura e saber. Tu tem que entender. E hoje tudo isso escapa na maioria das casas. Quando uma Pomba-Gira ri: “ai tá alegre”, não, não tá legal. Mais fácil uma Pomba-Gira tá feliz e quieta sem dá uma risada.<sup>179</sup>

A gargalhada é uma risada que ela tá faceira, né. Porque ninguém ri sem tá faceiro, satisfeito com aquele momento ali, né. Só que a gargalhada de uma Pomba-Gira, ela pode tá rindo faceira, e rindo pra ti, e tá te cobrando, muitas vezes, né. Então, né, até tem um ponto assim o: “todo Exu que ri, ele ri mas fala sério”, entendeu? Então é mais ou menos isso.<sup>180</sup>

Sobre sua chegada, dona Ana fala sobre algo realmente interessante. Diz que elas podem chegar felizes ou revoltadas, e que sua dança é um texto.

A dança da Pomba-Gira eu sempre falo, desde que eu comecei assim na religião, eu sempre achei que toda dança de um Exu, e toda dança de uma Pomba-Gira, tem uma fala, tem uma leitura, mas tu tem que lê aquilo, as vezes a Pomba-Gira dança rodopia alegremente, né, as vezes a Pomba-Gira só se

<sup>175</sup> IBIDEM. 42.

<sup>176</sup>PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. pp. 33 – 39.

<sup>177</sup> CASTRO, Gustavo. **Sabedoria de Pombagira**. In: DRAVET, Florence; FEITOZA, Frederico; BESSA, Leandro; CARDOSO, Bruna (orgs.). **Pombagira: encantamentos e abjeções**. Casa das Musas. Brasília. 2016. p.37.

<sup>178</sup> Márcia Elaine Severo. Entrevista realizada dia 25 de setembro de 2019.

<sup>179</sup> Ana Maria Porto Alegre da Silva. Entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019.

<sup>180</sup> João Pedro Paiva. Entrevista realizada no dia 4 de setembro de 2019.

balança pra lá e pra cá que nem um Exu, as vezes dançam de par, a Pomba-Gira com o Exu, as vezes dançam sozinho. Mas isso depende como é que ela vem e como é que vai tá as coisas por aqui, como é que vai estar. E também o nosso corpo tem que ser respeitado.<sup>181</sup>

Concordamos completamente com dona Ana, e acreditamos que esse texto está diretamente relacionado com a performance da feminilidade ligada ao Povo da Rua. Sobre isso, Florence Dravet comenta:

De fato, o mediunismo afro-brasileiro põe em contato direto, através do transe, as entidades espirituais, os deuses e as pessoas a quem se destinam as mensagens. A comunicação esferopoética torna-se plural e infinita. Recorre a uma linguagem sensível em que o corpo comunica tanto quanto as palavras; por vezes mais.<sup>182</sup>

Com muitas vezes já mencionado neste trabalho, o eixo dessa feminilidade e dessa fala está na sexualidade feminina. Sobre isso dona Márcia comenta:

Dança... É a dança, por que assim: Por que que dança? Por que que gira? Para entrar em comunicação com o eixo da terra. Não sei se já viste os monges tibetanos que ficam girando, dias, dias, dias... Pra eles o transe, aquele transe faz facilitaria a comunicação com o eles. Mesma coisa a Pomba-Gira, e elas trazem... Quando elas trazem a gargalhada, quando elas trazem a bebida pra filtrar, quando elas trazem a bebida delas, aquilo também é uma questão de exibicionismo também, é uma sedução! A dança é sedução! Sempre foi, dança é sedução.<sup>183</sup>

Novamente a sexualidade aparece enquanto pilar da feminilidade das Pomba-Giras, e diretamente ligadas ao poder, pois, elas se exibem enquanto poderosas. Além disso, as Pomba-Giras se apoderam de elementos da sedução masculina e os ressignificam como elementos da feminilidade. Como a bebida alcoólica e o cigarro.<sup>184</sup> Todos/todas nossos/nossas entrevistados/entrevistadas relataram que as Pomba-Giras bebem e fumam, geralmente bebidas doces, como champanhe, e cigarros. Sobre isso dona Ana relata

Depende, tem Pomba-Gira que gosta de tomar champanhe, tem outra que gosta de tomar vermute, tem outra que gosta de tomar cachaça, tem Pomba-Gira que gosta de tomar vinho, que sai da nossa linhagem de Exu, que vinho...

<sup>181</sup> Ana Maria Porto Alegre da Silva. Entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019.

<sup>182</sup> DRAVET, Florence. **Comunicação e circularidade – estudo de comunicação feminina a partir do giro da Pombagira**. In: DRAVET, Florence; FEITOZA, Frederico; BESSA, Leandro; CARDOSO, Bruna (orgs.). **Pombagira: encantamentos e abjeções**. Casa das Musas. Brasília. 2016. p. 111.

<sup>183</sup> Márcia Elaine Severo. Entrevista realizada dia 25 de setembro de 2019.

<sup>184</sup> LAGOS, Nilza Menezes Lino. **“Arreda homem que aí vem mulher...” Representações de gênero nas manifestações da Pombagira**. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista. São Paulo. 2007. p. 41.

Nós temos um oriente, e o vinho é do oriente, então a gente nunca coloca uma bebida... De uma... De uma linha na outra, né a gente respeita isso. Mas depende a Pomba-Gira, né, tem Pomba-Gira que gosta de tomar misturado o vermute junto com a champanha, daí depende a Pomba-Gira. Ah... É... As Pomba-Giras, a maioria das Pomba-Giras gosta de fumar o melhor cigarro, a maioria. A minoria fuma o que tiver, e a outra minoria fuma quando tem. Que é o nosso caso aqui. Se tiver elas fumam um bom cigarro, se não tiver elas vão fumar um meio cigarro, se não tiver elas vão fumar o cigarro sem filtro, se não tiver elas vão fumar o charuto, se não tiver elas não vão fumar nada, e não é por isso que elas vão deixar de trabalhar. Mas o que que tu vai oferecer pra tua Pomba-Gira? Tu vai sempre querer oferecer o melhor pra ela. Por quê? Por que ela te dá o melhor, ela te proporciona aquilo.<sup>185</sup>

E complementa dona Márcia. “Depende da região que ela veio, tá. Tem umas que tomam o champanhe vermelho, outras tomam o marafo, tomam cachaça, depende muito da região que ela veio. Tem uma Pomba-Gira que toma Coca-Cola, Maria Padilha toma Coca-Cola.”<sup>186</sup>

Ao serem perguntados/perguntadas sobre o comportamento das Pomba-Giras ser adequado a uma mulher dos anos 1960 e 1970, todos/todas nossos/nossas entrevistados/entrevistadas responderam que não, que elas faziam coisas consideradas de homem. E todos assinalaram uma mudança no comportamento feminino atualmente, onde em uma comparação, poderíamos estabelecer um paralelo entre o comportamento das mulheres e o comportamento das Pomba-Giras, principalmente seguindo no conceito de outridade apresentado por Lagos. O senhor João Pedro respondendo à pergunta comenta:

Olha... sabe que... claro, tudo muda, né, tudo muda, hoje praticamente a mulher tá dando em cima do homem, né, antigamente mais quem dava em cima da mulher era o homem, que... Se insinuava pra mulher e enfim. Hoje a mulher, inclusive pela mulher tá independente, hoje, então seria quase que, as Pomba-Gira hoje... (sic) quase esse tipo de comportamento.<sup>187</sup>

Dona Ana diz:

Antigamente acho que era mais restrito, né. Acho que a mulher não tinha toda essa liberdade, ela não tinha... Não, não tinha não. E a Pomba-Gira sim, até por ali também, até por ali. Eu conheci, eu tive a oportunidade de conhecer casais que ele não admitia que a Pomba-Gira fumasse. Porque a mulher dele não fumava, e isso causava, mas era respeitado, Pomba-Gira trabalhava. Até que um dia a Pomba-Gira resolveu uma coisa pra ele tão grandiosa, que ele deixou ela fumar. Mas aí que eu te digo, a conquista daquilo alí, daquele, sabe? Não, mas não, a mulher era bem mais... Não, com certeza. E isso acabaram muitas vezes atrapalhando a espiritualidade, uma incorporação, mas coisas que foi vencida, né. Vieram. Como a mulher hoje lidera várias coisas, né? O Exu também veio nessa liderança. (...) Ah, sim, de se apoderar dessas coisas,

<sup>185</sup> Ana Maria Porto Alegre da Silva. Entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019.

<sup>186</sup> Márcia Elaine Severo. Entrevista realizada dia 25 de setembro de 2019.

<sup>187</sup> João Pedro Paiva. Entrevista realizada no dia 4 de setembro de 2019

sim, com certeza! Mas o que nunca deve ser esquecido é que as mulheres são vivas, as Pomba-Giras são espíritos, né? Mas nessa coisa de tu querer comparar, com certeza! O que nunca deve ser esquecido é até onde a Pomba-Gira vai e até onde nós mulheres podemos ir.<sup>188</sup>

Durante as décadas de 1960 e 1970 o feminismo ainda não era tão difundido no Brasil, e para além do seu alcance entre as mulheres da época, aqui no país ocorria uma situação de ditadura civil-militar. Por esta razão, o movimento feminista brasileiro nessas décadas esteve dividido entre a luta pelos direitos das mulheres, e a luta pela democracia, o que combinado com a censura e a repressão, dificultava a difusão da luta contra o sexismo. Muitas mulheres militantes do período, foram proibidas pelos seus companheiros de frequentarem reuniões feministas ou se dedicarem a estas pautas, pois, segundo eles, o feminismo desviava a atenção dessas mulheres da verdadeira luta: pelo fim da ditadura.<sup>189</sup> É importante considerar também que como apresentado em nosso primeiro capítulo, o feminismo nessa época ainda era bastante burguês e branco, desconsiderando e negligenciando as pautas das mulheres negras e pobres, e refletindo em um alcance ainda menor nessa população. Sendo assim, não é difícil concluir o porquê de as respostas de nossos/nossas entrevistados/entrevistadas serem tão lineares nesse quesito.

Entre nossos/nossas entrevistado/entrevistadas, temos as idades entre 53 anos e 95 anos, o que é uma diferença considerável de vivências e gerações. Todavia, ao longo de toda essa pesquisa foi muito perceptível um discurso similar entre todos os/as entrevistados/entrevistadas, não só no que tange à religião, aspectos litúrgicos que envolvem o culto, mas, principalmente, percebemos essa similaridade nas respostas as perguntas que envolviam uma reflexão sobre ser praticante há alguns anos e no presente, ou na percepção da população em relação as Pomba-Giras nas décadas de 1960 e 1970. Entre a mais jovem entrevistada, dona Márcia de 53 anos e a mais idosa, dona Jaci de 95 anos, é pouco mais de 40 anos, entretanto as memórias resgatadas para a resposta das perguntas são parecidas, e parecidas com a dos outros entrevistados/entrevistadas que têm entre 61 anos e 81 anos. Dessa forma, como evidenciamos em nosso primeiro capítulo a partir de Michel Pollak, poderíamos aplicar o conceito de memória coletiva dívida entre toda a comunidade praticante dessas religiões nessas décadas selecionadas para nosso trabalho, e também o conceito de memória herdada, pois, dona Márcia, apesar de viver a religião desde seu nascimento e provavelmente ter se aprontado ainda muito jovem, não a viveu na década de 1970 com a mesma responsabilidade relacionada a idade cronológica que

---

<sup>188</sup> Ana Maria Porto Alegre da Silva. Entrevista realizada dia 24 de setembro de 2019.

<sup>189</sup> PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. pp. 41 – 66.

os demais entrevistados/entrevistadas, todavia, apresenta os mesmos argumentos e as mesmas memórias dos demais entrevistados/entrevistadas que já eram jovens e adultos nesse período. E como afirma o autor, tanto a memória coletiva, quanto a memória herdada são tão latentes do indivíduo, que fica impossível delimitar o que cada um realmente vivenciou enquanto sujeito.

Como mencionado ao longo desse trabalho, as Pomba-Giras são figuras híbridas, e por isso, de acordo com a maioria de nossos/nossas entrevistados/entrevistadas, elas podem ser tanto brancas como negras. Entretanto, nossos/nossas entrevistados/entrevistadas relacionam o preconceito sofrido por elas enquanto racial, e não de gênero.<sup>190</sup> Sobre esse fato, destaca-se para nossa análise a fala do senhor João Pedro: “Não, querida (risos). Também ótima pergunta (risos), toda entidade religiosa africana, que não deixa de ser Exu também, né, são negros. Nada contra os brancos, mas são negros.”<sup>191</sup> Entendemos que mesmo que as Pomba-Giras possam ser brancas também, ao estarem inseridas em uma religião e uma organização baseada na africanidade, elas são lidas pela sociedade enquanto negras, e por isso a reprodução mais acentuada do racismo do que do sexismo na sua figura.

Para o fechamento de nosso último subcapítulo, destacamos que a feminilidade das Pomba-Giras está alicerçada justamente nas características femininas que devem ser controladas ou até eliminadas. As Pomba-Giras ressignificam o *ser mulher* a partir de um modelo de mulher comum, aquela que luta e trabalha todos os dias, que denuncia o sexismo e vive sua sexualidade de forma livre.

---

<sup>190</sup> Com Exceção de dona Ana que afirma existir os dois.

<sup>191</sup> João Pedro Paiva. Entrevista realizada no dia 4 de setembro de 2019.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Pomba-Giras são figuras marcadas pela sua multiplicidade e ambiguidade, e, portanto, não pretendemos aqui estabelecer conclusões estanques sobre essas figuras. Entretanto, a partir dos elementos aqui apresentados, podemos tecer algumas considerações finais acerca delas.

A Umbanda, uma religião afro-brasileira, que apesar de buscar cada vez mais aproximar-se com sua africanidade, é a religião, dentre essas, que mais influência sofreu dos conceitos de moralidade branco, cristão e ocidental, mas também, foi quem deu espaço para o florescimento do culto a essas mulheres tão distantes da moral branca, cristã e ocidental. Apesar do esvaziamento do conteúdo feminino e sexual de suas Orixás, principalmente Iemanjá, por uma vigilância moral da Igreja Católica, essa mesma vigilância falhou e permitiu que se abrisse espaço para figuras femininas extremamente sexuadas. Lançamos nosso olhar para o passado na busca de compreender sobre o que essas mulheres falavam e como isso se incorporava no imaginário da época.

Todo o processo de pesquisa desse trabalho, entre leituras, realização das entrevistas e análises das fontes, nos levaram a uma resposta: o corpo da Pomba-Gira fala sobre o feminino, fala sobre o feminino numa perspectiva do sagrado. Segundo todo nosso material, entre leituras selecionadas e entrevistas realizadas, as Pomba-Giras falam sobre a sexualidade feminina tão castrada, temida e castigada pela supremacia masculina ao longo dos séculos. Ela é a mulher na sua essência indócil, poderosa, contestadora, forte, trabalhadora, geradora de vida e de revolta. Ela representa a própria revolução em uma perspectiva feminina. Elas se afirmam mulheres, e para além disso, seu poder nasce da sua feminilidade.

Este é um modelo de mulher muito diferente do criado e perpetuado nas sociedades cristãs ocidentais, que alicerçam o seu modelo de mulher na imagem da Virgem Maria. A mulher dócil, submissa, calada, e principalmente, virgem. A mulher perfeita é a boa mãe e esposa. Pomba-Gira não é mãe e nem esposa. Quando cantamos que Pomba-Gira é mulher de sete homens, na verdade dizemos que ela é uma mulher de homem nenhum. A fala da mulher levou o homem ao pecado e a expulsão do paraíso, as mulheres não devem falar, mas as Pomba-Giras falam, gritam, se fazem ouvir, gargalham.

Para nossa surpresa, todos/todas os/as entrevistados/entrevistadas relataram que apesar de toda a política repressiva dos cultos durante a ditadura civil-militar brasileira, existia muito mais segurança na sua prática, pois, hoje existem ameaças que naquele tempo não existiam, como as perseguições professadas pelas Igrejas Neopentecostais. E sim, a Pomba-Gira falava do feminino e da sexualidade feminina durante a ditadura, a até antes dela. Desde muito cedo elas contestam o lugar da mulher em nossa sociedade.

A partir disso percebemos também que o lugar relegado a elas no imaginário brasileiro é o da marginalização. Elas são marginalizadas no processo de sincretismo, como toda a falange de Exu, ao serem comparadas com o mal, e com o diabo cristão. Mas também são comparadas ao mal justamente por historicamente a mulher e sua sexualidade serem comparadas com o demoníaco. Encarnam a prostituta, a mulher de cabaré, pois, toda mulher que não segue as normas civilizatórias misóginas assim o é. Todavia, elas não negam esse estereótipo e sim o ressignifica. E cada vez mais as Pomba-Giras são reconhecidas nas terreiras como mulheres fortes, poderosas e donas de si. A mulher livre.

Sendo assim, concluímos a partir de nosso primeiro problema de pesquisa que as Pomba-Giras falam sobre o feminino puro, desconectado de preceitos cristãos. Sua feminilidade busca a afirmação do direito à liberdade, a autonomia e a sexualidade. E que a sociedade gaúcha, e brasileira, respondia a essa mensagem com uma intensa marginalização. O que segundo os/as nossos/nossas/ entrevistados/entrevistadas vêm mudando a passos ainda muito lentos.

Mas como mencionado, durante nosso processo de pesquisa, acabamos nos deparando com outro problema de pesquisa. Buscamos entrecruzar as respostas de nossos/nossas entrevistados/entrevistadas com as análises realizadas por Oyêronké Oyèwùmí. Encontramos muitos elementos organizativos da sociedade Iorubá dentro da falange de Exu. E encontramos muito da mulher Iorubá nas Pomba-Giras: mulheres fortes, poderosas, independentes e trabalhadoras.

Portanto, podemos estabelecer que parte da sua africanidade venha em resistência da continuidade dos costumes Iorubás. Costumes não intrínsecos a essas figuras, pois, as Pomba-Giras não são parte da religiosidade Iorubá, mas agregados a continuidades dessas características presentes nas terreiras. Mas como mencionado já tantas vezes durante este trabalho, Pomba-Gira é multiplicidade, ambiguidade, e dessa forma, não somos autorizados aqui a estabelecer se de fato elas representem apenas resistência ou apenas transgressão, pois, o fato é que Pomba-Gira é tudo isso.

Percebemos também que apesar do forte dado da misógina na construção do seu imaginário, o dado étnico é mais forte. Relacionada as trevas não só por ser mulher, mas por

que o Brasil é um país racista. Dessa forma, Pomba-Gira transgrede e resiste todos os dias, trabalhando por nós e nos protegendo, indo até os piores lugares se assim for necessário.

Pomba-Gira gosta de beber, fumar e dançar. E quem não gosta? Por isso, além de ser uma entidade onde o culto floresceu no Brasil, representa a mulher brasileira comum, que enfrenta a misógina, o racismo, que levanta cedo para o trabalho e contesta a masculinidade em busca do seu lugar na sociedade. As Pomba-Giras são as mulheres brasileiras, e é essa feminilidade que representa o Povo da Rua da Umbanda.

Dessa forma, chega o momento de nos despedirmos delas. Mas apesar desse trabalho ser um trabalho acadêmico, lidamos diretamente com o sagrado, e por isso nos despedimos primeiro dos e das Orixás, depois dos Caboclos e das Caboclas, dos Ibejis e dos e das Pretos e Pretas Velhos/Velhas, e enfim dos Exus, e principalmente delas, das Pomba-Giras: as Pomba-Giras Rainhas, as Maria Padilhas, as Maria Molambos, as Maria Quitérias, as Pomba-Giras Meninas, as Rosa Caveiras, as Pomba-Giras das Almas, as Pomba-Giras dos Cruzeiros, as Pomba-Giras das Calungas, as Pomba-Giras dos Cemitérios, as Pomba-Giras das Rosas, Pomba-Giras Sete Saias e a todas as outras. Laroyê, Pomba-Gira!

O trabalho foi entregue, Alupô, meu Pai Bará!

## REFERÊNCIAS:

### I. Fontes:

Entrevistas realizadas com Anelio Robalo Marques, João Pedro Paiva, Jaci Costa da Silva, Dirce Maria Fernandes Coutinho, Ana Maria Porto Alegre da Silva e Márcia Elaine Severo.

### II. Levantamento Bibliográfico:

AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

ARDUINO, Eugenia. **África e sus mujeres. Reflexiones sobre el feminismo pós-colonial africano**. *Revista Cambios y Permanencias*. n. 7. 2016.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**.

BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento. Estudos Avançados**. 2003.

CASTRO, Gustavo. **Sabedoria de Pombagira**. In: DRAVET, Florence; FEITOZA, Frederico; BESSA, Leandro; CARDOSO, Bruna (orgs.). **Pombagira: encantamentos e abjeções**. Casa das Musas. Brasília. 2016.

COLLINS, Patricia Hill. **O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso**. *Cadernos Pagu*, 51. 2017.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 10, n. 1. 2002.

CORREA, Norton Figueiredo. **Os Vivos, os Mortos e os Deuses**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 1998.

DAVIS, Angela **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo. 2016.

DRAVET, Florence. **Comunicação e circularidade – estudo de comunicação feminina a partir do giro da Pombagira**. In: DRAVET, Florence; FEITOZA, Frederico; BESSA,

Leandro; CARDOSO, Bruna (orgs.). **Pombagira: encantamentos e abjeções**. Casa das Musas. Brasília. 2016.

FORTES, Carolina C. **Os Atributos Masculinos das Santas na Legenda Aurea. Os casos de Maria e Madalena**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2003.

LAFUENTE, Maria Socorro Suárez. **Autoras Africanas: a favor de las mujeres. Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia**. n. 12. 2017.

LAGOS, Nilza Menezes Lino. **“Arreda homem que aí vem mulher...” Representações de gênero nas manifestações da Pombagira**. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista. São Paulo. 2007.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro : Editora UFRJ. 2002.

LEISTNER, Rodrigo Marques. **Religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação**. *Debates do NER*. Ano 14, n 23. Porto Alegre. 2013.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. *Estudos Feministas*. Florianópolis. 2014.

MANA, Amina. **Las funtes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subornación**. *Africana Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Colección Pescando Husmeos nº10. Barcelona. 2013.

MELLO, Marco Antônio Lírio de. **Reviras, Batuques e Carnavais. A Cultura de Resistência dos Escravos em Pelotas**. Editora Universitária. Pelotas. 1994.

MELLO E SOUZA, Laura. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo. Companhia das Letras. 1987.

MÉRIMÉE, Prosper. *Histoire de Don Pèdre Ier: Roi de Castille (introduction et notes de Gabriel Laplane)*. Paris. Garnier, 1792.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei em Castela a pomba-gira e umbanda**. São Paulo. Duas Cidades. 1993.

OLIVEIRA, Ilzer de Matos. **Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça como agentes da (in)tolerância**.

ORO, Ari. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente**. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 24, n 2. 2002.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas**. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Laços familiares/ ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas.** Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000).

\_\_\_\_\_. **La invension de las mujeres. Uma perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.** Editorial en la fontera. Bogotá. 2017.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Cultura e Representações, uma trajetória.** Revista Anos 90, n. 23/14, v. 13. Porto Alegre. 2006.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

POLLAK, Michel. **Memória e Identidade Social.** In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PRANDI, Reginaldo. **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. Herdeiras do Axé.** Hucitec. São Paulo. 1996.

SARLO, Beatriz. **Tempo Passado. Cultura da memória e guinada subjetiva.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.**

SELAU, Maurício da Silva. **História Oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais.** Revista Esboços, n. 11. Universidade Federal de Santa Catarina. 2004.

SILVA, Marlise Vinagre. **Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa ioruba no Brasil.** Revista de Psicologia da UNESP. 2010.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza. Como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres.** Racco, Rio de Janeiro. 1992.