

DO QUE RIEM AS POMBAGIRAS

WHAT POMBAGIRAS LAUGH ABOUT

Diego Fernando Rodrigues AZORLI¹

Resumo: Pombagiras são entidades da umbanda, também chamadas de lado feminino de Exu ou Exu mulher. Esses espíritos possuem ligação com o Orixá Exu do candomblé, que é a divindade *Trickster* que produz a desordem e confusão na vida de quem não o agrada. Em uma reunião de umbanda, chamada de gira de esquerda, Pombagira se manifesta com sua gargalhada estridente, seu ar de mulher da noite e gosto por rosas, perfume e champanhe. Exus e Pombagiras sentem um visível prazer em zombar dos mortais, evidenciando suas hipocrisias e demagogias cotidianas em situações ligadas ao amor e ao sexo. Este trabalho procura estabelecer uma conexão entre essas entidades e as mulheres desclassificadas das chamadas “classes perigosas” e a forma como lidavam com a autoridade patriarcal instituída, enumerar e discutir essas situações com vistas a contribuir para ampliar o repertório do riso aplicado aos mais diversos objetos de pesquisa.

Palavras-chave: Umbanda. Riso. Classes perigosas.

INTRODUÇÃO

“- De onde você vem? / - De onde eu estava.
- E para onde você vai? / - De onde eu vim.”

A curta entrevista acima foi um dos primeiros contatos que tive com uma Pombagira. Eu, pesquisador iniciante, pelos idos de 2009/10, estava em processo de iniciação científica e desejoso de saber e anotar tudo sobre meu objeto. Cedo descobri que os pesquisadores não são muito bem-vindos em terreiros de umbanda e candomblé.

¹ Doutorando e mestre em História (UNESP). E-mail: diegoazorli@yahoo.com.br ORCID: 0009-0007-9015-5266.

São sempre olhados com desconfiança e recebem informações truncadas e pouco eficazes. Isso nos leva para o solitário caminho da pesquisa bibliográfica.

As próprias entidades² não gostam de responder questões maliciosas, fruto do raciocínio incrédulo e pouco engenhoso do pesquisador iniciante (como a que trago no início). Os espíritos e os fiéis querem ser respeitados pelo que são. Não cabe dúvidas quanto à sua autenticidade. Aprendi cedo que as perguntas têm de ser feitas com cuidado para não ofender ninguém nem bloquear a entrevista ou visita de campo precocemente.

E aí se vão dez anos! Depois da iniciação científica, segui com o trabalho de conclusão de curso, depois mestrado e agora doutorado. Desejo, nesse artigo, investigar o riso das pombagiras nas chamadas giras de esquerda dos terreiros de umbanda que visitei. Vejo esse assunto como interessante pois, se é comum às outras entidades de umbanda risos de alegria ou satisfação por auxiliar os fiéis e necessitados que seguem à sua procura, não se pode dizer o mesmo do riso de deboche que é utilizado pelas Pombagiras e Exus.

O RISO

Vladimir Propp, em sua obra *Comicidade e riso*, traz um vasto repertório sobre a cultura soviética, onde o fio condutor é o riso. O autor trata de dissecar as múltiplas expressões dessa arte na literatura de seu país. Propp questiona o que é engraçado, quem ri, quem não ri, do que se ri e o que configura a comicidade. George Minois vai por um caminho mais audacioso, em seu *História do Riso e do Escárnio*, em que deseja fazer uma síntese que uma pessoa sensata jamais teria feito³(Minois, 2003), começando pelos gregos e avançando até o século XX.

O riso tem sido objeto de diversos trabalhos relacionados a diversas festividades, carnaval, caricaturas e outros. Isso por seu intrincado potencial de afirmar e subverter

² Diz-se dos espíritos dos mortos que partiram antes de completar suas missões e retornam para fazer a caridade e o bem e, com isso, alcançarem a salvação de suas almas.

³ “Mas não é preciso ser um pouco louco para empreender, sem rir, uma história sobre o riso? (MINOIS, 2003, p. 17). Com essas afirmações, logo na introdução, o autor demonstra que sua obra será permeada pelo humor de forma constante e sem contenções ou delimitações.

(Minois, 2003). O riso desperta múltiplos sentimentos e, em especial para as classes menos favorecidas (abordadas nesse artigo) se configura numa espécie de vingança ou revanche, como pontua Propp: “o riso é uma arma de destruição: ele destrói a falsa autoridade e a falsa grandeza daqueles que são submetidos ao escárnio” (PROPP, 1992, p. 46).

A capacidade de rir é colocada, por vezes, em duas categorias estanques: “o aspecto refinado da comicidade existe para as pessoas cultas para os aristocratas de espírito e de origem. O segundo aspecto é reservado à plebe, ao vulgo, à multidão” (PROPP, 1992, p. 23). Desse modo, a plebe riria de coisas menos relevantes e se valeriam de um humor “baixo”, pouco refinado e, as classes mais abastadas, teriam a capacidade intelectual de rir com mais elaboração. “São propensos ao riso os jovens e menos propensos os velhos, embora, é preciso dizer, jovens macambúzios e velhotes e velhotas alegres não constituam absolutamente uma raridade” (PROPP, 1992, p. 32).

Contudo, essas afirmações configuram uma grande armadilha e são fruto de uma leitura muito pouco profunda do tema. Os autores citados, ao longo de suas obras, fazem questão de esclarecer essa dicotomia: “a causa disso pode residir em condições de ordem histórica, social, nacional e pessoal. Cada época e cada povo possui seu próprio e específico sentido de humor e de cômico, que às vezes é incompreensível e inacessível em outras épocas” (PROPP, 1992, p. 32).

Mas é inegável que é preciso entender o cômico para que haja vontade e motivo para rir. Com isso, estou querendo dizer que nem sempre o riso depende da inteligência e sim de um conjunto de códigos e valores comuns a um grupo. “Para rir é preciso saber ver o ridículo; em outros casos é preciso atribuir às ações algum valor moral [...] para apreciar um trocadilho ou uma anedota, é preciso realizar alguma operação mental” (PROPP, 1992, p. 40).

‘A força do riso está em quem ri e não no objeto do riso’. Nada é cômico em si mesmo. É a intenção maldosa do ridente que vê o cômico; aquele que ri não é o homem que cai, a não ser que este tenha adquirido ‘a força de se desdobrar rapidamente e assistir como espectador desinteressado aos fenômenos de seu eu. Mas isso é raro’. Não há risos inocentes? O riso da criança? Para isso seria preciso provar que as crianças são seres inocentes. Olhai-as: são ‘projetos de homens, isto é, satãs em embrião.’ Por outro lado, não se deve confundir alegria com riso (MINOIS, 2003, p. 534).

Para Umberto Eco, há comicidade quando: uma regra é quebrada, ou seja, algo que deveria seguir determinada conduta, sai de controle; a pessoa que comete essa violação se constitui em nosso desafeto (ou inferior, ou repulsivo); quando nos sentimos superiores à quem quebra a regra; há humor porque quem rompe a normalidade, de certo modo, está desafiando o poder instituído; há um prazer misto em presenciarmos a violação e desprezarmos o violador (Eco, 1989). Desse modo, a comédia para Eco, é um gênero privilegiado de análise para o historiador pois “lo trágico parece tratar com problemas ‘eternos’ (vida y muerte, amor y odio), mientras que la comedia parece estar más estrechamente ligada a costumbres sociales específicas” (ECO, 1989, p. 13).

Nos primórdios do cristianismo, ressignificado pelos chamados pais da igreja, o demônio é responsabilizado pelo riso no mundo:

o pecado original é cometido, tudo se desequilibra, e o riso aparece: o diabo é responsável por isso. Essa paternidade tem sérias consequências: o riso é ligado à imperfeição, à corrupção, ao fato de que as criaturas sejam decaídas, que não coincidam com seu modelo, com sua essência ideal (MINOIS, 2003, p. 112).

Esse gênero passa então a ser abominado e reprimido. O verdadeiro cristão não pode rir⁴, se o riso é do diabo e deforma o rosto assemelhando-nos a macacos, inferiores na criação de Deus⁵. O riso passaria a ser associado ao que havia de pior:

o riso é expressão de desprezo ou de ódio: é também expressão de amor-próprio. Lamennais encontra orgulho até no fato de rir de si mesmo. ‘Qualquer pessoa que ri de outra acredita, nesse momento, que é superior a ela ao examiná-la e sente vontade de rir, e o riso é, sobretudo, a expressão de contentamento que inspira essa superioridade real ou imaginada. É possível rir de si mesmo, é verdade; nesse caso, o eu que descobre o ridículo em qualquer uma das regiões inferiores do seu ser separa-se daquilo que ri, distingue-se dele e usufrui intimamente uma sagacidade que o eleva em sua própria estima’ (MINOIS, 2003, p. 499).

Desses tempos para cá o riso foi se metamorfoseando, como demonstra Minois em sua obra. Mas se atualmente o riso está mais liberado, tão pouco se pode esperar mais do que ele pode oferecer: poucos segundos de prazer e esquecimento da dura realidade em que estamos inseridos como peças irrelevantes de um jogo mais amplo.

⁴ “O monoteísmo estrito exclui o riso do mundo”. (Idem, p.111).

⁵ Essa será também a ideia central do romance de Umberto Eco, *O Nome da Rosa*, de 1980.

El humor no pretende, [...] llevarnos más allá de nuestros propios límites. Nos da la sensación, o más bien el diseño de la estructura de nuestros propios límites. Nunca está fuera de los límites sino que mina los límites desde dentro. No busca una libertad imposible, pero es un verdadero movimiento de libertad. El humor no nos promete liberación: al contrario, nos recordándonos la presencia de una ley que ya no hay razón para obedecer. Al hacerlo, mina la ley. Nos hace sentir la molestia de vivir bajo una ley, cualquier ley (ECO, 1989, p. 19).

AS POMBAGIRAS

Para entender o que vem a ser uma Pombagira é necessário remontar a Mitologia dos Orixás. Os Orixás são deuses que receberam de Olodumare⁶ a missão de criar e governar o nosso mundo. Cada um deles é responsável por um aspecto da natureza e de certas dimensões da vida em sociedade. Sem Exu nada seria possível no mundo do iorubas, na África Ocidental e, mais tarde, nas religiões africanas espalhadas pelas Américas. Cada Orixá tem seu Exu pessoal e este deve ser agradado frequentemente, e em primeiro lugar, para que não se criem embaraços e complicações no que se deseja. Essa afirmação deve ser encarada com cuidado já que:

para os ignorantes dos fundamentos da Religião Tradicional Iorubá, os sacrifícios e oferendas a Exu deixam de ser interpretados em condições rituais para a veiculação do axé, a força vital. Passam a ser considerados como recursos de apaziguamento da ira e do ciúmes de uma divindade por eles compreendida como cruel e invejosa e que, para vingar-se dos esquecimentos interromperá os atos litúrgicos e impedirá o bom andamento dos rituais (SALAMI; RIBEIRO, 2011, p. 21).

Exu é o Orixá mensageiro, guardião das casas, templos e cidades, astucioso, violento, irascível, grosseiro, vaidoso e por vezes indecente. Exu é um Orixá injustiçado pela fé judaico-cristã, pois passou a ser visto como o diabo ou demônio⁷, no entanto, na visão dos iorubas não há diabo e o bem e o mal são complementares⁸. Todas as nossas

⁶ É o deus superior na mitologia dos iorubas.

⁷ “A maldição imposta a Exu na África por missionários e viajantes cristãos desde o século XVIII foi sendo completada no Brasil nos séculos XIX e XX” (PRANDI, 2005, p. 81). “Filhos de Exu estavam sujeitos a ser reconhecidos como filhos do diabo e, por isso, acabavam sendo iniciados para outro orixá, especialmente para Ogum Xoroquê, uma qualidade de Ogum com profundas ligações com o mensageiro” (Idem, p. 97). Sendo, contudo, também difamado pelos primeiros estudiosos do tema. Ver Idem, p. 91.

⁸ “Aliás, a noção de *pecado*, inclusive a de *pecado original*, é totalmente estranha ao contexto religioso iorubá. Não havendo pecado original, nem juízo final, nem inferno, nem paraíso, nem promessa de paraíso, e havendo, por outro lado, grande semelhança entre a dinâmica das relações humanas num plano social e a

atitudes têm resultados bom e ruins. Portanto, não cabe no candomblé o maniqueísmo cristão⁹. Quando manifestado, Exu utiliza preto e vermelho e porta um porrete em forma fálica chamado de *Ogó*. É conhecido pelos títulos de: *Òjìsé* (mensageiro), *Èlébo* (transportador de oferendas), *Èlégbára* (dono do poder), *Elégbára* (senhor da rapidez) e *Olònà* (senhor dos caminhos). Seus filhos-de-santo têm, como arquétipo, um caráter ambivalente, são inteligentes, articuladores e compreensivos com os problemas alheios.

Na mitologia de Exu é possível encontrar a explicação pedagógica de sua primazia¹⁰. Exu é um deus restaurador da justiça e sempre disposto a pregar peças em qualquer um que pareça lhe contrariar (mesmo os Orixás). Exu é um *Trickster*¹¹, agente, muitas vezes de cenas cômicas, onde deuses e seres humanos sofrem a ação de sua ridicularização.

Seu papel seria, então, ‘satisfazer as necessidades e os desejos da coletividade, violando os tabus e os interditos pelo riso, pela brincadeira e pela farsa. [...] O riso e o medo estão intimamente ligados; o riso põe o mundo do avesso, justificando a transgressão, recalcando a falta e, ao mesmo tempo, evitando a culpabilização. Esse palhaços são ‘personagens simbólicos que só devem sua existência à necessidade de evocar alguma coisa que precisa ser recalçada’. [...] O *Trickster* é ‘desastrado’ e também o violador mal-intencionado dos interditos, [...] Ele se revela muito útil porque a repetição ritualizada dessas transgressões permite apagá-las ou circunscrever seus efeitos maléficos. Na festa, retorno ao caos original e recriação do mundo, as transgressões do *Trickster* são usufruídas, logo, permitidas, e isso faz rir, um riso que neutraliza o medo. Esse deus farsante, que prega peças, endossa a responsabilidade; pode-se zombar dele como ele zomba de nós. O riso exorciza a angústia (MINOIS, 2003, pp. 562-4) [grifos do autor].

dinâmica das relações das divindades entre si no âmbito do mito, o panorama é completamente distinto” [grifos dos autores]. (SALAMI; RIBEIRO, 2011, p. 215).

⁹ “A cristianização da África foi [...], o instrumento ideológico do qual se serviu o capitalismo europeu em expansão. A teologia da maldição da raça negra atribui a tremenda miséria dos povos negros não aos danos causados pelo tráfico e pela colonização, e sim a uma maldição divina que pesaria sobre ela. Essa interpretação, associada à mística do ‘pobre negro’, serviram de base ao escravismo, à colonização e às missões”. (SALAMI; RIBEIRO, 2011, p. 218).

¹⁰ Mitos: Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas, Exu respeita o tabu e é feito o decano dos orixás, Exu come tudo e ganha o privilégio de comer primeiro, Eleguá ganha a primazia nas oferendas, Exu come antes dos demais na festa de Iemanjá. Prandi, 2009, pp. 40-1; 42-4; 45-6; 53-4; 59-0.

¹¹ Exu é também chamado de “mercúrio africano” por Waldemar Valente em *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, de 1977, *apud* Caroso; Rodrigues, 2011.

No momento da criação do mundo ioruba, Exu aparece para criar contendas e complicações: Olodumare incumba Oxalá¹² de procurar o lugar ideal para criar o mundo fora do Orun¹³ para acabar com o ócio dos deuses. Olodumare dá a Oxalá o saco da criação e lhe faz diversas prescrições, inclusive procurar Orumilá, para obter as orientações do Oráculo de Ifá¹⁴ e conhecer o Odu¹⁵ que regeria sua missão, para que tudo corresse com sucesso.

Oxalá consulta o Oráculo e, como os prenúncios não são muito bons, Orumilá recomenda que o Orixá da criação faça uma oferenda ao deus Exu, para que tudo corra bem, sob a benção daquele Orixá. Oxalá se indigna: “Como? [...] Eu, o maior de todos os Orixás, o mais poderoso, senhor da vida e da morte, tão importante que a mim foi confiada a criação da Terra e dos seres que nela habitarão, devo oferecer sacrifícios a Exu para poder realizar o que desejo? (OGBEBARA, 2010, p. 22)”

A arrogância de Oxalá, anunciada desde os primórdios da mitologia ioruba dará espaço para o primeiro feito de Exu: criar embaraço na criação do Aiê¹⁶. Exu rouba o saco da criação e, enquanto Oxalá dorme embriagado, oferece a outro Orixá a missão de criar a Terra. Oxalá, agora mais humilde, volta à Olodumare e é incumbido de criar o ser humano.

Exu é também retratado como aquele que cria contenda entre os seres humanos que não reconhecem sua primazia. Em outro mito, o Orixá passa diante de dois relapsos amigos com um chapéu de duas cores, contudo, cada um vê apenas uma delas. O episódio leva os dois humanos à uma calorosa discussão que termina em fatalidade, enquanto “Exu cantava e dançava. Exu estava vingado” (PRANDI, 2009, p. 49).

O humor de Exu tende à zombaria e ao deboche. É prazeroso para essa entidade explicitar os maiores defeitos dos seres humanos e lançar lhes isso em face. “Para

¹² É o deus ioruba a quem é atribuída a criação do mundo e do ser humano.

¹³ “Espaço mítico habitado por entidades espirituais de diferentes categorias”. (OGBEBARA, 2010, p. 13).

¹⁴ Tábua divinatória onde são lançados búzios (ou outros elementos) com a intenção de desvendar e conhecer os desejos dos deuses superiores para o futuro dos seres humanos e Orixás.

¹⁵ Conjunto de histórias, cantigas e orações que determinam o sucesso ou desastre de todas as atividades realizadas por seres humanos e Orixás.

¹⁶ “Mundo material. Esse mundo deverá ser, em tudo, similar ao mundo espiritual” (Idem, p. 14).

rir é preciso saber ver o ridículo; em outros casos é preciso atribuir às ações algum valor moral [...] para apreciar um trocadilho ou uma anedota, é preciso realizar alguma operação mental” (PROPP, 1992, p. 40).

Pelos Orikis¹⁷ desse Orixá é possível perceber seu tato para a criar situações e confusões entre os humanos, que podem gerar brigas ou risos: “Eṣu ni o gùn ori arô ni o fi (i)bu iyọ si ọbè¹⁸”; “O fi kọnkọṣọ be epo ni ojà¹⁹”; “O ke ki apon ya ile²⁰”; “A di kuta mọ ẹrù ẹniti ẹrù rẹ fuyẹ²¹”; “Bara fi (i)um fon awon sebi oko l o(n) si²²” e “O de ni kun (i)le agbere²³”.

Na umbanda²⁴, Exu sofrerá diversas transformações, predominantemente, como destacam Renato Ortiz, Stefania Capone e Reginaldo Prandi, para se adaptar às regras do prestigiado espiritismo de Kardec que estava surgindo no início do século XX. Para Ortiz, a distância entre o Orixá Exu e a entidade Exu são imensas:

a divindade *trickster* se transforma assim em um Exu-Santo Antônio, espírito em evolução, ao mesmo tempo em que guarda um caráter ambíguo, o de Exu-Pagão. O traço de mensageiro, que é preservado no candomblé, desaparece, e se alguns umbandistas o conhecem, ele não desempenha nenhum papel ritual, é simplesmente fruto de um saber adquirido da leitura de livros antropológicos. Submetido à dicotomia do bem e do mal, Legba transforma-se em espírito arrependido, obedecendo desta forma ao apelo das entidades de luz. Ele é acorrentado às regras morais da sociedade brasileira, e se por acaso conserva seu caráter sexual, este só se manifesta sob a vigilância atenta de Santo Antônio (ORTIZ, 1999, p. 148) [grifos do autor].

¹⁷ “A palavra *oriki* compõe-se de *ori* e *ki*. *Ori* significa *origem* e *ki*, *saudar* ou *louvar*. Logo, *oriki* significa louvar ou saudar o *Ori* ou a origem daquele a quem se refere” (SALAMI, 1997, p. 47) [grifos do autor].

¹⁸ “Exu sobe no forro para derramar sal no molho” (VERGER, 2000, p. 141).

¹⁹ “Ele vai com uma peneira comprar azeite no mercado” (Idem, p. 142).

²⁰ “Ele grita para que a agitação esteja rapidamente na casa” (Idem, p. 143).

²¹ “Ele amarra uma pedra na carga de alguém que tem um fardo leve” (Idem, p. 143).

²² “Quando Bara assoa o nariz, todo mundo acredita que o trem vai partir” (Idem, p. 144).

²³ “Ele expulsa as pessoas arrogantes na porta da casa” (Idem, p. 146).

²⁴ “A umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa ‘mistura’, como o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião” (SILVA, 2005, p. 106) [grifo do autor]. Já Salami; Ribeiro (2011), consideram o ano de 1908 e a cidade do Rio de Janeiro como origem.

Mas se as outras entidades africanas poderiam ser facilmente adaptadas às novas regras do jogo religioso, Exus e Pombagiras não aceitariam essas mudanças com tanta facilidade.

Os exus da quimbanda se insurgem, portanto, contra a ordem umbandista que reflete a ordem da sociedade brasileira, oferecendo, como seus correspondentes femininos, as Pombagiras, a possibilidade de seus médiuns criticarem as relações de classe: o poder pertence aos marginais, aos espíritos ignorantes, porém incomensuravelmente mais poderosos²⁵ (CAPONE, 2009, p. 101).

A umbanda, como as outras religiões, estava fadada a reproduzir as estruturas de poder vigentes e se algumas entidades pareciam lidar bem com isso, esse não era o caso das chamadas entidades de esquerda. Mesmo na prática de sua religião de origem africana, os negros eram obrigados a lidar com os estereótipos fortemente assimilados sobre si e os outros membros da sociedade.

Nos estereótipos presentes no universo umbandista, o negro “fundamentalmente bom” é encarnado pelo preto-velho, o escravo que aceita com resignação sua condição. Em contrapartida, o negro “fundamentalmente mau” é representado pelos exus da quimbanda, os negros marginais que ameaçam o equilíbrio social e a ordem do universo (CAPONE, 2009, p. 102).

Todavia, não é incomum observar discursos de entidades que incorporaram esses estereótipos o que configura grande multiplicidade para os pesquisadores.

É atribuído aos exus superiores, chefes de falanges e legiões comportamento idêntico aos das classes superiores. Eis a descrição de um deles feita por um autor umbandista: “Fala pausadamente com delicadeza extrema. Possui porte ereto e elegante; prefere sempre os mais finos charutos e, como bebida, usa os melhores vinhos e bebidas. O seu verdadeiro curiador, porém, é o absinto. Fala e escreve corretamente o francês. Já os exus de nível inferior são descritos pelo mesmo autor como negros horrendos, “cuja pele do rosto é carcomida por pústulas de varíola” (CAPONE, 2009, p. 106).

A origem da palavra Pombagira é encontrada na língua banto. “Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é Bongbogirá. Certamente Pombagira (Pomba Gira) é uma corruptela de Bongbogirá, e esse nome acabou por se

²⁵ “Os exus são, pois, os escravos que não aceitam seu destino, que se revoltam contra os senhores, que os matam com o veneno e a feitiçaria. No cosmos umbandista, são depreciados, situados fora do mundo dos espíritos evoluídos, nas trevas da ignorância, mas, ao mesmo tempo, valorizados em razão do poder que essa posição marginal lhes dá. São poderosos por serem impuros”. (Idem, p. 102).

restringir à qualidade feminina de Exu” (Augras, 2000). Pombagira é uma entidade que se manifesta no corpo de seus filhos de fé e pode, assim prestar ajuda a quem a procura²⁶ ao mesmo tempo que goza dos prazeres que esse mundo tem a oferecer.

Dona Pombagira, que tem um lugar muito especial nas religiões afro-brasileiras, pode também ser encontradas nos espaços não-religiosos da cultura brasileira; nas novelas de televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. Por influência kardecista na umbanda, Pombagira é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres (PRANDI, 1996, p. 141)²⁷.

A divisão entre espíritos de direita e de esquerda pode sofrer alterações de casa para casa e, muitas vezes, compõem apenas um discurso no mercado religioso que visa manchar a reputação de outros centros de umbanda, trazendo mais fiéis para a casa que difama.

A umbanda se divide numa linha de direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades ‘desenvolvidas’, e numa linha de ‘esquerda’, a parte que pode trabalhar para o ‘mal’, também chamada de quimbanda, e cujas divindades, ‘atrasadas’ ou demoníacas, sincretizam-se com as do inferno católico ou delas são tributárias. Esta divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda²⁸ sem umbanda nem quimbandeiro sem umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa (PRANDI, 1996, p. 142).

O interesse que essas entidades despertam é antigo. Marlyse Meyer relata seu contato com a figura de Maria Padilha. A autora se diz perplexa ao participar da banca de doutorado de Laura de Mello e Souza, onde essa defendia sua tese sobre a feitiçaria do Brasil colonial, vendo desfilar diante de seus olhos a figura de Maria Padilha que se personificava em diversos documentos sobre o Brasil e Portugal. Meyer desenvolvia uma pesquisa sobre Carlos Magno e seus pares e viu aparecer referências à Maria Padilha

²⁶ “Quando eu chego no Gongá / Eu quero é me defender / Maria Quitéria é rainha / No terreiro pra proteger”, ou ainda: “Minha senhora das Almas / atira e não erra mira / Ela é minha protetora / Saravá Sá Pomba Gira. (ANDRADE, [s. d.], pp. 34 e 35).

²⁷ “Em geral, a Pombagira encarna o estereótipo da prostituta, mas também o da mulher que se rebela contra a dominação masculina” (CAPONE, 2009, p. 109).

²⁸ “A quimbanda, na verdade, é mais uma categoria de acusação que um culto completamente oposto à umbanda. Ser da quimbanda significa ser ‘mais africano’, ‘atrasado’, ‘não civilizado’ [...]” (Idem, p. 100).

diversas vezes em seus estudos. Padilha e sua quadrilha foi de “Montalvan a Beja, de Beja a Angola, de Angola a Recife, para nos dias de hoje, baixar em Pirituba (bairro de São Paulo) e em outros terreiros espalhados pelo Brasil afora” (MEYER, 1991, p. 134).

Desde a longínqua história de Portugal já eram tecidos os pares de opostos femininos: “de um lado, a esposa legítima, cujo nome, predestinado, se presta a muitos jogos metafóricos dos poetas; tem aquela “virgindade e castidade que povoam o Paraíso [...]. Mas o rei, figura odiada pela história oficial, prefere a “mala mujer”, a oposição radical de Dona Blanca” (MEYER, 1991, p. 137). O trecho refere-se à amante de Dom Pedro I de Portugal, Maria Padilha. O texto de Meyer segue citando obras para entender e circunscrever a misoginia da época. Já na obra de Souza (2009) há pelo menos quatro casos de orações que a invocam em meados do século XVII²⁹. Outra famosa Pombagira, Maria Molambo possui a seguinte biografia:

Pombagira que sempre se veste de trapos, teria sido, no final do período colonial no Brasil, a noiva prometida a um influente herdeiro patriarcal e que, apaixonada por outro homem, com ele fugiu de Alagoas para Pernambuco. Foram perseguidos incansavelmente pela família ultrajada e desejosa de vingança e encontrados três anos e meio depois. O jovem amante foi morto e ela levada de volta ao pai que cuspiu em seu rosto e a expulsou de casa para sempre. Como tinha uma filha pequena, a quem devia sustentar, Rosa Maria, que era seu nome, submeteu-se a trabalhar em casa de parentes na cidade de Olinda. Com a morte da filha, de novo viu-se na rua, prostituindo-se para sobreviver. Tuberculosa e abandonada, foi enfim buscada por parentes para receber a herança deixada pelos pais mortos. Rica, teria então se dedicado à caridade até sua morte, quando então, no outro mundo, conheceu Maria Padilha (PRANDI, 1996, pp. 150-1).

Esse estereótipo feminino parece ser muito condizente com as mulheres encontradas por Soihet (2004) nas grandes capitais do Rio de Janeiro e de São Paulo do início do século XX, onde o *locus* das mulheres analisadas era o comércio e a rua³⁰, palco das relações de solidariedade entre iguais e distintos e de conflito com o poder público.

²⁹ Uma certa “Maria Padilha e toda a sua quadrilha” é citada em um curioso feitiço, relatado numa Lisboa setecentista por Souza (2009). “As orações usadas para a obtenção de fins concretos ligavam-se antes à religião folclorizada do que à magia ritual ou a feitiçaria. Trazia um certo sabor da crença na especialização dos santos [...]. As populações do Ocidente cristão recorriam a elas com naturalidade, e só passaram a olhá-las com temor quando os aparelhos de poder identificaram-nas com crimes contra a fé. No contexto colonial, coube a Inquisição desempenhar esse papel”. (Idem, p. 217-8).

³⁰ “A rua simbolizava o espaço do desvio, das tentações, devendo as mães pobres, segundo os médicos e juristas, exercer vigilância constante sobre suas filhas, nesses novos tempos de preocupação com a moralidade como indicação de progresso e civilização” (Idem, p. 365). Ver também Capone, 2009.

Diversas mulheres conduzidas à delegacia acusadas de “proferir palavras ofensivas à moral” ou de “se alterarem” são taxadas de “prostitutas”, “desordeiras”, “ébricas” e “vagabundas” nos documentos oficiais (Soihet, 2004). Através dos arquivos policiais e judiciários, a pesquisadora delinea mulheres que vivam longe dos supostos ideais femininos da época: a fragilidade, a submissão ao pai e depois ao marido e as preocupações com a beleza e casamento. Essas figuras populares necessitavam trabalhar fora para complementar a renda familiar, isso quando não eram as únicas provedoras.

Lavadeiras, passadeiras, domésticas e doceiras eram apenas algumas de suas atribuições nesse intuito. Essas ativas mulheres também não se intimidavam diante dos desmandos e espancamentos de que eram vítimas. Chegavam a ir à polícia, agredir os amásios e mesmo assassiná-los. E talvez, o mais surpreendente para o historiador contemporâneo, é que eram tratadas com desigualdade pelas leis. Eram consideradas de “gênio bastante alterado” por promotores que, visivelmente, tentavam desmerecê-las diante da opinião pública por não levarem uma vida “usual”.

Na tradição cristã que vinha desde os tempos da colônia, a prostituta estava associada à sujeita, ao fedor, à doença, ao corpo putrefato. Esse sistema de correlação estruturava a sua imagem; ele desenhava o destino da mulher voltado à miséria e à morte precoce. Esse retrato colaborava para estigmatizar como venal tudo o que a sexualidade feminina tivesse de livre. Ou de orgíaco. A mulher que se deixasse conduzir por excessos, guiar por suas necessidades, só podia terminar na sarjeta, espreitadas pela doença e a miséria profunda. Ameaça para os homens e mau exemplo para as esposas, a prostituta agia por dinheiro. E, por dinheiro, colocava em perigo as grandes fortunas, a honra das famílias. Enfim, era o inimigo ideal para se atirar pedras (PRIORE, 2012, pp. 200-1).

As figuras femininas celebradas nas umbandas e candomblés correspondem a essas perturbadoras da ordem, mulheres altivas e insubmissas, sem deixar, contudo, de serem ótimas mães e esposas ou de sofrerem as consequências por suas transgressões (como vimos acima). Analisar essas mulheres como objeto de pesquisa em momento algum significa ignorar a sociedade em que estavam inseridas, uma vez que,

a escolha do individual não é vista aqui como contraditória à do social: ela deve tornar possível uma abordagem diferente deste, ao acompanhar o fio de um destino particular – de um homem, de um grupo de homens [de mulheres, de um grupo de mulheres] – e, com ele, a multiplicidade dos espaços e dos tempos, a meada das relações nas quais ele se inscreve (REVEL, 1998, p. 21).

Os mitos e pontos cantados são importantes pistas nessa trajetória, mas necessitam ser contestados com a bibliografia sobre o tema, que embora pouco aparente, vem à tona quando empreendemos um olhar mais detido sobre a historiografia.

As mulheres do início do século XX experimentavam a imposição de regras ditadas pela ciência e religião, sobre seus mais singelos movimentos. “A medicina social assegurava como características femininas [...]: a fragilidade, o recato, o predomínio das faculdades afetivas sobre as intelectuais, a subordinação da sexualidade à vocação materna” (SOIHET, 2004, p. 363). Nesse sentido Ribeiro (2012)³¹, nos chama a atenção para a análise das cartas de uma importante personagem baiana que, durante a doença e depois morte do marido, conduziu os negócios da família sem grandes contratempos. Um privilegiado relato do candomblé brasileiro, logo de sua gênese na Bahia, é o de Landes (2002). A pesquisadora adota um gênero de “diário de viagem” e produz assim um relato muito rico. Nele podemos observar as mulheres que dirigiam os candomblés mais famosos e que serviram de exemplo para as posteriores, inclusive no Rio de Janeiro e em São Paulo. Esses relatos “implica[m] compreender as percepções que as mulheres tinham do seu tempo e do seu espaço, e o grau de consciência que desenvolveram ao negar, transformar ou reproduzir certas práticas sociais” (LEITE, 1997, p. 14).

Carneiro (1991) dedicou uma sessão do seu livro a analisar em que se empregavam as frequentadoras do terreiro baiano Engenho Velho, nas palavras do autor, num “inquérito acerca da sua condição social e econômica” (CARNEIRO, 1991, p. 100). Das quarenta filhas de santo analisadas por ele em 1938, seis eram modistas e dezesseis vendedoras ambulantes. Dezesseis dessas mesmas entrevistadas tinha pouco mais de vinte anos. Nas obras de Landes (2002) e Carneiro (1991) é possível notar as construções sociais e os pressupostos para a mulher baiana da época e para a mulher inserida dentro dos terreiros de candomblé. O que podiam ou não fazer, o modo como eram vistas por si e pelos homens, dentre outras informações atentos às premissas de Certeau (1998):

sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos [...] mas sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria

³¹ Os arquivos privados nos dizeres de PERROT, 1989 e na ausência deles, as entrevistas produzidas parecem desdizer a história já tão sedimentada, onde mulheres figuram como submissas e contestar o mito do patriarcalismo tão enfatizado pela historiografia.

decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião”. Muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer comprar e preparar as refeições etc.) são do tipo tática. E também, de modo mais geral, uma grande parte das “maneiras de fazer” vitória do “fraco” sobre o mais “forte” [...], pequenos sucessos, artes de dar golpe, astúcia de “caçadores”, mobilidades da mão-de-obra, simulações polimorfos, achados que provocam euforia, tanto poético quanto bélicos. Essas performances operacionais dependem de saberes muito antigos (CERTEAU, 1998, p. 47).

Para Augras (2009): “a busca de respeitabilidade da Umbanda [e candomblé] levou os seus adeptos a distanciar-se das representações mais ligadas à herança africana entre outros aspectos, do culto de suas deusas, cujos mitos relevam a presença de uma exuberante sexualidade” (Augras, 2009, p. 16).

Vemos então a constituição de um par de opostos, no que tange a imaginação da mulher brasileira: uma, remediada financeiramente, instruída na educação formal, que tinha como ideais de vida o casamento e a maternidade (pelo menos assim eram elas imaginadas pelos homens, que escreviam profusamente sobre elas)³², e outra, pobre, trabalhadora, por vezes solteira ou viúva e com restrito acesso à educação formal.

As Pombagiras encarnam o arquétipo da mulher que, não tendo outro recurso, desafiava a hierarquia social instituída para garantir a própria sobrevivência, se embatendo muitas vezes com as autoridades policial e judicial. Tanto isso nos parece verdadeiro que as Pombagiras, em diversos pontos cantados nas umbandas, procuram desafiar a sociedade machista e patriarcal em que estão inseridas: “Disseram que iam me matar / Na porta do cabaré / Passei a noite lá / E ninguém me matou” (PRANDI, 1996, p. 151); “O meu destino é este / É me divertir / Bebo, fumo, pulo e danço / Pra subsistir / Assim cumpro o meu destino / Que é me divertir” (PRANDI, 1996, p. 154); “Pombagira é mulher de sete maridos / Mas não mexa com ela / Pombagira é um perigo / Ela é Pombagira, a Rainha da Encruzilhada / Que enfrenta seus inimigos / Com uma forte gargalhada (PRANDI, 1996, p. 154); “Oi, mexe, mexe, cocada, / Mulher que não mexe, / Não vale nada!” (SIQUEIRA, 2010, p. 60); “Aê, pomba-gira, / Mulher de vinte e sete marido, / Dorme com vinte na cama, / E sete escondido” (SIQUEIRA, 2010, p. 75).

³² A maior parte dos relatos oficiais sobre as mulheres são produto da visão masculina, que sobre ela imaginavam e teciam comentários nos mais diversos meios: imprensa, televisão, bibliografia etc. Ver, por exemplo: Sant’Anna, (2013), e Schettini, (2011).

As cantigas transcritas acima explicitam o desprezo pela moral monogâmica vigente (“é mulher de sete maridos”), desafio à ordem patriarcal instituída (“passei lá a noite toda e ninguém me matou”) e rompimento dos pressupostos capitalistas sobre os proletários (“meu destino é me divertir”).

Prostitutas e mulheres pobres, como citamos mais acima, constituíam o que Sidney Chalhoub chama de “classes perigosas”. “Isto significa dizer que o fato de ser pobre torna o indivíduo automaticamente perigoso à sociedade. Os pobres apresentam maior tendência à ociosidade, são cheios de vícios, menos moralizados e podem facilmente ‘rolar até o abismo do crime’” (CHALHOUB, 2012, p. 76)³³.

Essas camadas populares eram tidas como suspeitas por morar em locais afastados dos centros e considerados locais de sujeira e propagação de doenças físicas e morais que podiam afetar as camadas mais abastadas, corrompendo-as. Tudo isso era incompatível com os ideais de progresso e moral pública (Pereira, 2004). Nesse bojo estava, obviamente, a umbanda e tudo que ela representava, principalmente entidades como Pombagiras e Exus.

O dever de doutrinar e coibir essas manifestações perigosas cabia às autoridades policial³⁴, judiciária, médica e eclesiástica. Os primeiros julgavam que “prender hoje e soltar amanhã” era a melhor alternativa para corrigir “desajustados”. Os últimos desejavam a criação de locais em que “essa gente imprestável” pudesse ficar isolada da população dos centros e mais bem nascida (Pereira, 2004).

Transparece, portanto, os esforços e utopias de enquadrar a população dentro de princípios básicos da concepção burguesa capitalista³⁵. Era necessário produzir um discurso que ignorasse as contradições na produção de uma cidade do progresso que pertencia a poucos, jogando o ônus do sistema capitalista para o indivíduo, num discurso

³³ “Ideologicamente quase se equivalem os conceitos de pobreza, ociosidade e criminalidade” Idem, p. 80.

³⁴ “A imposição do assalariamento ao trabalhador é corroborada pela vigilância constante do aparato policial, que rotula de ‘vadios’ – e arremessa eventualmente ao xilindró – todos aqueles indivíduos que se encontram em botequins e nas ruas e que não conseguem provar sua condição de trabalhadores – isto é, de indivíduos submetidos ou adaptados ao projeto de vida feito para eles” (CHALHOUB, 2012, p. 255).

³⁵ “Mascarados pelos seus propósitos declaradamente científicos, reforçavam formas de dominação e de manutenção e de reprodução da ordem social burguesa” (CHALHOUB, 2012, p. 177).

meritocrático. Por isso, o trabalhador era outro alvo constante da moralidade. Seu local de moradia e desleixo com os compromissos econômicos era ridicularizada. Deveria saber o seu lugar, respeitar os seus patrões, cumprir suas obrigações, ficar afastado do comunismo, do alcoolismo e dos bares.

A ociosidade deve ser combatida não só porque negando-se ao trabalho o indivíduo deixa de pagar sua dívida para com a sociedade, mas também porque o ocioso é um perverso, um viciado que representa uma ameaça à moral e aos bons costumes. Um indivíduo ocioso é um indivíduo sem educação moral, pois não tem noção de responsabilidade, não tem interesse em produzir o bem comum nem possui respeito pela propriedade (CHALHOUN, 2012, p. 74).

UMA GARGALHADA ESTRIDENTE

Exus e Pombagiras gostam de debochar dos defeitos das pessoas³⁶, não os físicos, claro. Sabemos que rir e zombar são coisa bem diferentes (Propp, 1992). Salami (1997) demonstra que para os iorubas as *orin-efe*³⁷ “são usadas para tornar pública as transgressões cometidas durante todo o ano” (SALAMI, 1997, p. 57) durante os festivais em homenagem a *Geleşe*³⁸. O que para nós ocidentais pode parecer constrangedor (devido à nossa construção da imagem pública focada no sucesso pessoal) para os iorubas, que possuem um senso de comunidade mais aguçado, não chega a se constituir em agressão, como destaca o autor. São alvo dessas cantigas as transgressões leves das normas da comunidade: “maridos que maltratam as esposas, mulheres que não cumprem adequadamente o papel de esposa ou de mãe” (SALAMI, 1997, p. 58).

Já na umbanda, para que se compreenda isso é necessário lembrar que há, na busca por essas entidades, o que chamamos de dupla moral. O Brasil, como país predominantemente católico, na maior parte de seu tempo de existência, gestou uma etiqueta onde existem comportamentos públicos e comportamentos privados. É de bom tom dizer, publicamente, que se é católico contudo, não se alcança o mesmo efeito dizendo-se umbandista, candomblecista ou o pejorativo “macumbeiro”. Dessa forma, a busca pela ajuda dessas entidade se faz secretamente.

³⁶ “São cômicos, os defeitos das pessoas” (PROPP, 1992, p. 19).

³⁷ Literalmente, cantiga de deboche (Salami, 1997).

³⁸ Festas em homenagem aos ancestrais femininos.

É diante dessa hipocrisia que as Pombagiras e Exus encontram espaço para, por um lado debocharem daqueles que os procuram e, por outro, mostrarem-se ressentidos com essa desonestidade. Valem-se, por vezes, da ironia, onde: “em palavras diz-se algo positivo, pretendendo, ao contrário, expressar algo negativo, oposto ao que foi dito. A ironia revela assim alegoricamente, os defeitos daquele (ou daquilo) de que se fala. Ela constitui um dos aspectos da zombaria e nisto está sua comicidade” (SALAMI, 1997, p. 125)³⁹.

“A ironia é ‘sintoma de um espírito profundo’, que desmascara o que há de bruto e de bestial no homem, explora o fantástico e elabora personagens que são, ao mesmo tempo, autômatos diabólicos e seres vivos responsáveis” (MINOIS, 2003, p. 535).

O ironista tem conhecimentos dos riscos, ‘porque o ridente apressa-se a rir para não ter de chorar, como esse poltrões que interpelam ruidosamente a noite profunda para ter coragem; eles acreditam que evitarão o perigo nomeando-o e fazem-se de fortes para ganhar tempo. A ironia, que não teme surpresas, *brinca* com o perigo. Desta vez o perigo está numa jaula, a ironia vai vê-lo, imita-o, provoca-o, torna-o ridículo e o entretém com recreação’. Como o humor, a ironia não pode realmente ser apreciada se não estiver acompanhada de um sentimento de segurança que nunca é absoluto. ‘O ironista é como um acrobata que se entrega a cambalhotas vertiginosas à beira de credulidade e só conta, como bom funambulo, com a precisão dos reflexos e dos movimentos’. [...] O ironista não é imoral: ao contrário, ele obriga a imoralidade a sair do esconderijo, imitando seus defeitos, provocando-os, parodiando sua hipocrisia, de forma que ninguém mais possa acreditar nela. O riso do ironista é sempre calculado, intelectualizado, refletido. (MINOIS, 2003, p. 569) [grifos do autor].

Durante uma gira de umbanda é comum rir com uma brincadeira inocente ou com um gesto de carinho de alguma entidade de direita. Nas giras de esquerda, as gargalhadas de Exus e Pombagiras deixam um clima tenso no ar. “O riso na igreja durante o serviço religioso seria considerado sacrílego” (PROPP, 1992, p. 35), contudo na umbanda há um clima menos formal.

É prazeroso para Pombagiras e Exus zombar de pessoas que se dizem cristãos, se sentem visivelmente incomodados em estar em um terreiro e seu preconceito está

³⁹ “En la comedia (entendida de acuerdo con nuestra definición pseudoaristotélica), el marco transgredido debe estar presupuesto pero nunca explícito”. (ECO, 1989, p. 14). [grifos do autor].

também explícito. Para essas pessoas, essas entidades constituem um último recurso⁴⁰, visto que já esgotaram os outros possíveis, porém é notória a contrariedade em lançar mão desse expediente e o incômodo de, por acaso do destino, encontrar alguém de seu círculo social ali que possa, futuramente, delatá-los.

Constitui motivo de riso também o histórico comportamento de mulheres – geralmente dividido em “direitas” e “da vida” – estar invertido diante das Pombagiras. Mulheres “de bem”, das mais variadas classes sociais, vêm procurar aconselhamento amoroso com entidades que em vida eram tidas como (ou de fato eram) prostitutas⁴¹.

Para o pesquisador e para os filhos-de-fé, esses fatores somados, chegam a constituir uma comédia recorrente. “Em muitas comédias o homem é obrigado a agir contra sua vontade porque as circunstâncias se mostram mais fortes do que ele. Mas a força das circunstâncias atesta a debilidade e a inconstância daqueles que se deixam vencer por essas mesmas circunstância” (PROPP, 1992, p. 96). Nesse contexto, esse visitante, em especial se configura num estrangeiro⁴² e todos seus gestos e atitudes são motivos de riso, da assistência e das entidades.

Os habitantes de uma cidade, de um lugarejo, de uma aldeia, até mesmo os alunos de uma classe – possuem algum código não escrito que abarca tanto os ideais morais como os exteriores e aos quais todos seguem espontaneamente. A transgressão desse código não escrito é ao mesmo tempo a transgressão de certos ideais coletivos ou norma de vida, ou seja, é percebida como defeito, e a descoberta dele, como também nos outros casos, suscita o riso (PROPP, 1992, p. 60).

⁴⁰ Caroso; Rodrigues (2011) destacam também que os Exus costumam ser procurados para curas específicas. (p. 336).

⁴¹ “Estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasados em valores de tradição ocidental cristã. Pois para Dona Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana” (PRANDI, 1996, p. 141).

⁴² “[...] os estrangeiros, tão frequentemente, parecem ridículos. [...] Quanto mais ressaltadas as diferenças, mais provável é a comicidade”. (PROPP, 1992, p. 62).

Essas entidades de esquerda se divertem também com o maniqueísmo cristão⁴³. Insistem em utilizar uma linguagem que sempre se refere ao demônio, diabo...⁴⁴ Explicitam com isso, a hipocrisia, e deixam um clima de muita tensão no ar⁴⁵. Não se pode prever quem será exposto publicamente por essas entidades. Elas não fazem cerimônia para corrigir os comportamentos que consideram incorretos de um fiel (ou visitante) na frente de todos. Por isso é comum procurá-las em particular (pagando pela consulta) ou, no momento da gira aberta (e gratuita), tentar encontrar alguma privacidade e disponibilidade da entidade para expor seus problemas e procurar auxílio.

Um dia, numa gira, uma baiana de nome Chica me disse que a confundiam com Pombagira, coisa que ela não era, só porque preferia os homens sexualmente bem dotados. Ela dizia falar muita besteira porque as pessoas gostavam de ouvir besteiras, bebia muito porque as pessoas gostavam de beber, e falava das intimidades porque as pessoas gostavam de se exhibir mas não tinham coragem para isso (PRANDI, 1996, p. 146).

Por isso, para alguns, o riso de exus e pombagiras pode se considerado um riso mau:

no riso mau os defeitos, às vezes mesmo só aparentes, imaginados ou inventados, são aumentados, inflados, alimentando assim os sentimentos maldosos, ruins e a maledicência. Deste riso, em geral, riem as pessoas que não acreditam em nenhum impulso nobre, que vêem em todo lugar a falsidade e a hipocrisia, os misantropos que não compreendem como por trás das manifestações exteriores das boas ações haja realmente alguma louvável motivação (PROPP, 1992, p. 159).

⁴³ “Discurso ideológico dualista e profundamente maniqueísta – baseado na tradição cristã ocidental de procurar distinguir sempre o bem do mal, o certo do errado etc. – parece ser a característica fundamental da visão de mundo das classes dominantes brasileiras no período estudado” (CHALHOUB, 2012, p. 78). Ou no ponto cantado: “Ela é Maria Padilha / da sandalhinha de pau / ela trabalha prô bem / mas também trabalha prô mal”. (ANDRADE, [s.d.], p. 33).

⁴⁴ “[Exus e Pombagiras] são mal-educados, despidorados, agressivos. Falam palavrão e dão estrepitosas gargalhadas. [...] as Pombagiras com seus trajes escandalosos nas cores vermelho e preto, sua rosa vermelha nos longos cabelos negros, seu jeito de prostituta, ora do bordel mais miserável ora de elegantes salões de meretrício, jogo e perdição; vez ou outra é a grande dama, fina e requintada, mas sempre dama da noite”. (PRANDI, 1996, p. 144).

⁴⁵ “Exus e Pombagiras fazem questão de demonstrar o quanto eles desprezam aqueles que os procuram” (PRANDI, 1996, p. 145).

Essas entidades sempre trabalham com a lógica de trocar os desejos dos clientes por algo de seu próprio gosto⁴⁶. As pombagiras apreciam champanhe⁴⁷, roupas, jóias⁴⁸ e perfumes. Quando os clientes as procuram para fazer uma amarração do amor⁴⁹, se vingar da pessoa que as desdenhou no amor ou para destruir um relacionamento amoroso e ter seu objeto de desejo para si, sempre ouvem da pombagira: “O que você vai me dar em troca?”

A interação entre a pessoa que cuida de um exu e a entidade cuidada é mediada muitas vezes de modo tenso, por uma espécie de contrato. A satisfação das vontades e respeito às idiosincrasias que caracterizam cada exu e seus cuidados representam um parâmetro orientador da troca, onde os resultados obtidos pela pessoa são proporcionais aos cuidados dispensados à entidade. Neste sentido, cuidar de um exu, isto é, propiciá-lo através de oferendas rituais, que incluem lhe dar comida, bebida e fumo, representa muito mais um comportamento contratual e preventivo que propriamente religioso. O cuidado para com as entidades da esquerda talvez possa ser mais bem entendido como proteção ou precaução pessoal, espiritual e social do que como devoção religiosa (CAROSO; RODRIGUES, 2011, p. 335).

Se o cliente que procura a entidade é mais abastado, nota-se que o que a Pombagira pede em troca é muito pouco diante de seu desejo. Nesse momento a entidade solta um gargalhada estridente, e quem está acostumado com esse comércio a mais tempo pode identificar o motivo do riso: a consequência. Tudo tem uma consequência (nos advertem sempre os Exus). A Pombagira sabe disso, e quando alguém a procura para satisfazer seu desejo amoroso, é comum, nessa ânsia, não considerar isso⁵⁰. E, até, considerar-se mais esperto que a entidade, passando-a para trás, já que o que ela pede é tão irrelevante para o desejoso. “O riso surge no momento em que a ignorância oculta se manifesta repentinamente nas palavras ou nas ações do tolo, isto é, torna-se evidente para todos, encontrando suas expressão em formas perceptíveis sensorialmente” (PROPP,

⁴⁶ Este é também um traço da tradição católica, como ressalta Prandi: “O Brasil tem uma larga tradição católica de devoção aos santos, com os quais os fiéis estabeleceram relações de favor e de troca que presumem sempre uma certa intimidade com as coisas do mundo sagrado” (PRANDI, 1996, p. 139).

⁴⁷ Na maioria das vezes cidra.

⁴⁸ Quase sempre bijuterias. Veja-se esse ponto cantado: “Com meu vestido vermelho / eu venho para girar / com meu colar, brinco e pulseira / venho pra trabalhar” (ANDRADE, [s.d.], p. 32).

⁴⁹ “Pombagira trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual” (PRANDI, 1996, p. 148).

⁵⁰ Ou num ponto cantado: “Padilha minha Pomba Gira / Padilha minha grande amiga / Onde você está estou a gritar / se está sempre me enganando / é pra me ajudar” [grifos nossos]. (ANDRADE, [s. d.], p. 34).

1992, p. 108). É possível observar a expressão maldosa de alguns dos chamados filhos da casa. “O ouvinte permanece do lado do enganador não porque o povo aprove o engodo, mas porque o enganado é bobo, medíocre, pouco esperto e merece ser enganado” (PROPP, 1992, p. 102).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A gira de esquerda na umbanda, é um local privilegiado para os mais diversos pesquisadores. Para o historiador, observar gestos, falas e intenções pode se constituir em objeto de pesquisa bastante polissêmico. As Pombagiras e Exus, seriam entidades desprezadas e deixadas de lado na umbanda, não fosse o grande misticismo, medo e sensação de proteção e prevenção que permeiam as relações com essas entidades. Exus e Pombagiras, cientes desse “gostar forçado” e melindroso, valem-se do medo e do imaginário dos filhos-da-casa e dos visitantes para se divertirem e evidenciam a hipocrisia dessa relação de interesse mútuo. Com isso, proporcionam boas gargalhadas e divertem a assistência reforçando sua fama de perigo, irreverência e poder nos terreiros de umbanda e candomblé pelo Brasil e outras localidades onde se instalaram as religiões de matriz africana.

AZORLI, Diego Fernando Rodrigues What pombagiras laugh about. *EDUCAÇÃO EM REVISTA*, v. 24, Fluxo Contínuo, 2023, e023016. <https://doi.org/10.36311/2236-5192.2023.v24.e023016>.

Abstract: Pombagiras are Umbanda entities, also called the female side of Exu or Exu woman. These spirits have a connection with the Orixá Exu of candomblé, which is the Trickster deity who produces disorder and confusion in the life of those who do not please him. In a meeting of umbanda, called the left wing, Pombagira expresses herself with her high-pitched laughter, her air of a woman of the night and a taste for roses, perfume and champagne. Exus and Pombagiras feel a visible pleasure in mocking mortals, make explicit their hypocrisies and daily demagogies in situations related to love and sex. This work seeks to establish a connection between these

entities and women disqualified from the so-called “dangerous classes” and the way they dealt with the instituted patriarchal authority, also enumerate and discuss these situations with a view to contributing to expand the repertoire of laughter applied to the most diverse research objects.

Keywords: Umbanda. Laughter. Dangerous classes.

BIBLIOGRAFIA

Augras, M. De Iyá mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.) *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 17-44.

Andrade, Hernani de. (recompilación). *3333 puntos cantados y riscados: Exú y Pomba-gira*. v. 1. Colección Pallas. [s.d.].

Brescianni, Maria Stella M. História e Historiografia das cidades, um percurso. In: Freitas, Marcos Cezar (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 1998. p. 237-258.

Capone, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

Carneiro, Edison. *Candomblés da Bahia*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

Caroso, Carlos.; Rodrigues, Núbia. Exu no candomblé de caboclo. In: Prandi, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 331-362.

Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

Chalhoub, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da belle époque*. 3ª ed. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2012.

Dias, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. Resistir e sobreviver. In: Pinsky, Carla Bassanezi; Pedro, Joana Maria (orgs.). *Nova História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 360-381.

Eco, Umberto. Prefácio. In: Eco, Umberto; Ivanov, V. V.; Rector, Monica. *Carnaval!* México: Fundo de Cultura Econômica, 1989.

Engels, Magali. *Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

Landes, Ruth. *A cidade das Mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

Leite, Márcia Maria da Silva Barreiros. *Educação Cultura e Lazer das Mulheres de Elite em Salvador, 1890-1930*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA. Salvador, 1997.

Ogbebara, Awofa. *Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

Meyer, Marlyse. Caminhos do Imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda a sua quadrilha. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, Salvador, v. 1, nº 1, 1991, p. 126-166.

Minois, Georges. *História do Riso e do Escárnio*. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

Oliva, Anderson. As faces de Exu: representações européias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). *Revista Múltipla*, Brasília, 10 (18): jun/2005, pp. 9-37.

Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

Pereira, Ivonete. *As decaídas: prostituição em Florianópolis (1900-1940)*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2004.

Perrot, Michele. Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n. 18, 1989, p. 9-18.

Prandi, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, jun/ago. 2001, p. 46-63.

_____. *Mitologia dos Orixás*. 11^a. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Herdeiras do axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

_____. *Segredos Guardados: Orixás de alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

Priori, Mary Del. *História do amor no Brasil*. 3^a ed. São Paulo: Contexto, 2012.

Rago, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

Propp, Vladimir. *Comicidade e riso*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

Revel, Jacques. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

Ribeiro, Marcos Profeta. *Mulheres e poder no Alto Sertão da Bahia: a escrita epistolar de Celsina Teixeira Ladeia (1901 a 1927)*. São Paulo: Alameda, 2012.

Salami, Sikiru. *Ogum: Dor e Júbilo nos Rituais de Morte*. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1997.

_____.; Ribeiro, Iyakemi Ribeiro. *Exu e a ordem do universo*. 2^a ed. São Paulo: Ed. Oduduwa, 2011.

Sant'Anna, Denise Beruzzi de. 'Sempre bela'. In: Pinsky, Carla Bassanezi; Pedro, Joana Maria (orgs.). *Nova História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013. pp.105-125.

Schettini, Cristiana. O que não se vê: corpos femininos nas páginas de um jornal malicioso. In: Priore, Mary Del.; Amantino, Marcia (orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

Silva, Vagner da Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

Soihet, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

_____. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: Priore, Mary Del (org); Bassanezi, C. (coord. de textos). *História das mulheres no Brasil*. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 362-400.

Siqueira, Paula. *O sotaque dos santos*. Movimento de captura e composição no candomblé do interior da Bahia. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - . UFRJ. Rio de Janeiro, 2012.

Souza, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Trindade, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

Verger, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed. São Paulo: Ed. USP, 2000.

Recebido em: 01/05/2023.

Aprovado em: 01/09/2023.