

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE LINGUAGENS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGEM

DAYANA NUNES SILVA ALENCAR

POMBAGIRA(S) EM DISCURSO:
Sentidos em disputa no terreiro da linguagem

CUIABÁ-MT
2025

DAYANA NUNES SILVA ALENCAR

POMBAGIRA(S) EM DISCURSO:

Sentidos em disputa no terreiro da linguagem

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal de Mato Grosso, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Estudos de Linguagem.

Área de concentração: Estudos Linguísticos

Linha de pesquisa: Práticas Textuais e Discursivas — Múltiplas Abordagens

Orientadora: Profa. Dra. Ana Carolina Nunes da Cunha Vilela-Ardenghi

Cuiabá-MT
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

A368p Alencar, Dayana Nunes Silva.
Pombagira(s) em discurso [recurso eletrônico] : sentidos em disputa no terreiro da linguagem / Dayana Nunes Silva Alencar. -- Dados eletrônicos (1 arquivo : 231 f., il. color., pdf). -- 2025.

Orientadora: Ana Carolina Nunes da Cunha Vilela-Ardenghi.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Linguagens, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Cuiabá, 2025.
Modo de acesso: World Wide Web: <https://ri.ufmt.br>.
Inclui bibliografia.

1. Pombagira. 2. Polêmica discursiva. 3. Umbanda. 4. Posicionamento discursivo. I. Vilela-Ardenghi, Ana Carolina Nunes da Cunha, *orientador*. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGEM

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: POMBAGIRA(S) EM DISCURSO: SENTIDOS EM DISPUTA NO TERREIRO DA LINGUAGEM

AUTORA: DOUTORANDA DAYANA NUNES SILVA ALENCAR

Tese defendida e aprovada em 22 de agosto de 2025.

COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

**1. DOUTORA ANA CAROLINA NUNES DA CUNHA VILELA-ARDENGHI
(PRESIDENTE BANCA/ORIENTADORA)**

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO - UFMT

2. DOUTOR ROBERTO LEISER BARONAS (MEMBRO INTERNO)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO - UFMT/UFSCar

3. DOUTORA ANNA FLORA BRUNELLI (MEMBRO EXTERNO)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP

4. DOUTORA EDVANIA GOMES DA SILVA (MEMBRO EXTERNO)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB

5. DOUTOR LUCAS MARTINS GAMA KHALIL (MEMBRO EXTERNO)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA - UNIR

6. DOUTORA CAROLINA AKIE OCHIAI SEIXAS LIMA (SUPLENTE)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO - UFMT

7. DOUTORA FLÁVIA GIRARDO BOTELHO BORGES (SUPLENTE)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO - UFMT

Cuiabá-MT, 22 de agosto de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Lucas Martins Gama Khalil, Usuário Externo**, em 22/08/2025, às 22:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Roberto Leiser Baronas, Usuário Externo**, em 22/08/2025, às 22:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anna Flora Brunelli, Usuário Externo**, em 24/08/2025, às 15:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edvania Gomes da Silva, Usuário Externo**, em 25/08/2025, às 09:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ANA CAROLINA NUNES DA CUNHA VILELA ARDENGHI, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 25/08/2025, às 09:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **8298931** e o código CRC **599212DD**.

Às Marias que nos cercam.

AGRADECIMENTOS

À minha Pombagira, minha ancestral, que me guia pelos caminhos que a razão sozinha não alcança. Por sua força e presença que me acompanharam e me auxiliaram ao longo da pesquisa aqui materializada. *Laroyê*, minha senhora!

Às minhas orixás, Oxum e Yemanjá, por me sustentarem ao longo desta caminhada.

À minha mãe, Márcia, pelo amor incondicional, pelo apoio constante e pela companhia firme que me guia nos desafios desta vida.

A Tatiana, minha irmã tão querida, pelo amor, pela cumplicidade e pela presença certa. Que sorte termos vindo juntas nesta vida!

A vó Neia, que nunca faltou com seu amor, cuidado e apoio.

À minha família como um todo, desde a terrena até a ancestral, pela força e pelas marcas que me sustentam e me formam.

A Carol, minha orientadora, por me apresentar os estudos de Maingueneau e pelas contribuições cuidadosas no decorrer da pesquisa. Agradeço por ter me acompanhado nesse mergulho no discurso e na Umbanda.

A Renata Pallottini, que, embora não saiba, foi quem me apresentou Pombagira como ancestral, o que abriu um caminho fecundo para que eu pudesse desenvolver minha pesquisa. Seus dizeres tiveram um efeito significativo em minha trajetória acadêmica e pessoal.

A Mariana Ferraz, amiga da infância, cuja presença constante sempre foi sinônimo de apoio, afeto e acolhimento.

A Cristina Siqueira, por ter sido a primeira a me ouvir quando tudo era apenas um esboço e por ter me incentivado a encarar a jornada do doutorado.

A Giselle Marques, companheira de doutorado, pelas trocas generosas, pelas conversas que ajudaram nesse percurso e por dividir comigo os desafios dessa caminhada.

A Anna Júlia Nunes, ex-aluna que se tornou amiga, por ter me ajudado com os livros e com as conversas que tornaram certos momentos mais leves.

A Tiago Lessas, companheiro desde a época do CAC (Centro de Artes e Comunicação) - UFPE, pela generosidade com que me ajudou com o resumo em inglês. Sua amizade e disponibilidade fizeram a diferença neste trabalho.

À professora Edvania Gomes, pela leitura dedicada a este trabalho, pela participação na Qualificação e na Defesa. Agradeço também por *Os (des)encontros da fé*, que foram fundamentais para me ajudar a pensar o discurso religioso.

Ao professor Baronas, pelo empenho na leitura da tese e pelas relevantes contribuições nos Exames de Qualificação e Defesa.

Ao professor Lucas Khalil, pela generosidade, pela escuta e contribuição ainda no NEADE (Núcleo de Estudos em Análise do Discurso e *Ethos*), quando estávamos em meio ao processo da pesquisa. Agradeço também pela participação na banca final.

À professora Anna Flora Brunelli, pela disponibilidade em integrar a Banca de Defesa, dedicando parte de seu tempo a esta tese.

Às companheiras e aos companheiros da Escola de Aplicação da Universidade de Pernambuco – *campus* Garanhuns –, pela parceria e convivência que enriquecem minha vida acadêmica, profissional e pessoal.

Por fim, ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal de Mato Grosso.

*Descendo a serra Maria
Numa ventania, ô Ganga,
Foi fazer encantaria
Com a turma da fundanga.*

*Maria é dona do corpo
Rodeado de alegria,
Deus sabe que não “tá” morto
Um corpo que rodopia.*

*Mandinga pro desmantelo,
A mulher de sete maridos.
A rosa vai no cabelo,
Navalha vai no vestido.*

*Com que beleza tamanha
Que ela chega nessa gira:
Das tabernas da Espanha,
Do Congo de Pombagira.*

*Canta, povo, pra saudar dona Maria.
Canta, povo, para as donas da
alegria.*

Luiz Antonio Simas, **Donas da
alegria**

RESUMO

Pombagira é uma figura em disputa no interior da própria Umbanda, cujos sentidos, longe de serem fixos, variam conforme o lugar em que se inscreve o enunciador. Esta tese analisa, assim, o funcionamento (inter)discursivo em torno de Pombagira, observando os modos como se produzem e se confrontam diferentes sentidos dentro do espaço discursivo umbandista, tal como recortado neste trabalho. O *corpus* é composto por recortes de três manuais religiosos impressos — *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda* (Saraceni, 2019), *Pombagira, a deusa: mulher igual você* (Cumino, 2019) e *Pombagira: fundamentos, firmezas e oferendas* (Barbieri, 2021) — e oito publicações do *Instagram*, todas escritas por sacerdotes/sacerdotisas e terreiros em geral — entre as quais se destaca o texto do terreiro *Saravá Dama do Ouro*. A análise permitiu identificar dois posicionamentos discursivos em relação de antagonismo: Pombagira 1 (PG1), que pensa Pombagira com base numa ideia de santificação, alinhando-se a uma Umbanda embranquecida e vinculada ao patriarcado; e Pombagira 2 (PG2), que a inscreve na lógica da subversão, fazendo emergir um processo de oposição e ruptura com PG1, o que, por conseguinte, põe em evidência uma Umbanda de saberes afrodiáspóricos e outro modo de conceber a mulher. Ancorada na Análise do Discurso de filiação francesa, especialmente na abordagem de Dominique Maingueneau ([1984] 2008; 2015; 2018), a pesquisa que aqui se materializa tem como eixo teórico o conceito de polêmica discursiva, valendo-se também da teoria do silêncio de Orlandi (2007), que possibilita compreender as tensões que atravessam o campo religioso e os modos como os posicionamentos reivindicam a autoridade para dizer quem é, afinal, Pombagira. Com isso, propomos alguns semas da semântica global que sustenta os posicionamentos em questão — especificamente aqueles que operam a distinção entre eles —, revelando como os sentidos são regulados por sistemas de restrições, que autorizam ou interditam formas de dizer, crer e praticar no interior da religião.

PALAVRAS-CHAVE: Pombagira; Polêmica discursiva; Umbanda; Posicionamento discursivo.

RESUMEN

Pombagira es una figura en disputa en el interior de la propia Umbanda, cuyos sentidos, lejos de ser fijos, pueden variar en función del lugar desde el cual se inscribe el enunciador. Esta tesis analiza, de esta manera, el funcionamiento (inter)discursivo en torno a Pombagira, observando los modos como se producen y se confrontan diferentes sentidos dentro del espacio discursivo umbandista, tal como se delimita en este trabajo. El *corpus* está compuesto por fragmentos de tres manuales religiosos impresos — *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda* (Saraceni, 2019), *Pombagira, a deusa: mulher igual você* (Cumino, 2019) y *Pombagira: fundamentos, firmezas e oferendas* (Barbieri, 2021) — y ocho publicaciones de *Instagram*, todas escritas por sacerdotes/sacerdotisas y *terreiros* en general, entre las cuales se destaca el texto del *terreiro Saravá Dama do Ouro*. El análisis permitió identificar dos posicionamientos en relación de antagonismo: Pombagira 1 (PG1), que interpreta Pombagira desde una idea de santificación, alineándose a una Umbanda blanqueada y vinculada al patriarcado; y Pombagira 2 (PG2), que la inscribe en la lógica de la subversión, haciendo emerger un proceso de oposición y ruptura con PG1, lo que, por consiguiente, pone en evidencia una Umbanda de saberes afrodiaspóricos y otra manera de concebir la mujer. Anclada en el Análisis del Discurso de orientación francesa, especialmente en el enfoque de Dominique Maingueneau ([1984] 2008; 2015; 2018), recurriendo también a la teoría del silencio de Orlandi (2007), la investigación que aquí se materializa tiene como eje teórico el concepto de polémica discursiva, que posibilita comprender las tensiones que atraviesan el campo religioso y los modos como los posicionamientos reivindican la autoridad para decir quién es, en definitivo, Pombagira. Con ello, proponemos algunos semas de la semántica global que sostiene los posicionamientos en cuestión — específicamente aquellos que operan la distinción entre ellos —, revelando cómo los sentidos son regulados por sistemas de restricciones, que autorizan o prohíben formas de decir, creer y practicar dentro de la religión.

PALABRAS CLAVE: Pombagira; Polémica discursiva; Umbanda; Posicionamiento discursivo.

ABSTRACT

Pombagira is a contested figure within the religious tradition of Umbanda, whose meanings — far from being fixed — vary according to the enunciator's position within a given discursive frame. This thesis analyzes the (inter)discursive functioning surrounding Pombagira, observing how divergent meanings are produced and contested within the discursive space of Umbanda, as delineated in this study. The corpus is constituted by excerpts from three printed religious manuals — *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda* (Saraceni, 2014), *Pombagira, a deusa: mulher igual você* (Cumino, 2019), and *Pombagira: fundamentos, firmezas e oferendas* (Barbieri, 2021) — alongside eight *Instagram* posts authored by priests, priestesses, and *terreiros* (sacred spaces), notably including a publication by the *terreiro Saravá Dama do Ouro*. The analysis identifies two antagonistic discursive positions: Pombagira 1 (PG1), which conceptualizes Pombagira through a logic of sanctification, *conforming her* to a whitened form of Umbanda and its patriarchal values; and Pombagira 2 (PG2), which inscribes her within a logic of subversion, thereby opposing and breaking with PG1. This antagonism foregrounds an Afro-diasporic epistemology within Umbanda and highlights other approaches to womanhood. This study is theoretically based on the concept of discursive polemic, which is developed within the French Discourse Analysis, especially in Dominique Maingueneau's approach ([1984] 2008; 2015; 2018), also drawing on Orlandi's theory of silence (2007). This concept enables a critical approach to comprehending the tensions that run through the religious field and the utterances in which discursive positions dispute the right to define who Pombagira is. Therefore, this study proposes a set of *semes* that underlie these different discursive positions. These are the elements of global semantic structure that especially serve to establish distinctions between these positions. The process reveals how meaning is regulated by systems of constraints that authorize or prohibit specific ways of uttering, believing, and practicing within the realm of religion.

KEYWORDS: Pombagira; Discursive polemic; Umbanda; Discursive positioning.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagens de Pombagira disponíveis no Google Imagens 1	26
Figura 2 – Exu da Comissão de Frente de 2022 do G.R.E.S. Acadêmicos do Grande Rio	39
Figura 3 – Pirâmide vital do povo banto	41
Figura 4 – Espaço discursivo umbandista	100
Figura 5 – Imagens de Pombagira disponíveis no Google Imagens 2	109
Figura 6 – Rubens Saraceni em frente a um congá	117
Figura 7 – Pombagira negra em resina	121
Figura 8 – Aproximação de Pombagira a Jezabel	122
Figura 9 – Anúncio de venda de pulseira “Pombagira”	133

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Semântica do posicionamento PG1	162
Quadro 2 – Semântica do posicionamento PG2	187
Quadro 3 – Modelo semântico do espaço discursivo umbandista	209

SUMÁRIO

ABRINDO A GIRA	16
1 OS PERCURSOS DA PESQUISA	23
1.1 SITUANDO A PROPOSTA	23
2 POMBAGIRA(S): ENTRE A DOMESTICAÇÃO E A TRANSGRESSÃO	32
3 OS CAMINHOS TOMADOS PELA UMBANDA	36
3.1 A COSMOLOGIA DO POVO BANTO	40
3.2 O CALUNDU COLONIAL: O(S) DISCURSO(S) EM MOVIMENTO	47
3.2.1 Luzia Pinta	53
3.3 A CABULA BANTO	58
3.4 A MACUMBA CARIOCA: SENTIDOS FORJADOS NA MARGEM	61
3.5 O PÓS-MACUMBA CARIOCA, O BRANQUEAMENTO DA UMBANDA E ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES	64
4 FIRMANDO O TERREIRO: SOBRE OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS	71
4.1 INTERDISCURSO, POLÊMICA E SEMÂNTICA GLOBAL: PRINCÍPIOS PARA A ANÁLISE DISCURSIVA	71
4.2 <i>ETHOS</i> E CENOGRAFIA	81
4.3 O SILÊNCIO: UMA CONDIÇÃO DO SIGNIFICAR	89
5 CORRENDO GIRA: UMA LEITURA A RESPEITO DO(S) DISCURSO(S) DE POMBAGIRA	96
5.1 ACERCA DO <i>CORPUS</i> E DA ANÁLISE	96
5.2 UMA POMBAGIRA NA ORDEM DO SAGRADO	105
5.3 UMA SEGUNDA (RE)CONSTRUÇÃO DE POMBAGIRA	163
5.3.1 Outras vozes, a mesma gira	187
5.4 A POLÊMICA EM EVIDÊNCIA: CONFRONTANDO AS SEMÂNTICAS DE PG1 E PG2	209

FECHANDO A GIRA	211
REFERÊNCIAS	215
ANEXO — <i>PRINTS</i> DO <i>INSTAGRAM</i> PERTENCENTES À POMBAGIRA 2	
.....	223

ABRINDO A GIRA¹

*Arreda, homem, que aí vem mulher.
Arreda, homem, que aí vem mulher.
Ela é a Pombagira, rainha do cabaré.
(Ponto² de Umbanda sem autoria reconhecida)*

Pensar o universo das religiões afrodiaspóricas no contexto brasileiro é uma tarefa complexa, considerando que, embora os saberes³ de matrizes africanas sejam uma das bases constituintes da nossa cultura, vemos que, via de regra, são negados. Estamos, nessa perspectiva, num país que condena tudo o que for “[...] identitária, filosófica e liturgicamente relacionado às influências africanas [...]” (Nogueira, 2020, p. 25).

A figura de Pombagira (doravante PG), entrelaçada às raízes negras que nos constituem enquanto Brasil, emerge em meio a um movimento que desafia as ideologias dominantes nesta formação social. Enquanto símbolo de uma ancestralidade que carrega o peso da exclusão histórica, ela ainda porta um feminino que questiona os padrões sociais e as expectativas de submissão. Consequentemente, PG coloca em xeque nossos “modos de ser e de dizer”, frutos do colonialismo.

Uma mulher que gargalha, bebe, fuma e questiona não se encaixa dentro daquilo que é aceitável para esta sociedade, desafiando as normas e moralidades regentes, e esse desencaixe é ainda mais acentuado quando se trata de uma mulher negra. Pombagira, então, é desqualificada, estigmatizada e marginalizada,

1 *Gira* se trata de uma cerimônia ritualística da Umbanda, marcada pela organização dos adeptos em círculos, pelos pontos cantados, pelos corpos que dançam, as incorporações etc., sendo considerada seu principal ritual. Embora distinta, mas em grau de importância dentro da religião, poderia ser comparada à missa da igreja católica. Adotamos aqui este termo de modo metafórico, considerando as diversas partes que também constituem uma tese e das trocas possibilitadas por ambas.

2 Ponto, dentro do universo umbandista, é uma canção ritualística, que, no geral, é composta em conjunto por indivíduos que integram a religião.

3 Com base em Pêcheux ([1975], 2014b), concebemos *saberes* como um conjunto de conhecimentos, representações e sentidos historicamente construídos e compartilhados por aqueles que se filiam a um mesmo lugar ideológico, o que significa afirmar que são atravessados pela ideologia e orientam o modo como se lê ou se produz um discurso.

refletindo um racismo e um machismo de base colonial. Sob esse prisma, Rufino e Simas (2018, p. 90) defendem que

[...] vincular a figuração da pombagira às dimensões do desregramento moral, da histeria, da desordem dos comportamentos, da marginalidade e da vulgaridade é traço do racismo epistêmico imbricado com as ideologias sexista/machistas que nos condicionam.

Numa coletividade, de tal modo, marcada pelos saberes coloniais e, por conseguinte, cristãos, Pombagira acaba sendo relegada ao inferno, dado que o modelo ideal para o feminino seria Maria, a mãe de Jesus, ou seja, a mulher que aceita sem contestações, que se submete à vontade divina⁴, logo, às regras patriarcais. A partir desse posicionamento⁵, a figura de PG precisa ter suas características silenciadas, de modo que os sentidos dominantes possam seguir reverberando.

Esse discurso que apresenta Pombagira como um ser espiritual negativo e demonizado, colocado em oposição às santas católicas, afetou(a) também a comunidade umbandista, que construiu outro(s) caminho(s) para significá-la, num constante movimento de ressignificação e reivindicação de uma nova leitura. Entretanto, é fundamental reconhecer que o modo como a Umbanda se configura a caracteriza como uma religião híbrida e multifacetada. Com isso, compreende-se que se constitui a partir de um não-lugar, organizando-se com base num conjunto de saberes, ela “[...] incorpora em seu acervo elementos de diversas tradições religiosas presentes no Brasil, particularmente de origem africana, indígena, católica, espírita e ocultista” (Augras, 2000, p. 28), que resultaram em diferentes formas de conceber tanto Pombagira, quanto a própria religião. Seu(s) discurso(s) se institui(em), então, num espaço de tensões, em que a identidade umbandista se constrói por meio de um jogo de conflitos e convergências entre diferentes discursos, o que inclui, como se observa, até mesmo os processos ideológicos dominantes.

4 A submissão de Maria mencionada pode ser lida em alguns trechos da Bíblia Sagrada, como em Lucas 1:38: “Eis aqui a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra”. Nesse episódio, conhecido como *Anunciação*, o anjo Gabriel anuncia a Maria que ela será mãe de Jesus. Sua resposta demonstra obediência e submissão ao que é dito como plano divino.

5 *Posicionamento* deve ser lido, aqui, como uma posição específica de produção discursiva (Charaudeau; Maingueneau, 2020).

É nesse sentido que, ao longo da história da Umbanda, houve uma série de movimentos que buscavam desafricanizá-la⁶, apagando os saberes negros enquanto assumia-se uma perspectiva europeizada da religião, valorizando-se, em específico, o catolicismo e o espiritismo. Entre eles, destacamos um discurso que passa a circular por volta de 1975 (Delgado, 2022), que apresenta o médium Zélio Fernandino de Moraes como o fundador da Umbanda, justificado por um evento acontecido em 1908, na Federação Espírita de Niterói-RJ⁷.

No entanto, verificam-se também processos de (re)africanização da Umbanda, no sentido de recuperar uma religiosidade ancestral que vinha(vem) sendo silenciada no decorrer da sua história. Há um esforço em termos de trazer os saberes e princípios negros novamente para o centro da religião, valorizando os símbolos, rituais, no geral, as práticas afro-brasileiras. Nesse contexto, a (re)africanização procura não simplesmente se afastar de uma Umbanda cristianizada, mas, especialmente, recuperar e fortalecer a identidade afro-brasileira da religião.

No espaço da Umbanda, ecoam diferentes discursos sobre sua origem, o que refletirá nos modos de compreender Pombagira. O(s) discurso(s) a respeito dessa figura encontram-se inscritos num campo de disputas e negociações, em que as formas de lê-la podem ser tanto o resultado de um processo de resistência quanto a expressão da adaptação que ocorre ao tomá-la a partir de uma base ideologicamente embranquecida e dominante. Esses movimentos resultam, sobretudo, do funcionamento do interdiscurso na constituição dos posicionamentos discursivos, que podem ser ditos, segundo Charaudeau e Maingueneau (2020), como lugares atravessados por filiações ideológicas, valores e crenças que orientam a produção dos dizeres relacionados a Pombagira.

Em virtude de tais considerações, o principal propósito da pesquisa que resultou neste trabalho é analisar os movimentos (inter)discursivos que se

6 É válido explicitar que os termos *africanizar* e *desafricanizar*, usados ao longo desta tese, não foram cunhados por nós e são amplamente empregados em estudos nas áreas de Antropologia, História e Ciências da Religião, a exemplo da tese de Marcussi (2015).

7 Em síntese, é importante entender que o mencionado evento de 1908 constitui uma questão delicada dentro do meio umbandista, uma vez que sua interpretação varia conforme o lugar onde se está inscrito. Para alguns, é considerado como marco fundacional; para outros, trata-se do mito fundador da Umbanda. Essa questão será retomada nas seções 3 — especificamente na subseção 3.5 —, e 5 desta tese.

relacionam ao modo como Pombagira se configura, buscando compreender como esses discursos, inscritos no que entendemos como diferentes posicionamentos discursivos (Maingueneau, 2020), se constroem e se articulam dentro do espaço discursivo umbandista. Nessa perspectiva, assumimos o primado do interdiscurso sobre o discurso, em que importa mais o espaço de troca e as relações que nele são estabelecidas do que cada um desses discursos autonomamente. Observar esses movimentos permite que se compreenda não apenas os processos de adaptação e resistência dentro da Umbanda, também possibilita que se analise como as disputas por legitimidade se estabelecem dentro desse espaço, em que o Mesmo e o Outro se articulam regularmente de um modo inerentemente polêmico.

Recorremos, para alcançar esse objetivo, a alguns escritos de umbandistas, especialmente de sacerdotisas e sacerdotes, que tinham como objetivo apresentar uma (re)configuração de Pombagira. Entre eles encontramos: os livros *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda*, redigido por Rubens Saraceni, *Pombagira, a deusa: mulher igual você*, de Alexandre Cumino, *Pombagira: fundamentos, firmezas e oferendas*, de Alan Barbieri, e, por fim, publicações no *Instagram* de terreiros e de mães e pais de santo a respeito de PG, a exemplo da *Quem são as Pombagiras*, do terreiro Saravá Dama do Ouro⁸.

É sobre essas publicações enquanto materialidade discursiva que nos debruçamos, buscando entender o caráter ativo desses dizeres. Logo, nos filiamos à Análise de Discurso de linha francesa — ou simplesmente AD —, considerando, fundamentalmente, os estudos de Maingueneau ([1984] 2008; 2004; 2015), principalmente no tocante ao fato de propor o primado do interdiscurso ([1984] 2008), que nos auxilia a refletir a respeito da polêmica que atravessa a construção dos posicionamentos discursivos por meio dos quais se discursiviza Pombagira.

A polêmica, no âmbito da AD, refere-se a uma disputa intrínseca e estruturante que perpassa diferentes posicionamentos discursivos que coexistem e se definem mutuamente. Essa disputa, entretanto, não é arbitrária, caracterizando-se por uma interincompreensão regrada, na qual cada posicionamento se organiza e, por conseguinte, discursiviza segundo suas próprias regras, o que impossibilita a

⁸ Nosso *corpus* caracteriza-se pela heterogeneidade, pois seus dados são de naturezas distintas. Essa configuração mostrou-se necessária diante da ausência de *corpora* tradicionais referentes ao segundo modelo de Pombagira, embora este esteja presente no ambiente digital.

compreensão efetiva de seu Outro. Conforme Maingueneau ([1984] 2018, p. 99), “[...] isso se manifesta no fato de que cada discurso é delimitado por uma grade semântica que, em um mesmo movimento, funda o desentendimento recíproco”. Essa tensão regulada configura um processo polêmico onde as disputas acerca de Pombagira se constituem, sendo fundamental para a articulação e emergência dos sentidos que orientam os posicionamentos identificados.

Com isso, buscamos também contribuir com os estudos da AD que se referem ao discurso religioso — com enfoque na Umbanda e nas particularidades que envolvem a construção dos sentidos nesse campo —, uma vez que esse tipo de discurso, nas palavras do próprio Maingueneau ([1984] 2008, p. 13), à época, era considerado “[...] o parente pobre da análise do discurso [...]”, dada a escassez de pesquisas dedicadas a ele em comparação com os discursos filosóficos, políticos e científicos. No Brasil, embora atualmente haja avanços nesse sentido, ainda são relativamente limitadas as investigações sobre o discurso religioso, especialmente se tratando das religiões de matrizes africanas, o que impactou, inclusive, na definição do referencial teórico disponível para fundamentar nosso trabalho. Essa lacuna é especialmente paradoxal diante de uma sociedade amplamente atravessada pelo religioso. Neste contexto, entretanto, destaca-se o trabalho de Silva (2006), que analisa a relação interdiscursiva entre a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica, que se tornou uma referência importante para a pesquisa que desenvolvemos.

Posto isso, apresentamos o modo como organizamos a estrutura deste texto, composto por cinco seções.

Começamos, então, após a abertura desta gira, com o percurso da tese, desde os primeiros interesses e como esses foram se moldando, culminando no objeto de estudo que apresentamos. Esta seção pretende oferecer uma visão mais detalhada sobre as idas e vindas deste trabalho, algo próprio daqueles que se associam ao domínio da Análise do Discurso.

Nossa segunda seção expõe uma breve introdução sobre Pombagira, que será uma das bases para compreendermos a análise. Embora seja uma encruzilhada, visto os tantos caminhos tomados pela própria Umbanda, tratamos, nessa parte, de buscar apresentá-la diretamente, explorando a complexidade que a

constitui e os sentidos que a atravessam dentro do espaço umbandista. Estudos como os de Simas (2018; 2021), Rufino e Simas (2018), Augras (2000), entre outros, serão de grande relevância para a tessitura desse segmento do texto.

Em seguida, num movimento de exposição das condições de produção, na terceira seção, mostramos uma espécie de trajetória da Umbanda, destacando os principais pontos. Iniciamos com umas considerações gerais, para, então, falar a respeito da cosmologia do povo banto, numa tentativa de depreender esse “primeiro” instante da religião, e indo até o momento entendido, por um dos posicionamentos em questão, como a fundação da Umbanda. Com o apoio de trabalhos como os de Ortiz (1999), Lopes (2022), Marcussi (2015), abordaremos, assim, os processos histórico-discursivos umbandistas.

Na quarta seção, tratamos de firmar essa gira, apresentando os fundamentos teóricos que sustentam esta tese, isto é, expomos os conceitos necessários para a leitura do *corpus*. Partimos da proposição do primado do interdiscurso, articulando-o às discussões sobre polêmica discursiva e semântica global, conforme Maingueneau ([1984] 2008). Tratamos ainda das noções de *ethos* e cenografia, essenciais para compreender o modo como os dizeres se organizam em torno de Pombagira, bem como a categoria de silêncio, trabalhada com base na perspectiva de Orlandi (2007).

A última seção, por seu turno, é destinada ao olhar analítico sobre o *corpus*. Antes de entrar na análise propriamente dita, reservamos um momento para discorrer sobre o *corpus* e a análise, para que se entendam algumas decisões tomadas e, portanto, o modo como organizamos as duas subseções seguintes. Em seguida, expomos efetivamente nossa leitura a respeito da materialidade à qual nos dedicamos. Primeiramente, o foco é o discurso do posicionamento 1, relacionado à desafricanização; depois, adentramos o segundo posicionamento, aquele que traz em seu cerne a (re)africanização da Umbanda e, conseqüentemente, de Pombagira. Por fim, fechamos a gira com nossas considerações finais, a partir do que foi observado no decorrer da análise.

Esta tese nasce, assim, numa tentativa de compreender as relações interdiscursivas que moldam ambos os posicionamentos e que, por consequência, atravessam a figura de Pombagira, refletindo os saberes que nos constituem como

sociedade. Sabe-se, entretanto, de acordo com Pêcheux ([1975] 2014b), que não é possível a tessitura de um sentido único sobre a materialidade. Entendemos, à vista disso, que a leitura sobre as Pombagiras que emerge neste texto se apresenta como uma possibilidade interpretativa, orientada pelo referencial adotado, entre outras que também poderiam ser construídas.

1 OS PERCURSOS DA PESQUISA

*Vinha caminhando a pé para ver se encontrava minha cigana de fé.
Ela parou, leu minha mão e me disse toda verdade.
Eu só queria saber onde mora a Pombagira das Almas
(Ponto de Umbanda sem autoria reconhecida)*

Neste primeiro capítulo, apresentamos os caminhos percorridos pela pesquisa para que, então, pudéssemos costurar uma tese. Sabe-se que nem todos os trabalhos acadêmicos — a exemplo das dissertações e teses — acabam expondo esse caminhar. Entretanto, diante da complexidade que é o processo de escrita deste gênero discursivo, exigindo sempre um ir e vir, um pensar e repensar, próprios do movimento de qualquer trabalho no âmbito da Análise do Discurso francesa, entendemos ser pertinente compartilhar nosso percurso, de modo a dar mais sentido à leitura do nosso gesto interpretativo.

Iniciaremos, nessa perspectiva, situando a proposta, expondo nossos primeiros interesses e como, a partir deles, fomos delineando o que viria a se tornar nosso objetivo central: analisar o funcionamento (inter)discursivo relacionado a Pombagira no espaço umbandista por nós recortado, considerando os modos como os sentidos se constroem, se confrontam e se reorganizam em meio a esse movimento.

1.1 SITUANDO A PROPOSTA

Pensar a mulher ou, especificamente, a respeito do que é ser mulher no Brasil é algo que há um tempo vem despertando nosso interesse. Nesse sentido, lembramos de nossa dissertação de mestrado⁹, em que já buscávamos refletir a

⁹ Dissertação intitulada *A língua(gem) como forma de violência contra a mulher: um olhar sobre o discurso do Estado brasileiro* (2018), defendida no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco.

respeito das questões femininas, todavia, particularmente acerca da(s) violência(s) posta(s) em prática contra a mulher pelo Estado brasileiro, observando “o jogo do ideológico [...] e, conseqüentemente, [buscando] reconhecer as memórias mobilizadas e a importância da língua para a tessitura do(s) sentido(s) sobre a mulher” (Alencar, 2018, p. 13).

A dissertação, que olhava para dois recortes do percurso histórico do Brasil — os tempos do regime militar e o tempo presente (fatos que se deram nos anos de 2014, 2016 e 2017) — mostrou que, apesar do passar dos anos e do ingresso num sistema designado como democrático, as mudanças referentes ao modo como o Estado brasileiro concebe a mulher ainda são bastante sutis, pois, mesmo que deslocamentos tenham se dado, chegamos à conclusão de que não houve uma ruptura efetivamente, mas, sim, uma atualização discursiva. Em outras palavras, o sistema reconfigurou-se e a mulher continuou ocupando um lugar de subalternidade.

Para ilustrar essa constatação, além de nossa pesquisa de mestrado, é possível debruçar-se sobre as estatísticas, que acabam por espelhar os processos ideológicos dominantes. Numa consulta ao Fórum Brasileiro de Segurança Pública - FBSP (2022), encontramos resultados alarmantes no que se relaciona à violência contra a mulher em suas diferentes configurações, uma vez que, segundo a nota técnica, “em 2021, em média, uma mulher foi vítima de feminicídio a cada 7 horas” (p. 3); além disso, “uma menina ou mulher foi vítima de estupro a cada 10 minutos, considerando apenas os casos que chegaram até as autoridades policiais” (p. 8). E os números não param de aumentar. Entre as razões, podem-se destacar algumas que nos últimos tempos explicam esse crescimento no país. Em 2018, a eleição de um presidente vinculado a valores machistas; tivemos a menor verba destinada ao enfrentamento da violência contra a mulher, em 2022, dos últimos dez anos; a pandemia de Covid-19 dificultou o serviço de atendimento às mulheres vítimas de violência; a ação política de grupos ultraconservadores, que combatem a igualdade de gênero, entre outras (FBSP, 2023).

Estudar a mulher e o que a ela se relaciona, por conseguinte, manteve-se no centro dos nossos interesses. No entanto, além das violências sofridas por elas, voltamos a atenção, em especial, para os processos de ruptura postos em prática

por aquelas que insistem em “ousar pensar e ousar se revoltar”¹⁰. É nesse desejo de reflexionar a respeito da resistência feminina, especificamente na América Latina, que nasce o projeto inicial desta tese.

A partir dos dizeres de Teresa de la Parra (franco-venezuelana), Frida Kahlo (mexicana) e Soledad Barrett (paraguaia morta no Brasil pelo regime militar), todas mulheres vistas como precursoras de sua época, mergulhamos na tentativa de refletir a respeito do(s) processo(s) de resistência que funcionavam em seus discursos, dado que se negavam a ocupar os papéis já-dados para a mulher, rompendo com o convencionado, configurando-se na “materialização da subversão da ‘ordem’ socialmente estabelecida” (Alencar, 2018, p. 11). Ou seja, o trabalho sobre esse(s) discurso(s) seria a realização de uma reflexão contínua e prolongada a respeito da ruptura com um dos pilares que sustenta esta sociedade: o patriarcado¹¹.

Em meio a documentos, livros, dentre outros materiais, fomos confrontadas com uma *live*, direcionada pelos algoritmos, justamente na semana do 8 de março de 2021, em que a advogada Renata Pallottini (feminista e também umbandista — característica esta que desconhecíamos) tratava dos processos de violência contra a mulher. A discussão, que, num primeiro momento, parecia estar inscrita nos campos discursivos do Direito, da política, passou a tomar caminhos diferentes. Estávamos frente a um debate que trazia para a conversa o religioso — religioso este que tomava forma na figura de Pombagira. Foi quando paramos para prestar atenção no título do vídeo: *Pombagira e violência contra a mulher*.

Pombagira, contudo, se considerarmos as vozes do senso comum, seria um espírito de mulher sem uma aparente associação com o político, que cuidaria dos relacionamentos amorosos, necessariamente sensualizada, extremamente ligada aos prazeres carnavais e figurativizada dentro de um padrão de beleza único —

10 Referência ao texto *Ousar pensar, ousar se revoltar: Ideologia, marxismo e luta de classes*, de Michel Pêcheux, publicado na revista *Décalages*, em 2014, traduzido por Guilherme Adorno e Gracinda Ferreira.

11 Podemos entender por patriarcado um sistema que se configura a partir da “exploração e dominação dos homens sobre as mulheres em todos os âmbitos da vida, o que inclui como dominado tudo que se assemelha às mulheres ou que seja tido como feminino [...]”, levando em consideração as palavras de Carmen Silva, educadora do SOS Corpo, instituto feminista para a democracia, localizado no Recife-PE. Em síntese, trata-se de um sistema que diferencia seus sujeitos a partir do gênero.

branca, magra, cabelo comprido etc. —, conforme se pode observar numa rápida pesquisa ao *Google Imagens*, como vemos a seguir.



Figura 1 – Imagens de Pombagira disponíveis no Google Imagens 1.

Fonte: Google Imagens. Acesso em: 25 mar. 2023.

A PG dos dizeres de Renata Pallottini, por sua vez, apresentava-se de forma distinta, evocando novo(s) sentido(s) para essa entidade e, via de regra, para o feminino.

Discutindo, então, uma série de tipos de violência, em determinado momento, a advogada traz exemplos de enunciados reproduzidos com constância em nossa sociedade em relação ao modo como se concebe a mulher para ir contrapondo com o que entende como sendo Pombagira:

Essa diferença de tratamento é o que [...] permite um homem dizer: – Ah! Mulher direita não bebe, “né”? [...] “Tá” aí... ela bebe, ela fuma. Pois **Pombagira** é esse **corpo livre**, que vai fazer questão de beber, vai fazer questão de fumar, é a **desobediência**. [...] É dessas violências que a gente “tá” tanto falando aqui que “vai” surgir frases como: – Gente, ela “tá” usando esse shortinho, essa roupa curta, esse decote, “tá” mostrando... as partes do corpo, é porque ela “tá” pedindo, “né”? **Pombagira** vem com os **seios à mostra**, porque nós temos o **direito ao nosso corpo**, nós temos o **direito ao prazer**, nós temos o **direito de ir e vir**, nós temos o **direito ao gozo** [...].

Esse pequeno recorte ilustra um pouco do conteúdo do vídeo. Nele, é possível perceber que expressões como *corpo livre*, *desobediência*, *seios à mostra*, *direito ao nosso corpo*, próprias da semântica global do feminismo¹², fazem emergir um modelo de Pombagira diferente do que estamos acostumadas a ouvir falar, uma PG que bate de frente com os padrões pré-estabelecidos para o que é ser mulher em nossa sociedade. Por conseguinte, a leitura realizada por nós foi que a entidade umbandista que se apresentava poderia ser tomada como a materialização da ruptura com os processos ideológicos dominantes.

A Pombagira que ali funcionava preocupava-se com as questões femininas a partir de um posicionamento progressista/feminista e, conseqüentemente, levava em consideração a pluralidade que nos constitui enquanto mulheres, isto é, vinha à contramão desse modelo já-dado, que coloca o feminino sempre como o segundo sexo (Beauvoir [1949], 2016a). Vimos colocar-se frente a nós duas imagens para a mesma entidade. Para analistas do discurso, uma oportunidade singular de reflexão. Nosso projeto de pesquisa começou a ser repensado.

Num primeiro momento, levantamos a hipótese de Pombagira inscrever-se na ordem da resistência dentro do espaço discursivo das religiões afrodiáspóricas — considerando, especialmente, a Umbanda —, resistência esta pensada a partir dos dizeres da Análise do Discurso, em que resistir é entendido como a fragmentação do ritual da interpelação ideológica, a respeito do qual já nos falava Pêcheux ([1984] 2014). Nessa perspectiva e numa análise prévia da mencionada *live*, entendemos que essa outra leitura de Pombagira configurava-se na forma como os umbandistas concebiam tal entidade, que vinha com o objetivo de romper com os valores de uma sociedade patriarcal e cristianizada, induzindo o pensamento de que esse discurso seria uma espécie de discurso-agente¹³ em interação com a alteridade (Maingueneau, [1984] 2008) — que, neste caso, seria o discurso de uma sociedade

12 O *feminismo*, neste trabalho, é compreendido de maneira geral como um movimento político-social que evidencia o sistema de dominação e a inter-relação entre gênero, raça e classe, voltado à contestação das desigualdades e à transformação das estruturas de opressão (hooks, 2019). Reconhece-se, entretanto, que existem diversas vertentes de feminismo, cada uma com enfoques e estratégias específicas — por exemplo, negro, marxista, liberal, radical, entre outras —, sem que o termo aqui se vincule a nenhuma delas especificamente.

13 *Discurso-agente*, de acordo com Maingueneau ([1984] 2008), é o discurso responsável pela tradução do seu Outro com base seu próprio fechamento semântico, conseqüentemente, essa tradução se resume apenas ao simulacro desse Outro. Discutiremos a respeito na seção 4, dedicada à Fundamentação teórica.

dita cristã —, sendo particularmente relevante se ponderarmos o fato de que a ideologia que rege os povos de cultura afro-brasileira ocupa uma posição de subalternidade neste sistema, já que foram silenciados ou apagados ao longo da nossa história.

No entanto, um único material não seria suficiente para entender o que realmente se dava no entorno de Pombagira. Resolvemos, assim, buscar mais informações concernentes a essa entidade. Para isso, fez-se necessário pesquisar acerca das religiões afrodiaspóricas, mas especificamente a respeito da Umbanda, uma vez que suas práticas têm foco maior nas entidades, a exemplo da própria PG, e porque o vídeo no qual nos baseamos inicialmente materializava a fala de uma mulher umbandista. Ademais, o universo das religiões de base africana é muito extenso e plural, em razão disso não daríamos conta de explorá-lo efetivamente no espaço de uma tese.

Passamos a buscar a princípio uma bibliografia que tratasse do assunto em questão. Encontramos obras/autores bastante conhecidas/os por quem, de algum modo, aproxima-se do espaço das religiões afro-brasileiras, a exemplo de Rubens Saraceni (2014; 2019), Alexandre Cumino (2008; 2019) e Luiz Antonio Simas (2020; 2021), entre outros, além de importantes trabalhos acadêmicos, por exemplo, os de Prandi (1996; 2001), que possibilitaram o acesso a conhecimentos relevantes, como o funcionamento da religião e, em específico, o processo histórico-cultural umbandista, visto ser fundamental para entender o(s) discurso(s). Outra fonte que também teve sua relevância, foram as redes sociais, principalmente o *Instagram*, em que encontramos perfis de terreiros e sacerdotisas/sacerdotes, assim como dos próprios Cumino e Simas.

Além dessas fontes, o que também contribui significativamente para a formulação do olhar construído nesta pesquisa foram nossas vivências dentro de terreiros, que aconteceram nas cidades de Cuiabá-MT, Garanhuns-PE e João Pessoa-PB. Ainda que estas não se configurem como parte de um trabalho etnográfico, o contato com os dizeres, com as práticas em geral nos ajudou a refletir sobre Pombagira.

Nesse mesmo movimento, realizei dois cursos voltados ao universo umbandista: *Umbanda: teoria e práticas de terreiro*, com o pai David Dias Delgado, e

Pombagira: potência da mulher na Umbanda, ministrado pela própria Renata Pallottini, ambos oferecidos pela plataforma *Aruanda EAD*, vinculada ao terreiro também chamado *Aruanda*, localizado em São Paulo-SP. A participação em tais cursos foi fundamental para ampliar a escuta de diferentes vozes dentro da religião, oferecendo perspectivas que atravessam e tensionam o debate sobre gênero, tradição e discurso — questões bastante relevantes para esta tese.

Estudando, entretanto, os materiais umbandistas no geral, começamos a tomar consciência de que essas distintas maneiras de pensar Pombagira, talvez, não fossem algo que simplesmente opusesse Umbanda e Cristianismo. A questão aparentava ser mais complexa. No espaço discursivo que recortamos e denominamos de umbandista, longe de ser um lugar de unidade, não havia uma única posição com relação ao que seria a Umbanda propriamente, sua origem e constituição, o que, em função disso, permitia a emergência de modos diversos de conceber PG. Tudo indicava que tínhamos, em realidade, dois discursos funcionando em seu interior, num processo de interação que culminava no que foi designado por Maingueneau ([1984] 2008) como *polêmica discursiva*¹⁴. E foi sobre este espaço que começamos a pensar concretamente.

O(s) discurso(s) da própria Umbanda, destarte, apresentou(apresentaram) o que pareciam duas formas diferentes de entender Pombagira, que tinham relação direta com a maneira como o enunciador compreendia o que seria a Umbanda e suas relações com a África e o Brasil. Tínhamos, dentro de um único espaço discursivo, de um lado, aqueles que tomavam a Umbanda como religião brasileira, tendo Zélio Fernandino de Moraes como médium responsável por sua anunciação — ainda que, de alguma maneira, entendessem que havia relação com saberes africanos; do outro, os que a concebem como verdadeiramente africana — mesmo que reconhecessem que, em solo brasileiro, ganhou contornos particulares, considerando, sobretudo, os conhecimentos dos povos originários. Sendo assim, o modo de dizer PG revelava pormenores específicos do lugar onde se inscrevia o sujeito-enunciador — apesar dos pontos de convergência —, que davam indícios da presença de dois discursos.

14 A *polêmica discursiva*, de acordo com Maingueneau ([1984] 2008), caracteriza-se pelo confronto entre discursos que, ao compartilharem um mesmo espaço discursivo, se delimitam e se negam mutuamente. Este conceito será desenvolvido na seção 4.

Essa leitura precedente emerge a partir de duas materialidades disparadoras, chaves para o desenvolvimento desta pesquisa:

- O vídeo *Pombagira e violência contra a mulher*, da advogada e umbandista Renata Pallottini, já mencionado anteriormente, que apresenta uma PG mais humanizada, ou seja, mais próxima das mulheres brasileiras, e que a toma como *entidade*, quer dizer, espíritos de mulheres que já tiveram uma vida terrena;

- A obra *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda*¹⁵, publicada por Rubens Saraceni, que foi/é um médium bastante reconhecido, criador do que se designa por Umbanda Sagrada. Esse texto possui significância no meio umbandista por ter sido escrito pelo mencionado autor e devido ao fato de ter trazido PG não apenas como uma entidade, mas como orixá, que é um tipo de divindade, colocando-a num patamar superior (Pinto, 2014; Delgado, 2022).

Tais materialidades compõem o arquivo (Pêcheux, [1982] 2010) desta pesquisa, no sentido de serem parte do conjunto de documentos reunidos que auxiliam a refletir sobre Pombagira dentro do espaço discursivo da Umbanda, isto é, constituem o “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão” (p. 51), embora o vídeo não componha o *corpus* desta pesquisa. A importância dessas materialidades reside no fato de que elas não apenas tratam de Pombagira, mas também revelam suas concepções de Umbanda. Além disso, fazem funcionar um (ou mais de um) modelo de mulher — uma representação do que seria (ou é) ser mulher na sociedade brasileira —, indo, conseqüentemente, além do religioso, alcançando também o campo discursivo político.

Tratar de Pombagira faz com que precisemos considerar a imbricação entre a religião e a política. Isto significa que o que, preliminarmente, imaginaríamos sendo uma discussão dentro do campo religioso — por relacionar-se a uma entidade de Umbanda —, encontra também o político, sendo um dos pontos cruciais deste estudo. Esse movimento, porém, não é algo longe da nossa realidade enquanto país. Pelo contrário, pois a atual conjuntura brasileira é bastante representativa da relação entre política e religião, como bem observamos nas eleições de 2022, onde não muito importavam as propostas, mas, sim, a religião a qual se filiavam os

15 É importante ressaltar que trabalhamos com a edição de 2019 da obra *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda*, que não é a primeira, entretanto não encontramos o ano da primeira publicação. Após pesquisar na internet, a edição mais antiga que encontramos é do ano 2000.

candidatos¹⁶. Mas comparando essas produções discursivas com as sobre PG, podemos perceber distinções, o que tem a ver com o lugar onde cada um desses sujeito-enunciadores inscrevem-se, por conseguinte, tem-se efeitos de sentido(s) diferente(s). Vale lembrar que estamos falando de dois posicionamentos religiosos distintos: de um lado, o cristianismo, dominante nesta sociedade; do outro, o umbandista.

Sabe-se, nesse sentido, que “a religião é uma experiência humana e antropológica” (Vieira, 2018, p. 97) e, por consequência, tem relação direta com o modo como a sociedade organiza-se, como seus sujeitos são pensados, o papel que cada uma e um de nós exerce dentro deste sistema. No contexto brasileiro, os discursos religiosos de matriz cristã, que ocupam historicamente uma posição hegemônica, vêm, em muitos casos, atuando em oposição às ideias progressistas e democráticas, contribuindo para a reprodução do modelo patriarcal, como discute Vieira (2018). Não podemos deixar de considerar tal questão para pensar Pombagira — já que também se relaciona ao “ser mulher” —, porque os saberes que são dominantes acabam por perpassar os demais discursos.

Considerando nossos dois textos disparadores, percebe-se a complexidade da entidade Pombagira mesmo dentro do espaço da Umbanda, começando pela questão religiosa, passando pela(s) concepção(ões) de mulher que abarca e, conseqüentemente, desaguando na política. Se olharmos para o recorte anteriormente exposto do vídeo, temos uma PG mulher, que apresenta valores próprios do feminismo, rompendo com os tantos já-dados referentes aos saberes patriarcais sobre o feminino. Por outro lado, nos escritos de Saraceni, essa entidade seria, em realidade, uma orixá. Estamos em meio a uma possível contraposição. Almejamos, assim, compreender o(s) processo(s) interdiscursivo(s) em torno de Pombagira dentro do espaço umbandista.

16 Na matéria intitulada *Religião nas eleições 2022: o saldo final e o que esperar do futuro*, de Magali Cunha, publicada na revista *Carta Capital*, é possível entender um pouco sobre a relação que se deu entre política e religião nas eleições, especialmente, presidenciais de 2022, como mencionamos no corpo do texto. Disponível em: <https://encr.pw/9Gydo>. Acesso em: 19 mar 2023.

2 POMBAGIRA(S): ENTRE A DOMESTICAÇÃO E A TRANSGRESSÃO

*Quem não conhece Maria, dona da rosa
Da navalha poderosa,
Do corpo que mulambeia?*

Maria na lua cheia...

*Ê, mulher das roseiras do céu,
Das figueiras do inferno...
Gargalha na cara dos homens de bem,
Dos putos de terno que gritam “amém”.*

*Ê, mulher canto de bem-te-vi,
Ferrão de marimbondo,
Na beira do cais e no canto da esquina,
Tua saia, menina, é o mapa do mundo [...].
(Ponto de Luiz Antonio Simas)*

Sete Saias, Padilha, Mulambo, Navalha, Poeira, Rosa Caveira, Menina, Sete Encruzilhadas, Figueira, Dona Quitéria, entre outras Marias. Cada um desses nomes revela uma faceta, uma presença, uma história diferente. Tratar de Pombagira é, antes de tudo, adentrar um universo de múltiplas camadas, no qual uma definição única escapa e o constante movimento desafia tentativas de padronização. Como afirmam Rufino e Zaleski (2021, p. 149),

A partir do cruzo de saberes, ritos, tradições religiosas, corpos dançantes, da experiência de encantadas na diversidade da rua nascem as “Marias”. O signo Pombagira contempla uma infinidade de entidades, cada uma com suas marcas, caminhos e peculiaridades, mas vibrando na mesma energia de sensualidade aflorada e livre, num corpo que não cabe culpa e/ou pecado.

Falar sobre Pombagira é, então, encontrar-se numa encruzilhada: não se trata de um ser único e fixo, mas de uma figura plural, atravessada pelos movimentos da história que lhe conferem sentidos diversos. Longe de constituir uma identidade estável e homogênea, PG é forjada por múltiplas indas e vindas, moldada pelos deslocamentos, ressignificações e negociações que perpassam a trajetória da

Umbanda, acompanhando os caminhos que essa religião trilhou e ainda trilha em sua contínua reinvenção.

Se há, contudo, um traço que marca os dois posicionamentos identificados nesta tese, é o fato de ser constituída discursivamente como mulher. Mas o modo como PG se constrói varia de acordo com os sentidos acionados por cada um desses discursos. Num deles, vê-se uma Pombagira com base numa perspectiva sagrada, o que implica, no geral, um movimento de adequação à(s) ideologia(s) dominante(s). No outro, emerge uma entidade fortemente vinculada à ancestralidade, configurando-se a partir da resistência, ou seja, da ruptura com os já-dados para o que é ser mulher.

Essa dualidade entre uma PG da domesticação e uma PG da transgressão não se restringe a uma simples contradição, todavia revela as disputas simbólicas e políticas que perpassam sua organização discursiva. “Pombagira é mulher de domingo até segunda, na boca de quem não presta Pombagira é vagabunda”, afirmam Rufino e Simas (2018, p. 49), sintetizando a potência dessa figura que, inscrita na tradição das macumbas afro-brasileiras, tensiona os limites entre o permitido e o interdito, a performance dominante do feminino e a desobediência, o sagrado e o profano.

O próprio nome *Pombagira* carrega importantes marcas dessa trajetória de plurissignificações. Acredita-se, de acordo com Simas (2021), que a origem da palavra encontra-se nos cultos angolo-congoleses aos inquices (ou *mkisi* — plural de *nkisi*), como são designadas as divindades em tais ritos — uma categoria comparável aos orixás dos povos nagôs. Entre eles, destaca-se *Bombojoro* ou *Bombojira*, associada ao poder das ruas e ao princípio feminino nos cultos bantos, compreendida como uma manifestação da dimensão feminina de *Aluvaiá* ou *Mavambo*¹⁷, potência espiritual responsável pelas encruzilhadas. Nesse mesmo universo, tem-se a expressão *Pambu-a-njila*, que, em quimbundo, significa *cruzamento de caminhos, encruzilhada*. Logo, “Bombogira, Pambu-a-njila, Pombagira: as ruas, a encruzilhada, as porteiras, a diáspora, o mundo” (Simas, 2020, p. 21).

17 Aluvaiá, ou Mavambo, desempenha função análoga à de Exu — nas tradições iorubás — e à do vodum Elegbara — no culto dos fons; todas entidades relacionadas à mediação entre mundos, ao movimento e à transgressão.

Em meio a essa africanidade, Pombagira se desdobra e se reinscreve nas práticas religiosas gestadas em solo brasileiro. Manifestações que antecipam a presença dessa figura já podem ser percebidas em tradições como o Calundu¹⁸ — expressão religiosa de matriz banto. Nesse contexto, destaca-se Luzia Pinta, que, segundo Marcussi (2015), realizava práticas de cura e comunicação com o mundo espiritual, em rituais que muito se assemelham com o que se desenvolve hoje nos terreiros de Umbanda. Sua atuação chamou a atenção da Inquisição Católica, o que evidencia o caráter transgressor de sua presença. Por tais razões, é dita por alguns umbandistas como uma precursora ou mesmo como a nossa primeira Pombagira.

A emergência de Pombagira como figura destacada nos terreiros, entretanto, se dá a partir de um processo historicamente recente. É no contexto das macumbas urbanas do Rio de Janeiro — entre o fim do século XIX e o começo do século XX —, que sua presença se torna mais visível e significativa, como observa Augras (2000). Essas macumbas, atravessadas por saberes afrodiaspóricos, pelas práticas indígenas e por elementos do catolicismo popular, criaram um ambiente fértil para a manifestação de determinadas entidades, a exemplo da própria PG. É nesse caldeirão de conhecimentos e experiências que a figura de Pombagira ganha espaço e pode ser entendida como o feminino em trânsito.

A Macumba Carioca — que será melhor abordada na seção seguinte — constituía-se como um espaço perpassado pela diversidade que marca a sociedade brasileira. Mais do que isso, representava um território de ruptura com as ideologias dominantes, pois ali sujeitos historicamente marginalizados encontravam lugar — negras e negros, mulheres em geral, pessoas de diferentes classes sociais — que, naquele contexto, podiam se expressar, atuar e significar o mundo de outras maneiras.

Pombagira é fruto desse espaço de atravessamentos e rupturas. Nessa perspectiva, tem-se uma figura múltipla e polissêmica, que materializa dimensões que frequentemente extrapolam os limites do que foi — e ainda é, embora tenham se dado algumas atualizações — socialmente aceito como legítimo para uma mulher, sobretudo uma mulher negra, nesta sociedade. Como explica Gonzalez (2020, p. 40-41),

18 Trataremos melhor a respeito do Calundu na seção 3, especificamente, na subseção 3.2, intitulada *O Calundu colonial: o(s) discurso(s) em movimento*.

[...] Nós mulheres e não brancas fomos “faladas”, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior no interior da sua hierarquia (apoiadas nas nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade justamente porque nos nega o direito de sermos sujeitos do nosso próprio discurso, como da nossa própria história. É desnecessário dizer que, com todas essas características, estamos nos referindo ao sistema patriarcal-racista.

Mesmo os terreiros, que ocupam o lugar do não-um, não estão isentos das ideologias dominantes que permeiam o tecido social brasileiro.

A mulher que muitas vezes desce gargalhando, com postura altiva e fala incisiva desafia os modelos pré-estabelecidos de feminilidade. Sua presença desconcerta e incomoda uma sociedade alicerçada no patriarcado, na branquitude e no eurocentrismo. A maneira como é recebida e representada, por conseguinte, nem sempre escapa à lógica social moralizante. Observa-se, com frequência, movimentos que se autodesignam umbandistas colocarem em prática tentativas de contenção, (re)dizendo-a com base em valores alinhados à normatividade de gênero e aos ideais de respeitabilidade tradicionalmente impostos às mulheres.

É nesse sentido que reconhecemos, ao menos, duas formas predominantes de dizer Pombagira nos discursos umbandistas em questão nesta tese. Esses modos de enunciação, atravessados pelos diferentes caminhos traçados pela Umbanda — estreitamente vinculada à história do Brasil —, organizam-se em dois posicionamentos discursivos que ora tensionam, ora reatualizam normas sociais e religiosas. Num deles, Pombagira é (re)inscrita com base no sagrado feminino, quer dizer, em que se busca adequá-la a um modelo de mulher recatada, maternal, compatível com a performance convencional do feminino. No outro, PG está na ordem da ruptura, da desobediência, da transgressão, escapando às tentativas de domesticação.

Não é possível, contudo, pensar sobre tais posicionamentos sem antes considerar o percurso da Umbanda — base para a produção discursiva em torno de PG. Torna-se imprescindível compreender as especificidades dessa prática religiosa plural e historicamente situada, cujas tensões internas e diálogos com o cenário social mais amplo moldam os sentidos tecidos para Pombagira. Assim, a próxima seção dedica-se a olhar para a trajetória da Umbanda, desde sua base ainda em África até a ascensão do nome de Zélio Fernandino de Moraes.

3 OS CAMINHOS TOMADOS PELA UMBANDA

*[...] Sou Luanda e Benguela,
 A dor que se rebela,
 Morte e vida no oceano.
 Resistência quilombola
 Dos pretos novos de Angola,
 De Cabinda, suburbano.
 Tronco forte em ribanceira,
 Flor da terra de Mangueira.
 Revel do Santo Cristo que condena,
 Mistério das calungas ancestrais
 Que o tempo revelou no cais
 E fez do Rio minha África pequena[...].*
(Samba-enredo da G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira, 2025)

Chimamanda Ngozi Adichie (2019), numa de suas palestras que, posteriormente, foi publicada em formato de livro, alertou sobre o perigo de uma história única, no sentido do risco que é olharmos para um discurso e tomá-lo como verdade exclusiva. É nessa perspectiva que nos parece relevante pensar a entidade de Umbanda Pombagira cientes das distintas posições nas quais é inscrita dentro do próprio espaço discursivo umbandista, o que, conseqüentemente, possibilitará a emergência de diferentes sentidos.

Para isso, entretanto, é preciso que caminhemos para além de PG, dedicando-nos a entender os caminhos percorridos pela Umbanda em si, que nada têm de singular. Afinal, estamos falando de uma religião afrodiaspórica, o que significa afirmar que sua constituição tem relação direta com o movimento compulsório de africanos trazidos para o Brasil entre os séculos XVI e XIX.

Falar acerca da Umbanda, nesse sentido, é complexo diante do grande repertório que envolve a religião, da heterogeneidade discursiva que a institui. Estamos tratando de um espaço discursivo que se configura a partir de um palco de disputas, onde não há consenso nem mesmo a respeito da origem da dita religião, menos ainda sobre suas ritualísticas, entre outras questões.

Pensar a Umbanda implica considerar sua pluralidade. Primeiramente, lembremos dos saberes de matrizes africanas que a constituem, que são, em

realidade, sua base, uma vez que, debruçando-se sobre o interdiscurso, numa tentativa de compreender os processos discursivos, percebemos que antes mesmo da diáspora, já existiam práticas bastante semelhantes ao que se desenvolve ainda hoje nos terreiros brasileiros (Delgado, 2022). Mas com a chegada ao Brasil do povo africano, há uma espécie de vinculação dos seus conhecimentos com os dos povos originários, não por acaso os caboclos são presenças certas dentro desse universo. E não se pode esquecer ainda da figura do colonizador.

Simas (2021), oportunamente, recorda-nos o samba-enredo do G.R.E.S. Acadêmicos do Grande Rio, de 1994, que tratou da origem da Umbanda, intitulado *Os santos que a África não viu*, em que o próprio título já faz ecoar, a partir do subentendido (Ducrot, 1987), essa presença africana que é modificada em solo brasileiro, o que não fica por aí. Observemos brevemente um recorte da letra da canção.

Quem sou eu, quem sou eu?
Tenho o corpo fechado
Rei na noite, sou mais eu!

África, misteriosa África
Magia, no rufar dos seus tambores, se fez reinar
Raiz que se alastrou por esse imenso Brasil
Terra dos santos que ela não viu [...].

A primeira estrofe, que é o refrão do samba, é aberta por um questionamento, a mesma pergunta é repetida duas vezes, marcada, em especial, pelo interrogativo *quem*, usado, no geral, para se referir a pessoas. Inicialmente, fazendo uma relação com os versos que seguem, que tal indagação se refere ao “rei na noite”, que, dentro da Umbanda, é a entidade Zé Pelintra. Esta entidade, de acordo com certos dizeres e um ponto umbandista¹⁹, seria do Nordeste do Brasil — ainda que, muitas vezes, se fale de modo genérico, não especificando exatamente uma cidade ou estado —, onde era considerado mestre de Jurema²⁰ e que teria virado malandro

19 Em relação ao mencionado ponto de Zé Pelintra, sua letra pode ter variações, uma vez que estamos tratando de uma religião, basicamente, de práticas orais; entretanto observe o seguinte recorte que permite entrever uma vinculação regional da dita entidade:

Ô, Zé, quando vier de *Alagoas*,
Toma cuidado com o balanço da canoa [...]

20 A Jurema Sagrada, conhecida também como Catimbó, é uma religião de base indígena nascida no Nordeste brasileiro — presente, sobretudo, nos estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Alagoas e Sergipe —, em que se cultua, principalmente, as entidades denominadas de

apenas ao chegar no Rio de Janeiro. Ou seja, a origem de Zé Pelintra é brasileira e, neste caso, ele está se apresentando à África, dado que o pronome pessoal do caso reto e os verbos eleitos *é/estão* todos de/na primeira pessoa do singular, a exemplo de *eu* e *tenho*, respectivamente. E tudo isso casa perfeitamente com o título *Os santos que a África não viu*²¹.

A canção vai fazendo ecoar a ideia de que essa Umbanda que se pretende apresentar não se limita a África, mas que também se constitui das sapiências desenvolvidas em terras brasileiras. Na segunda estrofe, a África é tomada como a “raiz” da Umbanda, “raiz que se alastrou por esse imenso Brasil”, quer dizer, saberes africanos se espalharam por nosso país e se encontraram com os que já tínhamos, de modo que os nossos saberes, nossos santos a África “não viu”.

Vemos, assim, que a Umbanda não está circunscrita ao lugar religioso, mas que ela rompe essas fronteiras, ocupando outros espaços da sociedade. Embora saibamos que o carnaval brasileiro²² tem profundas raízes negras, nos últimos tempos, em especial, temos assistido ao relançar de luzes sobre essas origens. Lembremos de 2022, em que vimos, pela primeira vez, Exu tomar efetivamente a Sapucaí, no Rio de Janeiro, desfilando junto às Pombagiras, aos Exus entidades e toda a esquerda umbandista²³, com o enredo “Fala, Majeté! As sete chaves de Exu”, levado à avenida também pela Acadêmicos do Grande Rio.

Mestres e Caboclos. Seus ensinamentos foram/são transmitidos, via de regra, por meio da oralidade, de modo que, como a Umbanda, constitui-se na/pela pluralidade.

21 A palavra *santos*, no título da canção, remete ao sincretismo entre o catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros, característico da Umbanda e do Candomblé. O uso de *santo* passou a designar os orixás, refletindo a necessidade de adaptação das religiões de matrizes africanas à lógica religiosa dominante.

22 Importa destacar que o carnaval tem origem em festividades europeias, como o Entrudo português; mas, ao chegar em solo brasileiro, incorporou influências indígenas e africanas, que o transformaram num fenômeno resultante da confluência de distintas matrizes culturais que nos constituem enquanto Brasil.

23 Na Umbanda, as categorias *direita* e *esquerda* designam grupos diferentes de entidades espirituais, cada qual com suas características e formas de ação. As entidades de *direita*, como Pretos-velhos e Caboclos, costumam ser associadas a valores de calma, tradição e a uma espiritualidade mais “serena”. As de *esquerda*, por sua vez, estariam mais ligadas a uma atuação mais direta e próxima às demandas do mundo material, a exemplo das Pombagiras e dos Exus.



Figura 2 – Exu da Comissão de Frente de 2022 do G.R.E.S. Acadêmicos do Grande Rio.

Fonte: G1 Rio de Janeiro.

Em meio ao samba, às cores, aos brilhos, Exu, sendo ele o orixá da comunicação, gritava contra o racismo, ainda tão fecundo no Brasil. E assistimos a movimentos semelhantes nos carnavais de 2023, 2024 e 2025, como os enredos “Aganjù, a visão do fogo, a voz do trovão no Reino de Oyo” (G.R.E.S. Unidos de Bangu), “Chão e devoção: orgulho ancestral” (G.R.E.S. Estácio de Sá) e “À flor da terra: no Rio da negritude entre dores e paixões” (G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira), respectivamente.

É difícil conceber a Umbanda meramente como uma religião, uma vez que, muitos terreiros são lugares para diferentes discussões, passando pelas questões de gênero, raça, classe, entre outras. Percebemos que, no terreno umbandista, deparamo-nos com algo que vai além do que é pio, podendo ser dito como um espaço de (re)existências, em que o religioso imbrica-se, em especial, com o político, configurando toda uma forma de estar no mundo.

A Umbanda, diante disso, ou as Umbandas, como prefere Simas (2021), “não são filhas de origens datadas, mas de acúmulos de sabedorias encantadas diversas que dinamicamente se articulam em cultos multifacetados, plurais, abertos para alteridades e alterações e, ao mesmo tempo, profundamente tradicionais” (p. 26). E é nesse sentido, de um “complexo de macumbas”, que se vai (re)configurando a Umbanda em chão tupiniquim.

Propomo-nos, de tal modo, um mergulho no interdiscurso, na tentativa de recuperar os percursos traçados pela Umbanda, para depreender os sentidos em

torno de Pombagira. Assim, trataremos brevemente dos aspectos mais importantes para a leitura dos dois posicionamentos por nós identificados dentro do mesmo espaço discursivo em questão.

3.1 A COSMOLOGIA DO POVO BANTO

Tratar do discurso de Umbanda leva-nos inevitavelmente aos povos bantos, uma vez que seus conhecimentos são o pilar principal desta religião e também, em especial, pelo fato de que a maior parte dos africanos que vieram para o Brasil eram provenientes da África Central — onde hoje são as regiões do Congo, Angola, Cabinda e Gabão. Tais povos, ainda que diversos, compartilhavam uma série de características culturais em comum, permitindo que se fale numa “única cosmologia centro-africana” (Daibert, 2015, p. 11), levando em consideração aqui, especificamente, a questão religiosa.

O centro da ideologia banto era o conceito de *força vital*, conceito este fundamental para compreender o modo como concebiam o mundo e, consequentemente, seus princípios. Nesse sentido, todas as comunidades centro-africanas trabalhavam para buscar aumentar a força vital ou a boa vida, com o objetivo de alcançar a felicidade, o equilíbrio e afastar-se de tudo aquilo que levasse à infelicidade, às desventuras, ao que entendiam como negativo, de forma que tanto o mundo quanto os seres humanos eram percebidos como energia e não como matéria. O estado de equilíbrio resumia-se em três pontos:

O primeiro deles estava ligado à fecundidade que incluía gerar filhos, ser bem-sucedido nas caçadas e colheitas. O segundo incluía as noções de segurança e proteção garantidas pela invulnerabilidade e impunidade. Já o terceiro [...] estava associado ao desejo de melhoria na posição social por meio da prosperidade nos bens materiais (Daibert, 2015, p. 13).

A ideia de força vital, entretanto, não se restringia à esfera tangível da existência, englobando também o espiritual. Toda essa estrutura, por sua vez, era pensada a partir de uma pirâmide vital em que o mundo visível e o invisível se influenciavam mutuamente, de modo que o equilíbrio entre esses mundos era fundamental para a manutenção da estabilidade cósmica. Nessa concepção,

marcada pela hierarquia, na parte imaterial, encontrávamos “[..] a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados”, enquanto na material, tínhamos “[...] os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros” (Daibert, 2015, p. 11), como nos mostra a imagem seguinte.

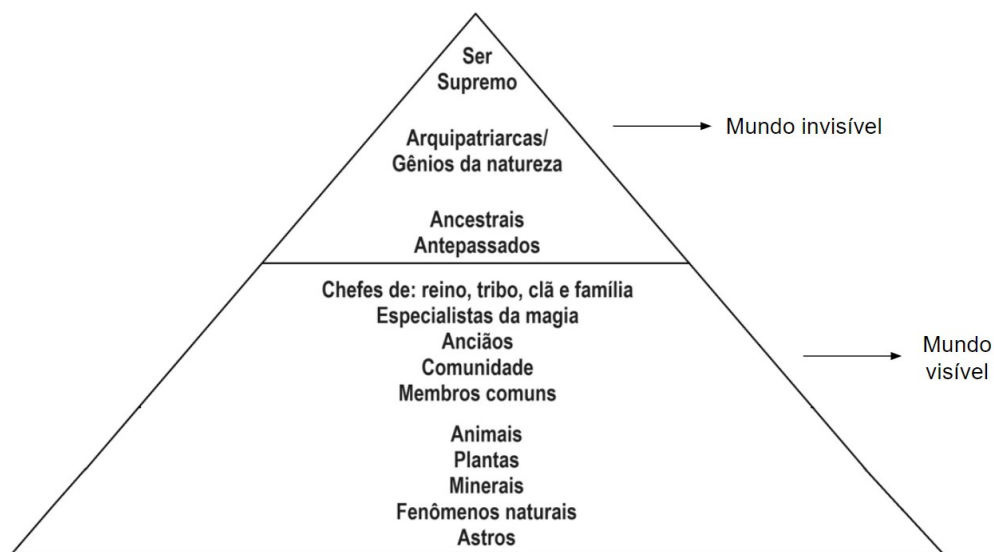


Figura 3 – Pirâmide vital do povo banto.
Fonte: Construção da autora.

O Ser Supremo, podendo ser dito Zambi, Kalunga, entre outras designações, encontrava-se no topo dessa pirâmide, sendo o grande responsável pela vida e atuando sobre todas as partes, podendo ser apreendido como o ancestral do primeiro ser humano. Nesse sentido, dentro do sistema de restrições que rege o discurso banto, não era possível falar em politeísmo, acreditava-se, assim, num único deus, criador do todo, em que, segundo Simas (2021, p. 45-46), “a Terra, nosso planeta, [...] [seria] um grande saco, o fútu, em que o Ser Supremo, Kalunga, [...] [teria colocado] todos os elementos que tornam a vida possível: alimentos, bebidas, plantas curativas, matérias-primas para se produzirem ferramentas para arar a terra etc”. Embora oferecesse tudo o que fosse necessário para o mundo visível, não se relacionava diretamente com ele, este papel cabia aos seres

espirituais de outro patamar, responsáveis por fazer essa espécie de mediação ou, em outras palavras, de acordo com Lopes (2022, p. 148), os povos bantos

Creem num Deus Supremo e o respeitam, mas não o cultuam e só se dirigem a Ele em casos de extremo desespero. E isto porque entendem que o melhor modo de lhe render culto é venerando seus grandes mortos, ou seja, os espíritos dos ancestrais.

Os arquipatriarcas e os gênios da natureza ou espíritos tutelares, respectivamente, encontravam-se em seguida. Os primeiros seriam os fundadores do primeiro clã humano e teriam recebido a vida diretamente de Deus, assim como o dever de perpetuá-la. Já os segundos, como o próprio nome indica, tinham relação direta com as questões da natureza — habitando, por exemplo, as florestas, os rios, entre outros, ou mesmo objetos materiais, sendo também responsáveis pelos fenômenos naturais — e exerciam grande influência sobre os seres humanos. Contudo, a depender da comunidade banto na qual estivesse inscrito um sujeito, a forma de conceber tais gênios poderia ser distinta. Algumas os interpretavam como intermediários diretos do Ser Supremo — tornando-se objeto de invocações, oferendas e de práticas sacrificiais —, mas também poderiam ser tomados como reflexo desse Deus ou ainda, simplesmente, como seus ancestrais.

Na penúltima categoria da espiritualidade, encontravam-se os ancestrais — que, considerando a pirâmide, poderiam ser pensados tanto ao lado dos gênios da natureza, como abaixo destes, dependendo da forma como se lia/lê —, entendidos como os fundadores do(s) primeiro(s) clã(s), sendo aqueles que a memória cognitiva não daria conta de se lembrar, entretanto a memória coletiva²⁴ seguia funcionando dentro de determinada sociedade (Halbwachs, [1950] 2013), de maneira que estavam ligados à evolução de sua comunidade. Mas é válido ressaltar que eram espíritos de pessoas mortas ou, como designa Lopes (2022), “os grandes mortos”, fazendo a conexão entre os humanos e o Deus supremo.

É nesta camada da pirâmide que encontramos, em específico, as condições de produção do(s) discurso(s) que pensam Pombagira, considerando, primordialmente, o posicionamento 2, que entende a cultura banto como base para

²⁴ Memória coletiva, para Halbwachs ([1950] 2013), trata-se do conjunto de lembranças e (re)interpretações do passado que são compartilhadas, moldadas e mantidas por um grupo social, funcionando como referência para a identidade e para as práticas desse grupo.

configuração da ideologia umbandista. Sendo tomada justamente como uma ancestral, ou seja, acredita-se que Pombagira seria um espírito pertencente à família a que orienta, seriam mulheres mortas que auxiliariam os seus, ainda que, no geral, não se recorde exatamente quem foi pelos vivos. Cabe a ela, no vigente discurso de Umbanda, estabelecer a conexão entre o espiritual e o terreno, bebendo diretamente nos já-ditos dos bantos, de modo que, assim como estes oferendavam seus ancestrais de diferentes formas, nos nossos terreiros, hoje, oferecem-se espumantes, rosas, velas, entre outras coisas às ancestrais, como modo de agradá-las, agradecê-las etc., procurando sempre o bom convívio com as suas PGs, numa dinâmica bastante semelhante àquela que busca o aumento da força vital banto.

Considerando, em especial, o segundo posicionamento identificado, institui-se uma relação que atribui valor e centralidade aos saberes banto, relação esta que se estabelece como condição histórica de produção do discurso em torno da origem da Umbanda e, conseqüentemente, de Pombagira. É a partir dessa condição que se movimenta a atual (re)produção discursiva umbandista.

Por fim, tínhamos os antepassados que, assim como a categoria anterior, também eram pessoas que tiveram vivência no mundo visível, e que, com a diminuição da força vital, seguiam atuando na materialidade a partir da espiritualidade. Lembrando que a morte levava a mudança a esses seres, apresentando-os uma nova maneira de viver, embora permanecessem membros das suas próprias comunidades/grupos familiares, como explica Daibert (2015). Contudo, neste último caso, eram defuntos mais próximos, de quem as histórias eram bem lembradas, como um avô ou um pai.

Nessa perspectiva, os mortos, considerando ancestrais e antepassados²⁵, trocavam continuamente com o mundo dos vivos, numa relação de interdependência. Isto é, podemos falar numa dependência mútua: o mundo visível precisava do intermédio dos mortos — que poderia acontecer por meio da possessão do corpo de algum vivo —, na busca por uma vida mais equilibrada, enquanto estes, para de algum modo seguir existindo, necessitavam ser lembrados pelos seus. E por meio deste processo de troca(s), a força vital de determinada

25 Cabe ressaltar que há pesquisadores que não diferenciam ancestrais de antepassados, tomando-os como sinônimos.

comunidade poderia aumentar ou diminuir. Nas palavras de Malandrino (2010, p. 87-88),

Saber o que querem os antepassados é de extrema importância, pois dessa vontade depende a existência da aldeia e da comunidade e o bem-estar de cada um, já que é “a força espiritual mais poderosa que age sobre a vida do homem. Daí a necessidade de os tornarmos propícios por meio de preces e sacrifícios”. A saúde, a fecundidade, a prosperidade, a sorte, a felicidade, a benção e a maldição dos vivos dependem da benevolência dos seus antepassados. Os mortos são os guardiões e protetores dos familiares vivos. Não há nada de bom ou de mal que aconteça na vida dos vivos que não esteja ligado, direta ou indiretamente, com a vontade dos defuntos da família. Se o feiticeiro entra e perturba a vida e a saúde da família, é porque as sentinelas familiares, os antepassados do clã não estão contentes e deixaram de proteger a casa, permitindo a entrada do inimigo. Por sua vez, os antepassados dependem dos seus familiares para se alimentarem e continuarem vivos. Estabelece-se uma relação constante entre vivos e mortos.

Conquanto houvesse essa interdependência, os mortos eram superiores aos humanos, pois poderiam bem orientá-los em questões que não dariam conta sozinhos, inclusive funcionando como uma espécie de ponte entre estes e o Ser Superior. Por conseguinte, o mundo visível cultuava constantemente seus defuntos, visto ser de extrema relevância, em meio à ideologia banto, conservá-los sempre por perto. Assim, os mortos possuíam poderes extraordinários para que pudessem auxiliar seus vivos, mas que eram limitados, dada a dependência em relação ao vínculo da força vital com o Deus criador.

Pombagira, na forma como constituída dentro do espaço umbandista, retoma parte desse conhecimento, sendo um dos alicerces para concebê-la. Assim como os mortos bantos, ela também é vista a partir de um lugar que exprime superioridade se comparada aos humanos, no sentido de já ter vivenciado uma vida terrena, logo possui maior experiência, podendo, então, orientar/auxiliar. Esta/e orientação/auxílio, por sua vez, é dada/o, no geral, por meio de um processo de troca, pois se acredita que isso é o justo, ambos os lados precisam ser beneficiados. Por exemplo, enquanto PG — ou mesmo outra entidade umbandista — oferece determinado axé a um ente seu, este deve de algum modo retribuí-la, como acendendo uma vela ou agradá-la de outra maneira, quer dizer, há um constante processo de interdependência entre Pombagira e os seus.

Malandrino (2010) e Lopes (2022) chamam atenção para o fato de que esse era um ponto bastante interessante ao olhar para o que entendemos como sendo o discurso banto, essa importância dada aos seus mortos, o que não era visto igualmente em outras culturas africanas, de modo que, se recortarmos um espaço discursivo para pensar a questão dos mortos, os bantos ocuparão um posicionamento próprio. Nesse sentido, as religiões destes povos, no geral, depreendiam seus “grandes mortos” como os intermediários entre os dois mundos, sendo os responsáveis por levarem as oferendas dos vivos e, por conseguinte, rogar por eles.

Essa ideia de culto aos “grandes mortos” pode ser pensada como a base do(s) discurso(s) a respeito das entidades de Umbanda, sendo uma delas PG. Essa ideologia que concebe seus mortos como intermediários entre o visível e o invisível acaba ecoando no(s) atual(ais) discurso(s) relacionado(s) à Pombagira, sendo, então, cultuada em, pelo menos, parte dos nossos terreiros de Umbanda.

Adentrando o mundo visível, semelhante ao invisível, percebemos que também era dividido: tínhamos as forças pessoais e as impessoais.

Pensemos, inicialmente, sobre as forças pessoais, que também se subdividiam, refletindo a função de cada indivíduo em sua comunidade. Hierarquicamente, os que apareciam primeiro eram aqueles vistos como superiores: os reis, chefes de tribo, de clã, de família, os especialistas da magia e os anciãos (Giroto, 1999). A superioridade deles residia no fato de que, segundo os processos ideológicos que perpassavam os povos bantos, independentemente de cargo religioso ou político, todos estavam conectados ao sagrado de maneira mais direta, até porque eram aqueles que possuíam maior força vital pela proximidade ao mundo invisível.

Para entendê-los, precisamos lembrar que o mundo visível era coordenado pelo espiritual, de modo que este último necessitava manter contato com o primeiro, principalmente, através de rituais, objetivando sempre a ventura e afastando a desventura. Nesse sentido, anciãos e especialistas da magia tinham um papel bastante importante em meio aos grupos bantos.

Os anciãos, de acordo com Daibert (2015) e pensando com base neste posicionamento, eram a grande fonte de cultura e sabedoria de suas comunidades,

o que tinha a ver, obviamente, com o fato de possuírem maior tempo de vida e estarem mais perto da morte, o que conseqüentemente colocava-os mais próximos aos antepassados e ancestrais, de modo que eram cruciais quando se tratava de orientar sua gente. Em razão disso, sobre suas mãos estavam decisões significativas para manter a unidade de seus povos.

Com relação aos especialistas da magia, se eram necessários constantes rituais para aumentar a conexão entre os mundos e, por consequência, a força vital, seus saberes eram indispensáveis. Então, basicamente, essa categoria possuía conhecimentos sobre oferendas, palavras de encantamentos, rituais relevantes para entender o que estava acontecendo e poder, de tal forma, auxiliar no processo de aumento da força vital. Por exemplo, se determinada comunidade fosse assolada por uma doença, teria a ver com uma espécie de castigo devido ao não cumprimento de alguma obrigação relacionada ao mundo imaterial. Buscaria-se, assim, um sacerdote que adivinharia e orientaria quanto ao que fazer, podendo receitar uma medicação a base de ervas. Isto é, “essas lideranças eram reconhecidas por sua capacidade de, por meio de rituais específicos, manipular ou interferir na cadeia de interações da força vital que perpassavam o mundo visível e o mundo invisível” (Daibert, 2015, p. 15).

Nos especialistas da magia, encontramos um princípio de sacerdotisa/sacerdote de Umbanda, dado que esta é a figura responsável por orientar aqueles que chegam ao terreiro, inclusive no contato com as entidades, a exemplo de Pombagira. Há, em regra, todo um processo de orientação e cuidado para que a conexão com PG se dê — como o transe —, sendo a mãe/pai de santo, conduzida/o pelo espiritual, a/o encarregada/o de direcionar, possibilitando que se dê da melhor forma esse contato entre a/o filha/o e sua guia.

Tínhamos, em seguida, a comunidade, no geral, que é outro pilar importante da sociedade banto, uma vez que o indivíduo não é tomado isoladamente, tudo depende das relações estabelecidas com aqueles que compõem a pirâmide, sendo a vida pensada sempre em âmbito comunitário. Por fim, estariam os membros comuns, basicamente pessoas que não desempenhavam funções relevantes no que tange à tomada de decisões, entre outras atividades do grupo.

As forças impessoais, no que lhes concerne, também tinham sua importância dentro da organização banto, pois recorria-se a elas frequentemente na busca pelo equilíbrio, ou seja, auxiliavam a aumentar a energia vital dos humanos (Malandrino, 2010). Neste caso, contudo, havia o domínio do homem sobre elas, principalmente, daqueles que lidavam diretamente com a magia. Entre elas encontrávamos, respectivamente, animais, plantas, minerais, fenômenos naturais e astros.

Debruçando-se, em síntese, sobre a cosmologia banto, perceberemos que não é possível pensar qualquer aspecto de sua organização desconsiderando o imbricamento entre os mundos visível e invisível, tão importante para a ampliação da energia vital, de modo que todos os sentidos são tecidos a partir de tal interconexão. Entretanto, o(s) sentido(s), para o povo banto, olhando, especificamente, para o que apreendiam por vida, configura(m)-se fundamentado(s) numa cultura sempre aberta à incorporação de novas sabenças.

Compreendendo a cosmovisão banto, podemos adentrar, ainda que de modo conciso, o universo dos Calundus.

3.2 O CALUNDU COLONIAL: O(S) DISCURSO(S) EM MOVIMENTO

O Brasil, como sabemos, viveu um longo período de escravização dos povos negros advindos da África, em especial, os centro-africanos. No processo de diáspora, seus saberes, evidentemente, os acompanharam, entretanto, o todo, indo desde as trocas realizadas no porto ainda em Luanda, capital de Angola, até a chegada em solo brasileiro e os contatos aqui estabelecidos, sofreu modificações relacionadas a esse movimento. É em meio a esse cenário que se constituiu o que foi designado como *Calundu*.

O Calundu pode ser dito como um discurso transplantado da África Central que passa a ecoar em solo brasileiro no período colonial, principalmente nos estados da Bahia e de Minas Gerais, caracterizando-se, nessa perspectiva, como um discurso religioso perpassado, em especial, pelos conhecimentos dos povos bantos. Todas as práticas pias com atributos em comum passaram a ser assim denominadas, embora os próprios bantos fossem compostos por diversos grupos,

apresentando, conseqüentemente, suas particularidades, ainda que partilhassem características. Além disso, há estudos, como o de Marcussi (2015) e Daibert (2015), que nos falam sobre a presença de diferentes ritos em meio a essa configuração religiosa.

É nesse sentido que Mello e Souza (2002) defende a existência de um processo de “superposição e colagem” relacionado aos distintos sistemas culturais que influenciaram as formas de organizar e pôr em prática os rituais calundzeiros. Percebe-se, com isso, as marcas produzidas pela ideologia banto, uma vez que o povo banto não rejeitava outras sabenças, na realidade, o habitual era que incorporassem as novas às suas, num movimento de aumento da força vital, quer dizer, “as forças vitais podem [poderiam] ser, portanto, acumuladas, incorporadas, amalgamadas, aglutinadas à comunidade, mesmo que a priori não estejam [estivessem] dentro delas” (Simas, 2021, p. 38).

A marca africana encontramos, inclusive, na maneira como essa experiência religiosa foi designada. O vocábulo *Calundu* tem sua origem numa das línguas centro-africanas, o quimbundo, falado pelo ambundos, segundo maior grupo étnico da Angola²⁶. Debruçando-nos etimologicamente sobre essa estrutura linguística, identificamos sua base na palavra quimbunda *quilundo*, usada para se referir à possessão espiritual ou, mais precisamente, a tipos específicos de espíritos que possuíam os vivos em rituais postos em prática por sacerdotes jagas²⁷. Contudo, conforme Marcussi (2015), os Calundus não teriam origem diretamente jaga, mas é possível falar numa mescla de religiosidades centro-africanas que se deu no porto de Luanda. Contudo, *quilundo*, em solo americano, sofreu algumas alterações, de modo que os registros históricos trazem também formas como *lundu*, *ulundu* e, claro, *calundu*.

Mas no que consistiam, afinal, os Calundus?

Os Calundus coloniais eram rituais religiosos que tinham caráter divinatório ou consultivo e curativo e a base para que fossem postos em prática era justamente a possessão de espíritos. Para isso, havia toda uma ritualística, que poderia variar de

26 Informação recortada da página *on-line* da embaixada da República de Angola no Japão, e, segundo esta, os Ambundos são cerca de 25% da população angolana, estando atrás apenas dos Ovimbundos, com 37%.

27 Os Jagas, como foram designados pelos portugueses, constituíam um grupo considerado guerreiro e itinerante, encontrado na região da África Central.

acordo com o grupo, porém, no geral, faziam uso de instrumentos de percussão, existiam os cantos e as danças coletivas, o uso de ervas e raízes, realizavam oferendas aos mortos, como registram documentos da Santa Inquisição.

Em síntese, esses rituais principiavam com os batuques, os cantos e as danças, o que era necessário para que o/a oficiante do rito entrasse em transe, ou seja, funcionavam como uma espécie de chamamento do(s) espírito(s) que ali atuaria(m). As indumentárias, da mesma forma, eram uma preocupação. Normalmente, faziam uso de vestimentas especiais; na cabeça e, às vezes, na cintura, colocavam panos, penas, fitas e até plumas, além de instrumentos de ferro, entre outros objetos. Após tudo isso organizado, dava-se a possessão, marcada, principalmente, no primeiro momento, por gritos, tremores e falas em outra língua, que se acredita ser o quimbundo. Para isso, necessitava-se de assistentes, cerca de duas ou três pessoas, que auxiliavam em todo o processo, desde os batuques, passando pelo vestir e pela incorporação e preparação das ervas/raízes e oferendas. Por fim, a partir da energia dos antepassados e do que se designava como “ventos de adivinhar”, começavam os atendimentos aos doentes, apontando os que poderiam ser ali curados e aqueles que não. Receitava-se o que deveria ser feito, a exemplo de remédios, bebidas, ervas, às vezes sopravam pó nos rostos dos que demandavam e acontecia, eventualmente, de pedirem que se deitassem no chão e passavam por eles. Havia casos que, ao término, colocavam nos braços dos consulentes uma fita com pau-santo objetivando evitar novos feitiços. E ainda tinham outros tipos orientações, como um caso em que se buscou o calundu para que adivinhassem onde se encontravam oitavas de ouro desaparecidas (Marcussi, 2015). Em outras palavras,

[...] o esquema recorrente era baseado nos seguintes passos: invocação (com o auxílio dos cantos e toques de instrumentos executados pelos auxiliares do oficiante), possessão do oficiante (seguida de oferendas de comidas e bebidas ao espírito incorporado), adivinhação (dos males físicos ou espirituais que afligiam os presentes) e cura (prometida por meio da ingestão de preparos de ervas e raízes). Em alguns casos, nem sempre recorrentes, também era usada a unção com sangue de galinha, vaca ou outro animal sacrificado para induzir os espíritos a possuírem o mestre dos calundus (Sweet, 2007: 180-184). Nos casos de calundus em que eram sacrificados animais, o sangue era usado durante a invocação e a carne era utilizada como oferenda aos antepassados (Daibert, 2015, p. 19).

A ritualística em questão é bastante semelhante à forma como, hoje, acontecem as giras de Pombagira. Para receber os espíritos das moças, há, no geral, uma movimentação nos terreiros que podemos entender como constituída por muito do que foi aprendido dos calundus coloniais. Os batuques e os cantos, tão importantes para que o transe possa se dar; no geral, suas gargalhadas, modo de anunciar a chegada, que muito se assemelham aos gritos e tremores quando os calunduzeiros eram possuídos; a possessão acontecendo, a utilização de certos elementos, como o espumante ou a cigarrilha, que podem ser simplesmente usados pela entidade ou oferecidos a um consulente para, por exemplo, ajudá-lo de algum modo, lembrando o processo de cura dos calundus. À vista disso, muitos desses elementos, ainda que de modo atualizado, em meio ao processo de configuração do que se coloca em prática na atualidade, podem ser percebidos como traços positivos do discurso em torno de PG.

Todo esse rito posto em prática no Brasil Colônia aproximava-se do que se praticava ainda em África²⁸. Entende-se, nesse sentido, que há um movimento de retomada dos saberes banto. Consideremos a importância da/o oficiante que pode ser comparada ao lugar ocupado pelos especialistas da magia centro-africanos, o que nos leva a leitura de que ambos estavam mais perto do mundo invisível, sendo uma ponte entre o terreno e o espiritual, podendo, desse modo, orientar os que necessitavam. Assim como o povo banto buscava aumentar sua energia vital, afastando-se das desventuras, nos calundus, o movimento é bastante semelhante, afinal, quando se busca uma cura, a ideia é alcançar o equilíbrio.

É possível compreender esse funcionamento à luz da Análise do Discurso, especialmente por meio da noção de interdiscurso, que, conforme Maingueneau ([1984] 2008), precede o discurso. Isso significa que nenhum discurso se constitui isoladamente, mas está sempre atravessado por outros discursos. Sob essa perspectiva, entende-se que houve um movimento de troca entre o posicionamento banto e o posicionamento diaspórico, possibilitando a constituição do discurso do calundu colonial.

28 É válido lembrar que, embora entendamos o Calundu como uma atualização do discurso banto diretamente relacionada à diáspora, em África, já havia a presença de Portugal, de modo que sua ideologia acabou influenciando o(s) movimento(s) religioso(s) africano(s) antes mesmo da chegada dos povos centro-africanos ao Brasil.

Outro ponto interessante que leva a essa leitura é a importância dada aos antepassados. Tanto na cosmologia banto, como na do calundu os mortos têm um papel fundamental, funcionando como elo entre o Ser Superior e os humanos, de modo que vemos nos dois sistemas de crenças a relevância de agradá-los, a exemplo das comidas, bebidas, oferendas de modo geral, para que se alcançassem as venturas. De acordo com Daibert (2015, p. 22),

A cosmovisão banto oferecia um repertório de sentidos e orientações cognitivas que eram acionados de modo diferenciado conforme as circunstâncias e a diversidade de experiências religiosas desfrutadas pelos bantos e seus descendentes no Brasil.

Podemos afirmar que, diante das condições de produção dos sujeitos em diáspora, atualizou-se o discurso centro-africano em nosso país.

Tanto os saberes bantos como os calundus podem ser tomados como pilares para refletir sobre Pombagira, principalmente, considerando a importância dada aos ancestrais/antepassados, uma vez que é justamente esse o papel ocupado por ela na Umbanda, devendo ser contentada pelos seres humanos. Não há como cultuar PG — tomando como referência, em especial, o posicionamento 2 —, sem considerar os ensinamentos que vieram antes, que são as condições de produção do discurso do agora a respeito delas.

Como o discurso do Calundu configura-se a partir da diáspora, é relevante observar que, embora a presença africana seja preponderante, ela não é única. Estamos frente a um movimento religioso que se constitui na heterogeneidade. Desde a presença portuguesa ainda na África – marcada pelo Catolicismo e pelo comércio atlântico de africanos escravizados, este último com grande significância para a composição dos calundus –, até a chegada ao Brasil, onde houve contato com os indígenas, com as instituições europeias e as próprias estruturas do mundo colonial.

Considerando os indígenas, a cosmologia que os regia apresentava pontos em comum com a dos bantos, o que acabou os aproximando, fundamentalmente, do povo Tupinambá²⁹. Podemos ressaltar, especialmente, sua relação com os mortos

29 Os Tupinambás foram povos indígenas que ocupavam parte do litoral brasileiro, principalmente, a região da Bahia, local onde se encontrava parte significativa dos movimentos calundzeiros, conforme Marcussi (2015).

através da qual buscavam estabelecer conexão diretamente com o mundo espiritual, algo tão caro também à religiosidade dos centro-africanos, o que se dava, por exemplo, por meio dos processos de comunicação, possessão e dos corpos dançantes.

As três cosmologias, banto, indígena e calundu — com as duas primeiras apresentando características semelhantes e a última constituída a partir da disputa entre elas no interior do campo discursivo —, trazem uma noção geral de regeneração. Esta pode ser dita como um movimento com o objetivo de restaurar o equilíbrio. No caso dos indígenas, tínhamos uma espécie de suspensão temporária da ordem social, quando o sacerdote que colocaria a cerimônia em prática se apresentava, chamado de caraíba, para que fosse instalada novamente após a finalização das funções e sua partida, funcionando como uma forma de ratificar seus valores e também simular o mito cosmogônico, embora, de acordo com Marcussi (2015), essa restauração tenha sido deixada de lado no fim do século XVI, diante da catástrofe que significou a colonização. Os bantos, por sua vez, acreditavam que a desordem viria da morte, de doenças ou outros tipos de desventuras, sendo necessário todo um ritual para que a normalidade fosse alcançada novamente. Nessa perspectiva, há um reflexo de ambas as ideologias no movimento calunduzeiro, levando em consideração a terapêutica posta em prática, que está diretamente relacionada à regeneração da ordem cósmica e social.

O dito equilíbrio buscado por esses diferentes posicionamentos não é deixado de lado pela Umbanda. Quando consulentes, por exemplo, procuram uma Pombagira, é, normalmente, na intenção de que ela possa ajudar a chegar à desejada “regeneração” de algum aspecto de sua vida, em especial, porque se acredita que elas são um dos grupos de entidades consideradas como mais próximas a nós humanos, que compreenderão melhor as angústias terrenas e, sobretudo, se relacionadas a questões femininas. Poderíamos dizê-la, então, como uma das responsáveis por auxiliar na (re)organização das vidas a seu redor.

A religiosidade popular lusitana, no que lhe concerne, mesmo que de forma tímida, também contribuiu com a constituição dos calundus coloniais, o que facilitou, inclusive, a presença de portugueses em meio aos seus rituais. Embora o Catolicismo fosse considerado a religião de Portugal, havia resquícios das práticas

pré-cristãs em circulação na Europa Ocidental — ainda que demonizadas na baixa Idade Média —, podendo ser denominadas de práticas mágico-religiosas, que envolviam cura e adivinhação, conforme Marcussi (2015). Nessa perspectiva, acreditava-se no contato com o sobrenatural, que poderia ser um santo, um demônio ou algo nesse sentido quando invocado por um adivinho, fazendo-se o uso de palavras, objetos, ervas, etc. em tais ritos. Em solo europeu, então, os portugueses já possuíam o hábito de procurar essa espécie de ritual de base divinatória para que tivessem algumas respostas, o que ia desde o pessoal — como questões relacionadas à doença, casamento, morte, dinheiro e bens, entre outras — até assuntos referentes ao coletivo. E essas práticas mágico-religiosas, como é possível perceber, apresentavam alguns pontos em comum com a religião tanto negra, como indígena, e, parcialmente, passam a ecoar também nos territórios ultramarinos.

Nesse sentido,

Essa confluência entre três tradições ritualísticas (a africana, a indígena e a católica popular) fez com que, uma vez radicados na América portuguesa, os calundus centro-africanos se integrassem a um sistema ritual bem mais amplo, o que permitiu a extensão de sua clientela para outros grupos sociais além dos africanos. Embora a maior parte dos relatos sobre calundus ressalte a participação de escravos e forros negros (especialmente africanos) nas cerimônias, é evidente que, em muitos casos, os calunduzeiros eram procurados também por membros de outras camadas sociais (Marcussi, 2015, p. 65).

O Calundu, portanto, nasce a partir da concorrência, em meio interdiscursivo, das cosmologias indígena, africana e católica popular, levando-nos a compreendê-lo como uma atualização discursiva dos seus antecessores.

3.2.1 Luzia Pinta

Luzia Pinta, como defende determinado posicionamento discursivo dentro do espaço umbandista, pode ser considerada a primeira Pombagira do Brasil. Tal entendimento se dá devido ao fato de que, ainda no período colonial, desafiou o sistema, colocando em prática aquilo que havia aprendido em solo africano, como já mencionado, designado aqui como calundu, por sinal, o mais reconhecido deles,

com um vasto registro nos documentos do Santo Ofício³⁰, indo desde a primeira denúncia até o encerramento do processo com a sentença final.

Nascida em Luanda, Angola, Luzia foi trazida para o Brasil devido ao tráfico negreiro na primeira metade do século XVIII. Nesse sentido, foi na capitania de Minas Gerais, especificamente, em Sabará, que a calunduzeira, como era chamada, colocou em prática movimentos de cura e adivinhação, atualizando muitos dos saberes assimilados ainda em África. Tais práticas, contudo, colocaram-na em posição um tanto quanto conflituosa diante da Inquisição Católica, pela qual foi detida em dezembro de 1742.

O Calundu de Luzia tinha como base dois elementos: o transe e a possessão espiritual, o que lhe rendeu a fama de “calanduzeira, adivinheira e curadeira de feitiços”, como declarou João do Vale Peixoto à Inquisição de Lisboa (Marcussi, 2015). Era buscada, por isso, por muitas pessoas da região, e embora houvesse o predomínio de negros/as, portugueses também procuravam seu auxílio, além daqueles que iam apenas para observar; e seus cuidados abarcavam tanto doentes, como aqueles que necessitavam de orientação sobre algo relacionado a questões financeiras/patrimoniais.

Podemos citar como exemplo o caso do roubo das oitavas de ouro da casa de Antônio Pereira de Freitas, em arraial Santa Luzia, localizado na freguesia de Roça Grande, Sabará. Domingos Pinto, assistente de Antônio, buscou a calunduzeira para descobrir quem havia levado as tais oitavas (Marcussi, 2015). Para ajudá-lo, então, fez-se necessário todo um ritual, em que podemos destacar justamente o transe e a possessão, quando recebia determinados espíritos, que revelariam certas informações, orientando seu consulente.

O ritual de Luzia Pinta, tanto no caso de doenças ou de finanças, era bastante semelhante, com objetivos divinatórios e curandeiros. Muitos depoimentos relatam a organização da cerimônia e os objetos utilizados. No geral, a calunduzeira precisava arrumar-se, havia uma indumentária própria — como as plumas, as fitas do cabelo e da cintura — e, após arrumada, sentava-se sob um dossel com um alfange nas

30 O processo contra a angolana Luzia Pinta, conforme Marcussi (2015), é bastante caro à historiografia, uma vez ser o que interessou efetivamente ao Santo Ofício, dado que, embora também houvesse denúncias contra outros Calundus, foi o único investigado. E os documentos referentes ao seu processo são um dos poucos que nos dão acesso ao que foram (ou a parte do que foram) os Calundus coloniais, pois “[...] não existe uma memória produzida e preservada pelos praticantes, e nem uma tradição oral que reconstrua o passado dessas cerimônias” (p. 2).

mãos e mandava que seus assistentes — estes eram basicamente três negros, duas mulheres e um homem — dessem início. Os atabaques e, às vezes, os guizos, as danças e os cantos, provavelmente em quimbumdo — que duravam cerca de duas horas —, integravam este momento, em que as mulheres, também de origem centro-africana — denominadas “angolas” pelos documentos coloniais, de acordo com Marcussi (2015) —, cantavam e o homem tocava. Nisso, Luzia começava a dançar até chegar ao transe — quando percebiam-se tremores, gritos, falas em sua língua —, ocasião em que o corpo da oficiante funcionava como uma espécie de elo entre o terreno e o espiritual ou, nas palavras dos documentos do Santo Ofício, era o instante no qual a calunduzeira ficava “fora de seu juízo”. Em seguida, ficava parada, com o olhar direcionado para cima, até que abaixava a cabeça como num gesto de cortesia e dirigia os olhos para os que ali estavam, buscando ver aqueles que poderiam ser curados ou não. Neste instante, davam-se os “ventos de adivinhar”, em que eram soprados em seus ouvidos, segundo a própria Luzia, o que deveria ser feito e como para a cura/solução de certa/o doença/problema, ou seja, era o momento do diagnóstico (Daibert, 2015). Por fim, vinha a terapêutica, manipulando folhas e ervas, bebidas com ervas e vinho, papas de farinha e poderia também fazer uso dos pós sobre as faces. Muitas vezes, pedia para que os enfermos se deitassem no chão e ia passando por cima deles, utilizando, por exemplo, ervas para extirpar-lhes os feitiços.

Luzia Pinta, inclusive, corroborou, frente à Inquisição, o que já haviam afirmado sobre seu calundu. Conforme Marcussi (2015, p. 23),

Ela confirmou utilizar um “instrumento de ferro na mão pela forma de cutelo ou alfanje”, bem como um “um barrete na cabeça com sua fita amarrada nele”. Também confirmou que mandava outras pessoas tocarem e cantarem. Quanto às pessoas deitadas no chão, esclareceu que “passa[va] por cima delas repetidas vezes, esfregando-as juntamente com as ervas que declarou em sua confissão [abutua e pau-santo]”. Também declarou que “aplica[va] aos enfermos, por bebida, um remédio que comp[unha] de vinho e suco de várias ervas, que pisa[va] para o dito efeito”.

Entretanto, seu envolvimento com o calundu foi justificado como sendo uma doença adquirida ainda em Angola e, conseqüentemente, trazida para o Brasil, o que foi afirmado por ela mesma em seu depoimento ao Santo Ofício. Tal doença poderia ser curada apenas tornando-se uma calunduzeira também. De tal modo,

Luzia afastava a dimensão diretamente espiritual e ancestral de suas práticas, pois, como se tratava de uma enfermidade, não seria algo sobre o qual tivesse controle. Nessa perspectiva, Luzia alegava ser devota de Deus, aquele que seria contrário ao demônio, fazendo funcionar, então, o binarismo entre o bem e o mal, o que seria um registro negativo no discurso da religiosidade africana, passa a ser positivo em seus dizeres. Os “ventos de adivinhar”, a título de exemplo dessa dita devoção e aproximação ao posicionamento discursivo cristão, de acordo com ela, seria “Deus lhe [...] [dizendo] naquelas ocasiões o que havia de fazer” (Tribunal do Santo Ofício *apud* Marcussi, 2015, p. 156); assim como o fato de declarar que parte do que arrecadava era destinado a Santo Antônio e São Gonçalo.

Percebe-se, nesse contexto, que os dizeres que se materializavam na voz de Luzia Pinta funcionavam também a partir dos saberes cristãos, fazendo emergir de modo mais direto o sincretismo, entendido como o processo de interação e adaptação entre tradições religiosas e culturais, permitindo sobrevivência, resistência e atualização de práticas subalternizadas, sem exigir fusão completa das crenças (Ferretti, 2013). É preciso considerar, contudo, que ela, ao fazer determinadas declarações, encontrava-se diante do Tribunal do Santo Ofício e sabia que a punição seria algo certo. O sincretismo, neste caso, pode ser tomado como uma forma de sobreviver dentro daquele regime que buscava oprimir e silenciar aquilo que divergisse da lógica cristã-católica, em especial, considerando que quem estava em julgamento era uma mulher, negra, angolana, feiticeira, compradora da sua própria liberdade, quer dizer, ela era o contrário daquilo que o sistema entendia como “o ideal”. Mas, apesar da posição que assumiu, acabou torturada e sofreu o degredo, ficando proibida de retornar a Sabará.

Elementos próprios do posicionamento católico acabam configurando a fala de Luzia no dito. Assim, o modo como alguns dizem Pombagira na contemporaneidade traz à tona, atualizando, um pouco daquilo que a negra angolana afirmou, tanto pensando nas influências do catolicismo no modo de pensar PG, como entendendo que seus dizeres funcionaram como uma tentativa de sobreviver e, conseqüentemente, como uma forma de resistir ao sistema. Luzia é lida, por isto, como uma Pombagira pelos que se filiam ao segundo posicionamento a respeito dessa entidade.

Nesse sentido, não há como ignorar o sincretismo como constitutivo das práticas de Luzia Pinta, isso como forma de defesa, mas também é preciso lembrar que havia a convivência, no que se denominava como América Portuguesa, com saberes distintos do repertório banto. No entanto, a sabedoria centro-africana, inegavelmente, era o pilar principal tanto do seu calundu, como dos demais, uma vez que havia uma série de outros.

Observando o funcionamento do calundu de Luzia, assim como os outros, no geral, inevitavelmente, percebemos muitos pontos em comum com a atual Umbanda, levando em consideração os conhecimentos negros, advindos, especialmente, da África Central, mas também a presença do sincretismo. Laura de Mello e Souza (2002, p. 2-3), estudiosa dos calundus, defende, inclusive, que

[...] o calundu-angola poderia ser ‘a matriz primordial dos rituais hoje denominados de umbanda’, nos quais persistiria ao lado ‘dos orixás e cerimônias emprestadas ao candomblé como um traço a mais do sincretismo umbandista de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro’.

Esse fato coloca em evidência a constituição de um discurso a partir do contato com outros, isto é, possibilita que enxerguemos o trabalho do interdiscurso.

3.3 A CABULA BANTO

A Cabula, de acordo com Lopes (2015), constituiu-se como a primeira atualização do discurso do Calundu Colonial. Sob a ótica da AD, expressões religiosas como o Calundu e a Cabula podem ser compreendidas não apenas como rituais, mas como espaços de produção e circulação de discursos — isto é, como práticas de linguagem atravessadas por sentidos, posicionamentos e modos de legitimação dos sujeitos que enunciam. Conforme Maingueneau ([1984] 2008), é bastante coerente, uma vez que, em termos de gênese, não é possível que um discurso se forme sem relacionar-se com outros. Na constituição do discurso da Cabula, percebe-se, no interdiscurso, uma espécie de contato com o do Calundu, sendo essa relação interdiscursiva a responsável pela estruturação desse novo discurso. Podemos tomá-la como uma religião que também trazia em sua base os

saberes banto, indígena e católico, embora novos conhecimentos tenham sido agregados — a exemplo dos elementos do Espiritismo — e tecidos no seu configurar-se. Contudo, ainda que seja entendida como sincrética, a sabedoria africana mantinha maior preponderância, assim como nos Calundus, ou seja, podemos dizê-la uma religião negra.

Nessa perspectiva, olhar para a causa do povo negro passou a ser um ponto de extrema relevância a partir desse lugar religioso, uma vez que a Cabula nasce no começo do século XIX, período em que o Brasil ainda vivia sob um sistema escravagista, e aqueles que a compunham, mesmo que houvesse um público relativamente plural, eram negras e negros em sua maioria. Estabeleceu-se, então, um novo posicionamento no campo religioso (Maingueneau, [1984] 2008), inscrevendo a Cabula na ordem da resistência, no sentido de contestação à ideologia dominante — que tinha como pilar de sustentação a escravização do povo negro. Quer dizer, não se restringia a uma religião ensimesmada, de modo que buscava olhar para o social, traduzindo o discurso do seu Outro por meio de suas práticas.

A luta pela liberdade do povo negro passou a figurar como objetivo central desta religião, podendo ser designada como subversiva, visto buscar romper com os já-dados impostos pela então sociedade, num movimento que ousava pensar e se revoltar (Pêcheux, 2014). Segundo Da Costa (2013, p. 76), “[...] da Cabula partiram inúmeras insurreições que resultaram em fugas, lutas armadas e formações de vários quilombos, em sua maioria localizados no norte do Espírito Santo, alguns em Salvador (BA) e no Rio de Janeiro”.

Refletindo a respeito do posicionamento construído pela Cabula, que colocava em funcionamento a contestação ao sistema, permite estabelecer uma relação direta a Umbanda e Pombagira, se lidas, especialmente, a partir de um lugar onde a (re)africanização é constitutiva. Assim, ainda que sejam posicionamentos distintos, encontraremos alguns traços em comum, a exemplo de conceberem o movimento religioso para além da religião por si mesma, buscando refletir sobre o social.

Com relação ao culto, na Cabula, para que a *engira* — modo de designar sua espécie de cerimônia — acontecesse, havia toda uma ritualística, que ia desde as

vestimentas especiais, à preparação de uma fogueira, de um altar voltado para o oriente, uso de incensos e velas, de bebidas — como o Santé, tomado pelos praticantes para receber os mortos —, os cantos e as palmas etc. Vemos, dessa forma, um movimento bastante semelhante com o agora da religião umbandista. Para receber uma Pombagira, por exemplo, vê-se velas pelo espaço, há quem faça uso de incensos, também tem uma preparação anterior — como o banho de ervas — que poderíamos comparar com a ingestão do mencionado Santé, sem contar essa relevância da música para receber o espírito dessa ancestral.

Conforme Ortiz (1999, p. 37),

As sessões de cabula chamavam-se *mesa*, eram secretas, e se praticavam no bosque, onde, sob uma árvore, improvisava-se um altar. Um espírito chamado *tata* se encarnava nos indivíduos e os dirigia em suas necessidades temporais e espirituais. O chefe de cada mesa chamava-se *embanda* e era secundado pelo *cambone*; a reunião dos adeptos formava a *engira*.

Quer dizer, o culto aos antepassados/ancestrais também possuía papel significativo dentro da Cabula e, conseqüentemente, a possessão, pois manter a proximidade com seus mortos era necessário para que se estivesse protegida(o)/orientada(o). Sob esse aspecto, não há como deixar de relacionar à ideologia calundzeira e, por conseguinte, à banto, além de uma série de semelhanças com a Umbanda, a exemplo da designação *cambone*, usada até hoje para se referir àquela/e que auxilia o indivíduo incorporado. Depreende-se ainda que é parte do caminho que a entidade Pombagira percorreu para que tivéssemos o que encontramos hoje em nossos terreiros, visto ser entendida como uma antepassada que exerce um papel de protetora/orientadora daquelas(es) que são suas(seus) descendentes; ademais do fato de que, se tomada a partir do posicionamento 2, a ideia de ruptura com o sistema estabelece uma ligação direta entre o rito cabuleiro e a PG.

O caráter revolucionário da Cabula seguiu fazendo sentido mesmo após a assinatura da Lei Áurea, em 1888, o que inclusive fez com o que movimento religioso crescesse, visto que praticamente todas as comunidades negras passaram a se reunir no seio cabuleiro. Um nome bastante significativo foi o de Benedito Meia-Légua, que levou a religião para o Espírito Santo, estado onde foi mais intensa a sua

prática. No entanto, em 1900, ele foi assassinado e este movimento religioso acabou perdendo bastante força, passando a ser tomado como “seita criminosa”, o que teve relação direta com a presença do bispo Dom João Batista Nery, dirigente da Diocese de Vitória, e sua influência sobre o governo.

Tal religião foi lida como uma ameaça ao sistema em si, de modo que seus praticantes passaram a ser vistos como inimigos daqueles que detinham o poder e havia o receio de que se tornasse um novo Canudos. A Cabula, dessa forma, de acordo com Da Costa (2013), precisou lidar com três inimigos, que representavam justamente os pilares de sustentação daquela sociedade: “[...] primeiro, os fazendeiros que escravizavam os negros; segundo, alguns padres ligados à igreja católica; terceiro, o Estado, representado por uma elite capixaba que havia se unido a alguns segmentos da igreja católica” (p. 76).

Houve, então, uma grande perseguição e muitas mortes de cabuleiros no norte do Espírito Santo, restando apenas três líderes: Manoel Sapucaia, Balduino Antônio dos Santos e Teodorinho Trinca-Ferro. Contudo, os dois primeiros deixaram a Cabula e o campo, convertendo-se ao catolicismo — provavelmente devido a esse movimento de coação —, permanecendo somente Trinca-Ferro praticante da Cabula.

Diante desse contexto e com o crescimento do Espiritismo no Brasil, a Cabula se aproxima de tal religião e, destarte, incorpora alguns de seus elementos, como a caridade e o assistencialismo, embora seja preciso lembrarmos que se deu como forma de tentar sobreviver dentro daquele sistema, assim como fez Luzia Pinta frente à Inquisição. Aqui, vemos uma relação direta tanto com o primeiro como com o segundo posicionamento por nós identificados: pensando no primeiro, essa presença dos saberes espíritas, em que poderíamos dizer que encontramos um movimento preliminar de embranquecimento que deságua num Espiritismo de Umbanda; o segundo, por seu turno, no sentido de trazer certos pontos espíritas como meio de resistir. Podemos relacionar, assim, à Pombagira clássica e à Pombagira de resistência, posicionamentos 1 e 2, respectivamente.

No entanto, as mudanças não acabaram aqui. A Cabula passou a incorporar uma série de outros saberes, não se restringindo apenas ao Espiritismo. Há, nesse

sentido, alguns movimentos sócio-históricos que nos levaram à Macumba Carioca. Observemos a seguir.

3.4 A MACUMBA CARIOCA: SENTIDOS FORJADOS NA MARGEM

Frente ao estatuto que a Cabula adquiriu devido a sua posição subversiva, como dito anteriormente, houve uma espécie de necessidade de vinculação ao Espiritismo, entretanto, pouco depois, há também uma aproximação aos saberes jeje-nagô. A Cabula, que já era constituída por uma pluralidade de sabenças, ao agregar esta última, passou a ser designada por *Macumba Carioca*, uma vez ter sido o Rio de Janeiro o grande palco de suas práticas, embora tenha ultrapassado os limites fluminenses, ecoando ainda por São Paulo e Espírito Santo.

O caráter sincrético da Macumba, contudo, não se resumiu a esse movimento. Em outras palavras,

No início do século XX, a Macumba no Rio de Janeiro era uma grande mistura, ou seja, uma religião altamente sincrética, pois além dos sincretismos com os santos católicos, com os elementos kardecistas, e com os elementos indígenas, havia a presença da magia europeia através das práticas extraídas do livro de São Cipriano capa preta. Também existia a fusão com nações africanas diversas, destacando-se as etnias islamizadas [...] (Da Costa, 2013, p. 81).

E esse sincretismo pode ser dito contínuo — fazendo funcionar uma memória herdada do povo banto, que possuía uma cultura sempre disposta à integração de novos conhecimentos — e também intencional — a partir da ligação que estabelece com o discurso cabuleiro no que se apresentava como insubmisso. Mais especificamente, a subversão da Macumba tem a ver com o fato de que, ao agregar diferentes sabenças às suas práticas, ela o fazia, no geral, intencionalmente, de forma que possibilitasse a filiação de diferentes indivíduos. Contudo, conforme Maggie (2001), o objetivo era inverter a ordem social, ou seja, aquelas pessoas que pertenciam à classe dominante na sociedade ocupavam lugares menores dentro desses espaços. Este é um dos aspectos que caracteriza a insubmissão da Macumba.

Diante disso, percebe-se que pessoas de diferentes classes sociais conviviam juntas nos espaços macumbeiros, desde aquelas da classe dominante até as consideradas como inferiores pela então sociedade (João do Rio, 1976). A Macumba, então, era um lugar diverso, em que, por exemplo, donas de prostíbulos e senhoras da alta sociedade frequentavam juntas os mesmos terreiros. Entretanto, sua base era predominantemente negra.

Essa diversidade vai refletir inclusive no culto, que poderia variar de acordo com o terreiro, entretanto também apresentavam alguns pontos em comum, em especial, os advindos do povo banto. Nesse sentido, a música era fundamental, tínhamos atabaques, maracás, cantos, os corpos dançantes; além disso, faziam uso de bebidas e fumos, defumadores e fundanga³¹, além do sacrifício animal. Outro ponto interessante que marca a ideologia macumbeira e ao mesmo tempo evidencia essa descendência da Cabula é a ruptura que colocavam em prática, neste caso, relacionada ao falar, às escolhas de vocabulário, “com a utilização de expressões muito extremadas, tais como o uso de palavrões, de expressões vulgares, de expressões de hostilizações e outros termos [...] que diverge completamente dos padrões estabelecidos pela elite dominante europeia” (Da Costa, 2013, p. 83).

Essa memória construída pela Macumba Carioca leva-nos à atual figura de Pombagira. Nesta entidade, encontramos uma outra forma de ser quando comparada, por exemplo, aos Pretos-velhos e Caboclos — espíritos de idosos africanos escravizados e indígenas, respectivamente — na forma de se portar, falar, etc. Elas são conhecidas, via de regra, por terem um temperamento bastante intenso e usarem um vocabulário popular e coloquial, empregando, muitas vezes, os mencionados palavrões etc., como dito acima.

Na Macumba, a ancestralidade e a possessão também ocupavam um lugar relevante no culto, assim como nos processos religiosos anteriores e, inclusive, nos sucessores. João do Rio (1976) apresentou-nos alguns dos nomes de entidades que eram recebidas nos terreiros cariocas: Exu, Ligongo, Sinhá Samba, Xangô, Oxum, Cangira-mugongo, Pombagira, entre outras.

31 De acordo com a página *on-line* da Tenda de Umbanda Ogum Delê, a palavra *fundanga* tem origem no kimbundo e significa pólvora. Disponível em: <https://tuod.com.br/blog/fundanga/>. Acesso em: 14 abr. 2024.

Interessa-nos, desse modo, especialmente, Pombagira, uma vez não termos registros anteriores à Macumba Carioca da presença de tal(is) entidade(s) feminina(s) ou, pelo menos, dela(s) assim nomeada(s). À vista disso, Augras (2000, p. 30-31) compreende-a(s) como “uma pura criação carioca, consistindo no desvirtuamento, por assim dizer, do nome de uma divindade masculina, equivalente congo do Exu iorubá, transformado de repente na mais sensual e agressiva entidade dos terreiros fluminenses”. Contudo, não há um caminho preciso diante desses poucos registros históricos a seu respeito, visto que mesmo pesquisadores reconhecidos, como Arthur Ramos ou Édison Carneiro não trouxeram nada sobre ela(s), embora em “*Candomblés da Bahia*, cuja primeira edição é de 1948, Carneiro assinala [...] o nome de *Bombojira*, pelo qual é invocado Exu em candomblés de nação Congo” (p. 31).

Pensar a entidade Pombagira, nesse sentido, é bastante complexo diante dos caminhos diversos que os processos religiosos de base banto tomaram no decorrer da nossa história e dos poucos registros históricos. E as perguntas que, conseqüentemente, emergem são: Por que isso se deu(ou dá)? Por que PG foi(é) silenciada? Questionamento semelhante é feito por Augras (2000) após relatar que chegou ao Brasil em 1961 e que a presença das Pombagiras nos terreiros já era algo consolidado: “por que pesquisadores como Carneiro, no Rio, e Bastide, em São Paulo, deixaram de perceber a importância dessa figura entre os ritos populares”? (p. 31).

Assim, é preciso que olhemos também para as ideologias que constituíram (ou constituem) a sociedade brasileira — principalmente as ideologias racista e patriarcal —, já que não há como pensar o religioso sem relacioná-lo ao social. Inclusive o próprio movimento de mudança que a Macumba sofreu por volta de 1930 — que, para alguns, seria a época de ascensão da Umbanda — tem a ver justamente com o modo como a sociedade de então se (re)organizava.

Diante dessa reorganização, que passava pela política, economia entre outros setores, marcada por eventos como a Revolução de 1930, o Governo Provisório de Getúlio Vargas e a Constituição de 1934 — momentos que reposicionaram projetos de nação, buscando modernizar o país e forjar uma identidade nacional alinhada aos interesses das elites —, práticas como a Macumba passaram a ser vistas com ainda

mais estigma e perseguição. Esse contexto contribuiu para um processo de fragmentação interno. De um lado, encontramos a Macumba tradicional, mais conectada aos saberes afrodiaspóricos e, por isso, entendida como inferior, inclusive por parte dos umbandistas; do outro, tínhamos uma umbanda embranquecida, vinculada ao Espiritismo, que se encontrava diretamente relacionado à classe média branca.

Entendemos, então, que a(s) memórias(s) relacionadas à mencionada cisão acabam vindo à tona nos dois posicionamentos identificados em nosso *corpus*, emergindo tanto no dito como no não-dito, como veremos adiante. Mas pensemos, agora, brevemente, a respeito do que depreendemos como o segundo momento da Umbanda, que é o pós-Macumba Carioca.

3.5 O PÓS-MACUMBA CARIOCA, O BRANQUEAMENTO DA UMBANDA E ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES

Com a chegada do Espiritismo ao Brasil, na metade do século XIX, como dito anteriormente, seus conhecimentos acabaram sendo agregados aos dos povos negros, especificamente, à religiosidade que tinha como base os saberes banto. Sabemos, entretanto, que essa presença espírita não se dá ao acaso, há todo um reflexo do que tínhamos enquanto uma sociedade que estava em processo de mudança, deixando de ser rural para transformar-se em urbano-industrial (Ortiz, 1999). Nesse contexto, é importante considerar que, naquele momento, havia um movimento que buscava aliar religião e ciência — embora, no Brasil, a presença da magia tenha sido uma realidade dentro desse meio. Ademais, o Espiritismo era uma religião de base europeia, associada aos grupos sociais brancos, permeada por ideologias dominantes, como a colonialista e a racista. E, por consequência, assumir elementos espíritas se configurava como uma estratégia de sobrevivência, reposicionamento e legitimação social.

É em meio a esse contexto que emerge a história de Zélio Fernandino de Moraes, homem branco, de família tradicional e reconhecido como médium do que viria a ser o Espiritismo de Umbanda. Este, conforme Da Costa (2013), aos 17 anos,

encontrava-se doente, e após passar por médicos sem sucesso, diante de sua família, afirma que seria curado no dia posterior. Assim, em 15 de novembro de 1908, Zélio e sua família buscaram a Federação Espírita, em Niterói-RJ. Neste local, foi convidado a se juntar à mesa, onde se realizava uma sessão espírita. Eis que incorpora o espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Entretanto, para os espíritas, Caboclos e Pretos-velhos não eram considerados espíritos evoluídos, o que significava afirmar que, de acordo com aquele grupo, não teriam com o que contribuir naquele espaço. Isto é, o Caboclo das Sete Encruzilhadas não foi bem recebido, de modo que

[...] Anunciou a todos os presentes nessa sessão, que no dia seguinte, 16 de novembro de 1908, estaria se manifestando na casa de Zélio, que ficava localizada em São Gonçalo (RJ), e que lá não haveria quaisquer intolerâncias ou impedimentos às manifestações de pretos velhos, de índios ou caboclos que quisessem trabalhar em prol dos necessitados, e ressaltou que todos seriam muito bem-vindos (Da Costa, 2013, p. 93).

Nessa perspectiva, conforme o posicionamento 1 — que entende a Umbanda como religião brasileira —, em 16 de novembro de 1908, na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, numa sessão espírita, teria nascido efetivamente o que diziam(dizem) ser uma nova religião, a Umbanda. Um novo posicionamento discursivo é constituído então, mas, como afirma Maingueneau ([1984] 2008), os discursos se formam a partir do contato com outros no interdiscurso, que, neste caso especificamente, observamos, em especial, os saberes negros e os espíritas.

Esse novo posicionamento, embora apresente traços negros e espíritas, nasce dentro de um centro espírita, de modo que vai haver uma predominância dos ensinamentos de Allan Kardec, por isso falava-se em caridade, em carma de vidas passadas, tínhamos sessões espíritas no lugar de giras, em que encontrávamos “todos sentados, uniformizados em um espaço de absoluto silêncio; sem palmas ou qualquer musicalidade percussiva” (Delgado, 2022, p. 68). Além disso, tanto o Espiritismo — que “aplica a moral cristã ao mundo dos espíritos” (Ortiz, 1999, p. 34), como as religiões de base banto são perpassadas pelo Catolicismo. Essa nova religião, assim, que dizia receber espíritos de Pretos-velhos, por exemplo, organizava-se ancorada em uma cultura branca enquanto muito do que era propriamente africano acabava sendo rejeitado/silenciado, quer dizer, “a cor preta é,

desta forma, reinterpretada de acordo com os cânones de uma sociedade onde a ideologia branca é dominante” (Ortiz, 1999, p. 34).

Tais fatos, entretanto, geram uma série de questões dentro do espaço umbandista, justamente devido ao ato de essa vertente trazer os saberes brancos para o centro em detrimento dos conhecimentos negros, ainda que dentro desse meio encontrássemos também bantos, que inclusive eram os que mais sincretizavam com o Espiritismo, o que tinha relação com a ideologia que os interpelava, dado que, de acordo com esta, agregar outros elementos aos seus seria um processo natural e o fato de também cultuarem antepassados tornou esse movimento mais fluido. Mas houve também resistência a esse processo sincrético, em que podemos citar Manuel Lupércio, negro banto que não acreditava que caboclo descesse dentro de centro espírita (Ortiz, 1999).

Talvez na figura de Lupércio, considerando a forma como se posiciona, encontremos uma das bases do que entendemos aqui como posicionamento 2, em que aqueles que a ele se filiam buscam reivindicar os traços negros dentro da Umbanda, enquanto rejeitam os embranquecidos. Tal fato será determinante a respeito do que se compreende tanto por Umbanda, como pela própria Pombagira.

Pensando a respeito de PG e dessa umbanda branca, a pergunta que emerge é como a mulher e as entidades femininas serão concebidas a partir desse lugar discursivo. Via de regra, entidades como Pombagira perderam espaço dentro dessa nova religião. Inclusive, mais adiante, o posicionamento 1, que toma Zélio de Moraes como fundador da Umbanda, passa a aproximar as entidades banto das santas católicas, o que vai de encontro, por exemplo, com o que foi Luzia Pinta, entendida como uma mulher subversiva, lida, consequentemente, pelo posicionamento 2, como uma Pombagira.

É interessante dar-se conta da relação existente entre o que vivenciava o país — a abolição da escravidão, o primeiro momento da República e, consequentemente, a busca pela (re)constituição da identidade nacional — e o denominado, pelo posicionamento 2, como mito da fundação da Umbanda, uma vez que uma série de umbandas já eram/vinham sendo postas em prática. Nesse sentido, Simas (2020, p. 171) afirma ser

[...] sintomático que a umbanda tenha começado a estruturar o seu culto em um momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional: o pós-abolição e as primeiras décadas da República. Em certo sentido, o que o caboclo das Sete Encruzilhadas anuncia não é só a religião. A chegada dos pretos velhos, dos caboclos, do povo de rua, da linha dos ciganos, dos boiadeiros, dos baianos aos terreiros do Brasil diz muito sobre a [nossa] história [...]. Diz ainda sobre a inviabilidade de se pensar a identidade nacional com a confortável fixidez que os ideólogos do branqueamento racial e os gestores do projeto colonial, continuado pela República, sugeriam no período. A história da umbanda e os significados do seu mito fundador contam muito sobre os tensionamentos da formação brasileira. Há um país oficial que ainda tenta silenciar os índios, os caboclos, os pretos, os ciganos, os malandros, as pombagiras (mulheres donas do próprio corpo em encanto) e todos aqueles vistos como estranhos por um projeto colonial amansador de corpos, disciplinador de condutas e aniquilador de saberes.

Zélio de Moraes, dez anos após a dita anunciação da Umbanda, novamente sob orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, funda outras sete tendas: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, São Jorge, São Pedro, São Jerônimo e Oxalá, o que aconteceu entre 1918 e 1935. No geral, não houve diferença em relação às práticas religiosas se comparadas ao que deu início em 1908, o que pode ser pressuposto num simples olhar às formas como foram designadas essas tendas, recebendo basicamente nomes de santos da igreja católica.

Conforme Prandi (1991, p. 49),

A Umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente europeia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da Igreja Católica.

Esse processo religioso, considerado por estudiosos como a institucionalização da Umbanda, assim, ia se adequando a partir da(s) ideologia(s) dominante(s) da então sociedade.

O início do século XX é marcado — com base em teorias pseudocientíficas, a exemplo da eugenia — pela disseminação da superioridade da dita “raça branca”, o que ocorre também no Brasil. Em 1937, vemos a emergência do Estado Novo, de Getúlio Vargas, reconhecido por ser um regime autoritário e centralizador, que, entre

outras, promoveu uma política de branqueamento da sociedade brasileira, de modo que tudo o que não fosse “branco” teria um valor inferior, como a cultura negra e a indígena. Consequentemente, em especial, nesse momento de constituição da Umbanda e de repressão de práticas religiosas não tradicionais, principalmente as afro-brasileiras, isso vai refletir dentro do campo religioso.

É nessa conjuntura que, em 1939, se dá a fundação da Federação Espírita de Umbanda, no Rio de Janeiro, que, entre outras intenções, objetivava silenciar determinadas marcas da cultura negra dentro desse espaço e dialogar com o Estado (Oliveira, 2006), dado que, além das perseguições, havia criado dentro das delegacias a “Sessão de Tóxicos e Mistificações”, buscando combater o que designou como práticas de feitiçaria, magia e curandeirismo. Dois anos depois, passou a ser chamada como União Espírita de Umbanda do Brasil e, no mesmo ano, realizou o primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda.

O primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda foi bastante importante para essa vertente da religião umbandista. Esse se dirigia tanto aos umbandistas, funcionando como uma tentativa de unificação da Umbanda e colocando a caridade como base da sua prática religiosa; mas desejava chegar também ao público externo, num movimento de desmistificação de determinados rituais tradicionais da religião, por exemplo, a utilização da pólvora, defumadores etc. (Oliveira, 2006). Nesse Congresso, ainda trataram da origem da Umbanda, passando por uma série de caminhos que acabavam afastando-a da África Negra, quer dizer, “[...] as tradições umbandistas transcenderiam a própria África escravizada e estariam associadas aos continentes míticos da Lemúria e da Atlântida, ou ainda à religiosidade dos povos antigos da Índia e do Egito” (Oliveira, 2006, p. 135).

Houve ainda o segundo Congresso Espírita de Umbanda, em 1961, em que além das discussões sobre a doutrina, tratou-se também de política, pois desejava-se maior institucionalização e legitimidade. Em 1973, no terceiro Congresso Brasileiro de Umbanda, a preocupação residia sobre abusos e distorções que se davam em nome da religião, assim a proposta era de reunir diferentes associações e federações estaduais constituindo um colegiado federativo nacional ao qual caberia controlar as práticas dentro do meio umbandista.

Essa Umbanda embranquecida foi crescendo, uma vez que refletia o que tínhamos enquanto sociedade, segundo Ortiz (1999, p. 48), neste posicionamento, buscava-se “[...] reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações sócio-econômicas que ocorrem em determinado momento da história brasileira”.

Tal crescimento, entretanto, pós-regime militar, por volta de 1985, foi decrescendo, principalmente frente ao avanço das religiões neopentecostais, que tinham acesso, de fato, aos meios de comunicação de massa, o que facilitava a propagação do seu discurso, que passava, em especial, pela demonização das religiões afrodiáspóricas. Essa expansão do neopentecostalismo teve a ver com a mudança da própria sociedade, que a cada dia estava mais vinculada aos modelos advindos da Europa e, principalmente, dos Estados Unidos, de modo que as culturas negra e indígena foram tomadas como ainda mais atrasadas (Da Costa, 2013).

Nesse ínterim, a figura de Pombagira principalmente, que já vinha num processo de perda de espaço, passa, conseqüentemente, a ocupar um lugar ainda menor, de extrema demonização em meio a uma sociedade que flerta com o neopentecostalismo. Afinal, uma mulher, negra e questionadora não teria espaço numa sociedade de firmes bases coloniais, patriarcais e brancas.

Contudo, apesar de alguns deslocamentos, o cenário não mudou efetivamente, de modo que tanto Pombagira como a Umbanda seguem ocupando uma posição de inferioridade no seio social. Dentro do campo religioso e, mais especificamente, dentro do espaço discursivo umbandista, encontramos um território de disputa que passa pela forma de conceber tal religião, sua origem e, o que especificamente nos interessa, a entidade Pombagira, que reflete sinais da forma como a mulher é concebida pela sociedade brasileira.

É preciso que olhemos para esse espaço, que compreendemos ser composto por dois principais posicionamentos discursivos³². De um lado, temos uma Umbanda pautada nos dizeres de Zélio de Moraes, “em que a cultura europeia depura os elementos indígenas e africanos de suas características primitivas e os insere em

32 Convém explicar que, neste trabalho, nos debruçaremos especificamente sobre dois posicionamentos, embora reconheçamos a existência de outros que também pensam a Umbanda e Pombagira, porém entendemos que estes, como afirma Simas (2021, p. 109), trilham “caminhos cruzados entre as duas vertentes expostas”.

um processo evolutivo no caminho da legitimidade social e do que se imagina ser a civilização” (Simas, 2021, p. 24), em que encontramos também uma Pombagira dentro do que a ideologia patriarcal entende como modelo ideal de mulher, aquela do espaço privado (Biroli, 2014), que não contesta sua inferioridade. Do outro, há uma Umbanda que toma suas bases como africanas, considerando principalmente a cultura dos povos bantos — a exemplo da Umbanda Omelokô, desenvolvida por Tancredo da Silva Pinto —, em que PG será lida como a desobediência, a transgressão a esse modelo já-dado para o feminino.

Nos debruçaremos, assim, sobre esses dois posicionamentos, pensando especificamente em Pombagira enquanto objeto de disputa em meio ao espaço umbandista e sua relação com a questão da origem da religião, conforme observaremos em nossa leitura do *corpus*.

4 FIRMANDO O TERREIRO: SOBRE OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS

*Na encruza tem caminho,
Tem segredo pra girar.
Quem tem base, firma o corpo,
Quem tem força, vai falar.*

*Pombagira risca o chão,
Traz saber pra trabalhar.
Quem não ouve o que ela diz,
Não devia nem tentar.
(Ponto de Umbanda sem autoria reconhecida).*

Nesta seção, apresentamos os fundamentos teóricos que sustentam o gesto de análise empreendido na pesquisa que culminou nesta tese. Ancoradas na Análise do Discurso francesa, especificamente nos estudos de Dominique Maingueneau ([1984] 2008; 2015; 2018), desenvolvemos uma reflexão em torno dos conceitos que se mostram essenciais para compreender os modos de funcionamento dos discursos de Pombagira em nosso *corpus*. Tratamos, nessa perspectiva, dos conceitos de interdiscurso, polêmica discursiva e semântica global; em seguida, abordamos *ethos* e cenografia; e encerramos com a noção de silêncio, tal como é pensada por Orlandi (2007).

4.1 INTERDISCURSO, POLÊMICA E SEMÂNTICA GLOBAL: PRINCÍPIOS PARA A ANÁLISE DISCURSIVA

Ao estudar os processos discursivos, é primordial entender que a gênese de todo discurso dá-se a partir de um movimento de interação discursiva, configurando-se em função das relações estabelecidas com outros discursos dispersos no que se convencionou denominar por *interdiscurso*. Há que se considerar, nessa perspectiva, o fato de que “o discurso não adquire sentido a não ser no interior de um universo de outros discursos [...]” (Charaudeau; Maingueneau, 2020, p. 172). Em outras palavras, o discurso não pode ser pensado à parte do interdiscurso e das

conexões que nele se instituem, sendo este um conceito-chave para a Análise do Discurso Francesa.

Pêcheux, em *Análise Automática do Discurso* ([1969] 2014a)³³, embora não falasse diretamente em interdiscurso, já delineava as primeiras noções que, mais tarde, consolidariam esse conceito, em virtude de compreender que “[...] o processo discursivo não tem, de direito, início: o discurso se conjuga sempre sobre um discurso prévio, ao qual ele atribui o papel de matéria-prima [...]” (p. 76). Essa leitura implica assumir que um discurso não se origina isoladamente, sendo sempre o reflexo de um encadeamento de outros discursos.

Contudo, é apenas em 1975 que o interdiscurso é, de fato, tomado como o “todo complexo com dominante das formações discursivas” (Pêcheux, [1975] 2014b, p. 149), compreendido como o espaço onde se encontram todas as formações discursivas, portanto um espaço saturado. É possível, assim, concebê-lo como um extenso conjunto em que se encontram mergulhados os sentidos no geral, desde os já-ditos até os que ainda estão por serem ditos, funcionando, por conseguinte, como o espaço da pluralidade dos sentidos.

Não é possível desconsiderar a heterogeneidade constitutiva dos discursos, efeito do trabalho da interdiscursividade. O interdiscurso, nesse sentido, mostra-se como um tecido fundamental que conecta os discursos, ligando o Mesmo ao seu Outro, o que quer dizer a viabilização da inscrição daquilo que é “exterior” no “interior” de um discurso. Sob essa ótica, evidencia-se que o interdiscurso não se restringe apenas a um plano em que os discursos se organizam, todavia destaca sua dimensão ativa, que tanto os define como os sustenta.

É nessa perspectiva que Maingueneau ([1984] 2008) postula a tese do *primado do interdiscurso*, sendo este tomado como precedente ao discurso, propondo “[...] que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos” (p. 20). No que diz respeito à gênese, os discursos já despontam inter-relacionados, sendo a identidade constituída com base nos processos interdiscursivos, de modo que não

33 *Análise Automática do Discurso*, publicada por Michel Pêcheux em 1969, é vista como a obra fundadora da Análise do Discurso Francesa, dado apresentar “[...] outra forma de pensar a linguagem, [...] [considerando] o sentido, a história e o sujeito [...]” (Sobrinho, 2019, p. 341).

há sentido interpretar que os discursos nascem isoladamente para depois serem colocados em relação.

Com o objetivo de explicar o interdiscurso e torná-lo mais operacional, Maingueneau ([1984] 2008) passa a pensá-lo a partir de uma tríade conceitual: *universo discursivo*, *campo discursivo* e *espaço discursivo*.

O *universo discursivo* pode ser definido como um amplo conjunto onde se encontram todos os discursos de uma determinada conjuntura sócio-histórica ou, nas palavras do próprio Maingueneau ([1984] 2008, p. 33), “[...] o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada”, podendo ser comparado ao que postula Pêcheux ([1975] 2014b) como interdiscurso. É um conjunto finito, bastante extenso, não sendo possível apreendê-lo em sua totalidade, tornado-o de pouca utilidade para o analista, embora seja relevante para a definição do horizonte a partir do qual domínios menores serão constituídos, no caso, os *campos discursivos*, possíveis de serem estudados.

Com relação ao *campo discursivo*, este é tomado como “[...] um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 34), concorrência esta que deve ser compreendida amplamente, podendo se tratar de um confronto aberto, uma aliança, uma neutralidade aparente, etc. Essas formações discursivas, por sua vez, possuem a mesma função social, diferenciado-se na forma de preenchê-la, ou seja, há uma espécie de disputa entre elas.

É importante elucidar que, de acordo com Maingueneau ([1984] 2008, p. 20), uma Formação Discursiva (FD) deve ser entendida como “[...] um sistema de restrições de boa formação semântica [...]”, definição formulada com base no conceito de Foucault ([1969] 2008). No entanto, no prefácio à edição brasileira de *Gênese dos discursos*, Maingueneau ([1984] 2008) esclarece que o mencionado termo é utilizado de maneira “frouxa” e considera que *posicionamento discursivo* funciona de forma mais adequada quando se trata de polêmicas discursivas.

Essa questão é melhor esclarecida e fundamentada pelo linguista em *Cenas da enunciação* (2006), quando ele explica que as unidades com as quais o analista do discurso trabalha devem ser divididas em dois tipos: *tópicas* e *não-tópicas*.

As unidades tópicas se subdividem em *dominiais* e *transversas*. As primeiras são espaços previamente definidos pelas práticas verbais, podendo ser caracterizadas por um posicionamento dentro de um campo ou mesmo a partir de dispositivos institucionais. As segundas correspondem àquelas que atravessam textos de diversos gêneros textuais, sendo delimitadas com base em critérios linguísticos, comunicacionais ou funcionais.

Em contrapartida, as unidades não-tópicas constituem-se por meio do olhar do pesquisador independentemente de fronteiras já-dadas e reúnem enunciados fortemente enraizados na história. As formações discursivas, em vista disso, enquadram-se como unidades não-tópicas, pois suas fronteiras são estabelecidas de acordo com a interpretação do analista — que deve ser baseada em critérios históricos —, não havendo como certificar sua existência.

Nesse sentido, pensando a respeito dos discursos sobre Pombagira, que, entre outras questões, organizam-se, especialmente, em função do modo como concebem a Umbanda, sendo algo já posto e não definido por nós enquanto analistas, consideraremos, em específico, a noção de posicionamento. Uma Umbanda tomada à luz das experiências do médium Zélio Fernandino de Moraes e outra fundamentada na diáspora africana, que, conseqüentemente, engendram PG segundo essa base, simplesmente existem à parte de nossa pesquisa.

Retomando, contudo, a questão dos campos especificamente, estes são múltiplos, refletindo as distintas esferas de atividade humana e os posicionamentos que os integram. Pode-se falar, assim, em campo político, campo religioso, campo científico, entre outros, o que não significa que funcionem de modo fixo e isolado, mas, sim, que são construções teóricas dinâmicas que possibilitam conexão, trocas e, no geral, articulações entre os discursos ou ainda a circulação de sentidos entre campos diversos.

O *corpus* desta tese permite que se veja essa dinamicidade do campo discursivo. Os dizeres sobre Pombagira são lidos como discurso(s) que integram o “campo religioso”, visto que se configuram a partir do espiritual, dos conhecimentos religiosos, tendo, via de regra, uma espécie de fonte validadora. Por outro lado, observando essas enunciações, percebe-se também a presença de princípios que vêm de outro lugar, singularmente do político; em muitas das sequências discursivas

que aparecerão na análise, vê-se a emergência do feminismo. Isso evidencia a circulação de saberes entre os campos e, conseqüentemente, o fato de não serem zonas insulares.

Ao estudar os discursos sobre PG, como dito, fez-se essencial olhar para o “campo religioso”, o que foi fruto de uma escolha diante daquilo que o(s) discurso(s) trazia(m) e não algo que já estivesse dado. Como elucida Maingueneau ([1984] 2008), os campos discursivos se encontram no nível do abstrato, de forma que não estão postos apenas aguardando a identificação. É necessário examinar com atenção os discursos em análise, elaborar hipóteses, para que escolhas possam ser feitas.

Para explicitar, Maingueneau ([1984] 2008) chama atenção para sua preferência ao trabalhar com os discursos devotos na França do século XVIII, em que isolou um campo discursivo denominado por “devoto”, mas que, a depender do *corpus* e dos objetivos da análise, poderia ter decidido pelo “campo religioso”. O mesmo pode ser percebido em relação à escolha feita ao lidar com o discurso a respeito de Pombagira, em que elegemos trabalhar com o “campo religioso” e não, por exemplo, com o “campo umbandista”. Eleição esta que não se deu de modo aleatório, mas devido ao fato de esse(s) discurso(s) conjugarem saberes que vinham de diferentes lugares.

É dentro desses campos, a partir dos movimentos dos posicionamentos discursivos em seus interiores, que os discursos ganham forma. No entanto, cada discurso se constitui a sua maneira, dada a heterogeneidade presente entre os discursos de um mesmo campo, o que significa afirmar que há “uma hierarquia instável [que] opõe discursos dominantes e dominados e todos eles não se situam necessariamente no mesmo plano” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 34-35).

Os campos discursivos, todavia, não podem ser tomados para estudo integralmente, sendo mais proveitoso, analiticamente falando, recortá-los, emergindo os denominados *espaços discursivos*. Tem-se, então, um conjunto menor de posicionamentos discursivos isolado no campo conforme os propósitos da análise. Assim como o campo discursivo, recortar o espaço também está relacionado a “um conhecimento e um saber histórico que permitirão levantar hipóteses que serão confirmadas ou não ao longo da pesquisa” (Brandão, 2012, p. 90).

Nossa pesquisa, por exemplo, buscou construir um espaço discursivo associando dois discursos, denominados: o discurso sobre Pombagira 1 e o discurso sobre Pombagira 2, visto que o de PG2 constitui-se, no geral, a partir de um movimento de negação de PG1. Para isso, foi necessário conhecermos a história da própria Umbanda e debruçarmo-nos sobre as diferentes formas de concepção de Pombagira.

Determinar, entretanto, os posicionamentos que são relevantes para compor um espaço discursivo não é um processo simples, normalmente, não é algo que apareça na superfície dos discursos. Com isso, Maingueneau ([1984] 2008) propõe considerar os fundamentos semânticos do discurso. E tomando o interdiscurso como o lugar da constituição discursiva, faz-se necessário “[...] construir *um sistema no qual a definição da rede semântica que circunscreve a especificidade de um discurso coincide com a definição das relações desse discurso com seu Outro*” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 35-36, grifo do autor), de modo que, considerando as condições de possibilidades semânticas, se constituiria um espaço de troca e nunca de identidade fechada.

Nesse sentido, as relações interdiscursivas se encontram na essência do intradiscurso, o que faz com que o Outro exerça um papel significativo na constituição de um discurso, não devendo ser entendido como um simples “invólucro”. Maingueneau ([1984] 2008, p. 36-37) dilucida que

No espaço discursivo, o Outro não é nem um fragmento localizável, uma citação, nem uma entidade externa; não é necessário que ele seja localizável por alguma ruptura visível da compacidade do discurso. Ele se encontra na raiz de um Mesmo sempre já descentrado em relação a si próprio, que não é em momento algum passível de ser considerado sob a figura de uma plenitude autônoma. Ele é aquele que faz sistematicamente falta a um discurso e lhe permite encerrar-se em um todo. É aquela parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir [e preservar] a própria identidade.

Tem-se, assim, um discurso de caráter essencialmente dialógico, em que o Outro faz-se presente independentemente de qualquer espécie de alteridade que possa estar em evidência. Esse Outro deve ser entendido como uma falta necessária ao discurso, dado que, em meio ao dizível, a unidade de um posicionamento recorta o que pode ser dito a partir de determinada posição, ao

mesmo tempo em que define aquilo que não pode ser dito, sendo este o lugar do seu Outro, ou seja, como defende Vilela-Ardenghi (2014), o discurso se constitui com base em um conflito regrado.

Esse conflito regrado desvela o que foi designado por Maingueneau ([1984] 2008) como *interincompreensão regrada*, que pode ser dita como uma incompreensão mútua. É o que parece ocorrer com os discursos sobre Pombagira 1 e Pombagira 2 — inscritos, notoriamente, em posicionamentos distintos —, uma vez que há uma espécie de disputa dentro do espaço discursivo umbandista, o que acontece devido ao fato de que há grades semânticas diferentes a regular cada um desses discursos, estabelecendo-se uma relação polêmica.

A *polêmica enquanto interincompreensão* precisa ser pensada como um processo tradutório, pois “a cada posição discursiva se associa um dispositivo que a faz interpretar os enunciados de seu Outro traduzindo-os nas categorias do registro negativo de seu próprio sistema” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 99-100). Isto é, ao ler o discurso do seu Outro, o Mesmo o fará a partir das regras do seu posicionamento — o que está diretamente relacionado ao sistema de restrições que o rege —, gerando um desentendimento. Contudo, é preciso que se compreenda que essa leitura feita com base no lugar onde se está inscrito não tem a ver com incompetência ou má vontade, mas significa que só é possível acessar o Outro pelo seu exterior, em virtude de que “[...] cada um entende os enunciados do Outro na sua própria língua, embora no interior do mesmo idioma” (p. 100).

A tradução, a partir dessa perspectiva, ganha um sentido singular, visto estar relacionada à formação dos posicionamentos que, por sua vez, apontam para descontinuidades sócio-históricas que não podem ser redutíveis. Longe de se limitar à adaptação do que é estranho em algo familiar — a exemplo dos mitos —, ou a uma tradução interlinguística — de um idioma para outro —, ao tratar sobre o processo tradutório, deve-se entender que dentro de uma mesma língua encontram-se zonas de interincompreensão.

Considerando especificamente o discurso de Pombagira 2, é possível observar essa tradução sobre a qual fala Maingueneau ([1984] 2008). Tal discurso nasce da necessidade de reafricanizar a Umbanda — traço reivindicado —, pois compreende que o discurso de PG1 funciona a partir de um movimento de

silenciamento da africanidade que, segundo sua interpretação, é inerente à mencionada religião. Esse dito silenciamento é tomado como um registro negativo do discurso 2, sendo, portanto, rejeitado. Quer dizer, para que tal discurso se constituísse, foi necessária a leitura do seu Outro — no caso, o discurso sobre PG1 —, como será aprofundado na análise. Logo, tem-se uma tradução desse discurso, e não a apreensão real do Outro. Maingueneau ([1984] 2008), com intuito de elucidar melhor essa dinâmica, distingue o *discurso-agente* (aquele que traduz) do *discurso-paciente* (aquele que é traduzido); neste contexto, Pombagira 2 e Pombagira 1, respectivamente.

O Outro, desse modo, nunca será de fato acessado pelo Mesmo, que terá acesso apenas ao simulacro que dele elabora, sendo este apenas seu oposto. Diante disso, Maingueneau ([1984] 2008, p. 55) explica que

Se indagarmos em que condições um discurso pode “dar a palavra” a seu Outro, devemos responder que uma posição enunciativa não pode sair de seu fechamento semântico, que ela só pode emprestar-lhe suas próprias palavras, manifestando-se, assim, a irredutível descontinuidade que funda o espaço discursivo.

Embora a palavra a esse Outro seja negada, sua presença é fundamental para afastar a ameaça que representa. Assim, o Outro sempre se fará presente, mas apenas de maneira anulada, ou seja, sob o modo de simulacro.

É importante salientar que esse simulacro não deve ser entendido como uma decisão do falante efetivamente, todavia como um efeito do discurso, visto que a regulação desse processo está diretamente relacionada ao posicionamento no qual está inscrito. Voltando a considerar o foco de análise desta tese, a leitura feita pelo discurso de PG2 defendendo que o discurso sobre PG1 nega a africanidade da Umbanda não é uma conclusão tomada por um pai de santo “X”; é, na verdade, fruto da semântica que rege seu posicionamento, que o “compele” a tecer essa interpretação.

Esse é um movimento natural considerando a polêmica constitutiva, pois os discursos tomarão como foco os pontos que lhe parecerem mais ameaçadores no seu Outro, avaliação que é feita ancorada no sistema do Mesmo. Por isso, o discurso sobre Pombagira 2 enfatiza a questão do silenciamento da africanidade em

seu Outro, por entender que este se afasta do que concebe como a base da Umbanda e, por conseguinte, da história e da identidade negras. O Outro, nesta circunstância, é posto numa situação de infração em relação àquilo que PG2 compreende como incontestável. Não por acaso, essa polêmica pode ser vista até mesmo no dito, ao mencionar, por exemplo, termos utilizados dentro do discurso de PG1 — como “centro” no lugar de “terreiro” —, que aparecem em PG2 apenas para serem desqualificados, como forma de rejeitar seu Outro. E isso é parte do processo, uma vez que “os textos citáveis por um dos lados da polêmica serão sempre recusados (seja pelo silenciamento ou pela repetição em forma de simulacro) pelo outro” (Silva, 2006, p. 223).

Como já dito, a maneira como o Mesmo lê seu Outro é determinada por um *sistema de restrições semânticas*, ou seja, entende-se que há um sistema que funciona como um filtro a regular o que pode ser dito ou não num posicionamento. Este sistema regula todos os planos discursivos, passando pelos processos gramaticais e indo até a organização das comunidades discursivas, o que conduz ao conceito de *semântica global*, proposto por Maingueneau em *Gênese dos discursos* ([1984] 2008).

Porém, pensar num sistema de restrições implica tomá-lo como uma *competência interdiscursiva*, conceito que faz refletir sobre a figura do enunciador. Segundo Maingueneau ([1984] 2008), para ser enunciador de um discurso é esperado que seja capaz de reconhecer um enunciado pertencente ao seu posicionamento e produzir novos enunciados a partir dele, assim como ter aptidão para identificar aqueles que são contraditórios e traduzi-los com base no seu próprio sistema.

Um enunciador de Pombagira 2 tem a capacidade de formular e elaborar enunciados próprios do seu posicionamento, mas consegue perceber aquilo que é próprio do discurso de PG1, como também possui a competência para traduzir os enunciados de Pombagira 1 nas categorias do Mesmo. Pode-se afirmar, então, que o enunciador é “condenado”, em virtude da sua grade semântica, a produzir enunciados que são apenas o avesso do seu Outro, ou, em outras palavras, o simulacro do seu Outro.

Há uma relação estreita entre a semântica global e a polêmica como interincompreensão, tendo em vista que a primeira determina as regras para a segunda. Em síntese, é possível afirmar que

[...] o sistema de restrições semânticas não estabelece apenas o que pode e deve ser dito e como tais enunciados devem ser materializados e postos em circulação pelos sujeitos que aderem a um dado posicionamento, mas também o seu modo de coexistência com outros posicionamentos do campo e do espaço do qual fazem parte (Fossey, 2011, p. 58).

Maingueneau ([1984] 2008, p. 110) defende, entretanto, que “a polêmica sustenta-se com base na convicção de que existe um código que transcende os discursos antagônicos, reconhecido por eles, que permitiria decidir entre o justo e o injusto”. Destarte, diferentemente do que possa parecer a partir de um olhar superficial, há uma espécie de entendimento sobre “um conjunto ideológico comum”, o que significa afirmar que a relação polêmica se constitui com base num processo de convergência.

No caso de Pombagira, essa tensão que se estabelece entre PG1 e PG2 não pode ser limitada a uma simples divergência de opinião, mas se organiza em torno da definição e legitimidade da Umbanda. Esse desentendimento se sustenta porque ambos os discursos reconhecem um código transcendente, que seria o fato de os dois lados estarem preocupados tanto em legitimar a Umbanda enquanto religião, como dar sentido a Pombagira.

Configura-se, assim, a polêmica discursiva, que não se restringe a uma relação de confronto aberto, devendo ser concebida como uma incompatibilidade entre os discursos apoiada num mesmo código de valores. Sob essa ótica, apresenta-se como uma manifestação do funcionamento interdiscursivo, desempenhando um papel crucial na constituição dos posicionamentos, uma vez que estes, ao se relacionarem tanto no campo, como no espaço discursivo, trabalharão para demarcar suas fronteiras e, dessa maneira, construir sua(s) identidade(s).

Abordar a polêmica discursiva não consiste em imaginar um debate “verdadeiro”, caracterizado por um entendimento mútuo entre os discursos, como sugerido pelo senso comum. Na realidade, toda essa relação se estrutura com base na incompreensão do Outro e, então, por um simulacro. E essa polêmica é

indispensável, “porque, sem essa relação com o Outro, sem essa falta que torna possível sua própria completude, a identidade do discurso correria o risco de se desfazer” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 113).

É necessário entender, portanto, como argumenta Maingueneau ([1984] 2008, p. 117), que

O discurso não escapa à polêmica tanto quanto não escapa à interdiscursividade para se constituir. Por toda a sua existência, ele se obriga a esquecer que não nasce de um retorno às coisas, mas da transformação de outros discursos ou que a polêmica é tão estéril quanto inevitável, que a interincompreensão é insular, na medida da incompreensão que supõe.

Nesse sentido, os estudos de Maingueneau ([1984] 2008) auxiliam na compreensão de que um discurso se constitui inevitavelmente por meio da interdiscursividade e da polêmica, perspectiva essa fundamental para refletir sobre os processos discursivos em torno da figura de Pombagira.

4.2 *ETHOS*³⁴ E CENOGRAFIA

Em *Retórica*, obra de Aristóteles, já havia a presença do conceito de *ethos*. Nesse primeiro momento, era entendido como uma forma de um orador construir o discurso buscando causar boa impressão, tecendo uma imagem de si próprio que passasse confiança para quem o ouvia, ou seja, pode ser dito que o objetivo era conseguir persuadir seu público. Entretanto, não era concebido como algo externo ao discurso, mas emergia da própria enunciação, de modo que a *phrónesis* (ponderação), a *areté* (virtude) e a *eúnoia* (benevolência) eram tomadas como elementos básicos do orador.

Maingueneau (1997), por sua vez, ao trabalhar com o *ethos*, inscreve-o no domínio discursivo. O *ethos* passa a ser concebido como uma voz, um tom que é próprio do modo de enunciação, mostrando quem é esse enunciador, independentemente da sinceridade (Vilela-Ardenghi, 2007). Segundo essa

34 Optamos por não fazer uso do itálico para *ethos* no decorrer deste trabalho — exceto em situações específicas de destaque —, embora seja um termo de origem grega. A decisão se justifica pelo realce gráfico que a palavra ganharia considerando sua recorrência, o que tornaria o texto excessivamente marcado.

perspectiva, um discurso precisa ser tomado também a partir desse tom usado para dizê-lo, dado que auxilia na configuração dos sentidos, significando afirmar que “o *que* é dito e o *tom* com que é dito são igualmente importantes e inseparáveis” (Maingueneau, 1997, p. 46, grifo do autor).

O ethos começa a ocupar um papel de relevância dentro da discursividade, assim como outras dimensões — a exemplo da própria polêmica. Nesse sentido, passa a ser “[...] definido como um dos planos de análise que ajuda a identificar a semântica de um determinado discurso” (Silva, 2006, p.182). Estabelece-se, assim, uma estreita relação entre ele e a semântica global; conseqüentemente, o posicionamento ao qual se filia um sujeito fará com que enuncie de determinada forma. Já não há uma preocupação “psicologizante” ou “voluntarista”, o ethos é, na verdade, um efeito da inscrição do sujeito num posicionamento.

O ethos que emerge, então, em cada um dos discursos a respeito de PG reflete suas semânticas globais, ou seja, os posicionamentos nos quais estão inscritos são os responsáveis pelo modo como o enunciador será lido pelo seu coenunciador. E considerando que as Pombagiras desta tese são construídas com base em semânticas globais distintas, tal fato influenciará significativamente a percepção do discurso pelo leitor das obras que tratam delas.

Outro deslocamento proposto pela AD é o fato de o ethos ser pertinente a todos os discursos, sejam eles orais ou escritos, em razão de todos os *corpora* serem dotados de um tom, sendo este responsável pela autoridade daquilo que se diz. É justamente esse tom que “[...] permite ao leitor construir uma representação do corpo do enunciador (e não, evidentemente, do *corpo* do autor efetivo). A leitura faz, então, despontar uma instância subjetiva que desempenha o papel de **fiador** do que é dito” (Maingueneau, 2004, p. 98, grifo do autor), isto é, o fiador vem à tona por meio do tom.

O tom se encontra vinculado a um *caráter* e a uma *corporalidade*. O caráter é compreendido como um conjunto de características psicológicas direcionadas ao enunciador com base no seu modo de dizer. É válido lembrar, como esclarece Khalil (2017), que não se trata de identificar traços psicológicos efetivamente ou aquilo que o enunciador, de fato, pensa, mas o caráter sobre o qual se fala aqui “[...] consiste em uma construção de leitura, isto é, em uma representação sobre a constituição

psicológica do enunciador que resulta do modo como este gere a enunciação” (p. 36). A corporalidade, de sua parte, se relaciona a uma configuração de corpo, a um modo de se vestir e movimentar no espaço social, que, semelhante ao caráter, também é fruto da leitura do leitor-ouvinte.

Entendendo que o coenunciador é peça importante nesse jogo, Maingueneau (2006) propõe a noção de *incorporação*, que pode ser dita como um modo de lidar com o ethos por parte desse leitor-ouvinte. A incorporação operará em três registros articulados: a enunciação concede um ethos ao seu fiador, ethos este que é incorporado pelo coenunciador — que internaliza uma série de esquemas relacionados ao modo de estar no mundo — e a construção de um corpo da comunidade imaginária dos adeptos de um discurso.

Num contexto de Umbanda, pensando especificamente nos discursos de PG 1 e 2, não se tem simplesmente a construção de um ethos para o enunciador, mas há um conjunto de comportamentos e modos de enunciar que refletirão em suas práticas ritualísticas. Pombagira 1, relacionada a Zélio Fernandino, mobilizará um ethos que é incorporado por uma comunidade que comunga dessa tradição que considera os ensinamentos do Espiritismo de forma mais efetiva. Em contrapartida, PG2, que busca reafricanizar a Umbanda, dará corpo a um ethos baseado num processo de resgate das práticas afrodiáspóricas, o que envolverá comportamentos e formas específicas de enunciar, como o uso de expressões que marquem sua identidade e evoquem resistência. As duas Pombagiras, então, a partir de seus respectivos posicionamentos, constroem e reforçam corpos discursivos que têm sentido em meio a suas comunidades, além de que suas enunciações desenvolvem uma realidade simbólica compartilhada, validada e reconhecida pelos seguidores e pelos próprios rituais. Logo, o modo como cada posicionamento diz Pombagira remete a um “modo de ser”, ou ainda, remete ao “imaginário de uma vivência”.

O *ethos efetivo*, conforme os estudos de Maingueneau (2006), é o resultado da interação entre o *ethos pré-discursivo* (leituras prévias que o coenunciador faz do enunciador antes da enunciação) e o *ethos discursivo*, que se subdivide em *ethos dito* e *ethos mostrado*. O primeiro diz respeito ao modo como o enunciador faz referência a si ou a sua forma de enunciar explicitamente, quer dizer, são as “[...] diferentes formas que o fiador utiliza para evocar [...] o *ethos* do discurso que ele

materializa” (Silva, 2006, p. 183); enquanto o *mostrado* trata-se de uma maneira implícita em que o enunciador evoca a sua maneira de ser, como fazendo o uso de metáforas. Perceber, entretanto, a diferença entre eles não é algo simples, dado que “[...] se inscreve nas extremidades de uma linha contínua, [sendo] [...] impossível definir uma fronteira nítida entre o ‘dito’ sugerido e o ‘mostrado’” (Maingueneau, 2006, p. 270).

Pensando especificamente na obra *Orixá Pombagira*, de Rubens Saraceni, vê-se um movimento de buscar (re)apresentar PG, colocada, segundo ele, até então num lugar inadequado. Sob esse viés, o fiador faz funcionar um *ethos de autoridade*, intimamente ligado ao fato de ele ser um líder religioso e sacerdote, o que pode ser tomado até mesmo como um *ethos pré-discursivo* — já que essa é a imagem (ou, pelo menos, uma delas) que se tem dele antes mesmo da leitura do livro, devido a sua posição sociorreligiosa. Por outro lado, acaba emergindo também um *ethos professoral*, que se manifesta em seu movimento pedagógico de desmistificação e explicação a respeito dessa Pombagira. Esse *ethos* professoral, além de ensinar algo novo ao seu coenunciador, reforça a legitimidade do fiador como uma figura confiável e conhecedora, combinando autoridade espiritual e capacidade de comunicação didática. Tal tom “autoritário e professoral” não está diretamente na fala do fiador — ou seja, na materialidade verbal em si —, mas se em sua “maneira de dizer”.

Como discutido, o processo enunciativo cria um corpo para o fiador de um discurso, entretanto, esse mesmo processo também pode construir um *antiethos*, que se trata da encarnação de uma corporalidade contrária a esse fiador, quer dizer, tem-se um *antifiador*. Nesse sentido, infere-se que há um discurso contrário oposto aquele do enunciador.

Considerando uma situação de polêmica discursiva, em que, naturalmente, dois discursos ocupam o mesmo espaço discursivo, é esperado que se produza um *antiethos*, que vai divergir do fiador, num movimento de buscar desqualificar aquele que é seu oponente. Há que se entender, por conseguinte, que esse *antiethos* não tem como refletir efetivamente aquilo que o Outro é, visto ser construído com base no sistema de restrições semânticas do Mesmo, sendo o que Maingueneau denomina de interincompreensão.

Esse é o caso, por exemplo, de Pombagira 2, que está no mesmo espaço discursivo de PG1. Ao discursivizar sobre Pombagira 1, o discurso 2 trabalha baseado na sua grade semântica, de modo que traz à tona um antiethos, que se contrapõe ao seu fiador, no sentido de buscar distanciá-lo dos saberes afrodiaspóricos, uma vez ser essa uma forma de tentar desqualificar seu adversário. Entretanto, essa é a forma como PG2 lê seu Outro, é o seu simulacro, já que é impossível estar com esse Outro efetivamente.

O ethos, além disso, é compreendido como parte integrante de uma *cena enunciativa*, em função de se concretizar apenas no interior desta. É na cena enunciativa que são definidos os lugares do enunciador e do coenunciador, os modos de dizer e os lugares legítimos de enunciação e circulação do discurso. Em outras palavras, é no espaço interno de uma cena que o processo de enunciação se configura, organizando as possibilidades e os limites do que pode ser dito e a forma de dizê-lo.

O termo *cena*, proposto por Maingueneau (2015), implica compreender a natureza dupla do discurso, combinando a ideia de *quadro* e, simultaneamente, de *processo*. Como quadro, evoca a ideia de estabilidade do discurso, especialmente no que tange às restrições impostas pelos gêneros; enquanto processo, destaca-se seu caráter dinâmico, em que a encenação da fala auxilia na definição das características particulares de uma enunciação.

A cena enunciativa é dividida em três cenas: *cena englobante*, *cena genérica* e *cenografia*. Tais cenas não funcionam isoladamente ou estaticamente, na verdade, encontram-se em um constante processo interativo. Essa interação denota o fato de que processo discursivo é dinâmico e interdependente, dado que cada uma dessas cenas colabora com a constituição e a validação do discurso.

De acordo com Maingueneau (2015), a cena englobante corresponde ao que pode ser denominado como “tipo de discurso”, a exemplo do filosófico, político, religioso, literário etc. É o resultado “[...] do recorte de um setor da atividade social caracterizável por uma rede de gêneros de discurso” (p. 118), estando vinculada, assim, a uma série de fatores sociopolíticos (a época, as normas sociais etc.), uma vez que nem todas as sociedades comportarão as mesmas cenas. Em algumas sociedades do passado, como aquelas com fortes regimes absolutistas ou

teocráticos, não faria sentido pensar uma cena política de fato. Ao lidar com determinado discurso, é necessário questionar-se a respeito de qual modo ele interpela aquele que o lê, ou ainda, “[...] em que cena englobante se deve situá-lo para interpretá-lo, em nome de que ele interpela aquele que o recebe” (Maingueneau, 2018, p. 251). Numa enunciação religiosa, como é o caso das sequências discursivas que compõem nosso *corpus*, grosso modo, tem-se um/a “pai de santo/mãe de santo umbandista” a discursivizar e que interpelará aqueles que os leem como possíveis umbandistas sobre temas que interessam a esse universo religioso. Em síntese, o modo como o dizer se organiza está diretamente relacionado ao lugar ocupado pelo enunciador na cena, ao público que se reconhece como seu coenunciador e aos sentidos que são construídos na/pela cena.

Embora seja relevante, a cena englobante é bastante ampla, não dando conta de especificar as atividades verbais colocadas em prática por enunciador e coenunciador. Não se tem contato com o político, com o religioso em geral, todavia com um gênero de discurso específico. Olhando para o discurso sobre PG1, por exemplo, a obra *Orixá Pombagira* é enunciada a partir de um gênero discursivo — o manual religioso — que integra a cena englobante religiosa. A cena genérica implica compreender que a enunciação está vinculada a um conjunto de regras e convenções de um gênero, e esse conjunto “[...] depende não só de critérios sócio-interacionais, mas também (e talvez, principalmente) de fatores histórico-discursivos” (Silva, 2006, p. 186), que determinará os papéis dos envolvidos, a finalidade, um modo de inscrição na temporalidade, um uso particular dos recursos linguísticos, entre outras.

Conforme Maingueneau (2004), juntas, as cenas englobante e genérica constituem o quadro cênico, que deve ser entendido como o espaço estável onde o enunciado adquire sentido. Assim, o umbandista que resolva ler a mencionada obra de Rubens Saraceni somente o fará se tiver conhecimento do quadro cênico estabelecido, isto é, se interpretar o texto considerando o quadro cênico em que foi produzido.

Muitas vezes, entretanto, não é com o quadro cênico que o leitor-ouvinte se confronta diretamente, pois esse acaba sendo deslocado para um segundo plano, dando lugar à cenografia. Uma publicação de um terreiro no *Instagram*, pode, num

primeiro momento, levar o coenunciador a acreditar que irá lidar com algo relacionado à espiritualidade num sentido mais restrito; porém, se esse espaço for filiado ao posicionamento relacionado à PG2, pode ser que se depare, na verdade, com um conteúdo que conjugue o espiritual e a militância. Pensar a cenografia implica entender que, por meio da enunciação, o enunciador organiza e define a situação que será a base para que discursivize, sendo a partir dessa configuração que determinado texto se mostrará ao coenunciador, buscando provocar sua filiação a esse discurso.

Uma cenografia não se restringe a um cenário, visto que a enunciação não surge independentemente dentro dela, como se não houvesse uma relação efetiva entre ambos. Há, com efeito, um movimento designado como *enlaçamento paradoxal*, que pode ser explicado como um processo em que a cenografia e o discurso se encontram interconectados, um necessitando do outro para se legitimar ou, nas palavras de Maingueneau (2004, p. 87-88, grifo do autor),

[...] a cenografia é *ao mesmo tempo a fonte do discurso e aquilo que ele engendra*; ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la, estabelecendo que essa cenografia onde nasce a fala é precisamente a cenografia exigida para enunciar como convém, segundo o caso, a política, a filosofia, a ciência [...].

Mas é preciso atentar-se ao fato de que uma cenografia se manifesta efetivamente apenas se tiver controle sobre seu desenvolvimento. Nessa perspectiva, quando o enunciador precisa reagir prontamente ao interlocutor, dificilmente consegue manter a cenografia, sendo necessário, recorrentemente, mudar a encenação. É possível citar os debates eleitorais, em que, habitualmente, a encenação da palavra precisa ser alterada. Por outro lado, em enunciações monologais, o locutor consegue controlar o processo de encenação, como o discurso político proferido num comício, em que, no geral, não há interação com o público.

A cenografia, então, é a responsável por definir os papéis do enunciador e coenunciador, uma cronografia (tempo) e uma topografia (lugar), que não devem ser tomadas como tempo cronológico e espaço geográfico, porém entendidas como inscritas na ordem do ideológico. Tais conceitos encontram-se interligados, pois

O enunciador se inscreve no tempo e no espaço de seu coenunciador, conferindo credibilidade às enunciações. O enunciador, ao assumir um espaço determinado, crê que seus interlocutores o veem naquele lugar de onde fala. O discurso é, então, indissociável da cronografia e topografia do momento da enunciação. A cena enunciativa engendra esses elementos que se evidenciam na dêixis, considerando que no ato de enunciação há um conjunto de referências articuladas na presença dos interlocutores, do lugar e do tempo (Baronas; Sancho, 2015, p. 428).

No contexto dos discursos sobre nossas Pombagiras, a topografia e a cronografia evidenciam as distinções histórico-ideológicas que marcam esses dois discursos. Pombagira 1, associada a uma Umbanda embranquecida, é parte de uma tradição constituída por influências mais diretas do Catolicismo e do Espiritismo. Está inscrita, assim, num tempo e espaço em que os processos religiosos colocarão essas ditas influências em cena, o que pode ser percebido analisando seus dizeres.

Por outro ângulo, PG2, inscrita num posicionamento discursivo que tem como foco (re)africanizar a Umbanda, buscará um caminho em que possa fazer emergir as raízes africanas da religião e, conseqüentemente, da entidade. Esse discurso colocará em foco a ancestralidade e a resistência a esse outro discurso que, segundo este posicionamento, o apaga. Tem-se, então, uma cronografia que está associada a um momento de (re)valorização e resistência e uma topografia que toma o espaço do sagrado como o lugar do (re)encontro com as origens, como apresentaremos no capítulo de análise.

A legitimidade da enunciação é um processo fundamental, que, entre os recursos da cenografia, podemos apontar a cena validada. Esta “[...] se caracteriza por apresentar aspectos que foram fixados na memória coletiva, que evocam determinados modos de ser e estar ligados às atividades sociais” (Baronas; Sancho, 2015, p. 427). Nesse sentido, o conjunto de cenas validadas possíveis de integrarem uma cenografia tem relação com grupo ao qual certo discurso se dirige. Dizer, entretanto, que uma cena é validada não significa que seja valorizada, refere-se, sim, ao fato de que se encontra instalada no universo de saberes públicos. Como exemplo, Maingueneau (2004) apresenta a “Carta a todos os franceses”, de François Mitterrand, escrita para a campanha presidencial de 1988. Nela, por meio de uma cena validada, que seria o jantar em família, o então candidato à presidência busca aproximar-se do eleitorado, assumindo o papel de pai de família.

A cenografia, nesse sentido, não se restringe a uma forma de comunicar algo, mas cumpre um papel central em relação à constituição do universo de sentido de um discurso. Nos discursos sobre Pombagira, ela torna-se um elemento importante que auxiliará em nosso gesto interpretativo sobre o *corpus*, dado possibilitar a compreensão das diversas camadas de sentido em torno de tais discursos.

4.3 O SILÊNCIO³⁵: UMA CONDIÇÃO DO SIGNIFICAR

Trabalhar com o silêncio, a partir do viés da Análise do Discurso francesa, é compreendê-lo como dotado de significância própria, não podendo ser tomado como o vazio ou o não-sentido. O silêncio, nessa perspectiva, deve ser entendido como condição do significar, o que quer dizer que de modo algum se restringe a um complemento da linguagem, mas que é parte essencial para que o sentido possa ser tecido, ou seja, o silêncio é responsável por organizar e estruturar o processo de significação.

Orlandi (2007) institui, desse modo, que o silêncio é fundante, constituindo-se como condição primordial para que o sentido possa vir à tona, pois delinea o dizível, assim como sustenta o não-dito que atravessa o discurso e é parte dele. Há uma relação direta entre o dizer e o silenciar, o que permite olhar para a “[...] errância dos sentidos (a sua migração), a vontade do ‘um’ (da unidade, do sentido fixo), o lugar do *non sense*, o equívoco, a incompletude (lugar dos muitos sentidos, do fugaz, do não-apreensível), não como meros acidentes de linguagem, mas como o cerne mesmo de seu funcionamento” (Orlandi, 2007, p. 12).

Indursky, de acordo com a proposta de Orlandi (2007), explica que o silêncio

[...] Não corresponde àquilo que, por não acrescentar nada de novo e/ou essencial, não é pertinente linguisticamente e, por conseguinte, pode ser descartado, como ocorre com a elipse. Tampouco coincide com o implícito que se define em relação ao dizer. Nem se confunde com o não-dito que

35 Embora nos vinculemos aos estudos de Dominique Maingueneau para pensar a discursivização de Pombagira, entendemos que esses discursos também são atravessados e, consequentemente, instituídos pelo silêncio, o que demandou uma leitura atenta de *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, de Eni Orlandi (2007), que teoriza o silêncio como elemento constitutivo do discurso. Ainda que esses linguistas se filiem a vertentes distintas da Análise do Discurso, acreditamos que articulando essas duas perspectivas possamos tecer um gesto interpretativo mais sensível às dinâmicas discursivas em jogo.

sustenta o dizer. Essa é a memória à qual se contrapõe a teorização de Eni P. Orlandi (Indursky, 2022, p. 2).

Considerar o silêncio como substancial para a significação, conseqüentemente, funciona como um movimento de oposição à hegemonia do formalismo, que tende a focar nos elementos explícitos da enunciação, de maneira que aquilo que não é dito seria entendido como uma ausência/uma lacuna sem papel relevante na produção de sentido. O silêncio, em razão disso, é excluído, desconsiderando a materialidade discursiva e os processos ideológicos que permeiam a construção do significar.

O silêncio, segundo a proposta de Orlandi (2007), pode ser lido como um elemento responsável pelo movimentar dos sentidos, visto que estabelece um espaço de deslocamento e, conseqüentemente, de instabilidade, possibilitando que o(s) sentido(s) não seja(m) singular(es), fixo(s), o que explica o contínuo processo de reformulação da significação em meio ao que se diz e ao que não se diz. O silêncio, por isso, é “não-um”, sua natureza é plural, produzindo sentidos que não são estáveis, nem unívocos.

Nesse processo, não podemos conceber a linguagem como ponto de partida para os movimentos de significação, entretanto, conforme Orlandi (2007), como um excesso que emerge em torno do silêncio, que acaba por sustentá-la e organizá-la. Expressões correntes, por exemplo, já tematizam o silêncio como basilar em relação à linguagem, como em:

<i>Estar em silêncio – Romper o silêncio</i> (Orlandi, 2007, p. 31, grifo da autora)

Esses exemplos possibilitam que leiamos o silêncio como o princípio. Primeiro se está em silêncio, com ele é necessário que se rompa para que a palavra possa despontar. Constata-se, sob essa ótica, a palavra como um movimento à volta do silêncio, significando entender que o silêncio tem primazia sobre a linguagem, enquanto esta funciona como sua categorização. Em síntese:

Assim é que vemos a relação entre palavra e silêncio: a palavra imprime-se no contínuo significante do silêncio e ela o marca, o segmenta e o distingue

em sentidos discretos, constituindo um tempo (*tempus*) no movimento contínuo (*aevum*) dos sentidos no silêncio. Podemos enfim dizer que há um ritmo no significar que supõe movimento entre silêncio e linguagem (Orlandi, 2007, p. 25).

Pensar, por esse ângulo, os discursos sobre Pombagira, em especial, entendendo que há diferentes formas de concebê-la, faz-se imprescindível refletir a respeito desses dizeres considerando como a linguagem se organiza frente ao silêncio que lhe perpassa. É preciso compreender que as Pombagiras que emergem neste trabalho são frutos das relações (inter)discursivas e polêmicas que se dão não somente a partir daquilo que está posto na materialidade linguística, mas também pelo que se silencia.

Há que se considerar, entretanto, que o silêncio embora seja significativa, compreensível, não é possível observá-lo diretamente, de modo que é impossível traduzi-lo em palavras. Não existem marcas do ponto de vista da forma, todavia indícios do silêncio, em virtude de que são “[...] por fissuras, rupturas, falhas, que ele se mostra fugazmente [...]” (Orlandi, 2007, p. 46). É preciso, diante disso, por atenção aos seus efeitos e a como a significação é construída para que se possa apreciá-lo.

Essa construção não se dá de maneira linear, previsível e facilmente delimitável, ou seja, é necessário problematizar as noções de linearidade, literalidade e completude ao pensar o silêncio. Os sentidos, na verdade, vão sendo constituídos dispersamente, em múltiplas direções e por diferentes materialidades, entre elas, o silêncio, que significa de forma contínua e absoluta, inscrevendo-se permanentemente na rede de sentido de um discurso.

No caso do nosso *corpus*, é fundamental compreender como o funcionamento da significação encontra-se refletido nos discursos sobre PG. Longe de limitar-se a um vazio, o silêncio torna-se um elemento ativo, que, continuamente, estruturará os sentidos sobre essa entidade. Frente a posicionamentos discursivos em confronto, marcados pela polêmica, não há como o silêncio ser restringido a uma mera ausência ou lacuna, visto que trabalhará estrategicamente na organização de cada dizer.

É nesse sentido que Orlandi (2007) propõe o descentramento do verbal, que, muitas vezes, é tomado de forma privilegiada quando se pensa a significação.

Debruçar-se sobre o silêncio implica estabelecer limites à tendência de restringir os processos de significação à linguagem verbal, reconhecendo que tais processos escapam à materialidade das palavras. Assim, “a linguagem (e as contribuições de seu estudo) deve estar pressuposta, mas não pode ter o estatuto de paradigma ou de centro para o qual se orientam tanto a significação do silêncio quanto sua explicação” (p. 51).

Se entendemos que a linguagem não pode ser tomada como o centro para pensar os processos que envolvem o silêncio, é preciso reconhecer que a discursivização de Pombagira não se configurará ancorada apenas no que emerge verbalmente, todavia pelo que se cala, pelo que se encontra nas brechas do dizer. Ou seja, os sentidos sobre ela funcionam tanto com base no que está explícito na materialidade linguística, mas também no está velado, deslocado ou mesmo interditado. As diferentes formas de concebê-la, por conseguinte, guardam relação, justamente, com o jogo que se dá entre o silêncio e o dizer.

Rubens Saraceni, por exemplo, define Pombagira como uma orixá. Deve-se considerar, em vista disso, que para ser dita orixá, outro(s) sentido(s) permanece(m) em silêncio, como é o caso da PG do cabaré. Este movimento é necessário a fim de que esse dizer signifique, o que tem relação com o sistema de restrições do posicionamento ao qual se filia o sacerdote. Dessa forma, compreender a constituição discursiva em seu entorno reclama olhar para as zonas de opacidade que ajudam a estruturar a significação.

O que é silenciado, assim como o que se encontra linguisticamente exposto, está diretamente relacionado ao posicionamento discursivo do enunciador. É nesse sentido que o silêncio não pode ser tomado como uma simples ausência ou falta, contudo como um efeito discursivo gerado pelas tensões entre o Mesmo e o Outro, o que possibilita que o silêncio assuma diferentes formas: o *silêncio fundador* e o *silenciamento* ou a *política do silêncio* (Orlandi, 2007).

Por silêncio fundador entende-se o silêncio significante, ou seja, aquele que é a base dos processos de significação e que, por conseguinte, garante o movimento dos sentidos. Sob esse viés, o silêncio é tomado como necessário, mas não originário, dado que todo discurso encontra-se inscrito em um espaço já atravessado por sentidos anteriores. Ele é, assim,

[...] a possibilidade, para o sujeito, de trabalhar sua contradição constitutiva, a que o situa na relação do ‘um’ com o ‘múltiplo’, a que aceita a reduplicação e o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa (Orlandi, 2007, p. 24).

Não há como compreender, em função disso, que um discurso possa sustentar-se isoladamente, pois está sempre em relação com outros. Essa remissão, entretanto, não é total, uma vez que esse silêncio funda, mas também marca os limites da significação. Logo, Orlandi (2007) apresenta duas formas de ler o silêncio fundador, que pode ser visto como *continuum* não-segmentável — no que diz respeito à produção de sentidos — e como fragmentação — ao considerar a análise que evidencia seus limites.

Compreendido como *continuum*, o silêncio fundador não pode ser tomado como o “vazio” que necessita de preenchimento. Ele será, em realidade, constitutivo da significação, atravessando as palavras e, como desdobramento, dará sustentação ao discurso e permitirá que diferentes sentidos emerjam, sendo esta uma das facetas da polissemia. Como destaca Orlandi (2007, p. 69), quanto “[...] mais se diz, mais o silêncio se instala, mais os sentidos se tornam possíveis e mais se tem ainda a dizer”, o que evidencia a incompletude constitutiva da linguagem.

Sobre o silêncio fundador enquanto fragmentação possibilita que entendamos que o trabalho da linguagem funciona por meio de cortes e delimitações no que tange à produção dos sentidos. Orlandi (2007) defende que a linguagem encontra-se num constante movimento entre a palavra e o silêncio, sendo considerada, assim, como “categorização do silêncio”. Nesse processo, o silêncio é segmentado pela linguagem, que dividirá a significação em partes discretas, o que acaba definindo o que é dito e o que permanece em silêncio, limitando os sentidos discursivos.

O silenciamento ou a política do silêncio, por sua vez, pode ser dita como um processo que exclui ou reprime determinados sentidos que são possíveis, porém indesejáveis, regulando a significação e, por conseguinte, funcionando como uma ferramenta que mantém a ordem discursiva. Em outras palavras, esta segunda dimensão não se trata de silêncio simplesmente, todavia de “pôr em silêncio” em uma determinada situação discursiva, que se subdivide em duas formas interconectadas: o *silêncio constitutivo* e o *silêncio local*.

O silêncio constitutivo, definido pela natureza fundadora do silêncio, estabelece que, para que algo seja dito, é imprescindível que outros sentidos sejam silenciados. Esse mecanismo funciona como uma espécie de operação que delimita os sentidos possíveis dentro de um posicionamento historicamente determinado. Quando o enunciador se inscreve num posicionamento discursivo, seu acesso ao dizer é limitado, dado que há uma semântica global a regular o que pode ser dito ou não. Não por acaso, o Outro nunca é parte, de fato, do discurso do Mesmo, sendo sempre seus sentidos relegados ao silêncio. Orlandi (2007, p. 73-74) explica, então, que “[...] se apagam os sentidos que se quer evitar, sentidos que poderiam instalar o trabalho significativo de [...] [um ‘outro’ posicionamento discursivo], uma ‘outra’ região de sentidos”. O silêncio constitutivo, nessa perspectiva, trabalha os limites do discurso.

Consideremos novamente a Pombagira Orixá, de Saraceni. Ao nomeá-la de tal maneira, afasta de PG toda a questão da rebeldia, da sexualidade, colocando-a para funcionar sob uma visão mais compatível com as ideologias que regem a sociedade. Ao trabalhar assim, evidencia-se a posição discursiva a partir de onde fala o dito sacerdote. Esse movimento revela o silêncio constitutivo, responsável por colocar limite ao modo como Pombagira poderá significar.

Quanto ao silêncio local, este pode ser definido “[...] como um silêncio que é imposto, um silêncio que amordaça para não permitir dizer” (Indursky, 2022, p. 4), ou seja, trata-se da interdição do dizer. A censura pode ser tomada como exemplo, visto funcionar como uma estratégia política de controle dos sentidos, consistindo naquilo que é interditado (Orlandi, 2007).

Se Pombagira é inscrita num lugar de santificação e sentidos como o de prostituta — que é plausível, mas não conveniente — não é permitido, como se vê no livro de Barbieri (2021, p. 22), em que o texto aparece, de fato, riscado, evidenciando aquilo que não deve ser dito:

~~Pombagiras são prostitutas. Deram-se ao desfrute na rua quando encarnadas, foram mulheres de vida fácil.~~³⁶

36 Esse recorte será analisado, efetivamente, na quinta seção desta tese.

Tem-se, assim, o atuar do silêncio local. Isto é, impõe-se certo sentido enquanto outras possibilidades de configurar Pombagira acabam sendo silenciadas. Entende-se, nesse sentido, que determinadas posições discursivas não são aceitas dentro dessa Umbanda a qual se filia Barbieri (2021). É válido elucidar, entretanto, que esse movimento “[...] não é um fato circunscrito à consciência daquele que fala, mas um fato discursivo que se produz nos limites [...] [dos diferentes posicionamentos discursivos] que estão em relação” (Orlandi, 2007, p. 76).

O silêncio, por fim, independente da dimensão, precisa ser considerado ao refletirmos sobre os processos de significação que giram em torno de Pombagira, uma vez ser o responsável pela movimentação dos sentidos. É nessa perspectiva que Orlandi (2007, p. 31) defende que “[...] o silêncio não fala. O silêncio é. Ele *significa*. Ou melhor: no silêncio, o sentido é”.

5 CORRENDO GIRA: UMA LEITURA A RESPEITO DO(S) DISCURSO(S) DE POMBAGIRA

*[...] Sou Dama da Noite.
 Da calunga.
 Da encruza.
 Sou a noite que tece o feitiço, a magia.
 Trago o perfume das rosas.
 Sou o punhal que corta o mal dos olhos de quem não vê.
 Não encanto pelo que sou,
 Mas, sim, por aquilo que me recuso a ser.
 Sou a voz de Aruanda.
 O meu grito é de liberdade [...].
 (Ana Mametto)*

5.1 ACERCA DO CORPUS E DA ANÁLISE

Trabalhar no âmbito da Análise do Discurso exige compreender que a interpretação de um *corpus* não se dá por um caminho linear ou fechado. O próprio caráter do discurso, marcado pela historicidade e pela pluralidade de sentidos, impossibilita a construção de um percurso metodológico antecipadamente sistematizado. A metodologia, nesse sentido, se delimita a partir das questões de pesquisa e do dispositivo analítico, constituindo-se na leitura atenta da materialidade e dos elementos que emergem nesse processo.

Sob essa perspectiva, os sentidos nunca são já-dados, mas são tecidos conforme o avançar da análise, que é resultado de uma série de fatores. Isto é, a leitura de um *corpus* é sempre aberta, assim como os sentidos que podem revelar-se, dado que, na estruturação de um dispositivo analítico,

[...] a questão posta pelo pesquisador, a maneira como ele considera seu material, construindo o objeto de sua análise, seus objetivos e seu campo teórico, onde se dará a interpretação dos resultados de sua compreensão, podem trazer contribuições sempre diferentes e extremamente frutíferas para o conhecimento do objeto simbólico em questão e a observação dos processos de significação (Orlandi, 2013, p. 1).

Na construção desse dispositivo, a/o analista do discurso é colocado frente a um conjunto de documentos pertinentes sobre determinada questão (Pêcheux, [1982] 2010), sobre o qual deve manter um olhar cuidadoso, pois serão necessárias escolhas que determinarão o recorte que constituirá o *corpus* e o curso da análise. Esse processo não é pontual, mas contínuo e, de acordo com Pêcheux ([1983] 2015), reclama um movimento espiral entre teoria e *corpus*.

Para a construção do nosso *corpus*, buscamos, inicialmente, uma série de documentos que tratavam de Pombagira, como dissemos, com foco específico nas produções umbandistas. Formamos, então, um arquivo, composto por diversos materiais: o vídeo *Pombagira e violência contra a mulher*, de Renata Pallottini; a obra *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda*, escrita por Saraceni; pontos de Umbanda que mencionam PG; os livros de Cumino e Barbieri; além de reportagens e publicações, especialmente, do *Instagram*, onde encontramos várias páginas de terreiros, de mães e pais de santo. Entretanto, dada sua amplitude, fez-se necessário realizar algumas escolhas para torná-lo manejável.

Essas escolhas foram feitas à medida que aprofundávamos nosso conhecimento a respeito do objeto de estudo e refletíamos sobre a melhor forma de analisá-lo conforme a teoria da Análise do Discurso.

Vimos, primeiramente, que Pombagira, a partir do que líamos nos textos de Umbanda, não apresentava relação com o demônio cristão. Na verdade, essa figura, via de regra³⁷, nem mesmo existe dentro da mencionada religião. No cristianismo, há uma clara divisão entre bem e mal, uma espécie de

[...] código de ética universalizado que opera o tempo todo com as noções de bem e mal como dois campos em luta: o de deus, que os católicos louvam nas três pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo, que é o lado do bem, e o do mal, que é o lado do diabo em suas múltiplas manifestações (Prandi, 2001, p. 51).

Essa dicotomia é central dentro dessa teologia, sendo os seres humanos e espirituais categorizados rigidamente com base numa ideia de pureza ou pecado. Considerando os saberes afrodiaspóricos, contudo, essa dualidade não é lida da

37 Usamos a estrutura “via de regra” dado o fato de que as religiões afrodiaspóricas em solo brasileiro sofreram uma série de influências, especialmente de religiões como o Catolicismo e o Espiritismo, que acabaram apagando/silenciando muitos saberes africanos, o que significa dizer que há variações no modo de compreender essa dualidade.

mesma maneira. O bem e o mal coexistem em meio a um processo mais fluido e integrado, não existindo um ser que seja formado apenas pelo mal ou pelo bem.

A ideia de uma Pombagira demonizada tem relação com um processo sincrético em que os orixás e as entidades são lidas com base nos valores cristãos. Oxalá e os outros orixás, com exceção de Exu, foram postos do lado do bem. Olhando, por exemplo, para o modo como Iemanjá é lida no Brasil, pode-se perceber que suas características africanas são silenciadas, passando, em especial, como explica Augras (2000), pela questão da sexualidade — entendida como fonte de pecado —, visto que passou a ser tomada a partir do modelo católico de Maria. A parte pecaminosa foi relegada a Pombagira, que, no geral, é compreendida com base em Exu.

Houve, assim, um movimento que buscou ajustar as religiões afrodiáspóricas ao cristianismo, o que, por conseguinte, demandava a presença de um ser que correspondesse ao diabo. Diante da fama de Exu, associado à transgressão e à imprevisibilidade, foi relegado ao domínio do inferno. Concepção esta que, frente à dominância católica e sabendo que os discursos estão em constante relação dentro do interdiscurso, passou a integrar espaços religiosos que, de algum modo, relacionavam-se com os conhecimentos africanos.

Por outro lado, parte significativa dos materiais que compunham nosso arquivo trazia uma concepção distinta, afastando-se da ideia de uma Pombagira demoníaca. De diferentes formas, essa(s) interpretação(ões) sugeriam um movimento de (re)configuração dos sentidos em torno dela.

Passamos a acreditar, frente a isso, que estávamos diante de uma polêmica discursiva (Maingueneau, [1984] 2008) entre a Umbanda e o cristianismo dentro do campo discursivo religioso. Focamos na busca por materiais que trouxessem Pombagira considerando essas duas óticas. Entretanto, elegemos começar pelos materiais da Umbanda, uma vez que o cristianismo, enquanto ideologia dominante, apresenta concepções que são amplamente conhecidas. Interessávamos, assim, em conhecer primeiramente e melhor aquilo que a Umbanda propunha.

Ao começar a estudar esses materiais, como explicado no capítulo 1, constatamos que esse processo de oposição não se restringia às duas mencionadas religiões. Observamos que dentro da própria Umbanda havia uma série de

divergências, que culminavam em diferentes formas de ler tanto Pombagira, como a religião. Tais divergências apontavam para disputas que iam além daquelas que seriam de algum modo naturalizadas, em razão de vivermos numa sociedade cristianizada.

Identificamos dois movimentos.

De um lado, encontramos uma Umbanda envolvida em processos que se distanciavam de sua origem negra, o que se denomina *desafricanização* (Marcussi, 2015). Nesta perspectiva, procura-se alinhar a religião aos padrões eurocêtricos, reconfigurado-a de maneira a desvinculá-la de sua ancestralidade africana, passando a ser concebida como religião brasileira, fundada pelo médium Zélio Fernandino de Moraes (Saraceni, 2014). Entre as figuras mais representativas dessa vertente encontra-se Rubens Saraceni, cujas práticas e escritos auxiliaram(auxiliam) a constituição desse modelo de Umbanda.

O outro movimento, no que lhe concerne, tem como foco *(re)africanizar* a Umbanda, objetivando resgatar, valorizar e reconhecer os saberes africanos como centrais. A Umbanda, assim, não pode ser concebida como brasileira, mas, sim, como uma religião africana que sofreu influências em solo brasileiro, a exemplo da presença dos conhecimentos dos povos originários. Os que se filiam a essa visão “[...] se entendem como integrantes de uma cultura de diáspora, consequentemente, de resistência” (Delgado, 2022, p. 24).

Os dois modos de conceber a Umbanda resultam em duas Pombagiras diferentes, atravessadas pelos saberes que caracterizam cada um desses movimentos. A PG associada à *desafricanização* reflete um olhar que a interpreta segundo uma lógica cristianizada. Do outro lado, tem-se uma PG que é alicerçada pela ideia da *(re)africanização*, integrando conhecimentos, cosmovisões e simbolismos que reivindicam a centralidade da herança africana. E cada uma dessas Pombagiras fará vir à tona interpretações distintas a respeito do que é ser mulher.

Considerando os estudos de Maingueneau ([1984] 2008), entende-se que dentro da Umbanda — o que não significa afirmar que não existam outras formas de conceber a religião e PG — fomos postas diante de dois posicionamentos discursivos dentro do campo religioso, que “[...] corresponde[m] à posição que um

locutor ocupa em um campo de discussão, aos valores que ele defende (consciente ou inconscientemente) e que caracterizam reciprocamente sua identidade social e ideológica” (Charaudeau; Maingueneau, 2020, p. 393). Nesse sentido, isolamos, no campo, um espaço discursivo denominado de umbandista composto por esses dois posicionamentos, que pode ser ilustrado da seguinte forma:

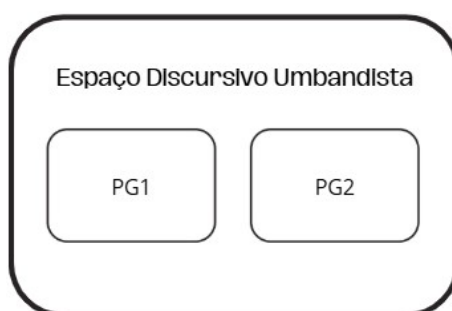


Figura 4 – Espaço discursivo umbandista.

Fonte: Construção da autora.

Tais posicionamentos podem ser sintetizados assim:

- Pombagira 1 (PG1): PG concebida a partir dos processos de desafricanização da Umbanda;
- Pombagira 2 (PG2): PG constituída com base na (re)africanização umbandista.

É nesse espaço de disputa entre os dois mencionados posicionamentos que se delineia o percurso de nossa análise. Trabalhamos a partir da noção de discurso formulada por Maingueneau ([1984] 2008), segundo a qual todo discurso emerge de uma rede de trocas com outros discursos, rede essa que o precede e que o constitui. Em outras palavras, para pensar sobre Pombagira, assumimos como base o primado do interdiscurso, entendendo que os sentidos sobre ela são fruto das relações que estabelecem com outros dizeres possíveis e com aquilo que rejeitam.

Nosso foco analítico, assim, é compreender o modo como esses posicionamentos discursivos se configuram em confronto, produzindo sentidos diferentes para Pombagira. É essa tensão estruturante entre PG1 e PG2 que solicita o trabalho com a polêmica discursiva (Maingueneau, [1984] 2008), que se impõe aqui como aspecto central de suas semânticas globais.

É importante ressaltar que, embora a semântica global não seja nosso conceito-chave, constitui um horizonte teórico necessário para que seja possível compreender a identidade discursiva dos posicionamentos em análise, que se define a partir de um sistema de restrições simultaneamente em diversos níveis do discurso. Dentro desse sistema, é a relação polêmica que se destaca como via mais eficaz de leitura do *corpus*, dado que a disputa de sentidos se estrutura por meio de um jogo de interincompreensão regrada.

Ainda que outros aspectos da semântica global pudessem ser mobilizados, optamos por não expandir o escopo da pesquisa que se materializa nesta tese. Decisão esta que não se justifica por uma desconsideração teórica, mas pelo que entendemos ser um critério metodológico, visto que, diante da complexidade do *corpus* e do recorte proposto, torna-se necessário privilegiar o que se apresenta como elemento central da organização dos sentidos. Priorizando a polêmica, foi possível lançar luz sobre o funcionamento de PG1 e PG2 sem dispersar a análise. Contudo, outros elementos, como o *ethos*, a cenografia e o silêncio (Orlandi, 2007) aparecem de forma articulada, compondo com a polêmica um conjunto analítico que permite compreender as Pombagiras desta tese.

Mas, retornando ao arquivo, fez-se necessário um olhar atento para esses documentos, com o objetivo de delimitar e recortar o que efetivamente comporia nosso *corpus*, orientadas pelos dois posicionamentos identificados. Optamos, primeiramente, por trabalhar com os textos escritos — de modo que o vídeo de Renata Pallottini, considerado materialidade disparadora, não foi incluído no *corpus*. A escolha pelos textos escritos se justifica em virtude de as principais publicações sobre Pombagira serem justamente livros escritos, o que proporcionou mais segurança em relação ao que estávamos analisando.

No entanto, conforme a seleção e a análise dos materiais avançavam, percebemos que as três obras mais populares — e, de certo modo, mais facilmente encontradas — estariam inscritas no posicionamento 1. Esse dado por si só já significa, pois evidencia que é esse modo de conceber a Umbanda e a PG que consegue ocupar espaços de circulação legitimados, como o mercado editorial. Isto é, a própria ausência de livros representativos do segundo posicionamento — de uma Umbanda afrodiaspórica — já diz muito sobre as condições de produção

desses discursos, sobre quais vozes ganham visibilidade e sobre quais permanecem restritas a espaços determinados, como a oralidade dos terreiros e as redes sociais.

Foi preciso, em meio a esse contexto, abrir um pouco mais as possibilidades para o *corpus*, dado que não havia (ou, pelo menos, não encontramos) livros relacionados ao posicionamento 2. Para seguir esse caminho, decidimos buscar publicações na internet³⁸, com foco no *Instagram*, dado ser a segunda rede social mais utilizada no Brasil³⁹ — atrás apenas do WhatsApp — e um espaço privilegiado para a circulação pública de discursos relacionados ao nosso objeto de pesquisa.

O *Instagram*, lançado em 2010 por Systrom e Krieger e adquirido em 2012 pelo grupo Facebook Inc. — atualmente Meta —, nasceu como um aplicativo voltado para a “fotografia móvel” (Manovich, 2017). A proposta inicial consistia em permitir ao usuário registrar e compartilhar imagens em tempo real, unindo a lógica da “câmera instantânea” e do “telegrama”, o que deu origem ao nome da plataforma. Com o tempo, o aplicativo ampliou suas funcionalidades, incorporando anúncios, vídeos e *stories* — publicações temporárias de até 24 horas, que podem incluir filtros, escritos e elementos interativos —, até consolidar-se como uma das redes sociais mais populares.

Desde sua origem, o *Instagram* funciona no formato de microblog, em que cada publicação combina imagem(ns) e legenda, podendo conter texto verbal, *hashtags* — palavras-chave antecedidas pelo símbolo “#”, que funcionam como marcadores temáticos, permitindo o agrupamento de conteúdos semelhantes — e comentários (que, se desejado, podem ser bloqueados), ou seja, configura-se como uma materialidade híbrida. Diferentemente de redes centradas na escrita, a plataforma privilegia a visualidade, fazendo de uma figura um importante elemento discursivo. Sob essa perspectiva, um registro visual não apenas ilustra no sentido mais básico da palavra, mas instaura um posicionamento, revelando escolhas

38 É importante registrar que, embora este trabalho analise dados provenientes do ambiente digital, não nos aprofundamos nas discussões teórico-metodológicas específicas sobre a análise do discurso digital. Reconhecemos que produções relevantes/pesquisadoras/es que se dedicam a pensar, efetivamente, o discurso digital, como é o caso de Paveau (2021). Aqui, por outro lado, o foco recai sobre os processos de construção dos posicionamentos discursivos e sobre os sistemas de restrições que operam em cada um deles. Reconhecemos, contudo, que há questões a serem tratadas referentes à digitalidade que não estão no escopo desta tese.

39 Informação extraída das páginas da *Época Negócios* e da *Associação de Dirigentes de Vendas e Marketing do Brasil em Santa Catarina* (ADVB/SC). Disponíveis, respectivamente, em: <https://acesse.one/eKeux> e <https://encr.pw/3Cphe>. Acesso em: 5 abr. 2025.

estéticas, simbólicas e discursivas que colaboram com a constituição da voz de quem enuncia.

Esse funcionamento da plataforma ajuda a entender por que essa plataforma se tornou um espaço significativo de circulação e visibilidade de discursos. Sua popularidade amplia o alcance de determinados dizeres que permaneceriam restritos em outros suportes, favorecendo tanto a visibilidade de narrativas hegemônicas quanto possibilitando a emergência de vozes dissidentes — o que não quer dizer que desconsideramos o trabalho do algoritmo em relação ao que ganha maior visibilidade dentro desse sistema. No contexto da pesquisa materializada nesta tese, isso significa que, diante da ausência de obras tradicionais representativas do posicionamento 2, o *Instagram* aparece como um lugar alternativo para observar a produção de sentido em torno de uma Pombagira e uma de Umbanda que se organizam a partir de um movimento de (re)africanização.

Como as três obras de PG1 tinham sido escritas por sacerdotes, priorizamos páginas de terreiros ou de mães e pais de santos.

Nosso *corpus* foi composto por recortes dos seguintes documentos:

- A obra *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda*, publicada por Rubens Saraceni;
- O livro *Pombagira, a deusa: mulher igual você*, de Alexandre Cumino;
- O texto *Pombagira: fundamentos, firmezas e oferendas*, escrito por Alan Barbieri;
- Publicações do *Instagram*: entre elas uma do terreiro *Saravá Dama do Ouro* — que tem como entidade chefe a Pombagira Dama do Ouro —, intitulada *Quem são as Pombagiras?*, considerada uma das mais importantes para esta tese, dado que há um movimento de buscar definir quem seriam as PGs; assim como outros textos de mães e pais de santo.

Nesse sentido, o *corpus* desta tese pode ser denominado, de acordo com Courtine ([1981], 2009), como *corpus de arquivo*, pois os materiais com os quais trabalhamos não foram elaborados especificamente para ela. Neste caso, temos um *corpus* “construído a partir de materiais pré-existent” (p. 77), que são os livros e as publicações.

Direcionamos nossa atenção para essa materialidade, com o intuito de, a partir dela, tecer nossos gestos de leitura. Procurou-se compreender como se produzem os dizeres sobre Pombagira, considerando, em especial, a polêmica, o(s) silêncio(s) e as restrições que operam na construção desses discursos. Trata-se, assim, de observar como determinados sentidos são mobilizados, tensionados, deslocados ou silenciados nos funcionamentos discursivos.

À medida que fomos analisando esses materiais e constatando a existência desses posicionamentos discursivos, mostrou-se necessário dividir nossa análise em duas subseções: *Uma Pombagira na ordem do sagrado* e *Uma segunda (re)construção de Pombagira*, esta última foi subdividida, trazendo, primeiramente a publicação *Quem são as Pombagiras?* e uma subseção de segunda ordem nomeada *Outras vozes, o mesmo caminho*, que apresenta outros *posts* filiados à PG2. Cada uma dessas seções encontra-se dedicada a um posicionamento, visando melhor estudá-los.

Para fins de análise, os documentos que integram o *corpus* estão segmentados em sequências discursivas (SDs). Tal procedimento metodológico se fundamenta no trabalho de Courtine ([1981], 2009), que entende o *corpus* como um conjunto de SDs, que se constituem em unidades de dimensão superior à frase, organizadas com base em critérios de coerência temática e enunciativa. Assim, as SDs não correspondem a recortes formais — a exemplo dos parágrafos —, todavia a dinâmicas discursivas que possibilitam observar como certos sentidos são tecidos a partir dos posicionamentos analisados.

Embora este trabalho se ancore nos estudos de Dominique Maingueneau, em especial quanto à construção e ao funcionamento dos posicionamentos discursivos, recorreremos às proposições de Courtine ([1981] 2009) no que se relaciona à organização do *corpus*, particularmente na definição das unidades de análise. Essa escolha se deve ao fato de Courtine dedicar atenção específica à questão da segmentação, por meio da noção de SD. Trata-se, nesse sentido, de uma estratégia metodológica que dialoga com os pressupostos teóricos que orientam nosso trabalho, na medida em que possibilita delimitar recortes sensíveis aos movimentos discursivos em questão, especialmente considerando que parte do nosso *corpus* vem do digital, marcado por dinâmicas fragmentárias e não-lineares. Entendemos,

desse modo, que essa articulação entre abordagens se apresenta como uma possibilidade para o fortalecimento de nossa análise.

Sob essa perspectiva, as sequências discursivas foram organizadas do seguinte modo:

- 5.2: *Uma Pombagira na ordem do sagrado*: SD1 a SD23;
- 5.3: *Uma segunda (re)construção de Pombagira*: SD24 a SD30;
- 5.3.1: *Outras vozes, o mesmo caminho*: SD31 a SD42.

Apresentaremos cada uma dessas sequências intercalando com nossa leitura da materialidade. Na seção 5.2, incluímos também alguns recortes de textos que não se alinham a esse posicionamento, contudo são postos no corpo da análise para uma melhor compreensão do movimento discursivo de PG1.

É válido ainda destacar um ponto bastante importante para a análise: nossa compreensão a respeito do vocábulo *entidade* e sua relação com o *sagrado* neste texto. Como dissemos no capítulo 1, via de regra, na Umbanda, um *orixá* é entendido como um ser divino, superior aos humanos; uma *entidade*, por sua vez, seria o espírito de uma pessoa que morreu e que, dentro da religião, entre outras questões, auxilia os que ainda estão em terra. Com base nesse entendimento, na análise, ao usarmos a palavra *sagrado*, estaremos nos referindo ao/à orixá e não à entidade.

Passemos, então, à análise propriamente dita, buscando pensar os movimentos (inter)discursivos em torno da figura de Pombagira, considerando os ditos e não-ditos presentes nessa materialidade.

5.2 UMA POMBAGIRA NA ORDEM DO SAGRADO

Pombagira, como vimos discutindo, é uma entidade complexa mesmo que seja para lê-la dentro do próprio espaço discursivo da Umbanda. Este espaço, como não poderia deixar de ser, é atravessado pelos processos ideológicos que constituem a sociedade brasileira, uma vez que há uma relação direta entre o religioso e o social (Teixeira da Silva, 2017), e, a partir dos recortes discursivos que serão apresentados, poderemos perceber a presença, em especial, do que se

compreende como um movimento ideológico dominante, que, conseqüentemente, refletirá a prática discursiva de parte da comunidade umbandista.

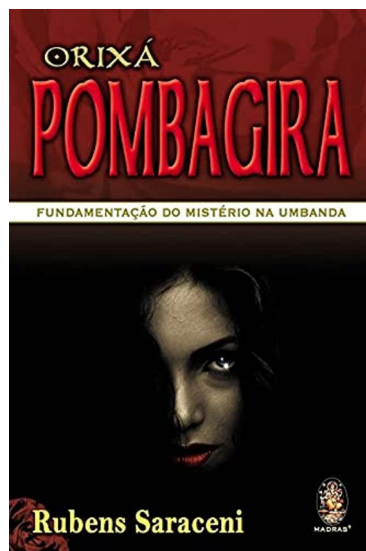
Neste primeiro momento de análise, decidimos olhar para uma Umbanda que é perpassada majoritariamente por conhecimentos advindos de outros espaços religiosos, particularmente, do Catolicismo e do Espiritismo. Em outras palavras, é possível dizê-la como uma Umbanda interpelada por saberes brancos — uma vez que as duas citadas religiões têm bases europeias —, e que tais saberes são pouco questionados por seus adeptos. Pelo contrário. Percebe-se um movimento, na verdade, de reprodução sem muitos questionamentos, que tem relação diretamente com o lugar discursivo no qual se inscrevem.

“Orixá Pombagira”, de Rubens Saraceni (2019), neste sentido, dada a importância dessa obra e, principalmente, do autor para os adeptos da religião, é tomada aqui como a base para o desenvolver desta análise. O primeiro enfoque, voltou-se para a capa do livro, que combina elementos linguísticos e não-linguísticos, de modo que conjuga diferentes domínios semióticos e que, juntos, levam à determinada leitura, o que é importante, visto que

Limitar o universo discursivo unicamente aos objetos linguísticos [...] apresenta o inconveniente de nos deixar muito aquém daquilo que todo mundo sempre soube, a saber, que os diversos suportes semióticos não são independentes uns dos outros, estando submetidos às mesmas escansões históricas, às mesmas restrições temáticas [...] (Maingueneau, [1984] 2008, p. 137-138).

Observemos a seguinte sequência discursiva.

SD1:



Fonte: Amazon.

Na primeira sequência discursiva, destaca-se a imagem que compõe a capa. Essa, por sua vez, apresenta uma figura lida como mulher, que aparece em meio ao escuro, como se estivesse num local com pouca luz, o que não permite que a vejamos claramente. A ideia do oculto acaba emergindo, de alguém que não pode ser visto por completo ou talvez daquilo que seja, de fato, desconhecido. Entende-se, em vista disso, que a Pombagira com quem a obra trabalhará será pautada a partir dos traços do *mistério*, daquilo que talvez não se possa ou queira dizer, ou melhor, daquilo que ainda não teria sido dito por ninguém até a mencionada publicação.

O *mistério*, entretanto, não significa apenas pelos não-ditos. O próprio subtítulo do livro traz, no dito, o vocábulo *mistério*. Numa ida rápida ao dicionário *online Priberam*, encontramos algumas definições, entre elas:

- Culto secreto;
- Dogma religioso que a razão humana não pode compreender;
- Tudo o que tem causa oculta ou nos parece inexplicável;
- Segredo;

- Cautela [...] ⁴⁰

Isto é, são todos sentidos que têm relação com o que não pode ser dito, aquilo que é incontestável e com que se deve ter cuidado. Diante disso, entende-se que o arranjo linguístico do subtítulo junto ao texto não verbal tendem a fazer operar a ideia de uma Pombagira hermética, o que significa afirmar que toda a estrutura mencionada é regulada pelas mesmas condições de funcionamento discursivo, estando “submetidos a restrições específicas que fazem com que esses enunciados façam parte [...] [do mesmo] discurso” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 47).

Refletindo ainda a respeito do não-dizer, mas, especificamente, sobre a imagem, faz-se relevante um olhar um pouco mais detalhado, uma tentativa de conseguir enxergar as características físicas dessa entidade. Vê-se, então, uma mulher que não tem cabelos curtos, nem cacheados ou crespos, rosto fino, além de traços como o formato do nariz e da boca que, no geral, evocam estereótipos do que se assume como padrão para os corpos percebidos como femininos em nossa sociedade.

De tal modo, essa forma de dizer Pombagira acaba corroborando o modelo, no geral, disseminado relacionado a ela. Indo novamente ao *Google Imagens* — após um intervalo de pouco mais de um ano, considerando a imagem apresentada na seção 1, página 23 —, perceberemos mais uma vez que a maior parte das imagens se assemelham a tal modelo, como mostram as ilustrações seguintes.

40 Definições recortadas do dicionário *Priberam*. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/mist%C3%A9rio>. Acesso em: 17 jul. 2023.

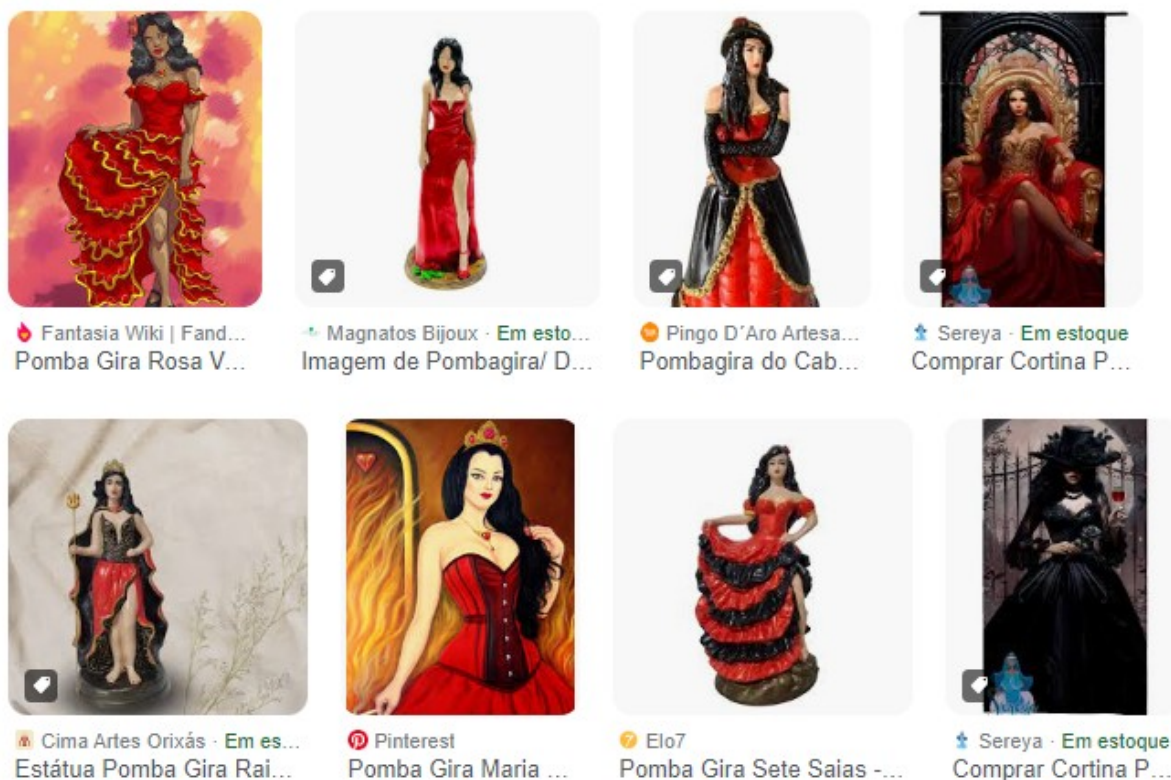


Figura 5 – Imagens de Pombagira disponíveis no Google Imagens 2.

Fonte: Google Imagens. Acesso em: 8 set. 2024.

Tais imagens são contraditórias quando consideramos o fato de não se querer definir Pombagira, deixando-a nesse lugar do mistério, mas, concomitantemente, faz funcionar um modelo físico específico para essa entidade. Ou seja, faz emergir uma forma de ser PG que, por conseguinte, distancia-se de uma série de outros modos que seu leitor poderia tomá-la e esses modos não-ditos são necessários para que o sentido que se pretende possa ser tecido, quer dizer, outras formas de ser PG/mulher acabam sendo excluídas, sendo “o não-dito necessário para o dito” (Orlandi, 2007, p. 49), o que trará consequências para a forma de conceber a mulher biotipicamente dentro desse espaço discursivo, dado que temos uma entidade feminina que discursivizará por intermédio do autor do livro, visto por muitos adeptos como um nome respeitado dentro desse meio umbandista. Não podemos esquecer que estamos tratando de um discurso religioso, em que há todo um movimento de autoridade de fala, que vem à tona a partir de “uma fonte enunciativa que participa ao mesmo tempo do mundo comum e de forças que excedem o mundo dos homens” (Maingueneau, 2018, p. 60).

Essas questões sugerem a possibilidade de compreender que o discurso do posicionamento a partir do qual enuncia Saraceni (2019) é perpassado pelo que denominamos de ideologia patriarcal, depreendida como um conjunto de práticas que funcionam a partir da “exploração e dominação dos homens sobre as mulheres em todos os âmbitos da vida, o que inclui como dominado tudo o que se assemelha às mulheres, ou que seja tido como feminino [...]” (Silva)⁴¹. Nessa perspectiva, trabalha-se com um modelo uno para a mulher e para as construções de feminilidade, singularizando o que são ou podem ser, o que passa tanto pelas características psicológicas, como também pelas físicas. Assim, o modelo de ser mulher que será pregado dentro dos terreiros que se filiam às ideias do enunciador da SD1 é o que tomamos como sendo o tradicional ao considerarmos nosso sistema sociopolítico, em virtude de o patriarcado ser um de seus pilares.

A construção discursiva de PG1 é orientada pela lógica patriarcal, de modo que, dentro deste posicionamento, é enunciada como mulher. Trata-se de um conjunto de sentidos que mobiliza traços historicamente associados ao feminino — como a sensualidade, a vaidade, entre outros —, funcionando como um eixo estruturante da identidade desta PG. Em outras palavras, mais do que um mero atributo, esses traços funcionam como marcadores essenciais que moldam o modo como o posicionamento no qual se inscreve Saraceni engendra Pombagira, refletindo uma concepção de feminilidade tradicionalmente reconhecida.

Saraceni ocupa um lugar de autoridade, o que legitima sua fala por mais de uma razão. Ele é tomado como alguém sério e confiável, e talvez poderíamos dizê-lo “iluminado” — usando tal adjetivo a partir do sentido que adquire dentro do campo religioso — por parte significativa dos umbandistas, uma vez ser o responsável por uma dita organização da religião⁴², fundando o que passou a se chamar de *Umbanda Sagrada*, de acordo com Capelli (2017), que, por sinal, ganhou muitos adeptos. Chama atenção, entretanto, que essa linha de Umbanda entende a religião

41 SILVA, Carmen. **Pensando sobre o pensamento feminista**. Tivemos contato com o citado texto no curso *Feminismo com quem tá chegando*, da Universidade Livre Feminista, em 2018, contudo não há indicação do seu ano de publicação.

42 Entende-se que Saraceni é tomado como o (ou, pelo menos, um dos) organizadores da Umbanda diante do fato de manifestar preocupação com a diversidade que integrava a mencionada religião: “A miscelânea de manifestações espirituais no início do século XX era tão intensa que, ou concretizávamos logo a nascente religião, ou mais adiante tal tarefa seria impossível” (2007, p. 25). Nesse sentido, no mesmo livro, trata da necessidade de padronização do culto e a respeito da constituição de uma consciência umbandista entre os adeptos.

como “herdeira de conhecimentos orais que passam seus valores de geração para geração, sendo sempre ressignificada e atualizada de acordo com o contexto em que está inserida” (p. 21), embora haja um afastamento do Candomblé e dos processos de africanização (Capelli, 2017). Isto é, todo esse movimento de repensar a Umbanda confere a este religioso um ethos de esclarecimento, de sabedoria, que tem relação com o que se espera, no geral, desse tipo de enunciador.

Depreende-se, assim, que o autor da obra recorta aquilo que lhe parece interessante enquanto sujeito do discurso, trazendo à tona justamente, de algum modo, a pluralidade que constitui as religiões de base africana. Contudo, a partir da ideologia que rege seu posicionamento, tal fato é posto como algo negativo e que, portanto, precisa ser organizado, o que pode ser relacionado tanto à questão da Umbanda em si, como à própria figura de Pombagira. O discurso do posicionamento de Saraceni, de tal modo, trabalha com o implícito de que a religião umbandista como um todo é/está desorganizada e precisa, então, que ele assuma esse lugar de “organizador”, dando-lhe o direito de atualizar os sentidos relacionados ao que seria a Umbanda e, claro, a PG, essa que, até então, encontrava-se no lugar do obscuro, de acordo com o que discursiviza a referida capa.

Como dissemos, trata-se de um discurso de caráter constituinte, o que atribui um caráter de autoridade a seus enunciados. Cossutta e Maingueneau (1995, p. 113, tradução livre) esclarecem que

Os discursos constituintes possuem, assim, um status singular: zonas de fala entre outras, e falas que se pretendem acima de qualquer outra. Discursos limites, colocados em uma fronteira e tratando da fronteira, devem gerenciar textualmente os paradoxos que implicam seu status. Com eles, surgem em toda sua acuidade questões relativas ao carisma, à Encarnação, à delegação do Absoluto: para se autorizar apenas a partir de si mesmos, eles devem se colocar como ligados a uma Fonte legitimadora.

De tal forma, não é Saraceni (2019) simplesmente quem fala; o que ele faz, na realidade, é “seguir os traços de um Outro invisível” (Maingueneau, 2000, p. 8).

Nessa perspectiva, é relevante que pensemos nesse processo de exclusão de corpos, o fato, em especial, de não trazer o corpo negro é bastante significativo. É preciso que lembremos de que estamos tratando de uma entidade que, no Brasil,

seus primeiros registros se dão dentro do que se denominou Macumba Carioca, movimento religioso posto em prática por volta do século XIX (Arantes; Carvalho; Giorgi, 2019), organizando-se principalmente a partir dos saberes bantos, sendo basicamente composto/frequentado pelos excluídos socialmente, predominantemente o povo negro, como explica Prandi (1990). É, portanto, contraditório o fato de uma entidade pertencente a uma religião afrodiáspórica não aparecer, no dito, como negra.

É preciso refletir sobre o movimento do não-dizer, de não-dizer PG a partir dos registros históricos a que temos acesso, uma vez que, insistimos, o não-dizer também significa. Ao excluir ou — pode-se dizer também — apagar a negritude que constitui especificamente a mencionada entidade carioca, tece-se um sentido por meio do silêncio, que nada tem a ver com ausência, pelo contrário: o silêncio, inclusive, atua como elemento-chave para a significação (Orlandi, 2007), pois é imprescindível que se silenciem certos sentidos para que aquele que é possível vir à tona a partir dessa posição possa se manifestar.

O silêncio, então, é fundador do sentido, que se constituirá a partir do todo que é o interdiscurso. O sujeito que, neste caso, pensando especificamente em Saraceni, assume uma posição, recortando aquilo que seu sistema de restrições lhe permite, rejeitando determinados traços, como a presença da Macumba, enquanto reivindica outros, como a (re)organização da Umbanda, de modo que discursivizará como se o sentido que enuncia fosse uno. Apresenta-se aí o que é denominado como silêncio fundante, isto é, os processos de significação encontram-se diretamente relacionados ao silêncio.

Ao mesmo tempo, entende-se que o discurso do posicionamento em que se inscreve Saraceni configura-se a partir daquilo que Orlandi (2007) nomeia como política do silêncio ou silenciamento. O sentido que o enunciador em questão traz à tona está diretamente relacionado à ideologia a que se filia, o que quer dizer que os conhecimentos próprios de posicionamentos “opostos” ao seu serão silenciados, pois ele não tem acesso, efetivamente, a esses outros sentidos, apenas ao simulacro deles, provocando um recorte no sentido, o seu Outro é relegado ao silêncio. O dizer e o não-dizer, por conseguinte, são fundantes de tal discurso, isto é, “dizer e silenciar andam juntos” (p. 53). Essa falta que, na realidade, constitui tal

discurso faz com que se olhe para a Umbanda e seus movimentos ao longo do seu tempo no Brasil, mas pensando, em especial, a figura de Saraceni e buscando apreender os processos de significação que seu posicionamento coloca em jogo.

A Umbanda, como religião de negros/as, vem ocupando um lugar menor frente a outras religiões, especialmente, as de base europeia, no geral, brancas. De acordo com Capelli (2017), em meados do século XX, estabeleceu-se um movimento de apagamento da africanidade que a constitui, dando-se um processo de branqueamento, em que se buscava “[...] ‘limpar’ a religião [...] de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial, tomando por modelo o kardecismo, que expressava ideias e valores da nova sociedade capitalista e republicana [...]” (Prandi, 1998, p. 156). Como exemplo, é possível citar o “Congresso do Espiritismo de Umbanda”, em 1941, em que se buscava fundamentar essa nova forma de fazer Umbanda. O modo como o evento é designado chama atenção, considerando que, a partir das palavras de Prellvitz (2006) — com certo deslocamento teórico —, o processo de designação é compreendido como “a voz *sem nome*” do posicionamento discursivo em que se inscreve aquele que enuncia. Isto é, o emprego do vocábulo *Espiritismo* diz bastante do posicionamento daqueles que o pensaram, viabilizando uma leitura a partir de um implícito, que nada mais é do que o vestígio deixado pelo silêncio. Ainda que não esteja no dito que se busca(va) “desafricanizar” a Umbanda, o modo de designar o Congresso possibilita que se faça uma tradução a partir do que está subentendido, de maneira que “[...] uma proposição [...] pode ser extraída de um enunciado pelo destinatário como uma interpretação [...]” (Krieg-Planque, 2018, p. 164). Neste caso, depreende-se que ali *não se trata de qualquer Umbanda, mas, sim, de um Espiritismo de Umbanda, que tem como base os saberes espíritas, religião sem conexão direta com o conhecimento africano*. Interdita-se, assim, essa vinculação com aquilo que é próprio da África.

Não há como desconsiderar que tal fato apresenta certa relação com o que se passou a denominar fundação da Umbanda, o que se deu em 1908, por Zélio Fernandino de Moraes, numa reunião dentro da Federação Espírita, em Niterói-RJ, tese que começa a circular em meados de 1975 (Delgado, 2022). Ou seja, a Umbanda que ali se fundava estava diretamente relacionada ao Espiritismo. E é

bastante importante lembrarmos que Saraceni se filia a esse posicionamento, tomando o mencionado médium como fundador da religião, o que se afirma a partir dos seus próprios dizeres. Em sua obra *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada*, publicada em 2007, um dos capítulos é dedicado a narrar a história da religião, inclusive a primeira seção chama-se *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, segundo o lugar em que se inscreve, revelador da Umbanda através de Zélio. Além disso, no terceiro tópico do mesmo capítulo, lemos, com todas as letras, a dita revelação da Umbanda:

Uma data é o marco inicial da Umbanda; a manifestação do Senhor Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio Fernandino de Moraes ocorrida no ano de 1908, diferenciando-a do espiritismo e dos cultos de nação Candomblé de então (Saraceni, 2014, p. 27).

A grande questão de tudo isso é que, ao assumir a Umbanda como nascida no Brasil e a partir dos dizeres de Zélio Fernandino, silencia-se tudo o que veio antes dele. De acordo com pesquisadores como o historiador Guilherme Watanabe e o sociólogo Lucas Fiorotti, existem indícios que mostram a estrutura umbandista que já existia antes mesmo de 1908⁴³. Desconsiderar tais fatos significa silenciar um conhecimento preexistente advindo da África.

Traços ligados a uma Umbanda afrodiáspórica são rejeitados, ao mesmo tempo em que a noção de brasilidade é reivindicada. Essa ideia funciona como uma espécie de operador de sentido sobre a religião, estabelecendo-a como uma expressão identitária do Brasil e, por conseguinte, coloca em prática um movimento de desvinculação de sua base africana. Nesse contexto, filiar-se ao evento do médium Zélio como marco fundador, além de legitimar os dizeres deste posicionamento, também contribui para o silenciamento de narrativas anteriores e do que vinha(vem) sendo feito.

Não há como ler tais dizeres e não ser levada a pensar que o silêncio está na base dos processos de significação (Orlandi, 2007) e que, consequentemente, é

43 Informações extraídas da matéria *Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas: o 'fundador' da Umbanda que não é bem aceito pelos umbandistas atuais*, publicada pela BBC News Brasil, em 2021. Disponível em: <<https://encurtador.com.br/9jCde>>. Acesso em: 07 ago. 2023. Mas podemos citar também a página *Abrindo a Gira*, criada por Fiorotti no *Instagram*, que apresenta uma série de pesquisas suas sobre o que entende por Umbanda.

parte necessária para que o(s) discurso(s) possa(m) constituir-se. Rubens Saraceni⁴⁴ precisa colocar em prática uma política do silenciamento no que se refere à africanização para que o(s) sentido(s) possível(veis) a partir dessa posição tenha(m) condições de emergir; sendo mais preciso, tem-se o silêncio constitutivo, em que o sujeito discursivizará a partir das ideologias que regulam seu posicionamento discursivo e sob efeito do esquecimento n°1⁴⁵, assumindo uma posição enquanto os outros sentidos são deixados em latência no silêncio fundante, daí essa precisão de falar em “desorganização” da religião — o que pressupõe uma organização precedente —, de PG enquanto entidade “indefinida”, em Zélio como fundador da religião etc., assim “se diz ‘x’ para não (deixar) dizer ‘y’, este sendo o sentido a descartar do dito” (p. 73); em outras palavras, se diz que Zélio fundou a Umbanda, se diz sobre a necessidade de “uniformização das práticas rituais das tendas e na formação de uma consciência de Umbanda” (Saraceni, 2014, p. 16) para não dizer que já existia entre os bantos uma estrutura bastante semelhante ao que se praticava em sua época (e ainda hoje) nos terreiros umbandistas, sendo esta a parte do sentido posta em estado de dormência. Saraceni, assim, enquanto sujeito,

[...] estabelece necessariamente um laço com o silêncio; mesmo que essa relação não se estabeleça em um nível totalmente consciente. Para falar, o sujeito tem a necessidade de silêncio, um silêncio que é fundamento necessário ao sentido e que ele reinstaura falando (Orlandi, 2007, p. 69).

Conforme a AD, não é possível pensar os processos que se dão dentro do campo religioso sem relacioná-los àquilo que se tem enquanto ideologia dominante na sociedade. Maingueneau ([1984] 2008) chama a atenção para o fato de que, ao estudar um discurso, para compreendê-lo efetivamente, é necessário conhecer a instituição a que se vincula seu enunciador, dado que o enunciador deve estar alinhado às práticas institucionais, não se pode tomar um discurso como sendo simplesmente um rito pessoal. Por isso, entende-se que, nos dizeres de Saraceni, há “uma harmonização mais ou menos estrita entre as práticas individuais do autor e

44 Importa destacar que, ao fazermos uso do nome de Rubens Saraceni, não estamos nos referindo a um sujeito individualizado e intencional; funciona, contudo, como um atalho analítico para remeter ao posicionamento discursivo no qual ele se inscreve. Trata-se, portanto, de uma estratégia de simplificação expositiva, sem o objetivo de personalizar os efeitos de sentido analisados.

45 O esquecimento n° 1, de acordo com Pêcheux ([1975] 2014b), é compreendido como aquele em que o sujeito acredita ser a fonte do sentido e tem relação direta com o funcionamento da ideologia, podendo ser denominado também como esquecimento ideológico.

as representações coletivas nas quais ele se reconhece [...]” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 133).

Tomar a Umbanda a partir de Zélio, por conseguinte, é um reflexo dos processos vivenciados pelo Brasil por volta do século XX, período em que se teve uma série de ideias e políticas de branqueamento, a exemplo do que pôs em prática o Estado Novo (1937-1945), de Getúlio Vargas. Assim, tudo o que não se adéqua(sse) a esse ideal branco deve(ria) ser silenciado.

Entende-se, assim, que o silenciamento posto em prática no discurso em questão está diretamente relacionado à(s) ideologia(s) que rege(m) o posicionamento no qual o enunciador inscreve-se dentro do campo religioso. Nesse sentido, a Umbanda e a Pombagira a respeito das quais fala Saraceni (2014; 2019), — ainda que, no dito, as remeta às raízes africanas⁴⁶ —, são tecidas a partir desse lugar de homem branco pertencente à classe média e que, portanto, tem a ver com a narrativa do pensamento colonial e, conseqüentemente, da branquitude, a respeito dos quais inquire Bento (2022), pois entende-se que “[...] há silêncio e ocultação em torno dessas práticas culturais”(p. 62).

A construção discursiva desse posicionamento ancora-se numa formação ideológica de base branca, que organiza os sentidos e sustenta uma rede de significações perpassadas pela colonialidade. Em meio a esse processo, saberes, corpos e práticas relacionadas ao povo negro são postos à margem, em favor de uma Umbanda — e, por conseguinte, uma Pombagira — inscrita na ordem discursiva da branquitude.

Esse movimento discursivo coloca em funcionamento um processo de (re)configuração de identidade, em que se busca a construção de uma nova narrativa que silencia um povo e sua cultura. Deslegitimam-se os saberes afro-brasileiros ao mesmo tempo em que reflete um posicionamento discursivo alinhado a um imaginário branco e colonial. Observa-se, assim, que há um mecanismo de legitimação da branquitude, em que a herança africana precisa ser relegada ao silêncio.

46 “A Umbanda herdou dos cultos de nação afro o seu vasto panteão Divino e tem no culto às divindades de Deus um dos seus fundamentos religiosos, tendo desenvolvido rituais próprios de religamento do encarnado com sua divindade regente” (Saraceni, 2014, p. 23).

Na imagem abaixo, esse movimento de branqueamento também pode ser lido. Nela, vê-se Rubens Saraceni em frente a um congá — equivalente ao que se chamaria de *altar* na Igreja Católica —, Cristo no centro e, ao lado, uma lemanjá branca.



Figura 6 – Rubens Saraceni em frente a um congá.

Fonte: Umbandizando.wordpress

Esse movimento de silenciamento e branqueamento da Umbanda, a partir da ótica do posicionamento 1, é explicado da seguinte forma pelo próprio Saraceni (2014, p. 29):

A Umbanda, por ser sincrética, não alimenta em seu seio segregacionismo religioso de nenhuma espécie.

Essa afirmação expressa, de modo bastante direto, um dos traços semânticos que organiza os dizeres do posicionamento 1: /universalidade/. Trata-se de uma Umbanda pautada nas negações das fronteiras culturais, na defesa de uma espiritualidade aberta, sem divisões. Entretanto, a reivindicação desse sema traz consequências, dado ser justamente ele que sustenta o apagamento das diferenças que constituem a própria formação da Umbanda — em especial, as raízes afrodiaspóricas —, assim como as diferenças que estruturam a sociedade brasileira, atravessada por marcas do colonialismo e do racismo.

Nessa lógica, recusa-se o sema /segregacionismo/, que, aqui, não se limita à ideia de intolerância religiosa, mas se estende à rejeição de qualquer traço que dê centralidade à cultura negra, o que é possível afirmar com base na imagem da capa do livro da SD1 — uma capa em que não se enxerga traços da negritude —, além da fotografia de Saraceni frente a um altar em que Jesus — branco — ocupa o centro e está acompanhado de uma lemanjá também branca. Esses elementos materializam um gesto de silenciamento a partir de uma semântica que privilegia a /universalidade/, em que a afirmação das diferenças culturais aparece como algo que desestabilizaria o projeto discursivo em questão.

Ao mesmo tempo em que se fala em abertura, união e acolhimento espiritual, de *todos tomados da mesma maneira* — sentidos acionados pelo sema /universalidade/ —, nota-se que isso é possível apenas mediante uma seletividade, que deixará de lado o que se entende como dissonante — tais como a centralidade dos saberes negros. Logo, o que se apresenta como *unidade*, na prática, se sustenta com base num processo discursivo que silencia as diferenças, que reelabora as marcas identitárias e que, conseqüentemente, produzirá uma PG destituída de aspectos que poderiam tensionar os limites da branquitude e da colonialidade.

Esse funcionamento não ocorre de forma aleatória, mas responde às restrições impostas pela semântica global que estrutura os dizeres do posicionamento 1. É preciso que se lembre a existência de todo um mecanismo discursivo que controla o que se discursiviza na SD1. Quer dizer, há uma espécie de filtro que regula aquilo que pode ser enunciado a partir do posicionamento no qual se inscreve Saraceni, de modo que o seu Outro — neste caso, esse pensar a Umbanda e suas entidades a partir dos saberes afrodiaspóricos — seria incompatível, sendo esse Outro “[...] justamente o dizível insuportável sobre cujo interdito se constitui o discurso” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 37).

O discurso materializado por Saraceni, no entanto, não se constitui independentemente do seu Outro, em realidade, ambos “se formam de maneira regulada no interior do interdiscurso” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 21), o que ajuda a explicar essa espécie de menção às culturas afrodiaspóricas, ainda que seja numa

busca para reconfigurá-las. Evidencia-se, assim, o primado do interdiscurso sobre o discurso, como esclarece Maingueneau ([1984] 2008).

Movimento semelhante, vemos na SD2:

SD2: Dedico este livro a todas as irmãs e os irmãos de Umbanda, encarnados e desencarnados, que mantêm viva a chama do conhecimento e da transformação, conforme sonhou **Pai Zélio**, nos idos de 1908. (Barbieri, 2021, p. 7).

O que salta aos olhos, primeiramente, ao observar a SD2 é o emprego das palavras “irmãs e irmãos”, que remetem tanto ao espiritismo como ao catolicismo. No espiritismo, podem ser entendidos como termos que estabelecem uma ligação de fraternidade e solidariedade entre “encarnados e desencarnados” — também mencionados na sequência —, o que refletiria uma ideia de comunhão espiritual. Considerando o catolicismo, evoca a ideia de uma comunidade de fé que tem como base o amor cristão. O uso desse léxico funciona como um marcador de filiação a um posicionamento discursivo que carrega as tradições de uma religiosidade atravessada pela branquitude.

Na sequência discursiva 2, vê-se ainda, no dito, a presença de Zélio Fernandino de Moraes ocupando um lugar de relevância no seio da religião em questão, ou seja, esse outro sacerdote-enunciador também concebe a Umbanda como nascida a partir dos dizeres de “Pai Zélio”, em 1908. Assim, tal sacerdote é tomado como o responsável pelo que se tem hoje enquanto religião umbandista, o que é marcado pelos vocábulos “conhecimento e transformação” — esta remetendo também à doutrina espírita, pois retoma a tese da reencarnação: “reencarnar para transformar-se” — que são a ele vinculados, além da palavra “pai” vir grafada com a letra inicial maiúscula.

Por outro lado, pergunta-se: onde ficam os povos bantos trazidos à força para serem escravizados, Luzia Pinta e os demais calunduzeiros, que precisaram lidar com a Inquisição, aqueles que morreram devido ao envolvimento com a Cabula, entre outros?

O passado negro da Umbanda é, pois, silenciado enquanto ela passa a ser tomada simplesmente como religião brasileira pelo posicionamento 1. Nesse sentido, Ortiz (1999, p. 8) afirma que “a religião umbandista, ao se definir como nacional, de alguma maneira infligiu uma morte branca a seu passado negro”, sendo “obrigada a integrar sua cosmologia às contradições de uma sociedade de classe [e patriarcal ao modo ocidental], que assina ao negro [e à mulher] uma posição subalterna dentro de um mundo de dominância branca” e masculina.

Retornando à SD1, é relevante olhar atentamente o título do livro: *Orixá Pombagira*. A primeira pergunta a vir à tona é: o que se entende por *orixá* dentro da Umbanda? Afinal, é a partir desse entendimento que o enunciador vai tecer sua concepção de PG.

Mãe Flávia Pinto (2014) contribui para a reflexão a partir da etimologia da palavra, que é de origem africana, em que *ori* significa cabeça e *xá*, força, quer dizer, “a força da sua cabeça, da sua vida, do seu destino” (p. 85). Na perspectiva das religiões afro-brasileiras, *orixá* é entendido como uma espécie de deidade que recebeu de Deus, que seria o Ser Superior, determinadas responsabilidades, como “alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana” (Prandi, 2001, p. 20) ou, nas palavras do próprio Rubens Saraceni (2014, p. 211), “os orixás são as divindades de Deus que concretizam sua criação e dão sustentação a ela o tempo todo, pois são, em si, os processos criadores de Deus”. Logo, dentro do espaço discursivo em questão, falar sobre orixá é tratar sobre um ente de natureza toda especial, divinizado, e que se for pensada uma hierarquização entre os seres espirituais que são cultuados na Umbanda, serão encontrados apenas abaixo do que entendem como o Ser Supremo.

Nesse sentido, a Pombagira de Saraceni se constrói na instância da divinização, de alguém que ocupa um lugar diferenciado dentro dos processos religiosos. O que esperar, então, dessa PG? Uma Pombagira que está inscrita na ordem do divino, que pode ser pensada como um ser superior, sublime e, por que não dizê-lo, sagrado?

Destaca-se, contudo, que dentro do próprio espaço discursivo umbandista encontram-se outra(s) forma(s) de conceber Pombagira, passando, primeiramente, pelo modo de tomá-la como entidade, que, resumidamente, seria um espírito com

influência no mundo espiritual — recuperando uma memória banto, poderia ser tomada como uma ancestral/antepassada —, e, neste caso, um espírito de mulher. Indo um pouco além, não se trata de qualquer figura feminina, mas de uma mulher que, no contexto ocidental e patriarcal, rompe com o modelo preestabelecido para o feminino na sociedade brasileira e, principalmente, para algo entendido como divino, como é possível observar num ponto de umbanda clássico, bastante cantado dentro de boa parte dos terreiros brasileiros:

Arreda, homem, que aí vem mulher!
 Arreda, homem, que aí vem mulher!
 Ela é a pombagira, **rainha do cabaré**.
 Ela é a pombagira, **rainha do cabaré**.
 Sete homens vêm na frente pra dizer quem ela é!
 Ela é a pombagira, **rainha do cabaré**.
 Ela é a pombagira, **rainha do cabaré**.

No ponto acima, há uma PG que é a **rainha do cabaré**, ou seja, encontra-se na ponta oposta àquela dita por Saraceni. Vale dizer que essa canção não é a única que traz uma Pombagira diferente dessa tecida pelo enunciador da SD1. Longe disso. Num olhar para o campo discursivo religioso no geral, deparamo-nos com sentidos que se distanciam ainda mais dessa PG divinizada:



Figura 7 – Pombagira negra em resina.
 Fonte: Casa do Pai Benedito.



Figura 8 – Aproximação de Pombagira a Jezabel.

Fonte: evangelistagilbertoalves.blogspot.

Ambas as imagens foram publicadas em páginas *on-line* religiosas. Na primeira, publicação de uma casa umbandista, vê-se uma Pombagira negra, com roupas que deixam o corpo bem à mostra, além de serem vermelha e preta e mãos na cintura demonstrando altivez. A segunda, por sua vez, é de um *blog* de um *fiel* dito evangélico, em que é feita uma aproximação entre PG e Jezabel, que seria, segundo tal *site*, “um espírito de independência e rebelião **contra Deus**” (grifo nosso). Quer dizer, ainda que sejam religiões distintas, em ambos os discursos, Pombagira não está na ordem do divino, pelo menos daquilo que se entende como divino a partir da ideologia dominante na sociedade brasileira, que tem como base o cristianismo.

Pesando também no(s) sentido(s) que paira(m) no senso comum referente à Pombagira, indo além do universo íntimo das religiões, observemos a imagem seguinte:



Figura 9 – Anúncio de venda de pulseira “Pombagira”.
Fonte: Magazine Luiza.

Nela, tem-se um anúncio de venda, ou seja, não é uma página que tenha como objetivo apresentar ou divulgar conteúdos religiosos, mas que, na verdade, reflete um processo pelo qual o capitalismo incorpora os objetos culturais de povos considerados inferiores pelo próprio sistema, configurando o fenômeno conhecido como apropriação cultural⁴⁷. Assim, bebe-se na cultura do povo negro, trazendo a imagem de PG com base naquilo que acreditam que levará ao lucro. Vê-se, então, uma Pombagira que tem relação direta com questões de amor/sedução, conforme o título do objeto que está para ser vendido, o que leva a depreender que a imagem construída para tal entidade de Umbanda não está vinculada à ideia de divino. Tem-se, na realidade, uma entidade profana, o que se explica devido ao fato de vivermos numa sociedade cristianizada, de modo que as ideias predominantes no espaço discursivo cristão não se restringirão a esse lugar.

Nesse sentido, não há como desconsiderar o fato de que Saraceni, ao dizer PG, o faz a partir de um mergulho no interdiscurso, e que, conseqüentemente, seu discurso encontra-se em relação com os demais. Contudo, não é possível acessar o Outro efetivamente, pois o enunciador não se desvencilha de sua grade semântica, o Outro presentificando-se aí apenas sob a forma do simulacro que dele é feito, isto é, esse Outro é lido sempre com base no Mesmo. Entende-se, então, que o

47 Ao considerar a apropriação cultural, deve-se reconhecer que “há um poder instituído na sociedade desde a colonização que delega aos dominantes o direito de definir quem é inferior nessa estrutura e como se poder dispor de suas produções culturais [...]” (William, 2020, p. 133).

enunciador da SD1 discursiviza levando em consideração as outras formas de dizer Pombagira, entretanto, ele as toma de modo pouco positivo. Essa tradução é feita com base no que seu sistema de restrição autoriza, uma vez que este funciona como “um filtro que fixa os critérios em virtude dos quais certos textos se distinguem do conjunto dos textos possíveis como pertencendo [...]” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 49) a determinado posicionamento discursivo.

A partir de tal posicionamento, pode-se compreender que existe a necessidade de reconfigurar essa Pombagira que está posta como “rainha do cabaré”, “Jezabel”, que tem relação com a profanidade, entre outros aspectos, ou seja, a PG que predomina no imaginário do/a brasileiro/a. Depreende-se que, diante da ideia de (re)organização da Umbanda por Saraceni, sua PG é dita objetivando uma reestruturação desse ser espiritual, que tem a ver com a tradução que ele faz do seu Outro, não significando que necessariamente o discurso do Outro seja, de fato, um problema. Em outras palavras, Saraceni elabora sua PG sem escapar do seu próprio fechamento semântico, sendo, assim, “condenado a produzir simulacros desse Outro, e simulacros que são apenas seu avesso” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 57).

A produção desse simulacro, portanto, ocorre com base num sistema de valoração que hierarquiza os sentidos possíveis. No caso de PG1, observa-se que o sema /mundano/ — associado à corporalidade, à sensualidade, ao espaço profano do cabaré — é rejeitado, de modo que esse traço deve ser silenciado para dar espaço a sua forma de conceber Pombagira. Esse traço, embora possa ser central em outro(s) posicionamentos(s), é tomado como incompatível com o projeto de legitimação da Umbanda proposto por Saraceni. Assim, o discurso em questão se apoia num processo filtragem que não apenas silencia o Outro, mas busca reelaborá-lo a partir da sua própria semântica global.

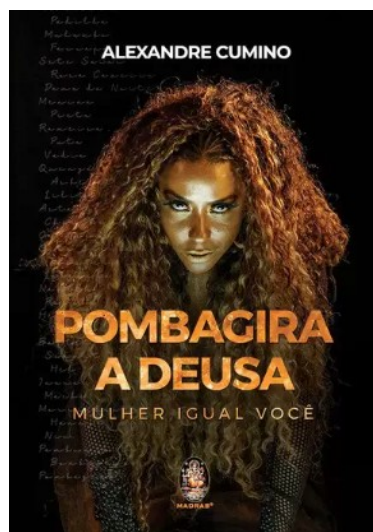
É nesse sentido que Maingueneau ([1984] 2008) explica essa presença do Outro no discurso do Mesmo, não havendo a possibilidade de que não apareça, até porque os discursos se constituem a partir da interação entre ambos no interdiscurso. Entretanto, não há a necessidade de que emergja no dito, uma vez que se compreende o Outro como o dizível errado. Isto é,

No espaço discursivo, o Outro não é nem um fragmento localizável, uma citação, nem uma entidade externa; não é necessário que ele seja localizável por alguma ruptura visível da compacidade do discurso. [...] Ele é aquele que faz sistematicamente falta a um discurso e lhe permite encerrar-se em um todo. É aquela parte do sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade (Maingueneau, [1984] 2008, p. 36-37).

Essa presença do Outro pode ser pensada numa relação com o silêncio. O Outro do discurso de Saraceni é relegado à zona do interdito, até porque ele é o indizível do seu posicionamento, ou seja, apagam-se outras possibilidades de dizer a entidade Pombagira. Isso mostra que “sem silêncio não há sentido, [...] que o silêncio não é apenas um acidente que intervém ocasionalmente: ele é necessário à significação” (Orlandi, 2007, p. 45).

Olhemos agora para a terceira sequência discursiva.

SD3:



Fonte: Amazon.

Tem-se, então, a capa do livro de Alexandre Cumino, outro sacerdote de Umbanda bastante conhecido nesse espaço. Chamamos a atenção — tal como feito em relação ao livro Saraceni — primeiramente, para o texto não verbal.

Observando a capa da SD3, vê-se a imagem de outra construção do que pode ser entendido como mulher — a depender do lugar de filiação do leitor. É interessante que se lembre da mulher-mistério presente em Saraceni (2019), evocada por meio de sombras e silhuetas pouco definidas. Em Cumino (2019), por outro lado, essa mulher não está a poucas luzes, suas características físicas não

aparecem a partir de traços. Na realidade, a aparência da PG da sequência discursiva 3 é mostrada com nitidez, de modo que se enxerga uma mulher efetivamente negra, possibilitando que se perceba bem suas características, sua pose, seu olhar, que juntos também carregam um ar de mistério, mas que, simultaneamente, faz com que se leia poder na forma como se porta, o que é lido como outro ponto de distinção em relação à SD1. Há um jogo entre mistério e firmeza que marca a imagem desta PG.

Entende-se, assim, que essa construção visual carrega ambivalências. O corpo negro pode funcionar como uma espécie de contestação ao embranquecimento da Umbanda, mas, concomitantemente, também reinscreve, de forma complexa, Pombagira e a mulher negra numa estética da sedução. Considerando a SD1, é possível perceber que o(s) sentido(s) começa(m) a deslizar na forma como a PG de Cumino é representada. Se antes tínhamos uma PG que se encontrava no lugar do indizível e de um mistério mais efetivo, temos, agora, uma presença plena.

Há que se considerar que essa “presença plena” deve ser lida com cautela. A SD3 permite que se pense na visibilidade da mulher negra, no lançamento de luz sobre ela, num possível movimento que busca tirá-la do silêncio a que foram relegadas as figuras negras e seus saberes ao longo da própria história da Umbanda. Contudo, essa imagem também carrega consigo elementos que podem reforçar determinados estereótipos, especialmente no que tange à sexualização do corpo negro feminino. O poder que a imagem expressa, nesse sentido, é passível de não ser totalmente emancipador. É preciso reconhecer que se transita entre a afirmação e a submissão, a depender da perspectiva a partir da qual seja lida.

Importa observar também o subtítulo do livro de Cumino (2019): *mulher igual você* (SD3). O termo *mulher* carrega um caráter de pré-construído, retomando outros enunciados, como *ela é mulher como você*, *humana como você* etc., que funciona como uma estratégia de reconhecimento e empatia. Com esse movimento, Pombagira é posicionada junto, especialmente, de sua leitora. Trata-se de uma tentativa de dizê-la uma mulher comum, mais familiar e, por conseguinte, mais próxima da experiência de quem lê o livro. A expressão completa, assim, atua como

um mecanismo de interpelação, buscando uma relação de identificação com o coenunciador.

Dar espaço para que PG seja pensada como mulher e uma mulher humana possibilita um afastamento da Pombagira orixá de Saraceni. Tomá-la como *mulher igual você* é um modo de torná-la mais palpável e acessível, diferentemente daquela que se constituía principalmente pelo mistério (SD1). É possível pensar numa espécie de transição do “mistério” para a “normalização”, deslocando a figura de PG.

Nessa perspectiva, em que se considera a presença plena da mulher negra, assim como esse movimento de humanização de PG, observa-se uma mudança no modo de representá-la, que resulta na desestabilização do discurso consolidado pela Umbanda Sagrada de Rubens Saraceni. Substitui-se o “amplo mistério” pela “presença”, conseqüentemente, há o deslocamento dos sentidos a ela relacionados. Tensiona-se a estrutura discursiva que associava a figura de Pombagira ao oculto, ao indefinido e até mesmo à ausência. Todavia, o modo como Cumino propõe lê-la, embora desestabilize certos sentidos, preserva, em certa medida, o mistério que a caracteriza dentro do posicionamento discursivo dessa Umbanda.

É preciso considerar ainda que essa mudança pode ser lida como um meio de possibilitar que Pombagira seja vista com outros olhos tanto pelas/os umbandistas, como pela sociedade. Assim, a discursivização de Cumino contribui para (re)estruturar a imagem de PG, afastando-a dos estigmas negativos largamente disseminados, o que se assemelha com aquilo que Saraceni também se preocupou.

No entanto, não podemos ignorar o fato de que, ao afirmar que Pombagira é *mulher igual você*, pode-se incorrer num processo de singularização da mulher. As questões que emergem são: *quem é essa mulher que é colocada como “igual você”?* E, ainda, *quem sou eu, enquanto mulher, que sou convocada a me reconhecer nesse “igual”?* Nesse sentido, os dizeres da capa acabam possibilitando a simplificação da experiência feminina, apagando as especificidades que constituem a mulher em suas diversas manifestações sócio-históricas, que são construídas ao longo do tempo e não algo fixo ou essencial (Butler, 2018).

Em continuidade a essa construção de sentidos, o título *Pombagira, a Deusa* mobiliza outra(s) representação(ões) que tensiona(m) a imagem da PG construída na SD3.

Consultando o *Priberam*⁴⁸, desta vez para buscar como significa *deusa*, encontramos três definições:

- Divindade feminina;
- [Figurado] Mulher extremamente formosa. = DEIDADE;
- [Figurado] Mulher objeto de grande reverência ou veneração.

Tal dicionário apresenta três formas de ler o mencionado item lexical. No entanto, observando bem, todas elas podem conduzir ao mesmo caminho. Na primeira, *deusa* significa *divindade*, quer dizer, está relacionada ao contexto do sagrado. Em seguida, as duas outras trazem sentidos figurados, não literais. Primeiramente, temos uma *mulher extremamente formosa*, o que leva à reflexão sobre o valor dado aos aspectos físicos do feminino — que são moldados por discursos que circulam socialmente —, lembrando a ideia de um padrão pré-estabelecido para os corpos das mulheres, já mencionado anteriormente ao tratar da mulher que ilustra a capa da SD1. Por fim, uma *mulher objeto de grande reverência ou veneração*, que faz surgir a seguinte questão: que mulher, neste sistema que rege esta sociedade, deve ser reverenciada/venerada? Em outras palavras, as três formas como *deusa* é tomada trazem à tona memórias próprias do sistema patriarcal no que se refere ao ideal para o feminino — ao conjunto de atributos associados culturalmente ao gênero feminino (Butler, 2018), e que, como o livro trata de PG, o uso de tal designação coloca esta entidade nesse lugar do já-dado.

Sob essa perspectiva, o subtítulo do livro de Cumino (2019), *mulher igual você*, entra em confronto com o vocábulo *Deusa*. Enquanto o subtítulo pode sugerir a humanização de PG, o *Deusa* resgata o divino, especialmente considerando que, no livro, vem marcado com a inicial maiúscula, indicando uma ideia de reverência e adoração. Ao estabelecer essa comparação, o discurso materializado no enunciado de Cumino desliza para um modelo de mulher já-dado socialmente, o que provoca a leitura de que a ideia de singularização volta a ecoar em seus ditos, tanto para PG,

48 Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/deusa>. Acesso em: 01 jun. 2024.

como para a mulher em si. Diante disso, uma das leituras possíveis é que há traços em comum entre as Pombagiras das sequências discursivas 1 e 3.

Ao dar continuidade à reflexão a respeito da forma como ambos os autores as designam, *orixá* e *Deusa*, os dois vocábulos, embora tenham suas especificidades, em seus sentidos literais, encontram-se na ordem do divino, distanciando-se desse modelo, digamos, clássico para Pombagira, do sentido da profanidade, emergindo, novamente, a rejeição do sema /mundano/. Entende-se, desse modo, que Saraceni e Cumino se aproximam em termos de posicionamento discursivo, uma vez que o emprego de tais palavras e os sentidos que fazem funcionar marcam “uma identidade enunciativa forte [...], um lugar de produção discursiva bem específico” (Charaudeau; Maingueneau, 2020, p. 392), pode-se falar num discurso da *Umbanda Sagrada*, o que tem a ver com operações próprias dessa identidade enunciativa, a exemplo da forma como designam PG, e também com a maneira como se estabelecem no campo discursivo religioso, o que implica todo um trabalho do interdiscurso num processo de (re)configuração da dita identidade. Porém, essa aproximação não é absoluta, uma vez que, ao fazer emergir a mulher negra e os dizeres “mulher igual você”, Cumino introduz tensões que, embora não rompam com o posicionamento da Umbanda de Saraceni, deslocam parcialmente seus sentidos. Assim, os processos ideológicos que permeiam o falar de Saraceni também constituem o do segundo sacerdote, ainda que tensionados por novos dizeres.

Diante disso, compreende-se que a Pombagira pensada por ambos os sacerdotes terão, por conseguinte, características que se aproximam da sacralização, como já dito. Essa PG é, então, (re)configurada. Indo mais uma vez ao dicionário *Priberam*⁴⁹, consultamos a origem etimológica da palavra *sagrado*, que diz o seguinte: “latim *sacratus*, -a, -um, consagrado, santificado, santo”. E, a partir da ideologia dominante em nossa sociedade, o que se entende por *santo* ou, neste caso, *santa*?

Um/a santo/a, segundo o imaginário social, seria aquele/a excepcionalmente ligado/a a Deus, considerado/a modelo de virtude e, conseqüentemente, conduta. De acordo com a página *on-line* da Canção Nova⁵⁰, “[...] um santo tem um controle

49 Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/sagrado>>. Acesso em: 30 set. 2023.

50 A Canção Nova é uma comunidade carismática católica brasileira, fundada pelo padre Jonas Abib, com sede em Cachoeira Paulista (SP). A citação recortada de sua página oficial encontra-se disponível em: <<https://formacao.cancaonova.com/igreja/doutrina/santidade-uma-estreita-uniao-com->

perfeito de todas as virtudes. O santo não faz da sua vida um espetáculo. Começa pelas virtudes sólidas [...] e, depois, as desenvolve até um grau extraordinário". Além disso, numa pesquisa sobre o que é ser santo/santidade, em uma matéria intitulada *Como são 'feitos' os santos da Igreja Católica*⁵¹, publicada pela BBC News Brasil, que se apoia nas palavras do teólogo Fernando Altemeyer, chefe do Departamento de Ciência da Religião da PUC-SP, dois recortes, especificamente, destacam-se. Vejamos.

*"[...] num ato de amor supremo a Cristo e a seus irmãos, **sofreram voluntariamente o martírio**".*

*"Os santos não têm somente a função de **servir de incentivo** [...]".*

Nesses recortes, o posto viabiliza que se compreenda que *aquela/e que é santa/o escolhe sofrer* e que *deve ser um exemplo*. O discurso dos sacerdotes em questão, então, encontra-se em relação com o discurso do cristianismo no interdiscurso, uma vez que "[...] a identidade de um discurso se constitui e se alimenta através de outros discursos; falar é sempre falar com, contra ou por meio de outros discursos, outras vozes" (Maingueneau, 2000, p. 5). Tem-se, no mínimo, uma tensão, caso seja feita uma comparação ao que dizem tantos pontos clássicos de Umbanda. Assim, se a PG de Saraceni e Cumino tem tais características, eles rompem com os outros modelos de Pombagira que encontramos no imaginário social, de modo geral, e, inclusive, no próprio espaço discursivo umbandista.

No entanto, importa considerar que, embora Cumino apresente uma mulher negra em sua capa, o modo como constrói a representação de PG ainda é atravessado por processos ideológicos que perpassam o discurso cristão e a branquitude. A escolha de uma mulher negra, neste caso, tensiona parcialmente essa lógica, mas não a rompe completamente, dado que a inscrição de Pombagira no campo do divino aproxima-a, mesmo que de forma deslocada, da imagem de santas católicas, como Maria, a mãe de Jesus Cristo.

deus/>. Acesso em: 27 set. 2023.

51 Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-48280079#:~:text=Posteriormente%2C%20foi%20submetido%20a%20uma,aquele%20que%20pertence%20a%20Deus%22>>. Acesso em: 30 set. 2023.

Faz-se necessário ressaltar que não se trata de uma correspondência direta: enquanto a Maria do imaginário católico está associada à humildade, à virgindade perpétua, à maternidade, à resignação, etc., a representação de PG na SD3, carrega traços de transgressão. Assim, ao dizê-la *deusa*, corre-se o risco de apagar outras imagens possíveis de Pombagira, como “a rainha do cabaré” ou a “moça da rua”, cantadas em muitos pontos tradicionais umbandistas.

Em ambas as sequências discursivas — especialmente no caso de Saraceni e, em certa medida, também em Cumino —, observa-se a prática de uma política do silêncio que contribui para o funcionamento do sentido tecido. O silêncio vai recortando o dizer, vai filtrando aquilo que o sistema de restrição do posicionamento ao qual se filiam permite. Destarte, quando afirmam que Pombagira é uma *orixá/deusa* e, paralelamente, silenciam traços semânticos como *rainha do cabaré*, conduzem a uma compreensão de que integram, ainda que de modos distintos, um mesmo fechamento semântico. Tal movimento pode ser lido, em conformidade com Orlandi (2007), como um modo de administrar o sentido.

Um discurso que reivindica o(s) sentido(s) de *deusa* ou *orixá* para Pombagira, coloca-a, conseqüentemente, num patamar superior, como suprema, tornando-a uma deidade. Em outras palavras, ela deixa de ser vista como humana, de modo que já não é preciso lidar com uma mulher da realidade, que poderia decidir por si, ser dona da sua sexualidade, perpassada por uma série de questões sociais, entre outros pontos, que pudesse questionar e romper com as estruturas já-dadas, até porque, como afirma Perrot (2007, p. 17), “a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É a garantia de uma cidade tranquila”. É preciso que olhemos, com efeito, para “os elementos culturais constitutivos da sociedade na qual essa religião encontra-se inserida” (Barros, 2006, p. 26).

A grande questão de tudo isso é que, enquanto distancia-se dessa PG profanizada, entende-se que há uma aproximação em relação à forma como a ideologia dominante em nossa sociedade concebe a mulher e suas questões, lembrando que, no modo como aqui se lê, tem-se uma sociedade que é cristianizada e também patriarcal. E o que esperar de uma Pombagira configurada a partir de tais saberes? O que ela poderá ensinar àquelas/es que frequentam os espaços de Umbanda Sagrada?

Precisa-se considerar que Pombagira é tomada como um ser espiritual feminino e que servirá como base para pensar a mulher e a feminilidade dentro dos terreiros. Não há como deixar de depreender, desse modo, que aquilo que se coloca em prática dentro desses espaços religiosos não está relacionado ao social e que não influenciará a forma como suas/seus adeptas/os irão concebê-la e, à vista disso, a mulher e o que a ela se relaciona, afinal, trata-se de um discurso constituinte, e “os discursos ‘ordinários’ neles se apoiam” (Maingueneau, 2000, p. 11). Não se pode esquecer ainda que tais espaços acabam funcionando como lugar de ensino e aprendizagem.

Em meio a esse processo de (re)atualização, tanto Cumino (2019) como Barbieri (2021), para tratar de Pombagira, produzem em seus textos um movimento de aproximação ao feminismo e, mais especificamente, no caso do primeiro, ao Negro, como mostram as seguintes sequências discursivas:

SD4: Movimentos feministas de 1960 e a chegada das pombagiras nos terreiros (Barbieri, 2021, p. 61).

SD5: O feminismo surgiu como um movimento de **libertação** que denunciava a **opressão feminina** em múltiplos aspectos (Barbieri, 2021, p. 61, grifo nosso).

SD6: Feminismo é um movimento que já está em sua terceira onda, que teve muita repercussão nas décadas de 1970 e 1980 pela conquista de alguns **direitos das mulheres** (Cumino, 2019, p. 70, grifo nosso).

SD7: “Feminismo é uma **luta** constante de mulheres e homens contra o **machismo**, o **sexismo** e o **patriarcado**” (Cumino, 2019, p. 70, grifo nosso).

SD8: Na livraria, de cara, me encantei com o **Feminismo Negro**. Abri o livro *O Feminismo é para todo mundo*, de **bell hooks** [...] (Cumino, 2019, p. 71).

SD9: O atual **Feminismo Negro** é possibilidade de conexão entre Umbanda, Sociedade Contemporânea e **Sagrado Feminino**. É uma chave [...] (Cumino, 2019, p. 71, grifo nosso).

SD10: O mundo precisa urgentemente de um despertar para o **Sagrado Feminino**, reconhecê-la em todos os seus aspectos e atributos [...] (Barbieri, 2021, p. 87, grifo nosso).

Num simples olhar à sequência discursiva 4, cujo recorte é título de um dos capítulos de seu livro, Barbieri (2021) esclarece que estabelecerá uma relação entre feminismo e PG. Neste capítulo, expõe sua leitura sobre o movimento feminista, e à primeira vista, diante da citação do ano 1960 — significativo para o feminismo, dado ter sido um ano de profundas contestações e transformações sociopolíticas no Brasil, auge dos movimentos feministas globais e ano de fundação da Federação de Mulheres do Brasil —, esperava-se uma apresentação, ainda que breve desse histórico; contudo, isso se limita ao período exposto na SD5, ou seja, o que se propõe acaba não acontecendo e apaga-se boa parte dessa luta, embora, no decorrer do capítulo, constantemente use termos que remetem à luta das mulheres, como *opressão feminina e libertação*, recuperando parte do léxico/saberes de um posicionamento feminista (Alencar, 2018), para, a partir disso, dizer que vem à tona a mencionada entidade de Umbanda.

Analizando as sequências discursivas de 4 a 10, percebe-se um modo próprio de tratar da questão religiosa, em que o político é chamado a contribuir com os sentidos discursivos. Em tais SDs, têm-se recortes de obras que objetivam apresentar Pombagira — temática do campo religioso —, contudo esse discurso recorre ao feminismo — assunto do campo político — para alicerçar seus dizeres. Nessa direção, olhar para a cena enunciativa que se coloca em prática mostra-se especialmente profícuo.

Essas SDs, como já dito, foram recortadas de livros escritos por sacerdotes umbandistas, que tinham como objetivo (re)apresentar a entidade Pombagira. Assim, esses escritos são pensados por figuras reconhecidas como autoridades religiosas dentro do meio umbandista e buscam tratar de um assunto próprio do campo religioso, ou seja, são o resultado de um delineamento de um âmbito da atividade social, neste caso, do setor religioso, realizado pelo enunciador.

Sob essa perspectiva, esses textos serão situados no momento de interpretação pelo interlocutor, pelo menos num primeiro instante, a partir de um ângulo religioso, dado que é em nome de Pombagira que se interpela aquele/a que recebe essa produção, que se interpela o membro umbandista ou simpatizante. É possível, à vista disso, identificar a cena englobante religiosa, o que implica um processo de discursivização pautado, sobretudo, no sagrado, na transcendência,

numa autoridade espiritual que é incontestável e, mais especificamente, num sacerdote de umbanda que se dirige a um membro religioso, o que “[...] nada tem de intemporal, pois é ela que define o estatuto dos parceiros num certo espaço pragmático” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 251), o que significa afirmar que o modo como PG emerge nesses discursos tem relação direta com o “espaço pragmático” de determinado meio umbandista, que se entende ser essa umbanda mais ligada a Zélio e ao espiritismo.

Contudo, ao considerar as sequências discursivas de 4 a 10, percebe-se que há cenografias que, a partir da cena religiosa, se constituem na relação com o político-acadêmico, visto que se convocam os saberes do feminismo ao discursivizar a mencionada entidade. Isto é, tem-se uma cena englobante religiosa — atentando-se às obras como um todo — e essas cenografias funcionam como apoio para (re)dizer PG. Tal leitura é viabilizada ao examinar o histórico de Pombagira, refletindo sobre como aparece no imaginário e na necessidade que os sacerdotes-enunciadores desse posicionamento têm de buscar modificá-lo, num movimento que acaba por silenciar/apagar a ideia de uma entidade da prostituição/do mundo.

A partir desse processo, o discurso irá constituindo-se, passando, em especial, pelo recorte dos papéis dos interlocutores. A discursivização é pensada tendo em vista que há um leitor/membro umbandista que ouvirá efetivamente o que diz os enunciadores, compreendendo que estão investidos de um poder que está na ordem do espiritual e que, conseqüentemente, aceitará/respeitará a entidade que se coloca. Por outro lado, o enunciator assume um lugar de sacerdote, quer dizer, um mediador espiritual que está para desvelar Pombagira aos umbandistas, mas que pode ser dito um sacerdote-ativista, uma vez que tratará de apresentar/ensinar sobre PG trazendo o feminismo para o discurso, num movimento, como mencionado, de (re)configuração.

Observando as sequências 6 e 7, lê-se que a primeira ação de ambos os sacerdotes é justamente mostrar que têm conhecimento a respeito do que seria o dito movimento social, definindo-o em seguida — sequências 5, 6 e 7 respectivamente —, a partir de uma memória do feminismo. Ressalta-se, com isso, um ethos de segurança/autoridade em relação àquilo que estão afirmando, o que tem conexão com o fato de serem sacerdotes, por conseguinte, faz com que seus

leitores já tenham essa imagem prévia de autoridade (Charaudeau; Maingueneau, 2020), embora esse ethos vá tomando um caminho diferente, no sentido de já não se ter uma autoridade espiritual tradicional. Os enunciadores constroem um ethos que se configura a partir de traços que dialogam com as ideias feministas. Assume-se, nessa perspectiva, uma postura de ativista-intelectual e até professoral, nessa dinâmica de explicar o feminismo para seu público, trabalhando num movimento entre o religioso e o político. Os sacerdotes umbandistas, assim, fazem uso de um tom que pode ser dito reflexivo e didático ao tratar do feminismo, uma vez ser um tema que não pertenceria diretamente ao campo religioso e, por isso, essa necessária explicação.

Por outro lado, não apresentam, num primeiro momento, uma referência de estudo sobre o assunto para produzir determinados significados para o feminismo, quer dizer, as informações que expõem são construídas por eles mesmos, sem recuperar uma autoridade a respeito do tema. Considerando que a mulher, enquanto construção discursiva, foi/é enunciada em um contexto social que reforça a subordinação, por que não referenciá-las ao tratar de um assunto que é propriamente delas?

Não se pode ignorar o fato de que, mesmo que se tenha uma constituição discursiva específica, ainda se encontra no terreno do religioso, em que não se necessita de uma referência externa, por exemplo, para se afirmar algo. Na realidade, segundo Maingueneau (2018), o discurso religioso funda-se a partir de uma “fonte enunciativa que participa ao mesmo tempo do mundo comum e das forças que excedem o mundo dos homens” (p. 60). Nesse sentido, basta a palavra do enunciador-religioso para que aquilo que é dito seja tomado como verdade e adquira legitimidade.

Não por acaso, os textos são enunciados por meio de uma espécie de manual religioso — que é parte da cena englobante religiosa —, sendo esta a cena genérica na qual esse discurso concretiza-se. Espera-se, então, que tanto o texto em si siga determinados padrões, como auxilie a definir os papéis sociais daqueles que estão envolvidos na enunciação.

Ao referir-se a um manual religioso, entende-se, primeiramente, que os ditos que constituem o manual sobre PG já estão validados por serem proferidos por uma

figura pertencente ao mundo espiritual, ou seja, há a presença de uma autoridade legitimadora desses dizeres que se materializa através da fala dos sacerdotes. Pode-se constatar que esses sacerdotes assumem efetivamente esse papel de autoridade do dizer ao redigirem seus textos, afinal é como se não se conhecesse a entidade antes das apresentações feitas por eles, especialmente considerando a obra de Saraceni, que traz PG como orixá (SD1), o que até então seria, como visto, uma novidade dentro do universo umbandista.

Também é importante lembrar outras características próprias desse gênero, como clareza e objetividade, caráter injuntivo e expositivo, linguagem e termos específicos do meio religioso, constantes referências ao sagrado, etc. Tais características são pressupostas pelo leitor (Maingueneau, [1984] 2008), de quem se espera que leia atentamente os livros, devendo funcionar como um “bom” alocutário do que ali se apresenta.

Nestes manuais, especificamente, esta cena estrutura-se em torno de (re)dizer Pombagira, que caminha a partir dos limites do posicionamento em questão, trabalhando com base numa ideia de santificação; embora, invoque elementos do feminismo, como atestam as SDs 9 e 10, para, de tal modo, ir moldando a percepção que o leitor tem da entidade. O texto se constituirá, assim, num movimento de orientar/instruir/convencer e informar/explicar o coenunciador sobre a entidade feminina. Pode-se constatar que, mesmo falando em feminismo, PG é fundamentada com base numa elaboração discursiva que reforça uma visão tradicional do feminino, que encontra como pilar concepções relacionadas à ideologia patriarcal.

Esses escritos, indo além do quadro cênico, constroem uma cenografia singular para um discurso do campo religioso, que “é ao mesmo tempo origem do discurso e aquilo que engendra esse mesmo discurso” (Maingueneau, 2018, p. 253). Em razão disso, a forma como Cumino (2019) e Barbieri (2021) organizam essa arquitetura enunciativa é significativa para que o modo como concebem Pombagira possa vir à tona, sendo concomitantemente um outro modo de dizer a entidade — considerando o imaginário — como a legitimação da cenografia que sustenta essa forma de dizê-la, o que está diretamente relacionado ao sistema de restrições desse discurso.

Tem-se, então, uma cenografia que funciona entre o tom místico-espiritual e ativista-professoral, o que acaba por refletir um movimento de busca por legitimação de sua fala, que possivelmente vincula-se à maneira como as religiões afrodiaspóricas são tomadas no seio social. Embora seja um discurso religioso, não se pode esquecer que é de uma religião tomada como inferior, especialmente devido ao fato de serem livros que tratam de uma entidade feminina que ocupa o lugar da demonização/prostituição.

Os enunciadore s são conhecedore s dessa realidade, não por acaso entendem ser necessário apresentar essa “nova” forma de ler Pombagira. A cenografia criada por eles estabelece um contexto, organiza as possibilidades de significado e o modo como os enunciadore s posicionam-se.

Considerando, primeiramente, o livro de Barbieri (2021), sua introdução é aberta com os seguintes dizeres:

SD11: A Pombagira que me acompanha é a **Maria Figueira**. Eu a vejo como uma **Senhora firme, sábia e doadora de graças**. Mulher grandiosa, nem tanto feminina como convencionalmente percebemos as Pombagiras, mas **conhecedora dos feitiços antigos, da sabedoria guardada pelas mulheres curiosas, minha amiga fiel, um espírito de Luz** com o qual sinto-me honrado de poder trabalhar (2021, p. 17, grifo nosso).

Vê-se nesse recorte que o enunciadore começa a organizar a cenografia com base no religioso, o que está dentro do esperado para um manual religioso. De princípio, destaca-se o uso de um léxico próprio do campo religioso, como “doadora de graças”, “Maria Figueira” e “espírito de Luz”, o que demonstra que Barbieri (2021) é versado nesse universo. Além disso, faz uso da palavra “Senhora” grafada com maiúscula, que é bastante característico do campo discursivo em questão, o que poderia ser comparado à forma como se redige “Deus” ou “Senhor”, pelos cristãos por exemplo, fazendo funcionar uma ideia de respeito pela entidade.

Desenvolve-se, assim, um ambiente intimista-espiritual, em que Barbieri (2021) vai narrando seu vínculo com sua Pombagira, trazendo à tona uma relação de proximidade e respeito. Sob essa perspectiva, a cenografia mostra-se fortemente

enraizada no universo de uma relação espiritual particularizada, em que o enunciador demonstra conhecer Pombagira, a sua especificamente — chegando até mesmo a nomeá-la —, e manter com ela uma relação de companheirismo e confiança, afirmando, por exemplo, que ela é “a Pombagira que me acompanha”, que é uma “amiga fiel”, o que faz muito sentido ao pensar que se tem enquanto sujeito-enunciador um sacerdote de Umbanda; quer dizer, Barbieri (2021) assume esse ethos — que é próprio de alguém que tem uma relação singular com o espiritual, quer dizer, com a Fonte (Cossutta; Maingueneau, 1995) — ao construir esse cenário.

Esses escritos colocam o coenunciador em meio a um espaço de intimidade e religiosidade, sendo convidado a testemunhar essa relação entre Maria Figueira e o enunciador, para que possa adentrar a esse mundo e conhecê-la efetivamente. Constrói-se, de tal maneira, um ambiente propício para práticas religiosas.

Em relação à cronografia, Barbieri (2021) não evoca um tempo histórico específico, contudo pode ser dito que há uma temporalidade baseada no espiritual. A PG que emerge nessa SD aparece vinculada ao passado, passado este que não se desconecta do presente, uma vez que é conhecedora dos “feitiços antigos” e da “sabedoria guardada pelas mulheres curiosas”, mas que assiste a esse enunciador e com ele trabalha no agora. Nesse sentido, entende-se que o tempo dessa cenografia organiza-se com base na experiência espiritual e nos saberes que transpassam diferentes épocas.

É possível compreender que a cronografia atemporal junto a essa topografia intimista auxiliam a desenvolver uma cenografia em que o sujeito-enunciador encontra-se imerso nesse universo que é espiritual, mas também pessoal, sendo o esperado para a figura de um sacerdote. Diante disso, tem-se um enunciador com autoridade para discursivizar sobre Pombagira e que busca a adesão do coenunciador ao seu posicionamento.

A construção dessa cenografia, baseada no espiritual, no íntimo, no cuidado é tanto a origem desse discurso, como o que o origina (Maingueneau, [1984] 2008) e acaba funcionando como uma tradução do discurso que paira no imaginário a respeito de Pombagira, em que é tomada como demônio/prostituta, que é o Outro

desse discurso. Assim, vê-se um movimento que procura (re)construir essa entidade feminina, fazendo-a funcionar a partir de características “positivas”.

Olhando agora para o livro de Cumino (2019), observa-se o seguinte recorte do capítulo de apresentação:

SD12: Uma brisa na noite quente. Eu a sinto. Eu estou em toda parte e você ocupa esse espaço que sou eu. Não é uma parte minha, nem eu sua. Eu sou. Você é. E, ao ser, você habita e me ocupa. Apenas sinta (p. 11).

Nessa sequência discursiva, o sujeito que enuncia também organiza a cenografia com base no místico-espiritual, criando uma configuração que vai além do que é racional. Porém, diferentemente da SD11, na 12, a encenação se dá a partir da voz da própria Pombagira, é como se ela estivesse falando, o que se confirma, em especial, no trecho “eu estou em toda parte”, trazendo uma ideia de onipresença, o que é comum ao considerar que se trata de um discurso do campo religioso.

Essa presença de Pombagira emerge a partir de uma ideia de leveza/sutileza, visto se comparar a “uma brisa na noite quente”. Essa PG da sutileza é de algum modo palpável, dado que a brisa numa noite quente por mais sutil que seja é sentida, sendo o conselho dado ao fechar o parágrafo: “apenas sinta”. Por outro lado, ainda que se fale em sentir, esse sentir funciona a partir da ótica da espiritualidade, ou seja, não se encontra na ordem da racionalidade.

Neste caso, especificamente, há um convite mais claro ao coenunciador para participar, ele é diretamente interpelado, como em “[...] você me habita e me ocupa. Apenas sinta”. O coenunciador não se resume a um ouvinte, ele é convidado a assumir um papel mais ativo. É possível afirmar que se busca envolver o leitor numa espécie de relação simbiótica com PG. Tem-se, entretanto, uma relação de presença partilhada, marcada pela recusa da fusão completa, mas também da separação absoluta. Embora se afirme, de certo modo, que “cada um é cada um”, há uma intercambialidade de existências, sugerindo uma dinâmica de coabitação entre PG e aquela/e guiada/o por ela, quer dizer, “um mais outro”.

Essa cenografia desenvolve um espaço em que a experiência místico-espiritual dá-se de modo intenso e íntimo, em que o coenunciador é alguém que é convocado a participar dessa simbiose espiritual, sendo o sentir seu principal modo de atuação. Há uma dupla relação na constituição dos papéis de enunciador e coenunciador: o enunciador é como que instaurado transcendentemente, chamado a este lugar, e ele estende esse sentir, convidando seu coenunciador. A cenografia, nesse sentido, ao mesmo tempo em que delineia o discurso também pode ser entendida como a própria manifestação do processo discursivo-espiritual.

Entretanto, a cenografia não pode ser tomada como pronta e acabada. Pelo contrário. Ela vai sendo desenvolvida conforme ocorre a enunciação; neste caso, dos textos escritos, da(s) necessidade(s) percebidas pelos sacerdotes-enunciadores, que, de acordo com Maingueneau (2015, p. 123), “[...] por meio da enunciação, organiza[m] a situação a partir da qual pretende[m] enunciar”. Com isso, destaca-se que a cenografia está longe de ser neutra, pois o enunciador trabalha buscando a eficácia do discurso e, conseqüentemente, a filiação do seu coenunciador.

Observando as sequências discursivas de 4 a 10, percebe-se que há uma mudança na configuração cenográfica da enunciação. Para pensar o religioso, numa dinâmica de (re)dizer Pombagira considerando a forma como se encontra no imaginário social, em que é mal-dita, o enunciador vale-se do feminismo no processo de construção da cenografia do discurso sobre ela. O feminismo enquanto movimento reconhecido e fundamentado historicamente entra, então, como cena de enunciação já validada, na perspectiva de ser algo previamente instalado no universo de saber do público em geral (Maingueneau, 2018), auxiliando a legitimar essa “nova” PG que esses livros apresentam.

Na SD4, observa-se que o discurso se constrói baseado num momento histórico-social bastante específico e relevante, como já dito, no caso 1960. Esse recorte temporal funciona como uma espécie de ponte entre o feminismo e a PG, dado que, como defende o próprio Barbieri (2021), essa entidade ganha força com a ascensão desse movimento social, no sentido de que este integra o discurso numa tentativa de legitimação da entidade em questão. Sob esse aspecto, a cenografia organiza-se objetivando criar um ambiente de transição/transformação, mas,

sobretudo, de deslocamento com o que se tinha anteriormente, conectando o religioso ao político-histórico-social.

Barbieri (2021), especificamente nesse recorte, assumindo um ethos político-professoral, dá uma nova roupagem a Pombagira, que produz como efeito a busca por conscientizar/ensinar seu coenunciador. Posicionando-se de tal maneira, o enunciador coloca-se como uma figura de autoridade, que tanto conhece a respeito do religioso, como do político.

Olhando para as sequências 5 e 6, vê-se que tanto Cumino (2019) como Barbieri (2021) trabalharam de forma bastante semelhante ao que foi visto na SD4, ou seja, recorre-se novamente à história, explicando o que é o movimento feminista, marcando os anos de relevância para o processo histórico, como na sequência 6, embora não tragam o nome de Pombagira diretamente. Sabe-se, entretanto, que o feminismo entra numa tentativa de silenciamento do discurso do Outro, visto que, de acordo com o Mesmo, é mais interessante que o leitor dos dias de hoje relacione a entidade à “libertação”, denúncia da “opressão feminina”, “direitos das mulheres”.

Trabalhando, contudo, a partir do histórico desse movimento social, o texto ganha certo tom acadêmico-educacional, constituindo uma narrativa politicamente engajada, objetiva, sempre pensando em fazer com que seu coenunciador identifique-se e veja sentido no que está sendo discursivizado. Para isso, o enunciador assume não simplesmente um papel de sacerdote, mas também de militante-professor, reforçando sua autoridade ao tecer essa “nova” forma de ler Pombagira.

A cenografia de engajamento político pode ser verificada também na sequência 7, em que o tom combativo é ainda mais direto, dado que destaca a “luta constante” que é o feminismo, o ethos de militante fica ainda mais nítido. Essas expressões levam seu coenunciador a perceber a urgência dessa luta e, ao mesmo tempo, possibilitam que se estabeleça uma ponte com a figura religiosa de PG. Isso, conforme o posicionamento discursivo no qual se inscreve o enunciador e diante desta discussão, evidencia a necessidade de repensar Pombagira.

Na sequência 8, Cumino (2019) traz à tona o Feminismo Negro, citando, desta vez, uma pensadora e ativista feminista afro-americana, bell hooks, bastante reconhecida por feministas e estudiosas das questões de gênero. É interessante

ainda dar-se conta de que até o nome dela é escrito todo em letras minúsculas, como ela mesma preferia, porque entendia ser uma espécie de ruptura com o sistema, além de que buscava dar ênfase ao que escrevia e não ao próprio nome. Ou seja, o sacerdote sabe que é importante mencionar o Feminismo e, especificamente, o Negro ao tratarmos de Pombagira, o que leva a falar na mencionada atualização discursiva.

Esses termos são usados como estratégia para discursivização de PG e, por conseguinte, para conectar o leitor ao discurso. Percebe-se, então, uma espécie de ruptura com uma cenografia mais formalizada, diferentemente do que foi visto nas SDs de 4 a 7. Neste caso, há um movimento de aproximação ao seu leitor, de modo que o enunciador tece uma narrativa mais coloquial e pessoal, ou seja, configura-se uma tentativa de trazer esse leitor para mais perto de si, o que pode ser lido como uma estratégia para que ele adira a esse discurso. Observa-se que, ao narrar sua visita à livraria e o encanto pelo “Feminismo Negro”, a cenografia ganha um tom mais íntimo, de proximidade, quase como uma conversa, fazendo emergir um ethos de alguém que partilha uma descoberta, uma experiência subjetiva, de modo que se busca colocar o coenunciador ao lado desse enunciador.

Contudo, na SD seguinte, o enunciador retoma uma cenografia com característica mais reflexiva, tecendo uma conexão entre o sócio-político e o religioso, dado que, em sua fala, *Feminismo Sagrado*, *Sociedade Contemporânea* e *Sagrado Feminino* aparecem numa tentativa de integração, de mostrar essa possibilidade, que, talvez num primeiro instante, parecesse não funcionar. Não por acaso, em seguida, vê-se a palavra “chave”, sugerindo que essa integração seria fundamental para pensar Pombagira, pois, conforme Cumino (2019, p. 71), “a Umbanda pode fazer seu [referindo-se à Deusa] resgate, estabelecendo um Sagrado Feminino unido à reflexão social do feminismo [...]”. Percebe-se que o enunciador assume novamente um ethos que se aproxima de um intelectual teórico, propondo essa já dita integração, na sua visão, coerente de elementos que, a depender do lugar do coenunciador, poderiam ser lidos como díspares — sócio-política e Umbanda.

Barbieri (2021), enquanto enunciador, coloca em prática uma cenografia baseada num tom apelativo e profético, retomando uma postura mais místico-

espiritual, dado que o foco da SD10 encontra-se no *Sagrado Feminino*. A figura do sacerdote, conseqüentemente, ganha destaque outra vez, sendo esse o ethos assumido, em especial, ao enunciar “o mundo precisa urgentemente de um despertar”, o que vai além do racional, apelando para o transcendental-espiritual.

Nesse sentido, as sequências 9 e 10 confirmam que as palavras de Cumino (2019) e Barbieri (2021), que poderiam levar a pensar numa ruptura com o posicionamento de Saraceni (2019), mostram, na realidade, que esse alinhamento é mantido, embora de forma diferente. Na SD9, ainda que mencione o Feminismo Negro, mais uma vez, produz-se uma relação entre a Umbanda e o Sagrado Feminino que guiará o leitor até Pombagira. A SD 10, por seu turno, funciona a partir da mesma matriz de sentido, visto evocar uma espécie de vinculação entre o social e o espiritual, especialmente pela urgência desse despertar para o Sagrado Feminino, tomando-o em diferentes sentidos ou, nas palavras do sacerdote, “em todos os seus aspectos e atributos”, levando a pensar numa transformação para além das fronteiras da Umbanda que se daria a partir dele. Estabelecer essa relação entre o Sagrado e o Feminismo pode ser um tanto problemática, visto haver a possibilidade de reconfiguração de um movimento que é político dentro desse espaço religioso e ali outro(s) sentido(s) para ele podem ser/serão tecidos, refletindo sobre a forma de conceber a entidade PG e, conseqüentemente, as construções de mulher e feminino.

As sequências 9 e 10, em especial, evidenciam o sema /sagrado feminino/, que atravessa o discurso de PG1 de maneira profunda e estruturante. Pombagira 1, nesse sentido, é pensada com base no afastamento de uma entidade de potencial subversivo e, por outro lado, reafirma os modelos pré-estabelecidos pelo patriarcado. Em outras palavras, ao trabalhar a partir desse sema, PG1 recusa o sema /mundano/, silenciando as camadas transgressoras de Pombagira e a ressignifica dentro de um feminino entendido como ideal.

Diante do exposto, tendo em mente os dizeres de Saraceni (2019) enquanto “pai” da Umbanda Sagrada e, nessas últimas sequências discursivas, notam-se diferenças e semelhanças, não sendo possível falar em ruptura com os dizeres do primeiro, entretanto, mais uma vez, pensa-se no mencionado processo de atualização do discurso da Umbanda Sagrada. Maingueneau (2000), refletindo sobre

os discursos constituintes, explica que, tomando o enunciado como uma inscrição, esta “se implanta pela defasagem de uma repetição constitutiva, a de um enunciado que se instala em uma rede saturada de outros enunciados (por filiação ou por rejeição) e se abre à possibilidade de uma reatualização” (p. 8). Nesse sentido, entende-se que o enunciador, levando em consideração seu posicionamento, conhece as questões que perpassam nossa sociedade. Determinados já-ditos para que possam, de fato, funcionar necessitam atualizar-se. Com isso, consideramos que os dizeres de Saraceni (2019), hoje, em plena época da Lei Maria da Penha, Lei do Feminicídio, da Primavera Feminista, decerto, precisariam ser complementados para que pudessem ter efeito. Barbieri (2021) e Cumino (2019), assim, acabam apresentando uma série de recortes de um discurso feminista. Observemos, a título de ilustração, o léxico próprio do Feminismo, do campo político — como vimos anteriormente na SD5 e vemos também na SD7, a exemplo das palavras *luta*, *machismo*, *sexismo* e *patriarcado* —, remodelando o discurso da Umbanda Sagrada, o que promove certo imbricamento do campo religioso com o político.

O discurso religioso, contudo, considerando os estudos de Maingueneau (2018), é tomado como constituinte, o que quer dizer que ele se autolegitima, não havendo necessidade de nenhum outro discurso para que seja validado, dado que sua autoridade advém da proximidade a uma Fonte legitimante. Os dizeres terão, por consequência, valor de verdade absoluta, pois “[...] o dispositivo enunciativo funda, de maneira, por assim dizer, performativa, sua própria possibilidade, fazendo o possível para parecer que ele extrai a legitimidade de uma Fonte da qual ele seria a encarnação” (Maingueneau, 2000, p. 10).

É importante considerar que esse modo de entender a constituição está ancorado em determinadas condições de produção, próprias do momento histórico da escrita de Maingueneau e Cossutta (1995), bem como um tipo particular de discurso religioso, o católico, fortemente institucionalizado, centralizado e dotado de uma longa tradição de autoridade. O conceito é desenvolvido com base na análise de um discurso cuja legitimidade se sustenta no apagamento das relações interdiscursivas, encenando uma origem divina e transcendental que parecem inquestionáveis.

Esse quadro, todavia, não permanece estável se ampliarmos o olhar. O avanço de formas religiosas que se constroem nas bordas da hegemonia e a nossa atual conjuntura — marcada por disputas identitárias, tensões de gênero e pela busca de reposicionar sujeitos historicamente marginalizados — exigem uma reconfiguração na maneira de entender a constituição. Como tudo passa pela política, até mesmo o religioso, os discursos acabam recorrendo mais evidentemente a outros, suas fronteiras ficam mais porosas.

No discurso sob análise, observa-se esse movimento diferente, deslocando aquilo que é, no geral, esperado de um discurso religioso, o que é afirmado com base no fato de o político ser convidado a integrar os dizeres sobre Pombagira. Vê-se um discurso que não se fundamenta apenas numa autoridade transcendental. Na realidade, elementos discursivos oriundos de outros campos são evocados — como o político e o histórico-acadêmico —, auxiliando o processo de tessitura dessa forma de conceber a entidade Pombagira; por consequência, há uma alteração na dinâmica do religioso, o que não invalida seu caráter constituinte, mas evidencia que o efeito de origem autônoma é uma construção discursiva que funciona por meio de operações de silenciamento, seleção e hierarquização.

Trazer o político para o jogo discursivo religioso faz com que se compreenda que existe a necessidade em fazer-se legitimar a partir de uma outra perspectiva, não se limitando à sacralidade constituinte e, então, dialogando com temas próprios do social. Considerando, por exemplo, as SDs 4 e 6, em que se fala sobre os movimentos feministas de 1960 e a terceira onda do feminismo, respectivamente, têm-se assuntos que não estão diretamente relacionados ao campo religioso, mas que, neste caso, funcionam como relevantes para ajudar a sustentar a figura religiosa em questão; além de mostrar-se sociopoliticamente comprometido e relevante.

Olhando para o social e tomando consciência de que o Brasil é um país cristianizado, em que a presença da ideologia do colonizado⁵² ainda é uma realidade

52 Por ideologia do colonizado, entende-se um conjunto de práticas em que as crenças e os valores do colonizador são internalizados por pessoas ou sociedades submetidas ao sistema colonial. Considerando o Brasil, que foi colônia europeia, ainda ecoam fortemente ideias nesta sociedade em que “[...] os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto — o modelo norte-americano após a Segunda Guerra Mundial — são encarados como o ápice do desenvolvimento humano [...]” (Bernardino-Costa; Grosfoguel; Maldonado-Torres, 2023, p. 12), modelos esses que abrangem diferentes áreas, como política, economia, subjetividade, natureza, etc.

e que, por conseguinte, o pacto da branquitude, em concordância com Bento (2022), está posto, compreende-se o porquê do discurso em análise buscar saberes de outros campos discursivos para legitimar-se e deixá-los em evidência, passando até mesmo pelo embranquecimento do conhecimento/religiosidade de base africana. Nogueira (2020), discutindo a intolerância religiosa, destaca, por exemplo, uma fala do pastor e deputado federal Marco Feliciano (PL-SP), publicada no então Twitter, em 2011, ano em que assumiu seu primeiro mandato⁵³:

Africanos descendem do ancestral amaldiçoado por Noé. Isso é fato. O motivo da maldição é a polêmica. Não sejam irresponsáveis twitters rsss [...] sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, Aids. Fome [...] Sendo possivelmente o 1o. Ato de homossexualismo da história. A maldição de Noé sobre Canaã toca seus descendentes diretamente, os africanos. [sic] [...] (Feliciano, 2011 *apud* Nogueira, 2020, p. 93).

Tais dizeres, de acordo com Nogueira (2020), foram negados pelo deputado, que disse terem sido publicados por assessores, embora, em sua explicação, tenha reforçado o conteúdo, defendendo que seria uma questão de ordem teológica e que muitas seitas satânicas e doenças teriam origem africana.

Sabe-se, entretanto, que esse modo de conceber tudo aquilo que advém de África não mudou efetivamente. Ainda, hoje, filiar-se, por exemplo, a uma religião de matriz africana é considerado um problema. Conforme a Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos⁵⁴, em 2023, houve 575 casos de denúncias relacionados a violações de liberdade religiosa no Brasil em que foi possível identificar a vítima, 276 eram adeptos de religiões afro-brasileiras, o que corresponde a 48% do total.

É possível compreender, em meio a essa conjuntura, o porquê dessa necessidade de conhecimentos de outros campos para firmar esse discurso da Umbanda e, especificamente, de Pombagira, ainda que sua essência continue sendo o sagrado, uma vez que o objetivo é (re)dizer a mencionada entidade. Logo, entende-se que os enunciadores materializam essas condições em seus dizeres, o

53 Informação recortada da página da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/deputados/160601/biografia>. Acesso em: 26 out. 2024.

54 Consulta às seguintes fontes: página do Fala.BR e ao Jornal da USP. Disponíveis em: <https://www.gov.br/cgu/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/arquivos/ouvidoria> e <https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/religioes-de-matriz-africana-sao-os-principais-alvos-de-intolerancia-e-racismo-no-brasil/>. Acesso em 22 nov. 2024.

que explica o movimento de trazer para o dito narrativas que fogem à tradição religiosa.

O discurso sobre PG funciona como uma espécie de intersecção entre a autoconsagração religiosa e uma busca pela legitimação externa, mostrando uma estrutura diferente do que seria o clássico conceito de discurso religioso. Esse constituinte deslocado faz com se pense a respeito das diferenças entre o discurso religioso e sua constituição e os discursos de outros campos — como é o caso do científico e do político — e até que ponto tem-se, de fato, fronteiras rígidas.

Pensando nesse deslocamento, percebe-se que até mesmo o ethos do sujeito-enunciador modifica-se. Enquanto no clássico religioso, vê-se um ethos ancorado tão somente em saberes religiosos; no discurso constituinte deslocado, não, de modo que se busca construir um ethos pautado tanto no religioso como em outros campos, a exemplo da constante referência ao feminismo. Na SD4, como já dito, Barbieri (2021) assume um ethos político-professoral, numa tentativa de educar/conscientizar seu leitor a respeito de Pombagira, estabelecendo uma relação entre a entidade — o religioso — e o feminismo — o político. Com isso, busca-se apresentar essa outra PG para aqueles que compartilham da mesma fé; contudo, isso se expande, dado que há também um movimento mais geral de silenciamento da Pombagira que paira no imaginário social.

Percebe-se, destarte, que as SDs de 4 a 10 trazem à tona o movimento interdiscursivo na constituição dos posicionamentos e dos discursos. Saberes que, num primeiro olhar, pertenceriam a outro posicionamento discursivo, até mesmo a outro campo, passaram a ecoar dentro do posicionamento em questão, ainda que, frequentemente, não seja em sua totalidade, evidenciando “um espaço de trocas e jamais de identidade fechada” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 36). Isso mostra justamente o contato que há entre os discursos ainda no interdiscurso e que ganha forma no intradiscurso.

Observando essa nítida presença do movimento interdiscursivo, mais uma vez, faz com que se pense que esse discurso de Umbanda toma um caminho distinto do que espera de um clássico discurso religioso, em que há uma tendência em mascarar/ocultar as relações estabelecidas no interdiscurso, pois eles próprios autorizam-se, dado que discursivizam a partir de uma fonte legitimadora

transcendental. Os discursos religiosos enquanto constituintes ocupam uma posição limite no espaço interdiscursivo, de modo que “não há acima deles nenhum outro discurso, e eles se autorizam apenas a partir de si mesmos” (Maingueneau, 2018, p. 62), o que não quer dizer que deixe de haver interação com outros discursos.

Considerando a própria tese do primado do interdiscurso, todo discurso se constrói com base numa trama interdiscursiva, o que é crucial para a formação da sua própria identidade, sendo constitutivamente heterogêneo. A autolegitimação dos constituintes, então, como aponta Maingueneau (2000; 2018) se restringe a um efeito, é o resultado de uma encenação que silencia parcialmente seus vínculos com outros discursos.

No discurso dessas SDs, embora funcione a partir do religioso, não há essa necessidade de encobrir as relações interdiscursivas. No dito, encontra-se a presença desses outros conhecimentos, como é caso do feminismo, vindo de outro lugar. Quer dizer, vê-se não simplesmente a presença de outro posicionamento, mas, recorre-se, sobretudo, a outro campo discursivo para alicerçar os dizeres e, conseqüentemente, poder legitimar o que está sendo dito, ou seja, torná-lo válido, aceito pela sociedade, especialmente porque se está falando de uma religião e uma entidade que são marginalizadas.

Quando Cumino (2019), como sujeito discursivo, fala em Feminismo Negro, possibilita que vejamos esse contato com um conhecimento que não pertencia ao seu posicionamento. Entretanto, o dito Feminismo Negro entra ressignificado ou, poderíamos dizer, reinterpretado pelo Mesmo, uma vez que parte do que foi rejeitado, por exemplo, a ideia de ruptura com o sistema — que não acontece, em especial, quando propõe essa conexão com o sagrado —, acaba funcionando como o Outro desse discurso. Isto é, o Feminismo Negro de outro posicionamento “se encontra na raiz de um Mesmo sempre já descentrado em relação a si próprio, que não é em momento algum passível de ser considerado sob a forma de uma plenitude autônoma” (Possenti, 2003, p. 146).

Esse movimento de rejeitar seu Outro funciona como um silenciamento daquilo que não pode ser dito na instância em que se inscreve o enunciador, seus dizeres precisam dessa falta (Orlandi, 2007). Para o Mesmo, pensar Pombagira tem uma relação com o Feminismo (SDs 4, 5, 6, 7, 8 e 9), especificamente com o Negro

(SD8), contudo, nas SDs 9 e 10, destaca-se a importância de uma aliança com o sagrado. É preciso que lembremos, novamente, a respeito de como a palavra *sagrado* significa nesta sociedade que é dita cristã, o terreiro não é um lugar isolado de tal sociedade, embora se encontre “[...] na fronteira entre a inscrição em seus funcionamentos tópicos e o abandono a forças que excedem por natureza toda economia humana” (Maingueneau, 2018, p. 92). E ser colocado na ordem do sagrado traz uma série de sentidos já-dados sobre o que se entende como feminino e quem pode ser reconhecida como mulher que vão de encontro com aquilo que defende o Feminismo.

Tomemos como exemplo um terreiro de Umbanda Esotérica em Belo Horizonte, de acordo com França (2021), onde certas diferenças foram percebidas no tratamento destinado a pessoas identificadas como mulheres e como homens, principalmente quando as mulheres encontravam-se no período menstrual, não podendo participar de determinados ritos, sob a justificativa que seria um momento de vulnerabilidade e poder. Essa proibição reflete o modo como a sociedade ao longo da sua história vem concebendo negativamente a menstruação (Gomides; Sant’Anna, 2019) — embora seja possível falar em alguns deslocamentos de sentidos —, o que também repercute na forma como se constrói a mulher. Isto é, existe um movimento de contradição quando se olha para esse terreiro e vê-se que vai na contramão do Feminismo efetivamente.

Sob esse viés, como pensar essa união entre o Feminismo e o sagrado? A forma como a sociedade faz a leitura de todas essas questões refletirá no modo de interpretação/(re)produção umbandista: “A contradição existente na formação social aparece como discurso de interdição para que circule o sentido dominante” (Dorneles; Veloso, 2020, p. 272). Os sacerdotes-enunciadores discursivizam sobre o Feminismo, todavia impõem limites a esse Feminismo relacionados às ideologias que estruturam o sistema social, em específico, a patriarcal (Alencar, 2018).

Nesse sentido, vejamos a seguinte SD.

SD13: No caso das Pombagiras, não irei descrever um provável perfil comportamental devido à maioria delas manifestarem, ainda com algumas variações, a mais pura e notável expressão do **Sagrado Feminino: doçura**

e delicadeza, somadas à força bruta de uma genuína guardiã (Barbieri, 2021, p. 100-101, grifo nosso).

Refletindo ainda sobre o modo como o *sagrado* significa no discurso deste posicionamento, a sequência discursiva 13 é bastante relevante para que se possa melhor compreender tal funcionamento. Barbieri (2021), num movimento semelhante a uma das maneiras de ler o subtítulo do livro de Cumino (2019) (SD3) — “mulher igual você” —, pratica um processo de singularização das Pombagiras e, como resultado, do feminino. Aqui, entretanto, o posto, conforme Ducrot (1987), possibilita que se leia o pressuposto — desencadeado pela negativa do verbo *descrever* seguido da justificativa causal —, que, neste caso, entende-se ser *não haver a necessidade de descrever um comportamento para as Pombagiras, dado que atuam, no geral, do mesmo modo, ou seja, pelo que entende ser o Sagrado Feminino*. Vê-se, nessa perspectiva, outra vez que se trabalha com um modelo uno para esta entidade feminina, como se houvesse uma única forma de defini-la, o que refletirá no modo como seus leitores a entenderão.

Não é possível deixar de refletir também a respeito das palavras que usa para definir o já tão mencionado Sagrado Feminino. No dito, o sacerdote traz à tona duas palavras-chave: *doçura* e *delicadeza*; mesmo que em seguida fale em “força bruta”, está relacionada ao ser uma *genuína* guardiã, adjetivo este que nos leva a compreender que ela é aquela quem realmente guarda, que cuida, enfim, lembrando o que a sociedade depreende por maternidade. Ou seja, nesta SD, *doçura*, *delicadeza* e *força bruta* funcionam a partir de uma mesma matriz de sentido.

O Sagrado Feminino, por conseguinte, é definido por meio de características que, socialmente, são próprias do modelo ideal de feminilidade, em que necessariamente a mulher precisa ser dócil, delicada e até mesmo frágil, ocupando um lugar entendido como menor pelo social, o que se dá de um modo que pareça natural. Se for feita, por exemplo, uma comparação à imagem de Exu dentro desse posicionamento será visto que é concebido de maneira distinta, afinal ele é a divindade fálica, de acordo com Cumino (2021), e em momento algum, vê-se esse tipo de adjetivação dirigida a ele. Para explicá-lo, na realidade, esse mesmo sacerdote fala em “mistério do **vigor**” (p. 84, grifo nosso).

Há um desequilíbrio na forma de concepção de tais entidades, que estão diretamente relacionadas ao que encontramos no imaginário. Neste, grosso modo, moldado pela ideologia dominante (Pêcheux, [1975] 2014b), há um movimento de conceber a mulher a partir de uma performance da delicadeza, da fragilidade, enquanto o homem seria o contrário. Jung (1992 *apud* Saffioti, 2004) explica que, independentemente de sexo biológico, todas/os seriam dotadas/os de *animus* — que seria o princípio do masculino, conforme a lógica simbólica desta sociedade — e *anima* — o do feminino —; e a forma como cada uma/um desenvolve se explica pela educação recebida. Como reforça Biroli (2014, p. 35), “as expectativas sociais conduzem ao desenvolvimento de habilidades diferenciadas pelas mulheres e pelos homens” – ou seja, *mulher* e *homem* não são categorias naturais ou fixas, mas efeitos de práticas reiteradas que constroem e sustentam aquilo que se passa a reconhecer como *feminino* e *masculino* (Butler, 2018). Entende-se, com isso, que o modo como o posicionamento em questão constrói a imagem de sua Pombagira tem como base o que se tem enquanto ideologia dominante no seio social.

Novamente identificamos o sema /universalidade/, mas aqui pode-se relacioná-lo, especificamente, a uma ideia de feminino universal. Trata-se da ideia de que existiria uma essência feminina comum ao que esse posicionamento entende como mulher. Identifica-se, no discurso, uma tentativa de legitimação de Pombagira a partir de uma feminilidade singularizada. Não apenas na sequência 13 isso é evidenciado, mas em várias outras, como a própria SD1 e a SD3, em que PG é dita “orixá” e “Deusa”, respectivamente.

Pode parecer contraditório o fato de que em algumas das sequências discursivas o termo feminismo seja evocado. Entretanto, há um processo que desloca esse movimento político, fazendo-o operar a partir da lógica do /sagrado feminino/. Assim, em vez de tensionar o modelo dominante de feminilidade, o discurso acaba por reafirmá-lo. Pombagira, conseqüentemente, funcionará com base numa lógica que a fixa e a limita, reforçando um imaginário que associa o feminino a determinadas essências e funções socialmente prescritas.

Na SD14, vê-se novamente o reflexo desse imaginário no modo de ler Pombagira:

SD14: Na minha opinião, as Pombagiras retomam muito desses cultos antigos às deusas de outrora, são atualizações de formas ancestrais de culto que sobreviveram à perseguição e à castração masculinas, graças ao trabalho de **parteiras**, **professoras** e “mulheres curiosas”, às vezes, chamadas de feiticeiras (Barbieri, 2021, p. 86, grifo nosso).

O autor, inicialmente, vai falar em sobrevivência, enaltecendo esses cultos ancestrais, sendo as PGs, na sua leitura — o que fica marcado pelo possessivo de primeira pessoa “minha” —, como uma espécie de resistência a um sistema que oprime o que entende como mulheres. Mas, em seguida, essa sobrevivência é explicada por meio de profissões que são próprias do cuidado, refletindo uma concepção sobre Pombagira/mulher que é já-dada, que se encontra cristalizada no imaginário social. Como dito, não é um movimento natural ou biológico, que mulheres necessariamente tenham esse tipo de profissão. Olhando para esta sociedade, percebe-se que basicamente são mulheres que se encontram nos lugares de professora e, principalmente, de parteira. A sequência 14, nesse sentido, possibilita que se veja o entrelaçamento dos discursos no espaço interdiscursivo, este tomado como “um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 20), uma vez que apresenta traços também de um discurso do feminismo — sobrevivência, “mulher curiosa” (marcado com as aspas), feiticeiras —, mas rejeita-os ao estabelecer essa relação entre PG/mulher e as citadas profissões do cuidado.

Essa rejeição é fundamental para que o discurso do posicionamento 1 se constitua e é preciso que haja uma regulação daquilo que pode ser dito com base nessa posição (Maingueneau, [1984] 2008). Rejeitar, então, os traços do feminismo para falar a PG/a mulher, funciona justamente como uma forma de individuação desse discurso, se isso não acontecesse, esse discurso seria modificado, haveria, então, a possibilidade de ruptura com tal posicionamento.

Por outro lado, um dos traços reivindicado pelo Mesmo, neste caso, é a maternidade, como ilustram as sequências discursivas abaixo.

SD15: No princípio era a **Mãe** (Barbieri, 2021, p. 73, grifo nosso).

SD16: [...] a **Mãe doadora** da vida (Barbieri, 2021, p. 75, grifo nosso).

SD17: Ao reconhecer a mãe Orixá, reconhece-se uma origem cultural negra, é por isso Deusa Negra (Cumino, 2019, p. 25).

SD18: Salve minha Mãe Orixá Pombagira e Salve minhas mães guardiãs e protetoras!!! (Cumino, 2019, p. 104).

SD19: Como as antigas sacerdotisas, as Pombagiras são mulheres **santas** e **sagradas**, que levam esse nome na frente de suas falanges, como a nos lembrar que a **Mãe** nunca foi embora e que, ainda hoje, por meio da figura de **Maria**, o **Sagrado Feminino** resplandece em sua miríade de nomes e funções na vida humana, a nos proteger, a nos guiar e a nos energizar [...]. Escandalosas sob a visão da religião oficial, mas ainda assim uma força que vivifica e transforma positivamente a vida de seus filhos e consulentes (Barbieri, 2021, p. 87, grifo nosso).

Tais sequências discursivas destacam-se devido à constante presença da palavra *mãe*. Nelas, é estabelecida uma relação direta entre a figura de Pombagira e a maternidade, o que é bastante relevante se for considerado o modo como a maternidade é significada no imaginário e no discurso cristão.

No imaginário social, toda menina já nasce destinada à maternidade, sendo essa entendida como um destino “natural” e até mesmo “inevitável” para as mulheres. Destarte, busca-se desenvolver ao longo da vida das meninas e mulheres comportamentos que levem a esse caminho, como a ideia da docilidade, a obrigação do cuidado, da domesticidade, enfim. De acordo com Beauvoir ([1949] 2016b, p. 256), “repetem à mulher desde a infância que ela é feita para engendrar e cantam-lhe o esplendor da maternidade; os inconvenientes de sua condição — regras, doenças etc. — o tédio das tarefas caseiras, tudo é justificado por esse maravilhoso privilégio de pôr filhos no mundo”. Ou seja, ser mãe, para a ideologia dominante, significa estar num lugar de abnegação.

A questão aqui passa a ser: de qual mãe se fala a partir das SDs 15, 16, 17, 18 e 19?

Com os dizeres da sequência 15, Barbieri (2019) abre o capítulo intitulado o *Sagrado Feminino*, que, como visto, evoca sentidos que coloca Pombagira no lugar

do já-dado para o feminino. Mas focando especificamente na materialidade da SD15, percebe-se que há um movimento de intertextualidade com o texto bíblico, “No princípio era o Verbo”. Na substituição de “Verbo” por “Mãe” tende-se a pensar que se trata de uma subversão à narrativa patriarcal, o que poderia ser confirmado pelo parágrafo seguinte, em que o próprio autor afirma que “parece estranha essa afirmação, pois crescemos ouvindo dizer que o Deus Pai sempre foi o Poderoso e o Senhor de Tudo” (p. 73). Além disso, apresenta uma narrativa breve a respeito dos processos históricos relacionados a figuras femininas, como de Gaia e Tiamat (SD18), divindades das mitologias grega e mesopotâmica respectivamente.

Contudo, outro sentido pode emergir. Afirmar que “no princípio era a *mãe*” em consonância com o “sagrado feminino”, como visto nas leituras das SDs 4-10, faz operar uma memória que reforça os papéis pré-estabelecidos para a mulher. Para esse posicionamento, assim, a ideia de ruptura com o já-dado para o feminino acaba não se integrando. Isto é, tem-se um simulacro das ideias feministas, os sujeitos enunciadorez trazem à tona aquilo que seu sistema de restrição permite, dado que, de acordo com Maingueneau ([1984] 2008, p. 100), “[...] esses enunciados do Outro só são ‘compreendidos’ no interior do fechamento semântico do intérprete [...]”, de modo que esse movimento, na realidade, apenas reproduz a ideologia dominante, que se entende ser, na realidade, a base desse discurso, pois ao trazer a mulher para “o princípio”, possibilitando que venha à tona o sentido de “a Mãe ser anterior ao próprio ‘Verbo’”, sobre ela recaem todas as responsabilidades e reforçam-se os clássicos papéis biológico e social de mãe.

É nessa perspectiva que também se lê a SD16, “a Mãe *doadora* da vida”. Por doadora compreende-se aquela que dá sem receber nada em troca. Pensando nos sentidos que ecoam para mãe no imaginário, “mãe” e “doadora” significam a partir da mesma matriz de sentido. Assim, o discurso em análise acaba reafirmando o sentido dominante, colaborando com a dominação patriarcal, em que a maternidade acaba servindo como “[...] fonte de controle e de opressão por parte do Estado e dos homens que lhes são próximo” (Biroli, 2014, p. 123).

Pensando ainda sobre os sentidos de *mãe* e *sagrado*, observam-se as sequências discursivas 17 e 18. Compreende-se “mãe”, “orixá” e “Pombagira” significando com base num mesmo movimento discursivo. Em ambas as SDs, a

palavra *orixá* reaparece nesses dizeres de Cumino (2019), que, por si só, retomam um dito de Saraceni (2019), como visto na capa de seu livro (SD1). O uso de tal vocábulo traz para esse discurso uma marca da negritude, que é constitutiva da Umbanda, e corroborada ao mencionar a “origem cultural negra” e “Deusa Negra” para tratar de Pombagira. Entretanto, como já se mencionou ao analisar a SD1, falar sobre PG tomando-a como *Orixá* ou *Deusa* apaga uma série de características reconhecidas para essa entidade e a coloca num lugar do *sagrado feminino*. E ao juntar “Mãe Orixá Pombagira” (SD16), os três itens lexicais grafados com letras maiúsculas — reforçando a ideia de suprema e sagrada, visto ser a forma como se convencionou escrever o “Deus” interpretado como “Ser Supremo” —, temos, mais uma vez, a deificação e a sacralização de PG.

Na sequência 18, além de inscrever Pombagira no lugar de “Mãe Orixá”, refere-se a elas também como “mães guardiãs protetoras”, ou seja, PG é inscrita na ordem do cuidado mais uma vez. Embora tais materialidades linguísticas, numa leitura breve e menos criteriosa, levem a pensar sobre um possível alinhamento aos sentidos do feminismo, vão mostrando que, na verdade, restringem-se à tradução desse discurso-Outro, mecanismo imprescindível, segundo Maingueneau ([1984] 2008), para a constituição e fortalecimento do posicionamento discursivo no qual se inscreve o sacerdote-enunciador.

A SD19, por sua vez, confirma esse movimento de re-ler Pombagira, tirando-a do lugar da demonização, como é dita por outro posicionamento que tem como base o cristianismo, colocando-a nesse espaço da sacralização, o que fica explícito ao trazer, no dito, que elas são *santas* e *sagradas*. Isso clarifica o primado do interdiscurso sobre o discurso do posicionamento 1, em consonância com Maingueneau ([1984] 2008), pois possibilita que se perceba o contato com outros saberes na zona interdiscursiva para que esse discurso possa tomar forma, o que significa reconhecer a existência de “um sistema no qual a definição da rede semântica que circunscreve a especificidade de um discurso coincide com a definição das relações desse discurso com seu Outro” (Possenti, 2003, p. 145).

Nesse movimento de sacralização de PG, o enunciador faz com que emergja em sua fala o nome *Maria*, aquela que não decide por si, mas apenas aceita o que lhe foi designado, considerando a ideologia dominante, ou ainda, as Pombagiras

“[...] se deparam com o moralismo imaculado das santas católicas” (Delgado, 2022, p. 102). O enunciador bebe de saberes que são próprios de outro lugar religioso para constituir o seu e, dessa forma, ao lado de *Maria, mãe e sagrado feminino* significam, numa mesma perspectiva de sentido, quer dizer, há uma mesma rede semântica a significar o léxico empregado.

Pensar sobre essa presença de outra religião para constituir o discurso da Umbanda vai evidenciando seu caráter peculiar como discurso religioso. Diferentemente do que se espera do religioso — que pressupõe um contato direto com a fonte sagrada e, portanto, um movimento de autolegitimação —, os textos analisados, embora escritos por sacerdotes de Umbanda, recorrem a outros saberes como forma de se legitimarem.

A Umbanda, a partir dessa perspectiva, demonstra necessitar de uma fonte para além de si própria a fim de que seja, efetivamente, válida, o que tem a ver, como já dito, com a forma como é lida pela sociedade. Recorre, assim, a discursos já legitimados, como é o caso tanto do feminismo, como do cristianismo para afirmar/reforçar sua própria identidade discursiva. O feminismo, por exemplo, que, grosso modo, pensa/questiona o feminino tomado como o segundo sexo (Beauvoir, [1949] 2016), auxilia a olhar para Pombagira distintamente; enquanto o discurso cristão fornece uma base ética e moral amplamente aceitas pela sociedade e trazê-lo para o seio da Umbanda possibilita que a religião e PG sejam vistas de modo diferente.

Entretanto, conceber Pombagira a partir dos saberes cristãos, quer dizer, do lugar do sagrado acaba sendo um modo de apagamento do ser mulher, da humanização dessa mulher, do reconhecimento da luta feminina por poder “ser/existir”, como pode-se depreender na leitura, por exemplo da SD5, consequentemente, é um modo de negar os próprios saberes do feminismo que aparecem nas sequências discursivas de 4 a 8. Percebe-se, com efeito, que a base do posicionamento 1 é aquilo que se entende enquanto ideologia dominante, especificamente, a ideologia patriarcal, que recorta aquilo que se toma como mulher e a coloca dentro de um modelo uno.

Esse movimento do sentido vai de encontro à PG que é rainha do cabaré, a mulher dos sete maridos, aquela que se encontra nas ruas em plena meia-noite,

como contam alguns dos pontos clássicos de Pombagira. Há um apagamento nesse modo de significá-la, mais precisamente, trata-se do silêncio constitutivo, uma das faces da política do silêncio. Nessa perspectiva, Orlandi (2007, p. 73) explica que “a política do silêncio se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada”. É a forma como se leem os dizeres do posicionamento 1. Enquanto PG é sacralizada, esses outros modos de concebê-la — o Outro desse discurso, que carrega sentidos possíveis, como o que a demoniza — são jogados no silêncio, pois são os sentidos que se busca evitar.

Esse movimento de sacralização, isto é, de significar Pombagira ancorando-se em Maria, acaba resultando na (re)configuração dessa entidade com base numa perspectiva cristianizada, silenciando, conseqüentemente, sua origem afro-brasileira. Nesse posicionamento, PG passa a ser concebida sob a perspectiva de uma ótica eurocêntrica, ou seja, uma ótica branca, distanciando-se de todo o processo, inclusive omitindo a diáspora negra, que seria a base para compreendê-la.

Tal processo, longe de ser simplesmente algo que está na ordem do religioso, encontra, efetivamente, sua base no modo como a sociedade se organiza: uma sociedade que, além de ter a ideologia patriarcal como alicerce, estrutura-se também sob a lógica da branquitude, que se constitui como uma série de práticas que tem como cerne, segundo Bento (2022, p. 14-15), “a supremacia branca [...], [em que há] uma relação de dominação de um grupo sobre outro, como tantas que observamos cotidianamente ao nosso redor, na política, na cultura, na economia e que assegura privilégios para um dos grupos e relega péssimas condições [...] para o outro”. Neste contexto, tem-se um movimento de pensar a cultura negra a partir da branca.

No caso de Pombagira, ainda que nas SDs 8, 9, 17 e 18 use-se um léxico que remeta a essa origem negra — como *orixá*, *feminismo negro*, *cultura negra* —, vê-se sua negritude diluir-se, pois, ao dizê-la, o sujeito o faz trazendo à tona elementos que são próprios de um outro lugar, como o *sagrado* e *Maria*. Isso mostra que os sentidos funcionam por meio do silenciar, mas “no silêncio há pontos de possível (do impossível)” (Orlandi, 2007, p. 161), ou seja, o possível seria trazer esses termos ao dito, mas o impossível seria significá-los a partir de seu posicionamento de origem.

Assim, os saberes negros entram nesse discurso como seu Outro, o que quer dizer que já entram enfraquecidos enquanto tais pela própria natureza do discurso que os incorpora.

Olhando para as sequências discursivas 20 e 21, essa leitura vai se confirmando.

SD20: [...] **Gaia** foi o primeiro que emergiu do Nada original. [...] Na Assíria, **Tiamat** era o oceano primordial, de cujas profundezas férteis originaram-se todas as coisas viventes. [...] Do outro lado do mundo, para os aborígenes australianos, **Yhi**, o Grande Espírito da Vida [...] (Barbieri, 2021, p. 75, grifo nosso).

SD21: **Lilith** é Deusa, Rainha, Divindade [...] (Cumino, 2019, p. 42, grifo nosso).

Para explicar PG, os enunciadores apresentam conhecimentos que são próprios de outros lugares geograficamente falando, de outras culturas, que não têm a ver com a constituição desta figura de Umbanda. Gaia e Yhi (SD20), usadas para tratar especificamente sobre Mãe, Pombagira e a origem do todo, não possuem relação com a África Negra, a Subsaariana — região de onde se origina Pombagira se considerarmos como princípio a Macumba Carioca. Gaia é lida como figura central da mitologia grega, enquanto Yhi, da mitologia mesopotâmica, que embora fosse parte da África, não era da África tomada como Negra, além do fato de que o entendimento que se tem sobre ela é parte daquilo que é transmitido por meio dos estudos europeus e, no geral, ocidentais.

De modo semelhante, percebe-se Lilith (SD21), bastante presente no livro de Cumino (2019). Nela, encontra-se outra figura que histórica e geograficamente se distancia de PG. Lilith, de acordo com Costa (2015), é uma figura bastante complexa, no sentido de origens e desenvolvimento entrelaçados a diferentes sistemas mitológico-religiosos — a exemplo das tradições judaica e mesopotâmica —, mas que não tem uma relação direta com figura de PG.

Vê-se, nesse sentido, que a história negra de Pombagira é, de forma reiterada, apagada. Nenhuma das três obras em questão traz o processo histórico

dessa entidade umbandista, não se fala, de fato, sobre a cultura banto. Nenhuma delas menciona Luzia Pinta, nome tão relevante para a religiosidade negra em solo brasileiro; em seu lugar, são outros os nomes citados, nenhuma delas apresenta como referência a Macumba Carioca.

Pombagira, longe de ter uma origem europeia ou branca, é compreendida como entidade carioca (Augras, 2000), nascida, provavelmente — já que antes não se tem registro dessa nomenclatura —, em meio aos terreiros da Macumba Carioca e que, embora fosse sincrética, seu centro era a cultura do povo banto. O discurso do Mesmo, assim, ao trazer essas outras figuras para tratar sobre ela, interdita essa história afro-brasileira, auxiliando no processo de sentido e de configuração da identidade do discurso do posicionamento 1.

Esse “silêncio necessário” imposto aos conhecimentos afro-brasileiros em torno de PG são os limites desse posicionamento discursivo (Orlandi, 2007) — o seu Outro — é o “significante impossível que é rejeitado” (p. 167) em favor de um sentido ideologicamente dominante: o saber branco e patriarcal. O posicionamento 1 pode ser, assim, entendido como um terreno de sentidos já-construídos, “situados no conjunto do dizível e que representam as diferentes determinações do social, do político e do histórico” (p. 157), que, especificamente, são determinados pela branquitude e pelo patriarcado.

É preciso lembrar-se também que essa regulação do que deve ser silenciado tem como fundamento o trabalho do sistema de restrição semântica, que “[...] não engendra enunciados, mas constitui [...] um filtro” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 73), que, neste caso, regulará o que pode ser entendido por Pombagira/mulher/mulher negra. Com base neste sistema, especificamente, PG será concebida, como se viu nas SDs anteriores, a partir do sagrado, logo não há como sentidos pertencentes a um posicionamento efetivamente feminista e afrodiaspórico funcionarem aqui, assim como não se permitirá uma PG proveniente de uma posição clássica — considerando o imaginário —, que traga as ideias de prostituta ou coisas semelhantes, como podemos ler na seguinte sequência discursiva.

SD22: ~~“Pombagiras são prostitutas. Deram-se ao desfrute na rua quando encarnadas, foram mulheres de vida fácil”~~ (Barbieri, 2021, p. 22).

Na sequência acima, o sacerdote apresenta as letras tachadas. E isso significa. Trazer esse recorte de texto tachado, faz com que se compreenda que se trata de uma rasura, ou seja, algo foi escrito (dito) de modo errôneo. Para a semântica global desse posicionamento, não há sentido em se conceber PG a partir do traço /mundano/. Neste caso, e diante do que se vê nas demais SDs, esse “erro”, que é um dos Outros desse discurso, é permitido que venha à tona para ser negado, por isso vem riscada a ideia de uma Pombagira da *prostituição*, do *desfrute*, da *vida fácil*. O que não necessariamente deve ser entendido como certo ou errado, mas “porque, sem essa relação com o Outro, sem essa falta que torna possível sua própria completude, a identidade do discurso correria o risco de se desfazer” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 113). Esse(s) sentido(s) da Pombagira que estaria(m) de alguma forma relacionado(s) à mulher das ruas não pode(m) ecoar dentro do discurso em questão, sendo essa uma falta necessária para que ele se constitua.

Há mais uma vez o apagamento de mulheres que, de algum modo, ajudaram na constituição/perpetuação da Umbanda. Quando se olha para a Macumba Carioca, é possível ver que era frequentada por uma diversidade de pessoas, negras em sua maioria, mas também brancas, inclusive por prostitutas, que poderiam ser tomadas como “as mais velhas” da religião, as ancestrais, etc. Entretanto, num posicionamento que concebe PG a partir das ideologias dominantes, compreendê-la como prostituta não opera como possibilidade de sentido. Pombagira, então, enquanto parte da espiritualidade em meio ao posicionamento 1, tem nas prostitutas seu traço negativo, por isso esse sentido é lembrado para não permitir que signifique.

Os movimentos de dizer Pombagira e, por conseguinte, a mulher com base nessa perspectiva, são especialmente interessantes ao considerar os enunciadores de tal discurso. Os três livros analisados, os mais populares sobre o assunto entre os umbandistas, apresentam um detalhe bastante significativo: foram escritos por homens brancos. Não apenas buscam explicar a forma como concebem, mas, no dito, referem-se a outros homens, como lê-se abaixo.

SD23: Agradeço ao homem que trouxe Pombagira de volta ao seu lugar de **divindade Orixá**, o **homem** que mudou tudo o que eu imaginava por Umbanda, o **homem** que me encaminhou na missão umbandista, meu amigo, irmão, parceiro, cúmplice, mestre, exemplo, em muita saudade e memória, **Rubens Saraceni** (Cumino, 2019, p. 8).

Olhando para a SD23, o questionamento que se faz é: por que agradecer ao homem e não à própria *Orixá Pombagira*?

Ao tecer esse gesto de agradecimento a Saraceni, o que é marcado, especialmente, pela repetição do substantivo *homem*, Cumino (2019) acaba revelando uma espécie de dinâmica que é reflexo das ideologias da branquitude e do patriarcado. Isso mostra que o recorte em questão significa a partir de um posicionamento que compreende que tanto a Umbanda como a PG precisavam ser (re)organizadas, não considerando o passado da religião na configuração de tais sentidos.

Colocando o *homem* no centro desse processo, é como se houvesse a necessidade de Pombagira ser revelada por ele, sendo o responsável por ela. Quer dizer, foi preciso um *homem* para que fosse possível conhecê-la efetivamente, no sentido de que tudo o que veio antes, em especial a Pombagira da subversão, é tomado como o errado, como o indesejado e até mesmo “desorganizado”, precisando ser silenciado, e foi o que se deu pela voz de um *homem*. Isso “nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito” (Orlandi, 2007, p. 12), que tem a ver com os processos socioideológicos que perpassam esta sociedade.

Entende-se que há um movimento de dizer pela ausência. Colocando PG nesse lugar, quando poderia agradecê-la diretamente ou mesmo agradecer à Pombagira de Saraceni, o silêncio atravessa as palavras e faz com que emerga o não-um, ou seja, os outros sentidos que o sujeito-enunciador relegou ao silêncio. Assim, possibilita-se essa releitura do universo religioso que tal posicionamento coloca em prática, em que as vozes negra e feminina não têm espaço para significarem.

Diante disso, entendemos ser relevante retomar os semas apontados ao longo da análise, reunindo-os de forma a evidenciar os núcleos de sentido que refletem a semântica de Pombagira 1. Essa retomada facilita visualizar como determinados sentidos se articulam para sustentar esse posicionamento. Trata-se, portanto, de uma tentativa de sistematizar uma semântica global, que, de acordo com Maingueneau ([1984] 2008), diz respeito a um conjunto de sentidos que orientam a produção discursiva de um posicionamento:

Quadro 1 – Semântica do posicionamento PG1

Pombagira 1	
<i>Semas positivos</i>	<i>Semas negativos</i>
/universalidade/	/segregacionismo/
/sagrado feminino/	/mundano/

Os semas do quadro, que são os reivindicados por esse discurso, permitem que observemos uma Pombagira ancorada numa lógica de silenciamento da mulher e da cultura afrodiaspórica. Conceber de tal forma Pombagira, está diretamente relacionada à dita fundação da Umbanda pelo posicionamento 1, como discutimos na análise das SDs 1 e 2. Pensar a base da Umbanda a partir da imagem de Zélio Fernandino leva a esse lugar dos discursos dominantes, em que se “estabelece necessariamente um laço com o silêncio” (Orlandi, 2007, p. 69), de modo que aquilo interpretado como feminino e como negro ocupam um lugar entendido como menor, dependendo, inclusive, da mediação de homens brancos para serem ditos.

5.3 UMA SEGUNDA (RE)CONSTRUÇÃO DE POMBAGIRA

Em meio ao espaço discursivo umbandista, a Pombagira inscrita na ordem do sagrado não está sozinha. Encontrou-se um segundo movimento de (re)construção dessa entidade de Umbanda, movimento este configurado a partir de um outro posicionamento discursivo que se encontra em uma relação polêmica com o primeiro. Isto é, já não há mais sentido em pensar PG como sacralizada, dado que, para este segundo posicionamento, essa ideia pode aparecer somente como o Outro deste discurso.

O posicionamento 2 faz emergir uma PG que é compreendida como mulher livre, como aquela que não se submete, como aquela que rompe com os modelos pré-estabelecidos para o sujeito feminino. E olhar para tais dizeres torna-se especialmente interessante por serem proferidos por enunciadores que também se entendem sacerdotes umbandistas. Apresenta(m)-se, então, outra(s) possibilidade(s) de ler a entidade Pombagira.

Começamos, nesse sentido, com uma postagem do perfil do *Instagram* do terreiro Saravá Dama do Ouro, publicada no dia primeiro de maio de 2022⁵⁵ e que entendemos como uma espécie de síntese da segunda posição discursiva. Olhemos, primeiramente, para a imagem que abre o *post*, uma vez que o discurso é constituído por diferentes planos textuais regidos por um mesmo sistema de restrições (Maingueneau, [1984] 2008).

⁵⁵ Embora a publicação seja do dia primeiro de maio de 2022, o *print* foi feito em 3 de julho de 2022, às 11h36.

SD24:

Fonte: @saravadamadoouro

Observando a imagem, destaca-se, antes de tudo, a presença exclusiva da mulher negra: Pombagira, de acordo com o posicionamento 2, é negra. Entende-se, assim, que há um distanciamento da imagem predominante no posicionamento 1, que muito tem das ideologias dominantes — embora as mulheres da SD24 não rompam completamente com essa dominância, a exemplo da magreza que apresentam. Basta lembrarmos da imagem que se tem de PG considerando o próprio senso comum: uma mulher dentro dos padrões ideologicamente dominantes da sociedade brasileira, cabelos longos, muitas vezes loiros, sensualizando, entre outras características, como mostrou-se na subseção 5.2.

Cabe ressaltar, entretanto, que mesmo havendo esse movimento de distanciamento do posicionamento 1, não podemos deixar de considerar os entrecruzamentos, pois as relações interdiscursivas, segundo Maingueneau ([1984] 2008), constituem-se também por meio da complementariedade, na medida em que diferentes discursos podem compartilhar determinado traço enquanto o ressignificam. Essa dinâmica pode ser observada ao analisarmos Pombagira, dado que, nos posicionamentos em estudo, ambos reconhecem Pombagira como mulher. Ou seja, o posicionamento 1 já entendia PG como mulher, traço este que também se faz presente no posicionamento 2, porém com nuances diferentes, com destaque

para essa PG que agora é *negra*. Assim, o fato de essas PGs serem mulheres acaba funcionando como um fundamento comum que sustenta o diálogo interdiscursivo entre os discursos.

Nesse sentido, entendemos que os dois posicionamentos são atravessados pela inscrição de PG no feminino, sendo este aspecto o ponto de partida para a tessitura de sentidos a ela relacionados. Contudo, é preciso considerar que a forma como a feminilidade será significada estará condicionada ao sistema que rege cada enunciação, quer dizer, ainda que compartilhem esse traço de sentido, haverá divergência no modo como trabalharão com ele. No posicionamento 1, como vimos, esse feminino está ancorado nos ensinamentos de Zélio Fernandino. Por outro lado, em PG2, junto ao mencionado traço, acrescenta-se a marca da negritude, que evidencia a presença de um corpo feminino racializado, carregando profundas implicações sócio-históricas e simbólicas. Confrontam-se, assim, saberes oriundos da branquitude.

Diante disso, compreende-se que o sema /racialização/ funciona como alicerce na constituição de Pombagira 2. A centralidade do corpo negro e dos sentidos que evoca rompe com os apagamentos produzidos pela lógica da branquitude, discursivizando sob outra ordem de significação e, consequentemente, dando outro(s) sentido(s) à entidade e à própria Umbanda. O que se observa, portanto, é um movimento discursivo que reinscreve PG numa narrativa que não apenas reconhece, mas afirma sua vinculação à história e à experiência negra, tensionando diretamente os processos de silenciamento presentes no seu Outro.

O movimento de tomar a Umbanda como uma religião universal, descolada de suas raízes negras, sendo este o modo como PG2 traduz os dizeres do primeiro posicionamento, é, aqui, constantemente tensionado. Sob essa perspectiva, entendemos que se recusa o sema /desracialização/. Isso significa que não há espaço, neste posicionamento, para práticas discursivas que suavizem ou apaguem as marcas raciais que constituem a história da religião e de Pombagira. Ao contrário, a questão da raça ganha centralidade ao (re)dizer essa segunda PG. Trata-se, assim, de um posicionamento que funciona na contramão dos silenciamentos do que é lido como o princípio umbandista.

Conforme este posicionamento, há que se considerar que a Umbanda é tomada como uma religião afrodiaspórica, no sentido de que antes de mais nada tem-se um movimento religioso que busca exaltar sua origem negra. Nessa perspectiva, falar em Pombagira é tratar de uma entidade que, conforme observamos, tem seus primeiros registros na Macumba Carioca, no começo do século XX, além de se considerar também os feitos de Luzia Pinta, entendida como uma das primeiras Pombagiras por muitos umbandistas filiados ao posicionamento 2.

Nessa mesma perspectiva, é possível pensar o emprego do vocábulo *Saravá*, sendo uma interjeição bastante usada nos cultos afro-brasileiros como um tipo de saudação — ainda que careça de estudos que melhor expliquem tal termo, de acordo com a Federação de Umbanda e Candomblé do estado de São Paulo⁵⁶. Nesses escritos, contudo, funciona, especialmente, como um elemento instaurador da cenografia que organiza o discurso e, conseqüentemente, conforme Maingueneau ([1984] 2008), coloca enunciador e coenunciador num espaço simbólico que se constitui a partir dos saberes afro-brasileiros.

A enunciadora, trazendo esse vocábulo para a publicação, procura compartilhar parte do universo da Umbanda, situando seu coenunciador em meio a esse lugar do afro-brasileiro, um lugar que remete ao povo preto — sendo, assim, um marcador topográfico —, mas também diante da popularidade de tal termo entre esses religiosos, não deixa de ser um modo de convocar aquela/e que lida com esse texto. O emprego de tal saudação faz com que se entenda que esses dizeres foram pensados para um público que de alguma maneira já integra o universo umbandista, o que faz com que a enunciadora e seu coenunciador sejam conectados. *Saravá* auxilia no desenvolvimento de um espaço enunciativo marcado pelo religioso, em que a ancestralidade e a cultura afrodiaspórica são a base para que o discurso possa ser tecido, assumindo um caráter performático e identitário.

Essa topografia, que tem por base a cenografia construída, acaba tanto refletindo como reforçando uma memória coletiva ligada ao povo preto e às raízes africanas. O vocábulo *Saravá* e as imagens das mulheres negras materializam um

56 A Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo (FUCESP) veicula um texto chamado “O significado da palavra ‘Saravá’” em sua página *on-line*, em que fala das incertezas sobre tal vocábulo. Disponível em: <https://www.fucesp.com.br/post/o-significado-da-palavra-sarava>. Acesso em: 15 jul. 2022.

movimento de resistência à ideologia dominante, em que se evocam as origens afrodiaspóricas e, por conseguinte, busca-se valorizá-las, sendo esta parte significativa do discurso em foco.

Há uma presença certa de aspectos ligados à tradição afrodiaspórica ao lermos as produções discursivas do posicionamento 2. Entretanto, é relevante considerarmos que a questão da africanidade já marcava o primeiro posicionamento, mas sob outra perspectiva. Em Pombagira¹, vê-se, por exemplo, a presença da palavra *orixá* na capa de Saraceni — SD1 —, que marca esse traço negro. Mas, no geral, o movimento é de neutralização e/ou silenciamento dessas características que remetem à origem negra, que passa a ser tomada a partir de uma estética espiritual branca, evolutiva e cristianizada. O próprio Rubens Saraceni em seu livro *Doutrina e teologia de Umbanda Sagrada* (2014) recorre a Zélio e ao Caboclo das Sete Encruzilhadas para contar a história da Umbanda; podemos citar ainda as sequências discursivas 2 e 19, em que se destacam, respectivamente, termos como *encarnados* e *desencarnados*, próprios do espiritismo, e *santas* e *Maria*, ligados ao catolicismo.

Em Pombagira 2, por sua vez, esse é um traço essencial, a africanidade é recuperada e trabalha-se a partir dela/sobre ela, de modo que o emprego de *saravá*, por exemplo, funciona como um marcador da herança religiosa de raízes africanas. Nesse contexto, a centralidade do legado afrodiaspórico — relacionado ao movimento de /racialização/ — auxilia na articulação dos traços de religiosidade, ancestralidade e corporeidade numa matriz de sentido que busca colocar em primeiro plano elementos historicamente marginalizados.

É necessário pensar ainda naquele/a que enuncia. Dispõe-se de um texto publicado por um terreiro que tem como entidade chefe uma Pombagira, dona Dama do Ouro, o que traz legitimidade ao que será discursivizado, uma vez que dentro do espaço discursivo da Umbanda acredita-se que aquelas/es que compõem um terreiro, em especial, o/a dirigente — neste caso, é uma mãe de santo —, são orientadas/os por tal entidade, isto é, a Dama do Ouro seria a fonte validadora desse discurso. E quem melhor que uma própria Pombagira para “conduzir” essa (re)apresentação?

Entende-se, assim, que há um peso sobre as palavras que serão enunciadas devido aos atributos sociais de quem enuncia e aos saberes que integram esse espaço, levando a afirmar que emerge um ethos de autoridade. Sob essa ótica, “o discurso ‘cria’ o corpo de um fiador que, por meio da enunciação, produz certos efeitos na comunidade discursiva pressuposta e, ao mesmo tempo, validada por aquele discurso” (Silva, 2006, p. 182). Essa criação do fiador relaciona-se aos espaços constituídos pelo processo discursivo, que guiarão a leitura dessa publicação.

Nesse sentido, a cenografia e, especialmente, a topografia auxiliam na construção de um ethos que evoca autoridade e conexão com o universo religioso afro-brasileiro. O uso de *Saravá* — considerando sua forte presença em meio a muitos terreiros —, assim como a imagem das mulheres negras colocam a enunciativa dentro de um espaço de resistência e afirmação da identidade negra, quer dizer, a enunciativa assume um tom de “porta-voz legítima” das tradições afrodiaspóricas. Essa posição assumida pela enunciativa não se restringe a um conhecimento teórico-acadêmico, mas faz funcionar a sua experiência enquanto vinculada a essa Umbanda de bases negras.

De acordo com Maingueneau ([1984] 2008, p. 109), baseado nos enunciados que, de algum modo, lhe são tocantes, “o discurso responde àqueles que lhe parecem mais ameaçadores. Essa avaliação do perigo se faz evidentemente em função de seu próprio sistema”. Um deles, no caso do posicionamento 2, certamente o mais relevante, é justamente a questão de compreender a Umbanda como uma religião afrodiaspórica, dado que tudo o que tange à religião terá relação com a forma como é concebida, incluindo a figura de Pombagira. Há uma preocupação, sob esse enfoque, em tirar os saberes africanos do silêncio a que foram relegados ao longo da nossa história, o que se explica por ser a ideologia da branquitude um dos pilares desta sociedade (Bento, 2022).

A sequência discursiva 24 faz supor que, para falar de PG, é necessário primeiramente compreender que essa entidade nasce dentro de uma religião de matriz africana, de modo que não há sentido concebê-la como não-negra, ou seja, recusa-se a /desracialização/. Essa é uma questão que recebe muita ênfase em falas de enunciadores que se inscrevem nesse posicionamento discursivo, o fato de

a imagem de uma Pombagira branca/loira encontrar-se enraizada numa cultura de África significa uma violência (Pallottini, 2021)⁵⁷, pois é uma forma de silenciamento da presença negra.

É nesse sentido que se destaca o texto verbal centralizado: “quem são as Pombagiras?”. Ou seja, a publicação é aberta com uma frase interrogativa direta, que, embora se apresente formalmente como uma pergunta, não se configura como uma dúvida efetivamente, todavia como uma pergunta retórica, no sentido que é pensado por Volóchinov ([1929] 2017). Esse gesto enunciativo, que carrega uma forte carga argumentativa, funciona como um modo de convocar o leitor à reflexão e também antecipar o que será discutido, num movimento que procura iniciar o deslocamento da imagem de PG em relação ao posicionamento ao qual se opõe, tensionando as relações interdiscursivas e, por conseguinte, marcando uma tomada de posição no interior de uma disputa por sentidos.

A enunciação tratará de (re)apresentar Pombagira, mas trabalhará a partir da tradução que faz do discurso do posicionamento 1, com base apenas em seu simulacro, dado que “[...] cada um introduz o Outro em seu fechamento, traduzindo os seus enunciados nas categorias do Mesmo” (Mussalim; Vilela-Ardenghi, 2018, p. 558). Esses dizeres, embora não estejam no dito dessa SD, pretendem indicar ao coenunciador a forma como o terreiro Saravá Dama do Ouro lê Pombagira, pensando-a ancorado em um lugar afrodiaspórico, que reprovava a /desracialização/, o que, neste primeiro instante, pode ser entendido com base nas mulheres negras da ilustração, sendo esse um dos traços que conduzem essa leitura. Ao propor dizer, então, “quem são as Pombagiras”, sendo o posto⁵⁸ dessa sequência, por meio do não-dito e “valendo-se da faculdade de interpretação dos sujeitos falantes, torna possível ou sugere teses que não estão explicitadas” (Krieg-Planque, 2018, p. 137), e que, apoiando-se em uma inferência, possibilita a compreensão de que a imagem construída pelo discurso-Outro é questionável, colocando-a em xeque.

A imagem da Pombagira santificada, pensada com base nas ideologias dominantes nesta sociedade, conforme apresentada nos manuais religiosos

57 Entrevista da advogada, militante pelo direito das mulheres e sacerdotisa de Umbanda Renata Pallottini concedida ao *Atina pra isso, podcast* do pai de santo e mestre em Ciência da Religião David Dias, que se propõe a discutir temas relacionados à Umbanda.

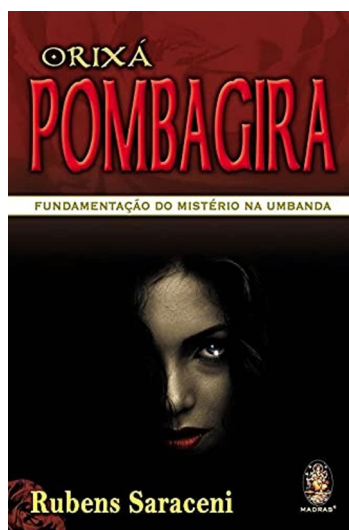
58 *Posto* é entendido aqui como o que é apresentado no plano do dito (Ducrot, 1987), ou seja, aquilo que se encontra de modo explícito na materialidade linguística.

analisados anteriormente, começa a ser contrastada com a PG afrodiaspórica. Em outras palavras, parte-se do que é conhecido/legitimado, neste caso, o Outro desse discurso e que, por consequência, tem a ver com a luta existente dos discursos sobre PG no interior do campo religioso e, mais especificamente, no interior do espaço umbandista, em razão de tal fato acabar dando acesso àquilo que costuma ser silenciado, a imagem de uma Pombagira baseada nos saberes afrodiaspóricos.

Começa-se a perceber a presença do Outro, que é inerente a qualquer discurso, inclusive movimento necessário para que o Mesmo possa constituir-se efetivamente, segundo Maingueneau ([1984] 2008). Quer dizer, embora, nesse primeiro momento, não se mencione diretamente PG1, ela é a base para que tal discurso possa organizar-se, pois, ainda que se negue essa Pombagira 1 a partir da presença negra, da ilustração distanciar-se dessa entidade que é tomada como orixá/deusa, ela entra para auxiliar o(s) sentido(s) que a enunciativa tece. Esse discurso legitimado no meio umbandista é a base não apenas da SD24, mas de parte significativa do texto da publicação, como poderá ser observado nas sequências posteriores.

Outro ponto relevante é que, na imagem, as mulheres não têm cabelos, vestem-se de formas distintas, uma delas aparece com um batom vermelho, enquanto as outras não, etc., isto é, tenta-se mostrar, ainda que de forma tímida, que essa entidade não é singular. Vai se configurando seu gesto de interpretação a respeito do discurso do posicionamento 1, que é tomado como um discurso que não leva em consideração a pluralidade que constituiria a entidade em discussão. Então, vê-se que a leitura que enunciativa faz do discurso do seu Outro orienta a organização da enunciação, até porque há “a presença constante do Outro no coração de cada discurso” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 60), pois não é possível ler o Outro distante do Mesmo.

Recuperando, especialmente, a sequência discursiva 1 do primeiro posicionamento, vê-se certa indefinição em relação à imagem de PG, mas, ao mesmo tempo, algumas das características clássicas:



Fonte: Amazon.

Esse movimento de dizer (ou não dizer) Pombagira é traduzido pelo discurso-agente — neste caso, o do posicionamento 2 — como algo questionável, especialmente pelo fato de não apresentar a ancestral em questão como negra no dito. O discurso de PG1, então, é reinterpretado nos moldes do Mesmo “[...] para poder, dentre outras coisas, garantir o seu espaço e desautorizar o discurso Outro” (Silva, 2006, p. 259). Isto é, não é possível que o discurso do segundo posicionamento reconheça efetivamente o do posicionamento 1, mas apenas seu simulacro — produzido justamente a partir de seu próprio sistema de restrições —, o que não tem a ver com uma incompetência ou mesmo má vontade daquela que está traduzindo PG, contudo com o fato de que o Outro pode ser acessado apenas pelo seu exterior (Maingueneau, [1984] 2008).

Percebe-se, assim, que um dos pontos que o sistema de restrições do discurso 2 entende como ameaçador é justamente esse apagamento da relação estabelecida entre a *mulher negra* e a *Pombagira*. Não por acaso, o primeiro movimento da publicação em análise, especificamente a SD1, busca evidenciar, especialmente, por meio do texto não verbal, que não é possível pensar esta entidade sem compreendê-la como *mulher negra*. Este é um dos pontos-chave para o discurso sobre a segunda Pombagira.

Entende-se, desse modo, que, aos poucos, vai se discursivizando uma nova imagem de mulher e, especificamente, de Pombagira, que se diferencia daquela que

ainda predomina quando se considera o campo discursivo religioso. Vejamos as seguintes SDs:

SD25: “Arreda homem que aí vem mulher!”

SD26: A primeira coisa a se entender sobre as Pombagiras é que elas são **MULHERES! Não** tem dessa de serem apenas **uma energia fluídica feminina** ou **uma falange das companheiras de Exú**.

Pombagira é mulher! (Grifo nosso).

A sequência 25, que é a abertura do texto verbal, funcionando como uma espécie de subtítulo — pois tomamos a parte verbal da ilustração como o título —, traz à tona um recorte de um ponto de Pombagira muito cantado dentro dos terreiros. A publicação, então, coloca em prática um jogo neste primeiro momento do texto, uma vez que tal ponto costuma ser cantado nas giras para receber/cultuar as Pombagiras e, nesta publicação, funciona justamente para, depois da ilustração, anunciar a chegada delas, anunciar, mais uma vez, que o texto irá (re)apresentá-las.

É interessante pensar no fato de que esse movimento de (re)apresentação não é algo apenas do posicionamento discursivo 2; trata-se, na verdade, de um gesto compartilhado por ambos os posicionamentos, entretanto partem de horizontes de sentidos diferentes, visto que cada um deles é regido por um sistema de restrição próprio. Vê-se no posicionamento 1 a necessidade de aproximar Pombagira do sagrado, orientada por uma lógica de espiritualidade alinhada a valores eurocristãos. Em PG2, considerando os discursos dominantes, entende-se que também há a necessidade de (re)dizê-la, mas se ancorando em uma cosmovisão afrodiáspórica.

Dois detalhes chamam atenção na SD25: a presença do verbo *arredar* conjugado na segunda pessoa no modo imperativo e de um vocativo, ainda que as vírgulas não apareçam na publicação. Nesse fragmento, encontra-se um tipo de ordem/orientação destinada aos *homens*, para que se afastem, porque esse espaço “agora” será ocupado por uma *mulher*, da mesma forma como desloca-o para outro lugar. Pode-se falar, assim, que se marca uma oposição entre os substantivos “mulher” e “homem”, lidos aqui como operadores discursivos de sentido, que

colocam em funcionamento outra memória a respeito do sujeito feminino e, conseqüentemente, de PG. Isto é, o operador “homem” é negado, marcando um afastamento daquilo que não faz sentido para este sistema de restrição, possibilitando que a PG, a partir do operador “mulher”, possa despontar. A identidade dessa Pombagira vai se constituindo, então, em estreita articulação com uma identidade de gênero feminina.

Instala-se, nessa perspectiva, mais uma oposição ao discurso do posicionamento 1. Ao analisarmos as sequências discursivas desse posicionamento, especificamente a SD23 — em que Cumino (2019) agradece a Rubens Saraceni, entre outras coisas, por ter colocado Pombagira no lugar de *Orixá* e faz uso repetidamente do lexema *homem* —, percebe-se que a mulher e a PG não têm espaço efetivamente para falar, sendo sempre discursivizada por homens, como Cumino, Saraceni e Barbieri. Por isso, a partir do simulacro que o posicionamento 2 faz do 1, é relevante marcar que esse espaço será tomado por uma performance do feminino. Quer dizer, de acordo com a sequência 25, dá-se o momento em que *elas* falarão, levando em consideração tanto a Pombagira como também o fato de que agora tem-se uma enunciativa mulher, lembrando que tal publicação foi feita por um terreiro que tem à frente uma mãe de santo.

O posicionamento no qual a autora da publicação inscreve-se autoriza que essa outra forma de pensar o ser mulher e os atributos do feminino emerja, norteando a construção de um sentido em que se evoca a centralidade e a relevância da figura feminina. A leitura dessa sequência indica a presença de uma relação interdiscursiva, dado que, embora o discurso de PG2 integre o campo religioso, novamente percebe-se um constante diálogo com o campo político, em especial, no tocante aos saberes feministas.

Percebem-se, em razão disso, pontos em comum com o discurso do posicionamento 1, ao buscar esses conhecimentos do feminismo para (re)construir essa PG. Entretanto, no posicionamento 1, esse feminismo era mencionado e depois negado, como na SD5, onde Barbieri (2021) falava, no dito, a respeito do feminismo e, posteriormente, na SD19, colocava PG no lugar de santa. No 2, distintamente, o feminismo ocupa outro lugar; não um lugar para ser negado, contudo para dar protagonismo à Pombagira enquanto mulher.

Tanto a SD25 como a SD26 são bastante expressivas quanto a essa centralidade do sujeito feminino. Viu-se, nestas sequências, mais uma vez, a enunciativa apoiar-se no destaque do operador discursivo “mulher” para (re)construir essa figura da Umbanda, levando em consideração que a imagem de PG que circula tanto no nível do campo religioso — especificamente dentro do espaço umbandista — como na sociedade não é, dentro deste posicionamento, a mais coerente. Partindo do discurso do Outro, ela vai trabalhando num processo de (des)construção da imagem de Pombagira com base nas categorias do Mesmo, o que faz com que se compreenda que “a própria gênese do discurso ocorre a partir de um processo de interação entre o Mesmo e o Outro, isto é, entre diferentes sistemas de restrição” (Silva, 2006, p. 23).

A SD26 é aberta justamente enfatizando que as PGs são mulheres, em que o substantivo *mulher* aparece todo em letras maiúsculas, recurso usado na internet — principalmente, nas redes sociais — quando se busca realçar determinada palavra, é como se algo estivesse sendo dito em “voz alta”, e tal período é encerrado exatamente com um ponto de exclamação, artifício usado para expressar indignação/exaltação, o que corrobora o sentido de grito/exclamação. Outro detalhe é o uso do numeral ordinal *primeira* atuando sobre o substantivo *coisa* e evocando, por consequência, o sentido de que, desde o instante inicial, para compreender efetivamente essas entidades, tem de se ter claro que são *mulheres*.

O destaque e a repetição do operador “mulher” marca a incompatibilidade entre os posicionamentos aqui em questão. Enquanto para o posicionamento 1, embora pense Pombagira a partir da ideia de mulher, esta é concebida com base no /sagrado feminino/, ou seja, Pombagira está ligada ao sagrado feminino; para o 2, não há coerência nessa relação estabelecida entre a entidade e o sagrado. Silva (2006, p. 257), diante do que propõe Maingueneau, ressalta que

O enunciatador de um discurso qualquer é ‘capaz’ não apenas de interpretar os enunciados produzidos no interior do discurso do qual ele é sujeito, mas também de recusar os enunciados que não estejam em conformidade com as regras que regem a semântica global desse discurso.

A enunciativa, assim, destacando o substantivo *mulher*, recusa o sentido do primeiro posicionamento, sua competência discursiva não permite que se conceba

PG como sacralizada. Aqui, ela é *mulher*, mulher terrena, portanto, pode-se dizer que o sema /sacralização/⁵⁹ está na ordem da rejeição ao pensar esta segunda PG.

Em seguida, utilizam-se vocábulos/expressões que pertencem a um posicionamento que se lê como contrário a essa segunda imagem de Pombagira. A questão é que se convocam tais estruturas para negá-las, uma vez que o discurso Outro sobre PG afirma que “na umbanda, em todos os trabalhos, estão sempre presentes o positivo e o negativo, o macho e a fêmea, o homem e a mulher. Sob esse entendimento, se há Exu masculino, há também que haver um seu representante feminino. Há que haver um Exu-mulher” (Barros, 2006, p. 46). Assim, dentro desse posicionamento clássico da Umbanda, Pombagira é tomada como o lado feminino de Exu ou como uma “falange das companheiras de Exu” ou “uma energia fluídica feminina”. Recuperando os dizeres de Beauvoir ([1949], 2016a) sobre o/no *Segundo sexo*, o feminino é tomado como o inessencial diante do masculino, que é o essencial, isto é, Pombagira é tomada como o outro de Exu, “ela não é senão o que o homem decide que seja” (Beauvoir, [1949] 2016a, p. 10). Isso, no simulacro que o Mesmo faz do Outro, é negado desde o princípio, inclusive o início do segundo período é marcado pelo advérbio de negação *não*, até porque, para esse sistema de restrição, tomá-la como uma parte de Exu é diminuir PG, o que se confirma com o emprego do advérbio *apenas*.

Por fim, a SD26 é encerrada com a frase *Pombagira é mulher!*. Novamente, o operador de sentido discursivo *mulher* vem à tona, o verbo *ser* no presente do indicativo e ainda temos um ponto de exclamação, ou seja, sintetiza-se nessa oração o que as anteriores desenvolveram. Essa afirmação, nesse sentido, é tomada como primordial para o processo de concepção desta Pombagira, entendê-la como mulher é uma exigência imputada pelo sistema de restrição do discurso em foco.

Para a semântica global que rege esse “segundo” discurso sobre PG, o operador *mulher* é de grande significância, uma das bases dessa prática discursiva, de modo que é retomado em diferentes momentos da publicação. Na sequência

59 Reconhecemos que a opção pelo termo “sacralização” decorre da ausência de outro mais adequado. No entanto, no *corpus* analisado, adquire um sentido específico, vinculado à recusa, por parte de PG2, de um imaginário sagrado fortemente associado à tradição cristã, dominante no contexto brasileiro e que se faz presente em PG1, o que não significa negar a existência de tons de sacralidade nessa segunda Pombagira.

discursiva 27, mais especificamente, a enunciadora busca dizer quem é essa mulher ou essas mulheres.

SD27: Pombagira é a **mulher** de **luta**!

São as **mulheres** que saem todos os dias cedo de casa para trabalhar e quando voltam para a casa ainda têm que cuidar dos filhos e da casa. São as **mulheres** que **subvertem o sistema** em prol delas e das outras que ainda nem despertaram para isso.

São as **mulheres** que decidem ter filhos e parar sua vida profissional, por isso, mas também são as que decidem não ter filhos para ter uma vida profissional. É a **mulher** que sabe os seus **direitos** e **luta** por eles, mesmo que não seja através do conhecimento teórico de sua causa.

Elas são as **mulheres** que em vida foram marginalizadas, por serem **mulheres** e mesmo assim, não baixaram a cabeça para o **patriarcado** e o **machismo** da sociedade.

São **mulheres** que sabem o que querem e o que precisa ser feito para alcançar o objetivo (Grifo nosso).

O interdiscurso, como é sabido, pode ser compreendido como uma espécie de tecido no qual diversos saberes encontram-se entrelaçados, de modo que é, neste local, que se dá o processo de gênese do discurso, conforme os estudos de Maingueneau ([1984] 2008), embora, mais especificamente, essa constituição aconteça dentro dos campos discursivos. Assim, os discursos estão sempre numa relação dialógica, “[...] de uma heterogeneidade constitutiva que amarra, em uma relação inextricável, o Mesmo do discurso e seu Outro” (p. 31) ou seus Outros. Na sequência 27, esse movimento de interação com outros discursos faz-se ainda mais discernível, porque, nela, não simplesmente rompe-se com esse Outro que é o discurso de PG1, mas há a presença de saberes próprios do feminismo, que integram o campo político, colocando em evidência as interações características do espaço interdiscursivo.

Observemos, primeiramente, o conjunto lexical que constitui a SD4 — em especial, as palavras destacadas em negrito. *Mulher, luta, subvertem, sistema,*

direitos, patriarcado e machismo. Palavras estas que, normalmente, aparecem no discurso feminista, ou seja, pode-se afirmar que são lexemas que usualmente compõem um discurso proveniente do posicionamento feminista e que, neste caso, emergem, no dito, do discurso de PG2. Tais lexemas marcam a posição da enunciativa dentro do campo discursivo (Maingueneau, [1984] 2008), trazendo à tona uma “perfeita simbiose entre a luta pelo direito das mulheres e Pombagira” (Pallottini, 2021, p. 13), já que, como mostram as sequências discursivas 26 e 27, PG é *mulher* e uma *mulher de luta*, independentemente de quem seja: as que saem todos os dias para trabalhar, as que decidem ou não por ter filhos, as que conhecem seus direitos, quer dizer, as que resistem, de alguma forma, ao sistema patriarcal. Não casualmente as orações estão repletas de verbos de ação, afinal fala-se de mulheres que fazem e decidem suas próprias vidas.

Outra marca do feminismo é a presença da *sororidade*. Ao afirmar, na SD27, que PG “são as mulheres que subvertem o sistema em prol delas e das outras que ainda nem despertaram para isso”, entende-se que Pombagira é tomada a partir de uma relação de empatia entre as mulheres, incluindo aquelas que ainda não se deram conta da necessidade de lutar contra esse sistema que as coloca num lugar de inferioridade. Tem-se, nesse recorte, também uma marca que desencadeia um pressuposto: *ainda nem*. A partir dessa estrutura linguística, a enunciativa, conforme Krieg-Planque (2018), assume como informação já conhecida que *um dia todas as mulheres despertarão para a importância que é subverter ao sistema em benefício delas e das outras*. É possível compreender, então, que Pombagira encontra-se num movimento de “guiar” as mulheres em meio a esse processo de emancipação, alertando-as/orientando-as para isso.

Ademais, o texto é constituído por uma série de períodos compostos por orações subordinadas adjetivas. Observemos que o nome “mulher/mulheres” está quase sempre junto ao pronome relativo *que*, como em “*que saem*”, “*que decidem*”, como se dissesse “mulher trabalhadora”/ “mulher decidida”, fortalecendo o substantivo com a ação dos verbos e a especificação de que elas, além de existirem, dão conta das suas vidas, não vivendo à sombra de homens. Como diriam Rufino e Simas (2018, p. 91), Pombagira é entendida como “[...] a potência feminina de muitas Marias que fazem os seus rumos com o seu próprio caminhar”.

Assim, dá-se um movimento de apagamento da Pombagira santificada e de um feminino universal. O silêncio, conforme Orlandi (2007, p. 29), “[...] pode ser considerado tanto parte da retórica da dominação (a da opressão) como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência)”. Vê-se, nesse ponto, que o sentido da sacralização e de um feminismo que não considera as múltiplas formas de ser mulher, que acaba colocando a mulher num lugar que a restringe, é relegado ao silêncio para que a PG alinhada aos saberes de um feminismo enraizado nas experiências concretas do que concebem como mulheres pudesse vir à tona. É nesse movimento que a ideia de um feminismo situado se impõe como estruturador dessa segunda Pombagira — o que pode ser compreendido olhando tanto para a SD24 como para a SD27.

Na SD24, por exemplo, tem-se a figura da mulher negra, marcando essa presença dos saberes negros que, diante do seu processo histórico, inegavelmente constituem Pombagira. Rompe-se, então, com um padrão eurocêntrico que perpassa a PG1. Em relação à sequência 27, faz funcionar uma série de possibilidades de ler a mulher, tirando-a de um lugar que singulariza e apaga as diferentes formas de performar o feminino, consequentemente a própria ancestral é colocada em outro lugar.

Pombagira, a partir desta publicação, olhando especialmente para a SD27, pode ser tomada como *mulher empoderada*, considerando que se empoderar é “[...] pensar em caminhos de reconstrução das bases sociopolíticas, rompendo concomitantemente com o que está posto [...]” (Berth, 2020, p. 23), sendo este outro saber de ordem da política e do feminismo. Entretanto, ainda que o verbo *empoderar* ou palavras que derivam dele não estejam escritas, isto é, não apareçam no dito, acabam significando pelo não-dito, de modo que os vocábulos destacados na SD lançam luz a esta leitura. Vê-se uma PG que assume uma função transgressora e questionadora no que concerne ao ser mulher nesta sociedade e que, consequentemente, tem uma relação direta com as questões sociais.

É possível ir reconhecendo um discurso que se constitui no campo discursivo religioso, mas que também recorre ao político, como vai sendo identificado no decorrer destas análises. A sequência discursiva 28 funciona de forma semelhante às anteriores.

SD28: Por isso, não são todos os filhos de santo que conseguem entender, se relacionar e incorporar sua Pombagira [**não usei a palavra médium de propósito**, mas isso fica para um outro texto]. Não é todo mundo que cultua os seus ancestrais e os Orixás que consegue trabalhar com as Pombagiras, pois entrar em transe com ela, exige desta pessoa a transigência dos valores delas e como a gente sabe, não são todas as pessoas, principalmente os homens que conseguem isso (Grifo nosso).

A autora começa com uma estrutura linguística explicativa, *por isso*, onde funcionaria também um *por tudo isso que foi exposto até agora*, dado que busca, com base nos saberes políticos e religiosos comentados anteriormente, explicar a dificuldade que alguns adeptos das religiões afro-brasileiras têm de se relacionar com Pombagira, em especial, os *homens*. Além disso, considerando que a enunciadora, nas sequências anteriores, para explicar PG, fala sobre *mulher*, *subversão do sistema* e *patriarcado*, é possível compreender a razão pela qual o substantivo *homem* aparece no dito, uma vez que este acaba sendo favorecido em meio a um sistema que concebe a mulher como inferior. Pensando com base neste posicionamento, um sujeito que se constitui dentro de um sistema que tem como uma de suas bases a ideologia patriarcal, certamente, terá dificuldade para relacionar-se com uma mulher que não se submete, como a Pombagira do universo semântico de PG2.

Como ocorre com todo discurso, os dizeres sobre PG2 estão sujeitos ao seu sistema de restrições, que auxilia no movimento de organização semântica do enunciado (Silva, 2006) e, assim, no modo como a entidade vai sendo constituída. É esse sistema, então, que permite a presença de saberes da política/do feminismo nesse segundo discurso sobre PG, é justamente esse diálogo que faz com que emergja uma ancestral da ruptura, considerando que rompe tanto com os saberes do patriarcado como da branquitude; ao mesmo tempo, nega o discurso acerca de PG1, uma vez este ser regido por outro sistema, outro posicionamento.

Observa-se, assim, a ativação do sema /ancestralidade/, que auxilia na construção de uma Pombagira vinculada a uma cosmologia afrodiaspórica. Embora

não vincule diretamente PG à ancestralidade, num texto que trata de apresentar Pombagira — uma PG que é *mulher* (SDs 26 e 27) e não *orixá* (SD1) — e, por consequência, sua concepção de Umbanda, ao falar em *culto aos ancestrais*, insere PG dentro de um contexto em que a *ancestralidade* se torna ponto necessário para se entender e se relacionar com a entidade, evidenciando as bases africanas desse discurso.

Outro ponto bastante interessante de se observar no último recorte é o trecho que se encontra entre colchetes. Neste, a enunciativa diz ter escolhido propositalmente não usar a palavra *médium* — optando por *filhos de santo*, *relacionar* e *incorporar* — e, para isso, pausa o que estava sendo dito anteriormente, a fim de que esse comentário pudesse ser tecido. Essa breve digressão funciona tanto de modo esclarecedor, como de modo especialmente polêmico, evidenciando o posicionamento da enunciativa, que é o responsável pela maneira como os sujeitos leem os discursos, pois além de determinar “um universo de sentido próprio, [...] define seu modo de coexistência com os outros discursos” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 106). Neste caso, há um nítido movimento de interincompreensão regrada quando pensamos no discurso da posição discursiva 1.

Para entender o que está posto, é preciso recordar as condições de produção desse discurso — o que está relacionado ao contexto sócio-histórico e ao(s) sujeito(s) (Orlandi, 1999) —, que estão associadas, obviamente, com a forma como a Umbanda desenvolveu-se e é colocada em prática no Brasil — considerando o que seria dominante dentro do espaço umbandista. Em síntese, uma religião de saberes africanos que quando chega em solo brasileiro agrega os conhecimentos locais — no geral, indígenas e europeus —, tem-se o que se designa sincretismo e, em vista disso, apresenta características de outras religiões, em especial do Catolicismo e do Espiritismo. Por tal razão, encontramos orixás que são comparados a santos católicos, a exemplo de Ogum sendo dito São Jorge, uma lemanjá que é santificada, fala-se sobre caridade no sentido espírita e do lugar onde a própria PG é colocada pelo posicionamento 1. Há um discurso de tipo religioso, então, que se constitui com base em todos esses saberes mencionados, localizados em dispersão no interdiscurso — evidenciando a primazia deste sobre o discurso (Maingueneau, [1984] 2008) —, e que é compreendido, neste trabalho, como dominante.

Por outro lado, precisa-se levar em consideração também o movimento de *africanização/reafricanização* das religiões afro-brasileiras, consolidado durante a década de 1960, que defende um olhar mais cuidadoso ao sincretismo em espaços afro-religiosos (Prandi, 1998). Com isso, o objetivo seria devolver a africanidade que constitui as religiões afrodiaspóricas, que, ao longo da nossa história, foram/vêm sendo silenciadas, como se percebe nas análises do discurso sobre PG1.

Nesse sentido, a SD28 retoma a palavra *médium* — própria da semântica global do Espiritismo e, por conseguinte, desse discurso dominante da Umbanda, no caso o discurso do posicionamento 1 — para negá-la, porque esse discurso clássico é justamente o Outro desse segundo, “ele é aquele que faz sistematicamente falta a [...] [esse] discurso e lhe permite encerrar-se em um todo. É aquela parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a sua própria identidade” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 37), e que, por isso, busca romper com esses já-dados e trazer à tona a africanidade da Umbanda, a presença afrodiaspórica que a estrutura. Em outras palavras, esses dois discursos encontram-se em processo de disputa dentro do campo discursivo religioso.

Maingueneau ([1984] 2008, p. 106) esclarece que “há discursos cuja semântica exige crucialmente a pluralidade de discursos, e outros que só podem funcionar reivindicando o monopólio da legitimidade”. Neste caso, considerando o espaço umbandista, o discurso do posicionamento 2 não pode funcionar junto ao do posicionamento 1. Este, assim, precisa ser dito “errado” — como chama atenção para a relação imprópria entre o uso de *médium* dentro da Umbanda —, para que o discurso 2 seja o legítimo.

Não apenas a sequência 28 faz com que se pense nessa disputa, como similarmente a 29, que coloca em prática um movimento bem semelhante, como podemos observar a seguir.

SD29: Mas fiquem tranquilos, machistas não incorporam Pombagiras e mesmo que sintam a presença da sua guia, não é em sua completude, por isso, na maioria das vezes os **centros [e que dispenso a palavra terreiro]**, estes homens não dão atendimento ou não incorporam sua Pombagira na frente dos visitantes.

Neste caso, entretanto, a palavra *centros* aparece à frente e, em seguida, igualmente entre colchetes, emerge *terreiro*. A negação do Outro também acontece, mas de modo diferente. Na SD29, a enunciação faz uso da ironia enquanto recurso linguístico para expressar um pensamento crítico, funcionando “como uma poderosa arma para levar adiante o jogo da argumentação e para realçar o ridículo das opiniões que se quer combater” (Machado, 1995, p. 142). A enunciadora inicia a sequência com a conjunção adversativa *mas*, trazendo uma ideia de oposição, que tem relação com o que foi discursivizado nas SDs anteriores quando tratava sobre a necessidade de estar aberta/o a *transigir* dos seus valores, o que seria um problema, em particular, para os homens diante do sistema patriarcal, como nos dizem, principalmente, as sequências discursivas 27 e 28. Ou seja, o homem que não quer *transigir/romper* com o *sistema* e os benefícios trazidos por ele, o *machista*, não terá uma relação efetiva com Pombagira, por isso pode *tranquilizar-se*. Mas, nesse segundo discurso, estar em relação, de fato, com PG é fundamental, uma vez que ela atua também para a melhoria da *sociedade*, como vimos na SD27. O emprego, de tal modo, do adjetivo *tranquilos* acaba funcionando de modo irônico, em que o objetivo é “sacudir” o leitor, despertá-lo para ‘outra’ realidade” (Machado, 1995, p. 151).

É no meio de tudo que isso que entra essa questão lexical *centro* ou *terreiro*. O primeiro é próprio de um posicionamento umbandista clássico/tradicional e pode-se dizer também embranquecido, que, de acordo com a SD, é o lugar para aquele que não deseja *transigir*; enquanto o segundo, por sua vez, de uma posição discursiva umbandista com características progressistas e africanizadas, que é onde se entende que o discurso desta publicação inscreve-se, é o espaço de quem “conhece” Pombagira e a Umbanda propriamente, aquela/e que está disposta/o a *transigir* dos seus próprios valores, como ir na contramão de determinados padrões culturais hegemônicos, como um outro olhar para a questão negra e feminina. Logo, o conjunto de saberes próprios do posicionamento 1 poderá ser lido apenas a partir da posição discursiva de quem está interpretando-o, o que se sustenta na reflexão de Maingueneau ([1984] 2008), segundo a qual “[...] para construir e preservar sua

identidade no espaço discursivo, o discurso não pode haver-se com o Outro como tal, mas somente com o simulacro que dele constrói” (p. 100).

A SD29, em especial, faz vir à tona mais um ponto de complementaridade entre os posicionamentos em estudo. Em ambos, Pombagira é compreendida como um ser de ordem espiritual, que nos remete ao mundo invisível da cosmologia do povo banto. Em PG1, há um movimento ligado ao sagrado, Saraceni, especificamente, fala em *orixá* (SD1); enquanto em PG2, fala-se em *mulher* (SDs 26 e 27), *ancestral* (SD28) e *guia espiritual*⁶⁰ (SD29). Ainda que os caminhos para acessá-la se distingam — porque se trata de posicionamentos discursivos em relação de polêmica —, reconhece-se o fato de que PG não integra o plano da experiência comum, mas outro regime de existência, marcado por forças que escapam à lógica da racionalidade e do visível.

Essa convergência revela uma zona de intersecção entre os dois posicionamentos, permitindo, mais uma vez, que percebamos que as relações interdiscursivas podem ser marcadas tanto por oposições, como por aproximações (Maingueneau, [1984] 2008). Tem-se, sob essa perspectiva, Pombagiras que mobilizam valores diferentes e, conseqüentemente, sentidos diversos — e, por vezes, antagônicos —, porém as duas são concebidas como seres de ordem da espiritualidade. Vemos, com isso, que, num primeiro instante, compartilha-se a mesma base para pensar PG, ainda que, posteriormente, cada qual siga um percurso na tentativa de significá-la e legitimá-la.

A partir das sequências 28 e 29, surge ainda a questão da fundação da Umbanda. Pensando no processo de trazer novamente para os espaços de culto umbandista os saberes afrodiaspóricos, depreendemos que conceber o nascimento da religião com base nos dizeres de Zélio Fernandino de Moraes não integra a delimitação semântica deste posicionamento.

No posicionamento 1, havia a necessidade de referir-se diretamente ao médium Zélio — como vimos, por exemplo, na SD2 —, apontando para uma Umbanda brasileira, assim como se trabalhava com outros conhecimentos próprios da branquitude, das religiões advindas da Europa. Aqui, por outro lado, o sistema de restrições que organiza os discursos do posicionamento 2 compreende que falar em

60 Convém lembrar que, no interior da Umbanda, o termo *guia espiritual* costuma referir-se a uma entidade, ou seja, um ser que teve uma vivência terrena.

Zélio, usar termos que advêm do posicionamento ou, mais especificamente, de religiões brancas não é coerente. Na realidade, ao fazer com que esse léxico do Espiritismo e do posicionamento 1 apareçam, a enunciativa busca mostrar uma incompatibilidade semântica colocá-lo para funcionar dentro de uma cultura de *terreiro*, o que, segundo sua posição, não deveria ser possível.

É nesse sentido, inclusive, que se pensa a entidade Pombagira. Dentro do universo umbandista concebido a partir da diáspora, não faz sentido colocar PG no lugar de santa, mas, na realidade, de mulher, como frisou ao longo das sequências discursivas 25, 26 e 27, pois, segundo a tradução que a enunciativa faz do discurso a respeito de PG1, a base para pensá-lo encontra-se no modo de conceber a própria religião.

Em conformidade com Maingueneau ([1984] 2008) e Orlandi (2007), para que um discurso possa existir, há um processo de inclusão e de exclusão concomitantemente. No caso da narrativa centrada em Zélio — posicionamento discursivo 1 —, há uma tendência de reforçar a branquitude e a masculinidade, o que se afirma pelas condições de produção do discurso sobre a fundação da Umbanda a partir de 1908, como o fato de ter sido anunciada, segundo seus enunciadores, dentro de um centro espírita e pela voz de um homem branco e de classe média (Delgado, 2022), como dito anteriormente. Por conseguinte, a história da Umbanda negra e, em especial, de Pombagira nascida em berço negro funcionam como o Outro, sendo postas, em geral, no silêncio.

Seu sistema de restrição, assim, está relacionado às ideologias entendidas como alicerces deste sistema social, excluindo sentidos que sejam distintos dessa Umbanda embranquecida. Nessa perspectiva, para o posicionamento 1, pensar Pombagira ancorada na diversidade de mulheres que constituíam a Macumba Carioca é o seu Outro. Essa entidade acaba sendo (re)criada com base nos padrões do discurso de Zélio, a partir do Mesmo, é aquilo que seu sistema de restrição reconhece como necessário para que tenha sentido; até porque, para que esse discurso se mantenha, é preciso reproduzir seus padrões e rejeitar essa mulher que não se encaixa na santificação.

No posicionamento 2, sob outro prisma, percebe-se o constante movimento de buscar pensar a Umbanda e a Pombagira considerando os conhecimentos afro-

brasileiros, é tanto que se nega o *centro*, se nega o *médium*, se nega, por consequência, o discurso fundacional de Zélio Fernandino de Moraes, embora seu nome não apareça no dito. Retiram-se, assim, do silêncio os processos históricos anteriores a Zélio e procura-se dar voz à mulher e à Pombagira, tirando-as do lugar no qual eram discursivizadas conforme os preceitos da ideologia patriarcal.

Entende-se que o discurso 2 sobre PG faz com que outra memória possa significar a respeito dessa entidade. Nessa memória, encontra-se uma relação direta com os saberes diaspóricos, revelando que, embora o histórico anterior a Zélio tenha sido posto em silêncio pelo outro posicionamento ao longo da nossa história, não fez com que os sentidos indesejados desvanecessem, ou seja, “[...] apagar certo sentido de [um posicionamento discursivo] [...] não faz com que ele desapareça também do interdiscurso, ele permanece ali, esperando o momento de ser lembrado” (Alencar, 2018, p. 54).

Para encerrar essa publicação, como em toda conclusão, a autora faz uma espécie de síntese do que foi discutido ao longo do texto, amarrando os dizeres apresentados e, por conseguinte, reafirmando a posição na qual se inscreve.

SD30: É importante ressaltar que para trabalhar com elas, é necessário permitir o transe entre essa força de uma mulher e suas experiências de vidas, para assim começar a se relacionar com Pombagira.

Na SD30, pode-se observar esse encerramento da publicação, no qual ela retoma a ideia-chave, que é a relação entre Pombagira e o que entende por *mulher*. Destaca-se, nesse sentido, a presença de dois modalizadores deônticos: *é importante* e *é necessário*. Tais estruturas sinalizam “relações de sentido ligadas ao dever” (Silva, 2006, p. 117). Primeiramente, essa estrutura marca a obrigação de pôr em relevo o que é pertinente quando se tem a intenção de trabalhar com PG, obrigação inclusive que elas têm enquanto terreiro/umbandistas que buscam apresentar esta entidade; em seguida, o deôntico aponta que somente será possível estabelecer uma relação efetiva com essa entidade se houver *o transe entre essa força de uma mulher e suas experiências de vida*, em que emerge novamente a relevância da *transigência* da SD28. A enunciadora retoma, assim, seus já-ditos,

finalizando sua leitura a respeito de Pombagira, que, por fim, mais uma vez, coloca em evidência o lexema *mulher*.

Outra particularidade interessante é a presença da estrutura de predicação de identidade que marca parte significativa da publicação, dado que há a necessidade de (re)construir essa Pombagira. Observemos a frase que encerra a sequência discursiva 26:

Pombagira é mulher!

Nessa formulação, apresenta-se uma relação instituída por meio do verbo *ser* entre o sujeito — *Pombagira* — e o predicativo — *mulher*, sendo a base da discursivização em torno dessa entidade e que, por conseguinte, atribui uma identidade específica a ela. Em outras palavras, estabelece-se uma relação inextricável entre *Pombagira* e *mulher*, que, neste caso, é fundamental tê-la em mente para compreender a figura em questão.

Na SD27, essa estrutura também se faz presente, definida novamente pelo verbo *ser*. *Pombagira é a mulher de luta! São as mulheres que saem todos os dias para trabalhar [...] por serem mulheres e mesmo assim não baixaram a cabeça para o patriarcado [...]*. Esse recorte traz à tona essa pluralidade que é parte da identidade de (ou das) Pombagira(s): PG é mulher e PG são as mulheres, independentemente de quem seja(m) ela(s), desde a mulher que é dona de casa até a prostituta, que é negada pelo posicionamento 1. Vê-se a marca de uma identidade que se distancia do *patriarcado* e, conseqüentemente, da PG1, uma vez que esta funciona com base em um modelo uno — a Pombagira Orixá, de Rubens Saraceni.

Essa estrutura de predicação identitária tenta conter a deriva do sentido, reforçando uma percepção clara e categórica que se sustenta como ponto central do discurso em análise. Ambas as sequências discursivas cumprem o objetivo de consolidar uma identidade de Pombagira pautada na ideia de *ser mulher*, ao mesmo tempo em que a distancia da Orixá, da /sacralização/, o que se constitui a partir da sua rede de interincompreensão. Processo este que, além de evidenciar a posição de quem enuncia, orienta a leitura do coenunciador.

Nesse sentido, é pertinente reunir os semas que emergiram ao longo da leitura dos dizeres do segundo posicionamento, com o objetivo de retomar e sistematizar os principais traços de sentido para seu o sistema de restrição. Vejamos.

Quadro 2 – Semântica do posicionamento PG2

Pombagira 2	
<i>Semas positivos</i>	<i>Semas negativos</i>
/racialização/	/desracialização/
/ancestralidade/	/sacralização/

Esse quadro, que apresenta os semas positivos relacionados à PG2, permite que melhor observemos os elementos que estruturam sua identidade discursiva, lançando luz ao modo como essa entidade é (re)significada a partir da lógica da africanidade e do feminismo.

Depreende-se que essa publicação como um todo busca a construção de uma nova memória sobre Pombagira, numa tentativa de ruptura com outra memória, digamos, tradicional dentro do seio da Umbanda, que é uma Pombagira ligada ao Sagrado Feminino. Assim, essa memória já-dada sobre PG aparece nesse segundo discurso, porém vai sendo desconstruída e também negada a partir de uma leitura própria do Mesmo, evidenciando o que foi designado por Maingueneau ([1984] 2008) como polêmica discursiva.

5.3.1 Outras vozes, a mesma gira

Nesta última parte da análise, apresentamos a leitura de outras sequências discursivas inscritas no posicionamento 2, também recortadas de textos do *Instagram*, mas publicadas por outros perfis de sacerdotisas e sacerdotes de

Umbanda. Como na subseção 5.3 trabalhamos com uma única publicação que trazia uma espécie de síntese a respeito da forma como concebia Pombagira, o objetivo agora é ampliar nossa análise, buscando compreender como os saberes que fundamentam esse posicionamento discursivo se articulam em diferentes enunciadores e materialidades.

O movimento, nesse conjunto de recortes, é também o de (re)dizer Pombagira em relação ao que vimos em PG1, numa tentativa de inscrevê-la na ordem da resistência e da transgressão. Ao contrário da PG de Saraceni, não há uma representação fixa ou pré-definida em relação ao que encontramos no imaginário sobre Pombagira e, por conseguinte, sobre a mulher. Destaca-se, assim, que esse segundo posicionamento busca deslocar e reconfigurar narrativas da ideologia dominante, tanto dentro da Umbanda quanto na sociedade em geral.

Observemos o seguinte grupo de sequências discursivas.

SD31: Pombagira é mulher, é travesti e é preta. Baixa em terreiro e gargalha, dança, fuma e bebe. É a dona das ruas, das encruzilhadas e das esquinas. Não dá ponto sem nó. Pombagira é a mãe de 3 filhos que faz o corre todos os dias pra não faltar alimento na mesa. É Pombagira que não permite mais que mulheres sejam silenciadas, apagadas, submissas, dependentes e mortas. Pombagira é aquela que deu 7 facadas em cima do coração de quem a traiu (@dacunhapri, 2022)⁶¹.

SD32: Padilha, Mulambo, Navalha são corpos do giro da saia, da gargalhada, da bebida, do cigarro, da postura altiva pra dizer: “aqui não meu camarada! Aqui você não encosta a mão em mim!”. Pombagira é corpo não domesticável (@rpallottini, 2021)⁶².

SD33: Pombagira sabe exatamente o que faz com o corpo: tudo aquilo que quiser fazer. Nós, que na maioria das vezes somos ensinados a ver no **corpo** o signo do pecado, é que não temos a mais vaga ideia sobre como lidar com

61 As SDs 31, 37 e 42 são recortes de uma mesma publicação do perfil @dacunhapri no *Instagram*, em 15 mar. 2022. *Print* realizado na mesma data, às 17h38.

62 Publicação do perfil @rpallottini no *Instagram*, em 14 abr. 2021. *Print* realizado em 2 jul. 2022, às 23h11.

ele. As Pombagiras gargalham para as nossas limitações, enquanto dançam na rua (Simas, 2020 *apud* @rpallottini, 2021, grifo da autora)⁶³.

SD34: Pombagira nos encanta não somente por aquilo que ela é mas principalmente por aquilo que ela recusa a ser (Rufino; Simas, 2018 *apud* @rpallottini, 2021)⁶⁴.

Nas sequências de 31 a 34, há um esforço enunciativo no sentido de dizer quem é essa Pombagira. Não se trata, porém, de uma simples definição, mas de um dizer que é construído em meio a um confronto, em especial, com o que designamos como PG1, quer dizer, questiona-se a domesticação, a normatização e o silenciamento imposto à PG e à mulher. Nota-se que esses enunciados funcionam como um gesto de inscrição de sentidos que afirmam o corpo, o riso, a recusa e a rua como elementos constitutivos dessa entidade.

A SD31 tem início com uma formulação que tensiona de imediato sentidos que ecoam no posicionamento 1 sobre quem é PG: *Pombagira é mulher, é travesti e é preta*. Trata-se, desde a primeira frase, de um gesto enunciativo que inscreve a figura de Pombagira na ordem da polêmica, não como um desacordo pontual, mas como uma disputa por sentidos no interior do próprio campo discursivo religioso (Maingueneau, [1984] 2008). Se lembrarmos de PG1, o contraste se evidencia. No posicionamento 1, havia uma tentativa de estabilizar Pombagira segundo um modelo de feminilidade aceitável socialmente, apoiado em semas como /sagrado feminino/. Aqui, por outro lado, Pombagira é discursivizada a partir das diferenças, daquilo que escapa ou transgride esse modelo, ou seja, desestabiliza os sentidos relacionados a essa primeira PG.

Dizê-la a partir dos marcadores *mulher, travesti e preta* inscreve Pombagira num movimento discursivo que articula diferentes experiências e realidades. A enunciação, sob essa perspectiva, não apenas a posiciona como uma figura que transita entre identidades marginalizadas — considerando a ideologia dominante — como também lança luz a determinadas opressões históricas associadas à mulher, à travesti e à pessoa preta. Mais especificamente, traz à tona — ainda que

63 Publicação do perfil @rpallottini no *Instagram*, em 19 abr. 2021. *Print* realizado em 2 jul. 2022, às 23h22.

64 Publicação do perfil @rpallottini no *Instagram*, em 7 abr. 2021. *Print* realizado em 2 jul. 2022, às 23h34.

discretamente nesse primeiro instante — questões relacionadas a gênero e sexualidade.

A enunciadora, ao colocar esses marcadores funcionando juntos, acaba rompendo com a expectativa de uma PG entendida como homogênea e normatizada; convidando ainda o coenunciador a considerar determinados processos de exclusão social que, muitas vezes, operam de modo simultâneo e interdependente, deslocando-o de uma posição de conforto interpretativo e convocando-o a repensar categorias naturalizadas, inclusive a própria PG. Tem-se, assim, uma Pombagira inscrita na ordem da interseccionalidade⁶⁵, em outras palavras, não é possível concebê-la ignorando tal fator, dado que, se PG2 é *mulher*, é *travesti* e é *preta*, não é possível compreendê-la fora das tensões que atravessam essas esferas (Akotirene, 2022). Consequentemente, questiona-se também determinados silêncios postos em prática pelo seu Outro.

Em seu Outro, na maneira como é traduzido pelo Mesmo, não há lugar para uma Pombagira que seja *dona das ruas, das encruzilhadas e das esquinas, que baixa em terreiro e gargalha, dança, fuma e bebe*. É justamente desse modo que PG2 se constitui, subvertendo PG1. Na SD13, por exemplo, Pombagira é dita como “[...] a mais pura e notável expressão do Sagrado Feminino: doçura e delicadeza, somadas à força bruta de uma genuína guardiã” (Barbieri, 2021, p. 100-101); logo, há uma tentativa de conciliá-la a valores alinhados à ideologia patriarcal. PG2, ao contrário, questiona tais valores. Ela é apresentada como uma mulher que gargalha, dança, fuma e bebe, que vive as ruas, e nada disso é tomado como um problema.

É nesse sentido que as SDs 32 e 33 também funcionam. Tem-se uma Pombagira que é agente de si, que recusa a *domesticação*: *ela sabe exatamente o que faz*.

A SD32 já inicia mencionando diferentes nomes de Pombagiras — *Padilha*, *Navalha* e *Mulambo* —, marcando a diversidade dessa entidade dentro deste posicionamento, as diferentes formas que pode assumir e, por conseguinte, contrapõe-se ao discurso que as singulariza. A multiplicidade de nomes e comportamentos que divergem ao que, no geral, a sociedade brasileira toma como

65 O conceito de *interseccionalidade* foi proposto por Kimberlé Crenshaw (1989) e se trata da sobreposição e da articulação de diferentes marcadores sociais — como classe, gênero, raça, sexualidade —, produzindo modos específicos de opressão. No caso em análise, *mulher*, *travesti* e *preta* se combinam em meio ao processo de constituição de Pombagira.

uma performance do feminino — a mulher/a PG “[...] do giro da saia, da gargalhada, do cigarro, da postura altiva [...]” — desestabiliza um discurso que é dominante dentro da própria Umbanda. Em PG2, organiza-se uma cena de dissenso, rejeitam-se os limites impostos pelas cenas enunciativas produzidas ao discursivizar uma Pombagira do sagrado — a Orixá/a Deusa. Desloca-se, assim, o que se espera de uma mulher, dessa entidade e até mesmo o que se concebia como o sagrado.

Essa multiplicidade, entretanto, não se manifesta apenas pelos conteúdos discursivos que emergem, mas, em especial, pela cena enunciativa que constrói, pois, de acordo com Maingueneau (2004, p. 85), “um texto não é um conjunto de signos inertes, mas o rastro deixado por um discurso em que a fala é encenada”. Isso quer dizer que os sentidos em torno de PG2 envolvem também o modo como o dizer se organiza, os lugares de onde se fala, os papéis assumidos pelos sujeitos e os tipos de relação que se estabelecem com o coenunciador.

Nesse contexto, a evocação de Padilha, Mulambo e Navalha auxiliam ainda na construção cenográfica. Tais nomes — carregados de memórias — instauram uma cenografia que organiza os dizeres e em que a resistência é elemento constituinte, dado que carregam histórias de enfrentamento, ousadia e recusa à normatização. Com esse gesto, convoca-se outra forma de existir, de ser mulher, de ser Pombagira: um corpo que gira, fala alto, encara e delimita seus próprios limites. Isto é, impõe-se outro modo de presença ou impõe-se uma presença efetivamente.

É em meio a esse cenário que emerge a formulação “Aqui não meu camarada! Aqui você não encosta a mão em mim!”, que funciona como ponto de condensação de um ethos insubmisso, o que tem relação com “[...] o *posicionamento* no qual o enunciador está inserido que o faz assumir um determinado *modo de enunciação*” (Silva, 2006, p. 182, grifo da autora). Esses dizeres sintetizam a força de um corpo que sabe onde está, que conhece os atravessamentos que carrega e que se recusa a ser tocado sem consentimento. Levanta-se a voz de uma mulher-Pombagira que decide por si. Não estamos frente a um apelo, contudo a uma demarcação firme de território. O “aqui” não se restringe a uma referência espacial, mas aponta para um lugar simbólico-discursivo onde quem fala é senhora de si, dona do próprio corpo e de sua palavra.

A cenografia que organiza os dizeres tem como base uma memória marcada por conflitos e resistência. A enunciadora, ciente dos silenciamentos impostos historicamente às mulheres e, conseqüentemente, à Pombagira, entende que “[...] essa cenografia de onde vem a fala é precisamente a cenografia necessária para enunciar como convém” (Maingueneau, 2018, p. 253), para lançar luz a uma Pombagira das encruzilhadas. Trata-se de uma cena discursiva em que o templo dá lugar à rua e o corpo e a gargalhada se impõem à palavra domesticada/santificada.

O modo como o enunciador constrói a cenografia marca o processo polêmico em relação à PG1. Se no primeiro posicionamento observamos uma cena mais solene, mais marcada pelo sagrado — como na SD 13 —, aqui, vê-se outro movimento. Tem-se uma cenografia que é forjada na encruzilhada, em que a recusa e o conflito auxiliam na constituição desse discurso. O que está em jogo, com isso, é a própria forma de conceber PG, afastando-a da /sacralização/ e colocando-a no lugar de uma mulher que subverte o sistema.

A construção da cenografia, portanto, transpassa o campo religioso e traz o político para esses dizeres. Recusa-se um espaço de /sacralização/, frequentemente visto em discursos religiosos, e constrói-se uma cena em que a autoridade espiritual não deriva da pureza, mas da experiência concreta e encarnada de quem conhece o papel que a mulher ocupa no seio social, ou ainda, de quem viveu a dor, a exclusão e a rua. Essa enunciação reorganiza até mesmo o lugar do coenunciador, dado que não se tem simplesmente um fiel que se curva frente a um ser do mundo espiritual, mas um interlocutor que é advertido — “meu camarada” —, devendo reconhecer os limites impostos por quem fala. As Pombagiras, assim, não são apenas evocadas, todavia assumem um lugar que busca a reconfiguração dos modos de estar no mundo, desestabilizando tanto o modelo hegemônico para o feminino e, especificamente, o da Umbanda de PG1.

Esse gesto de deslocamento, em que a encruzilhada substitui o templo e o corpo em ação o corpo disciplinado, encontra continuidade na sequência discursiva 33. Novamente, tem-se *corpo* — inclusive destacado em vermelho na publicação — e *rua*, que reaparecem reforçando a imagem de uma Pombagira autônoma. Diferentemente do que, no geral, é visto ao nos depararmos com um discurso do campo religioso, o corpo não é tomado como espaço de penitência. O corpo é, na

verdade, território de potência e de liberdade: *Pombagira faz com o corpo tudo aquilo que quiser fazer*. A enunciação caminha no sentido contrário àquilo que é entendido como moral e pecaminoso, segundo o imaginário social.

Há que se notar, sob essa perspectiva, a oposição que se estabelece entre *Pombagira* e *nós*, no sentido de que *ela sabe exatamente o que fazer com o corpo, nós, não*. Pode-se observar, com isso, o movimento do interdiscurso, nessa presença do Outro na constituição de PG2, embora entre apenas anulado, na condição de simulacro, visto que a locutora busca “[...] orientar, mais ou menos conscientemente e em um sentido que lhe seja favorável, a interpretação e avaliação dos signos que envia ao destinatário” (Maingueneau, 2020, p. 9). Nesse contexto, percebe-se a marca do cristianismo que constitui PG1 — especialmente com a emergência da palavra *pecado* —, como vimos nas SDs 16, 17, 19, entre outras, em que *Pombagira* é pensada com base na mesma matriz de sentido da Maria católica; entretanto essa emergência se dá somente para que esta leitura seja desestabilizada. A diferença instaurada entre *PG* e *nós*, portanto, não visa à produção de uma hierarquia espiritual, mas à exposição do descompasso entre os saberes impostos e os saberes da experiência de uma ancestral.

A enunciadora, ao afirmar que *Pombagira sabe exatamente o que faz com o corpo*, consolida um posicionamento que nega a lógica da submissão, do *pecado* e do corpo como tabu. Somos postos frente a um corpo que sabe, que age e que escolhe, e que, ao *gargalhar para as nossas limitações*, reafirma sua autonomia, ironiza as normas que nos são ensinadas e instaura, com o riso, o próprio deboche. A gargalhada, aliás, é um dos elementos-destaque nas SDs 32 e 33. O gesto de rir — e rir alto na rua — torna-se índice de desestabilização: rir dos limites, das repressões, das culpas que são aprendidas. Há, assim, um funcionamento discursivo marcado pela resistência, por processos que rompem com o feminino performado a partir da ideologia dominante, o que é expresso tanto pelo conteúdo dos dizeres quanto pela forma como se articulam, isto é, a cenografia da rua, da dança, da gargalhada, da desobediência. Esse gargalhar assinala o movimento dos sentidos no que se refere ao Outro, em que PG era domesticada. O Mesmo, por sua vez, busca trazer à tona um riso que afronta, que desloca o sagrado silencioso e impõe outra relação com o corpo e com o feminino.

Essa reconfiguração do corpo, marcada pela gargalhada e pela desobediência, também ganha contornos ao retornarmos à SD31. Como discutimos, a enunciação diz que Pombagira além de ser mulher — assim nos referimos pois o posicionamento 1 já organizava PG a partir dessa concepção, embora fosse pensada com base na ideologia patriarcal —, é travesti, é preta, e ainda:

[...] é a mãe de 3 filhos que faz o corre todos os dias pra não faltar alimento na mesa. É Pombagira que não permite mais que mulheres sejam silenciadas, apagadas, submissas, dependentes e mortas.

Nesse recorte, o corpo que dança e gargalha na rua é também o corpo da mulher atravessada por experiências sociais concretas, como a maternidade em si — e não estamos falando, aqui, de mãe espiritual, como em Cumino (2019) e Barbieri (2021) —, a luta diária por sobrevivência, a condição de subalternidade e a recusa ativa à submissão. Pombagira, assim, é retirada do lugar da sacralização e reinscrita ao lado das mulheres reais, que resistem diariamente às violências simbólicas e materiais que as atingem. Há, nesse movimento, um processo de enfrentamento direto às estruturas que as subjugam — *ela não permite mais*.

Movimento semelhante vimos na SD27, em que o silenciamento da Pombagira santificada abre espaço para a emergência de um discurso atravessado por saberes feministas. Tanto na SD27, quanto na SD31 tem-se uma entidade tomada como expressão da mulher real, que luta, trabalha, materna, decide e se solidariza com as outras. Em ambas as sequências, projeta-se uma Pombagira insurgente, que se opõe à forma una da feminilidade patriarcal e que, por conseguinte, inscreve-se discursivamente numa posição de enfrentamento e reconfiguração das relações de gênero, corpo e poder. Inclusive as 7 *facadas* mencionadas ao final, não aparecem como glorificação ao que poderia ser tomado por brutalidade, todavia como o índice de um limite que não foi respeitado. Rompe-se com a lógica da docilidade feminina, sacrificada e ensinada a suportar traições e silenciar sofrimentos.

Na SD34, por sua vez, em que *Pombagira nos encanta principalmente por aquilo que ela se recusa a ser*, o enunciado desloca o foco do *ser* para o *não-ser*.

Tem-se uma PG que se constitui na recusa, na negação dos papéis e lugares que historicamente lhes foram impostos. O que *encanta*, neste caso, é o fato de não se submeter ao modelo já-dado para o que se entende por mulher/PG. Pelo contrário. Pombagira é afirmada, no discurso da sacerdotisa-enunciadora, com base na ideia de ruptura com as expectativas normativas que buscam enquadrá-la. Esse movimento acaba funcionando como um convite a pensar em outras formas de ser mulher e Pombagira. O *não-ser*, nessa perspectiva, trata-se de lançar ao silêncio os sentidos de PG1, como parte da retórica da resistência (Orlandi, 2007). Nessa recusa do seu Outro, produz novas formas de leitura, tensiona os lugares e amplia as possibilidades de existência.

Conceber uma Pombagira a partir da recusa dos papéis já-dados para o que se entende por mulher, como observamos nas sequências anteriores, já traz indícios de uma abertura para outras possibilidades de existência. Na SD31, por exemplo, a entidade é dita *mulher, travesti e preta* — enunciado que desestabiliza de pronto qualquer leitura que se pautar na normatividade ou, mais especificamente, num entendimento binário de gênero. Essa formulação antecipa o que pode ser mais bem visto nas SDs seguintes, em que o centro da gira passa a ser ocupado por corpos dissidentes. Vejamos.

SD35: Exu e Pombagira nos mostram que o pecado não existe e eles transgridem os padrões estabelecidos por uma sociedade hetero-cis-normativa. As Pombagiras, por exemplo, representam o rompimento com a ordem patriarcal e a liberdade feminina em todas as suas esferas (@hausoflahan, 2021)⁶⁶.

SD36: [...] Eu quero Travestis ancestrais descendo ao toque do couro. Expressando-se em suas potências, em seus corpos e corpos verdadeiramente livres.

Se você recebe pombagira e não vai atinar pra isso, por qualquer motivo transfóbico que você use para justificar, cuidado, pode ser que a “energia”

66 Publicação do perfil @hausoflahan no *Instagram*, em 9 ago. 2021. *Print* realizado em 25 jun. 2024, às 21h56.

(já que gostam tanto dessa palavra rs) da hipocrisia te ronde pelas próximas percepções, incorporações e ações... [...] (@pedradeexu, 2021)⁶⁷.

Na sequência 35, o movimento inicial da enunciação marca a polêmica estabelecida com seu Outro. Destaca-se, primeiramente, o item lexical *pecado* — tal como na SD33 —, próprio de um posicionamento que se vincula ao cristianismo, que é o caso de PG1; entretanto, segundo o enunciador, PG e Exu negam a existência do *pecado*. Assim, o enunciador “[...] introduz o Outro em seu recinto para melhor afastar sua ameaça, [...] [de modo que] esse Outro só entra anulado enquanto tal, simulacro” (Maingueneau, [1984] 2008, p. 108). Em outras palavras, tratar desse traço do discurso de PG1 é um ponto significativo para o posicionamento 2, dado que este busca pensar PG com base na pluralidade que constitui a própria história da Umbanda. Se olharmos novamente para a Macumba Carioca, lembraremos do processo de inversão da ordem social que se colocava em prática — falamos a respeito no subtópico 3.4. É um gesto semelhante que se reatualiza na SD35 ao afirmar que ambas as entidades rompem com os padrões de uma sociedade *hetero-cis-normativa*, que determina modelos pré-estabelecidos de existências e de vivência da espiritualidade.

Observe ainda que, para esses dizeres funcionarem, o enunciador organiza uma cenografia que não se limita a elementos do campo religioso; mais uma vez recorre-se ao campo político para dar força ao que se discursiviza, o que se materializa, principalmente, pelo emprego de estruturas lexicais que são próprias de tal lugar, como *hetero-cis-normativa*, *ordem patriarcal* e *liberdade feminina*. Essa imbricação entre o político e o religioso auxilia na remodelação do discurso da Umbanda e na (re)configuração de Pombagira.

A cenografia, enquanto “[...] o centro em torno do qual gira a enunciação” (Maingueneau, 2018, p. 264), é fundamental para que tenhamos sentido, delimitando o modo como o dizer se torna possível e coerente dentro desse espaço. Não se trata somente de incluir termos políticos, mas de sustentar uma cena em que a espiritualidade é mobilizada como forma de resistência. A força do discurso relaciona-se não apenas ao que se diz, todavia também como e de onde se diz.

67 Publicação do perfil @pedradeexu no *Instagram*, em 19 jul. 2021. *Print* realizado em 27 jun. 2022, às 21h50.

O enunciador constrói um ethos que inicialmente parte do seu lugar de autoridade enquanto sacerdote, trazendo à tona os nomes de Exu e PG, pertencentes ao campo religioso. Esse movimento é interessante com base no ponto de vista da constituição de Maingueneau (2000), em que dizeres pertencentes ao religioso funcionam como “[...] discursos últimos, para além dos quais não há senão o indizível, de que eles se confrontam com o absoluto” (p. 6), o que quer dizer que “esses discursos constituintes dão sentidos aos atos da coletividade [...]”. O jornalista, ao lidar com um ‘debate de sociedade’, recorrerá à autoridade do cientista, do teólogo ou do filósofo, mas não o contrário [...]” (Cossutta; Maingueneau, 1995, p. 113, tradução livre). Assim, discursivizar ancorando-se nessa autoridade religiosa confere mais confiança ao que está sendo dito. No entanto, o enunciador amplia esse ethos ao fazer uso de termos da política. O ethos sacerdotal acaba incorporando uma dimensão de militância política, dado o engajamento que emerge frente às questões relacionadas a gênero e sexualidade.

Essa inflexão também desloca o dizer para uma topografia caracterizada pela contestação e pela exterioridade. Entende-se, assim, que o sujeito não discursiviza de dentro da norma religiosa, mas de suas margens, que estão atravessadas pelo discurso político, o que tensiona os sentidos cristalizados dentro dessa Umbanda filiada à ideologia dominante. Nesse processo, *transgredir aos padrões* não será visto como um erro/um desvio, e, sim, como um gesto ético e valoroso.

O movimento de romper com a norma também se projeta na cronografia dessa enunciação. Não estamos mais diante de um tempo ritualístico e transcendente, como seria o esperado para um discurso religioso. O tempo agora é de um presente que se filia à militância e que expressa urgência. O enunciador reivindica, com seus dizeres, uma ação coletiva, que possa repensar essa ordem *hetero-cis-normativa* para então rompê-la. Esse presente insurgente desestabiliza o tempo *sagrado* da Umbanda institucionalizada, (re)inscrevendo Pombagira num horizonte de disputa política e mudança social.

Esse tempo insurgente e militante que orienta a SD35 encontra uma expressão particularmente contundente na sequência discursiva 36. Nela, o discurso assume um tom de convocação explícita, fala-se diretamente com o coenunciador, exigindo uma posição de defesa em relação a identidades marginalizadas e

reforçando a potência dos corpos dissidentes e a urgência de romper com atitudes transfóbicas que ainda atravessam as práticas religiosas de determinados terreiros.

[...] Eu quero Travestis ancestrais descendo ao toque do couro. Expressando-se em suas potências, em seus corpos e corpos verdadeiramente livres.

O sacerdote-enunciador organiza, nesse recorte, uma cenografia perpassada por marcas de um discurso político-identitário, em que a base do lugar de fala é um espaço de insurgência e reivindicação. Se observarmos o emprego de estruturas como *travestis ancestrais*, *corpos e corpos* e *verdadeiramente livres*, perceberemos essa presença de outros saberes, que se infiltram no dizer religioso e o questionam. A SD36, assim como a 35, não funciona simplesmente por meio de um processo que remete a uma prática do campo religioso. No entanto, o enunciado se ancora na articulação entre a espiritualidade e a dissidência de gênero, rompendo com a lógica da exclusão de uma Umbanda que silenciava *os corpos e as corpos* não normatizadas.

Configurar a cenografia de tal modo produz, por conseguinte, um ethos combativo, que interpela diretamente o coenunciador: *“[...] se você recebe Pombagira e não vai atinar pra isso, por qualquer motivo que você use para justificar, cuidado [...]”*. Perceba que o enunciador tira o foco do transe para colocá-lo sobre a responsabilidade ética do filho de santo, desestabilizando a ideia de que incorporar Pombagira possa ser um ato sem vínculo com o político. Em meio a esse contexto, a fala sacerdotal também é militante, de modo que não é suficiente receber a entidade. É preciso, sobretudo, reconhecer os sentidos políticos que carrega.

A própria ironia presente em *“energia’ (já que gostam tanto dessa palavra rs)”* revela essa crítica e um distanciamento em relação a uma espiritualidade esvaziada de compromisso político. O uso de “rs” — abreviação de riso — deslegitima a linguagem própria de uma Umbanda que se distancia dos saberes advindos de África, que não entende as entidades como espíritos ancestrais. Esse movimento da SD36 se aproxima bastante do que colocou em prática a enunciativa da SD29, que também fez uso do vocabulário do seu Outro de modo irônico para colocar em

xeque uma Umbanda que, segundo a tradução do Mesmo, nega sua origem. Além disso, especificamente na SD36, o enunciador tensiona ainda as práticas religiosas que se pretendem inclusivas, porém, no dia a dia, relegando ao silêncio, reproduzem a transfobia.

Ao conceber as *travestis como ancestrais* e valorizar *corpos e corpos livres*, o discurso não apenas amplia os limites do que se entende por espiritualidade, mas ainda marca Pombagira como uma entidade que se (re)configura com base num processo polêmico. PG2 não é mais uma orixá ou uma deusa padronizada pela ideologia patriarcal; ela passa a ser tomada como um ser político em busca de uma ruptura com os já-dados relacionados ao modelo *hetero-cis-normativo*.

Esse movimento de (re)dizer Pombagira também pode ser observado nas sequências discursivas seguintes, embora nelas haja um foco maior sobre os processos de negação das matrizes afrodiaspóricas que, para este posicionamento, sustentam a espiritualidade da Umbanda. Com base nos estudos de Maingueneau ([1984] 2008), compreendemos ser este um dos pontos sensíveis para o segundo posicionamento e que, diante dos processos polêmicos que constituem PG2, esse “[...] discurso deve [...] responder aos golpes que recebe e dar golpes [...]” (p. 109), como evidenciam os recortes a seguir.

SD37: Pombagira não é santa imaculada, não é deusa europeia, não é Hécate, não é Lilith, não é a bruxa que não conseguiram queimar (@dacunhapri, 2022).

SD38: Essa noite fui dormir angustiado pensando no tal culto a Hécate-Pombagira que foi apresentado por uma sacerdotisa **saracenista** da **Umbanda Sagrada** em São Paulo. Não é a primeira vez que eu me sinto afetado por essas movimentações desonestas que, como tsunami, invadem os territórios afro-religiosos há muitas décadas e arrastam consigo elementos que constituem as estruturas edificadas pelos que vieram antes de nós (@hausoflahan, 2022, grifo nosso)⁶⁸.

68 A sequência discursiva 38, assim como as SDs 39, 40 e 41 são recortes de uma publicação do perfil @hausoflahan no *Instagram*, feita em 11 mar. 2022. O *print*, entretanto, foi realizado em 18 jul. 2022, às 20h11.

SD39: “Hécate-Pombagira” é um novo produto criado para agradar o Jovem Místico sem referências e que chega na Umbanda desconhecendo a história. “Pai Oxumaré do Cemitério”, “Linha dos Mendigos”, “Hécate-Pombagira”, “Oroinã”, “Logunã”, “Egunitá”, “Oyá-Tempo” e todos esses arquétipos – criados para vender ritualísticas, cursos e materiais [...] (@hausoflahan, 2022).

SD40: Hécate é uma Deusa antiga que pertence a outra cultura e, apesar de sua ligação com as encruzilhadas, não tem nenhum vínculo cultural com as Pombagiras de Umbanda que são entidades construídas em território brasileiro a partir da visão bantu de culto aos espíritos dos mortos. Deixemos Hécate nos altares dedicados à Deusa e para aqueles que tenham conhecimento para cultuá-la com propriedade. Para nós, fica a incumbência de mergulhar profundamente no culto às Pombagiras para que possamos fortalecer a nossa relação com essas ancestrais que atravessaram um mar de fogo para que chegássemos até aqui (@hausoflahan, 2022).

SD41: Segundo Sueli Carneiro, o epistemicídio é “a desvalorização, a negação ou o ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural...” Ou seja, a Umbanda, as Makumbas, o Omelokô e todos os demais sistemas espirituais afro-diaspóricos possuem suas próprias divindades e entidades com identidades étnicas específicas que precisam ser viabilizadas (@hausoflahan, 2022).

SD42: Terreiro é lugar afro-brasileiro e não vamos mais permitir que fanfarrões tentem socar goela abaixo valores europeus que silenciam as ancestrais que baixam dentro das nossas casas (@dacunhapri, 2022).

Escolhemos a SD37 para abrir esse bloco de sequências discursivas por entender que também busca definir Pombagira — assim como as SDs de 31 a 34 —, entretanto essa definição se dá a partir de um movimento que diz quem ela *não* é. Recusa-se uma série de associações que, em geral, apareceram nos dizeres produzidos pelo primeiro posicionamento. Ao rejeitar figuras como a santa

imaculada, Hécate ou Lilith, a enunciadora explicita que tais associações são problemáticas a partir desta posição discursiva na qual se inscreve.

Os referentes recusados por essa enunciadora não o são ao acaso. Se retornarmos à subseção 5.2, observaremos que muito do que se rejeita na SD37 se aproxima do que vemos no dito do discurso de PG1. Por exemplo, nas SDs 19, 20, 21 emergem a santa sagrada e, conseqüentemente, Maria, Gaia e Tiamat, Lilith, respectivamente. Quer dizer, para explicar Pombagira, o posicionamento 1 recorre a uma série de outros nomes, a outras culturas que se distanciam da África Negra.

De acordo com a tradução feita pelo discurso-agente (neste caso, PG2), esse afastamento da matriz negra é tomado como uma ameaça à própria existência da Umbanda, de modo que a SD37 pode ser lida como uma espécie de resposta/denúncia sobre um ponto-chave (Maingueneau, [1984] 2008). Nesse movimento de negação, o discurso afirma uma identidade de PG, mas também evidencia uma relação de interincompreensão. Assim, esses nomes que remetem a uma cultura não negra precisam emergir para que seu Outro seja discursivamente denunciado. Silva (2006, p. 223) explica que “os textos citáveis por um dos lados da polêmica serão sempre recusados (seja pelo silenciamento ou pela repetição em forma de simulacro) pelo outro”. Nesta sequência, em específico, a repetição funciona como simulacro, dado que essas figuras são evocadas apenas para serem esvaziadas de valor, apresentadas como aquilo que Pombagira *não é*.

É importante recordar que um dos semas que organiza o discurso de Pombagira 2 é /racialização/, como já havíamos visto na análise das sequências discursivas 28 e 29, nas quais termos como *médium* e *centro* aparecem em meio a esse processo de polêmica, o que tem relação com afirmar sua base afrodiaspórica. Verifica-se, então, que o sema /desracialização/, que estrutura a semântica de PG1 — de acordo com PG2 —, é reiteradamente rejeitado, tanto pela repetição da estrutura de negação na SD37 quanto pela dinâmica que se estende às SDs subsequentes.

Na SD38, entretanto, o enunciador é mais direto, uma vez que, no dito, vê-se a referência a *Rubens Saraceni* e a *Umbanda Sagrada*, vertente desenvolvida diretamente por ele. Fazer com que Saraceni e sua proposta emergjam intensifica o caráter polêmico de PG2, pois tem-se uma rejeição direcionada e explícita, o que até

então ainda não tínhamos visto nas SDs anteriores, em que a recusa se dava pelo não-dito ou de modo mais difuso. Nesse movimento, a crítica à Umbanda Sagrada aparece como uma forma de reforçar essa oposição entre uma Umbanda, segundo a leitura do posicionamento 2, que se distancia de suas raízes afrodiaspóricas e aquela que se pretende defender, marcada pela retomada dessas mesmas raízes.

Não é por acaso que a SD inicia falando a respeito de uma reflexão sobre o *tal culto à Hécate-Pombagira*. Antes mesmo de se referir diretamente ao que se relaciona a Saraceni, o enunciador estrutura sua fala de um modo que já demonstra questionamento, em especial pelo emprego do pronome demonstrativo *tal*, que indica distanciamento e suspeita. Esse recurso linguístico acaba funcionando como uma preparação para a crítica que será feita à Umbanda Sagrada em seguida, fruto do modo como o sistema de restrição a compreende.

No entanto, se considerarmos toda a construção dessa frase de abertura, veremos que ela introduz a cenografia, elemento fundamental para compreender como se organiza a enunciação nessa sequência discursiva — lembrando que ela se desenrola nas SDs de 39 a 41, dado que são recortes do mesmo texto —, o que auxilia na definição dos papéis de quem fala, a quem, onde e quando, e, por conseguinte, orienta os efeitos de sentido. Como lembra Maingueneau (2018, p. 253), “[...] a cenografia não é um ‘procedimento’, o quadro contingente de uma ‘mensagem’ que se poderia ‘transmitir’ de diversas maneiras; ela forma uma unidade com a obra a que sustenta e que a sustenta”. Não se trata, assim, somente de uma maneira de apresentar o conteúdo, mas de uma configuração constitutiva da própria materialidade discursiva.

A partir desse primeiro movimento da constituição cenográfica, podemos observar que se fala a partir do posicionamento 2, e que se dirige a uma audiência que compartilha ou, ao menos, reconhece os termos da polêmica instaurada, num espaço que se constitui como um lugar de defesa de uma Umbanda pensada no âmbito dos saberes negros. A enunciação, nesse sentido, situa-se na continuidade de um movimento de rejeição ao que se traduz como distanciamento das raízes afrodiaspóricas, sendo a Umbanda Sagrada de Rubens Saraceni parte importante nesse jogo dos dizeres.

O discurso de PG2 não somente delimita o que Pombagira é, mas também denuncia práticas e discursos que, em sua interpretação, colaboram para o silenciamento da matriz afrodiaspórica da religião. Observa-se que a Umbanda Sagrada emerge nessa SD como *uma movimentação desonesta que invade os territórios afro-religiosos*. Esses dizeres, em tom marcadamente acusatório, configuram-se como um recurso que tensiona as fronteiras discursivo-religiosas, demarcando um “nós” e um “eles” no interior do espaço discursivo umbandista. Tem-se um gesto enunciativo que reafirma essa cenografia da resistência e da denúncia, a partir da qual o enunciador tanto se posiciona como convoca seu coenunciador a partilhar dessa crítica. Qualificando a Umbanda Sagrada como *movimentação desonesta*, o discurso produz efeitos de sentido que contribuem para a legitimação de PG2, ao mesmo tempo em que deslegitima as práticas discursivas do seu Outro, traduzido pelo Mesmo como modos de apropriação/deturpação das tradições efetivamente de Umbanda.

A SD39, por sua vez, prolonga e aprofunda o gesto de crítica/combate ao Outro. Nela, o enunciador, que assume um ethos combativo, vai explicar o que entende por *Hécate-Pombagira*, descrevendo-a como resultado de uma apropriação indevida e da deturpação dos conhecimentos afro-brasileiros com base numa lógica capitalista, uma vez que é convertida em *produto* para que, ao fim, seja *vendida*, o que deixa de lado a história da Umbanda, da /ancestralidade/ que a constitui. Essa figura é apresentada, então, como aquilo que o enunciador busca combater: a mercantilização da espiritualidade e a desvinculação das raízes afrodiaspóricas.

Tal gesto enunciativo é acentuadamente polêmico, demarcando de modo explícito as fronteiras que separam o Outro do Mesmo. Esse Outro, segundo o simulacro feito por PG2, é um risco à autenticidade e à integridade da religião. De acordo com Fossey (2011, p. 96),

O simulacro cria uma situação em que um discurso A não pode ver B como B, mas inevitavelmente como um ‘não-A’. A criação do simulacro resulta da interpretação do discurso do Outro através de um dispositivo que é parte, também, da semântica global de um discurso.

Assim, *Hécate-Pombagira* é lida como o “não-PG2”, o que funciona como um dispositivo de defesa do Mesmo e reforça a cenografia combativa que valida e é validada por esses dizeres.

Intensificando esse movimento, nessa sequência ainda, o enunciador apresenta no corpo textual nomes que remetem a uma Umbanda que se distancia dos saberes afrodiaspóricos. *Pai Oxumaré do Cemitério, Linhas dos Mendigos, Hécate-Pombagira, Oroinã, Logunã, Oyá-tempo*: nenhum desses nomes tem vínculos com os saberes de base africana efetivamente e o enunciador explicita isso, colocando todos eles entre aspas, sinalizando distanciamento, quer dizer, embora apresente tais nomes no dito, faz questão de registrar que pertencem ao seu Outro e não ao posicionamento com base no qual se discursiviza.

É importante que se esclareça ainda que tais nomes relacionam-se à Umbanda Sagrada, ou seja, assim como na SD38, na superfície do que é dito encontra-se essa crítica dirigida ao que pôs em prática o sacerdote que a desenvolveu. *Oroinã, Logunã, Egunitá e Oyá-Tempo* são criações de Rubens Saraceni, contudo, como defende Delgado (2025, 22min29), “nenhuma dessas divindades existe ou jamais existiu nos sistemas tradicionais de cultos afro-brasileiros [...]”. E o enunciador vai além, apresentando, nessa ordem, nomes do que seria um orixá e uma “linha” de entidades que não foram criados por Saraceni — *Pai Oxumaré do Cemitério e Linha dos Mendigos* —, mas que podem ser interpretados como uma espécie de diálogo de modo irônico com sua proposta. Problematisa-se, sob essa perspectiva, esse movimento de “revelação” espiritual que desconsidera todo o processo histórico umbandista, que, por fim, objetiva simplesmente, segundo o enunciador, agradar aquele desconhece a (sua) Umbanda, para, então, conseguir vender. Assim, nos moldes do posicionamento 2, “[...] a ritualidade é transformada em um sistema fechado, manualizado e rentável” (Delgado, 2025, 23min51).

Em sequência, na SD40, o gesto polêmico segue configurando-se, todavia muda-se o foco. Embora esses dizeres não deixem de ser combativo, há um movimento que busca explicar o porquê da problemática de relacionar Hécate à Pombagira. Para isso, o enunciador assume um ethos professoral articulado ao seu lugar de sacerdote, investe na explicação daquilo que entende como uma questão

relevante, deslocando-se de um tom irônico para um tom didático e normativo. Ele se posiciona, então, como quem detém um saber legítimo sobre a tradição umbandista e que, dessa forma, tem o dever de elucidar que a associação entre Hécate e PG é inadequada, visto que pertencem a histórias e culturas distintas, mesmo que a encruzilhada seja um ponto em comum entre elas.

Nesse sentido, a diferença entre Pombagira e Hécate é tomada com base nos distintos processos culturais que as constituem. O narrador marca essa presença *bantu* no se refere à PG e, conseqüentemente, à Umbanda. Isto é, para PG2, não é possível distanciar as Pombagiras das suas raízes afro-brasileiras, o que é sinalizado, principalmente, com o emprego dos termos *visão bantu* e *território brasileiro*, o que dialoga com o que Augras (2000) mostra em seus estudos, onde afirma que, pelo menos, os primeiros registros de PG se dão nos terreiros da Macumba Carioca.

Vê-se, assim, que a semântica global que organiza esse discurso está fortemente estruturada pelo sema /racialização/, que orienta essa diferenciação entre Hécate e PG e essa problematização das “revelações” de Saraceni, buscando valorizar e proteger os fundamentos afro-brasileiros da Umbanda. Essa articulação evidencia um gesto discursivo de delimitação e defesa de um território político-religioso específico, ancorado em nossa herança africana.

Além disso, assim como vimos na primeira parte da subseção 5.3, nas SDs 38, 39 e 40 também é possível identificar o sema /ancestralidade/ como outro organizador desse posicionamento, em especial nos seguintes trechos:

*[...] estruturas edificadas **pelos que vieram antes** de nós (SD38).*

*[...] o Jovem Místico sem referências e que chega na Umbanda **desconhecendo a história** (SD39).*

*[...] as Pombagiras de Umbanda que são **entidades** construídas em território brasileiro a partir da **visão bantu de culto aos espíritos dos mortos**. [...] fortalecer nossa relação com essas **ancestrais** [...] (SD40).*

Todos esses dizeres, de algum modo, convocam o histórico-espiritual para que o Mesmo possa tecer sentidos.

No primeiro dos recortes, o enunciador fala de *estruturas edificadas pelos que vieram antes de nós*, reforçando, com isso, a ideia de uma Umbanda que não pode ser dissociada de um legado ancestral, dado ser o que sustenta sua existência e orienta suas práticas. Em outras palavras, o apelo à /ancestralidade/ aparece como elemento constitutivo e normativo, funcionando como um critério de legitimidade.

Ao observarmos o trecho em destaque da SD39, embora não esteja no dito uma referência direta aos ancestrais, fala-se em história, que significa tratar daquilo e daqueles que vieram antes e construíram a Umbanda. Ao afirmar, então, que essas criações buscam “agradar o Jovem Místico sem referências e que chega na Umbanda desconhecendo a história”, o enunciador, pelo não-dito, faz emergir o simulacro que constrói do seu Outro no que tange à forma como lida com a trajetória histórico-espiritual umbandista, tomada por ele de maneira errônea, configurando uma espécie de antiethos, marcado pela superficialidade, pelo desconhecimento e pela falta de legitimidade espiritual. Silva (2006, p. 260) explica, sob essa perspectiva, que o Mesmo “[...] ‘deve’ construir um simulacro do discurso adversário, porque só assim é possível destruí-lo ou, no mínimo, deixar claro porque não se pode aceitá-lo. Não se pode vencer o oponente como ele é, será preciso desacreditá-lo, construindo para ele uma ‘imagem’ distorcida”. É nesse sentido que PG2 busca destacar uma diferença fundamental entre si e PG1. Enquanto o Mesmo se inscreve na tradição, respeitando e atualizando a memória coletiva, seu Outro, a silencia, correndo risco de descaracterizar a Umbanda.

No recorte da SD40, quatro estruturas chamam atenção: *visão bantu*, *culto aos espíritos dos mortos*, *entidade* e *ancestralidade*. Todos eles trazem à tona uma ideia de que a Umbanda e PG não podem ser pensadas simplesmente com base no agora, no que *se criou para agradar ao Jovem Místico*, todavia como uma religião que carrega uma história, uma memória *ancestral*, por isso fala-se em *visão bantu*. É nesse sentido que também se pode pensar no culto aos espíritos dos mortos, em entidade e, especialmente, em ancestralidade, o que significa que são marcas de um enraizamento histórico e cultural que legitimam a concepção de Pombagira proposta pelo posicionamento 2.

Assim, reivindica-se o sema /ancestralidade/ como princípio constitutivo do discurso deste posicionamento. Por outro lado, rejeita-se /sacralização/ para

estruturar essa Pombagira, pois compreende-se que sua legitimidade advém de uma trajetória histórico-ancestral, de modo que não pode ser tomada a partir do deslocamento que a (re)coloca no lugar do sagrado e silencia suas raízes afrodiaspóricas — como traduz seu Outro. Tal movimento evidencia aquilo que Maingueneau ([1984] 2008, p. 64) caracteriza como uma “[...] dupla bipartição: cada polo discursivo recusa o outro como derivando de seu próprio registro negativo de maneira a reafirmar a validade de seu registro positivo”. Nesse caso, afastar-se da /sacralização/ cumpre a função de reforçar uma identidade discursiva filiada a uma memória afro-brasileira, que busca afirmar-se frente às interpretações consideradas desviantes pelo Mesmo.

Nesse movimento ainda pode ser lida a sequência discursiva 41. Nela, recorre-se ao conceito de *epistemicídio*, tal como definido por Sueli Carneiro, para reforçar a necessidade de visibilizar o fato de que as divindades e as entidades possuem identidades étnico-culturais específicas, que são parte de *sistemas espirituais afrodiaspóricos*. Recorrendo a essa noção, o enunciador evidencia o processo de embranquecimento ao qual as religiões afrodiaspóricas são submetidas, o que silencia a ancestralidade africana na constituição da *Umbanda*, das *Makumbas* e do *Omolokô*⁶⁹ e *demais sistemas*. Entende-se, assim, que a enunciação, além de denunciar um fenômeno histórico, busca (re)dizer a Umbanda como a materialização de uma cultura e, mais especificamente, de uma religiosidade que, longe de ser genérica ou universalizante, assenta-se na pluralidade e na especificidade das tradições afrodiaspóricas.

Dessa forma, a SD41 amplia a estratégia discursiva do posicionamento 2, pois, em meio a esse gesto de colocar em xeque o seu Outro, inscreve a Umbanda num lugar de luta por reconhecimento étnico-cultural. Tem-se uma enunciação que reivindica a validade de tais tradições espirituais com base numa matriz histórica e identitária próprias, recusando o apagamento que resulta do embranquecimento e da consequente homogeneização religiosa. Logo, a /ancestralidade/ é reafirmada não apenas como herança, mas como resistência diante dos processos de negação e subalternização impostos ao longo da história.

69 A Umbanda Omolokô, ou simplesmente Omolokô trata-se de uma vertente de Umbanda desenvolvida por Tancredo da Silva Pinto no final da década de 1940, que se caracteriza pela valorização das raízes africanas e pelo questionamento do processo de embranquecimento da religião.

Avançando para a sequência discursiva 42, entende-se que funciona como uma espécie de síntese e intensificação da dinâmica discursiva que vem sendo analisada. De modo incisivo, a enunciadora declara o *terreiro* como um lugar *afro-brasileiro*, explicitando a recusa dos valores europeus, historicamente usados para silenciar as vozes e as presenças ancestrais dentro dos espaços afrodiaspóricos. A oposição entre *fanfarrões* — metonímia que atualiza o registro do Outro — e as *ancestrais que baixam* evidencia novamente a dupla repartição discursiva sobre a qual nos fala Maingueneau ([1984] 2008) e que estrutura o posicionamento em questão.

Nesse enunciado condensado, consolida-se a articulação entre território, identidade e memória, elementos fundamentais para a legitimação de uma Umbanda afrodiaspórica, que coloca em prática um movimento de resistência ao discurso dominante. A defesa do terreiro como lugar de pertencimento étnico-cultural afirma o sema /ancestralidade/ como núcleo organizador dessa enunciação e encerra, de forma contundente, a estratégia de reposicionamento da Umbanda empreendida pelo posicionamento 2.

Assim, as sequências discursivas analisadas nesta segunda parte referente à PG2 confirmam e aprofundam os traços que já haviam sido identificados no princípio da subseção 5.3, reiterando a coerência do gesto posto em prática pelo posicionamento 2 para (re)dizer a Umbanda e, por conseguinte, Pombagira. Ao reafirmar a /ancestralidade/ como núcleo organizador e intensificar a recusa das tentativas de embranquecimento, esses enunciados fortalecem a construção de uma identidade discursiva para a Umbanda que se ancora na valorização dos saberes negros, ou seja, no reconhecimento de suas raízes afrodiaspóricas e na resistência frente à ideologia dominante. Trata-se, portanto, de um movimento discursivo marcado pela polêmica enquanto força constitutiva que impulsiona a gênese e a singularização dessa segunda forma de conceber a Umbanda e Pombagira.

5.4 A POLÊMICA EM EVIDÊNCIA: CONFRONTANDO AS SEMÂNTICAS DE PG1 E PG2

Apresentamos, por fim, um quadro-síntese do processo de polêmica estabelecido entre Pombagira 1 e Pombagira 2 dentro do espaço discursivo umbandista.

Quadro 3 – Modelo semântico do espaço discursivo umbandista

Pombagira 1		Pombagira 2	
<i>Semas positivos</i>	<i>Semas negativos</i>	<i>Semas positivos</i>	<i>Semas negativos</i>
/universalidade/	/segregacionismo/	/racialização/	/desracialização/
/sagrado feminino/	/mundano/	/ancestralidade/	/sacralização/

No interior do espaço discursivo umbandista, Pombagira 1 organiza-se a partir dos pares de semas /universalidade/ vs /segregacionismo/ e /sagrado feminino/ vs /mundano/. O sema /universalidade/ funciona como princípio positivo, ou seja, é algo reivindicado por esse posicionamento, o que se sustenta pela pretensão de alcance amplo, do que seria acolher a todos. Nesse sentido, ao ler seu Outro, que busca olhar especificamente para a história negra da Umbanda e de Pombagira, traduz PG2 como aquele que é excludente, de modo que rejeita o sema /segregacionismo/. Em relação ao /sagrado feminino/, PG1 reclama-o como valor espiritual que confere dignidade, pureza e força à mulher, inscrevendo Pombagira na ordem da santificação. Ao se confrontar com o posicionamento 2 — para quem PG é uma ancestral — interpreta-o como /mundano/, recusando-o portanto.

Em contrapartida, a base da semântica de PG2 são /racialização/ vs /desracialização/ e /ancestralidade/ vs /sacralização/. Assume-se /racialização/ como valor central e, portanto, positivo, por meio do qual a Umbanda e, conseqüentemente, Pombagira não podem ser pensadas longe dos processos afrodiaspóricos que as constituem, enfatizando dimensões que, em sua leitura, PG1

busca atenuar — como a negritude da entidade, sua inscrição em uma cultura marcada pela diáspora e sua vinculação a práticas de resistência —, o que é traduzido por /desracialização/. O segundo par de semas desse posicionamento organiza outro eixo de polêmica. A /ancestralidade/ é afirmada como princípio de legitimidade, enraizada em saberes africanos. PG2 reivindica essa inscrição, fazendo de Pombagira não um ser religioso de patamar superior, mas um elo de continuidade histórica e cultural. É sob essa perspectiva que se opõe a /sacralização/, leitura que faz de PG1, dado que se compreende que colocar a entidade no lugar do sacralizado é transformá-la numa figura abstrata e homogeneizada, alinha-se a um projeto de Umbanda que silencia as diferenças, suas raízes e produz uma universalidade sem memória.

PG1 e PG2, assim, embora compartilhem o mesmo espaço discursivo, estruturam-se justamente na recusa mútua de suas semânticas globais. Cada posicionamento só se define ao interpretar o Outro a partir dos registros negativos do seu próprio sistema, convertendo os valores centrais desse oponente em simulacros que enfraquecem sua autoridade (Maingueneau, [1984] 2008). Nesse jogo polêmico, a disputa não se limita à definição de Pombagira, mas se estende ao modo como concebem a Umbanda, configurando uma luta contínua pela legitimidade, pelo direito de dizer “quem é” e pelo reconhecimento de existência dentro do campo religioso.

FECHANDO A GIRA

*[...] Passado ampara o presente,
Futuro é de quem lembrou
E sabe que o tempo passa,
E tempo nunca adormece.
Zaratempo só abraça
Quem no tempo permanece [...].
(Ponto de Luiz Antonio Simas)*

Chegamos, enfim, à última volta desta gira. Gira, aqui, não no sentido de um ritual fechado em si, mas de uma dinâmica em que corpo, texto e discurso se colocam em presença, dada a necessidade de escutar com atenção, de perceber com o corpo, para, então, interpretar os sentidos que se movimentam, se confrontam e se (re)constroem.

Desde o princípio, sabíamos que o percurso da pesquisa não seria retilíneo. Tratar de Pombagira, nas encruzilhadas da Umbanda e da Linguagem, implica caminhar com e entre tensões. Buscamos, em meio a esse cenário, ouvir as diferentes vozes que emergiram em nosso arquivo, abrindo lugar aos dizeres que marcam o espaço discursivo umbandista, por nós delimitado, com o objetivo de analisar o funcionamento (inter)discursivo relacionado a Pombagira, observando como os posicionamentos se constituem, disputam e (re)configuram o(s) sentido(s) sobre ela.

Foi necessário, primeiramente, delimitar o *corpus*, o que exigiu atenção aos modos como os dizeres a respeito de Pombagira se apresentavam no espaço umbandista. O conjunto recortado reuniu materiais oriundos de dois tipos de circulação distintos, que foram os manuais religiosos impressos e as publicações no *Instagram* — todos produzidos por sacerdotes/sacerdotisas de Umbanda ou por terreiros em geral.

Debruçar-se sobre essa materialidade mostrou que, no interior da própria Umbanda, coexistem diferentes maneiras de conceber PG. Considerando isso, foi possível identificar dois posicionamentos discursivos, que se organizam a partir de diferentes relações com o que entendem por mulher e feminino, com o sagrado e

com a história umbandista em si. Num deles, observa-se uma Pombagira pensada com base na ideologia colonial-patriarcal, (re)inscrevendo-a em molduras que reiteram os modelos já-dados de mulher. No outro, há um esforço de ruptura com tais valores, emergindo uma Pombagira que se vincula a um processo de afirmação afrodiaspórica, marcada por insubmissão, força e ancestralidade.

A identificação desses posicionamentos permitiu compreender que os sentidos que se produzem em torno de Pombagira estão em constante disputa. Foi com base, principalmente, na noção de polêmica discursiva, desenvolvida por Maingueneau ([1984] 2008), que pudemos acompanhar como esses dizeres se relacionam, não apenas por uma oposição direta, mas por uma tensão contínua que atravessa o espaço umbandista. A polêmica, neste caso, se apresenta como um embate entre discursos que circulam dentro do campo religioso de modo mais amplo — especialmente quando o primeiro posicionamento busca (re)apresentar PG afastando-a do que predomina no imaginário sobre ela — quanto como disputa interna à religião umbandista — o que se mostra quando olhamos para os dizeres da segunda PG, que, muitas vezes, no dito, trata de retomar PG1 para negá-la e redizê-la.

Contudo, há que se considerar que “[...] só pode haver controvérsia se os adversários compartilham certo número de pressupostos” (Charaudeau; Maingueneau, 2020, p. 380). Isso quer dizer que, embora PG1 e PG2 polemizem, também se percebem traços em comum entre esses posicionamentos, a exemplo do fato de pensarem Pombagira a partir da ideia de mulher ou mesmo o fato de que os dois movimentam-se no sentido de (re)apresentá-la.

Trabalhar com a questão polêmica possibilitou observar os traços que sistematizam cada um desses posicionamentos, permitindo que se delineasse a semântica global que os sustenta. Nos movimentos de retomada, de oposição e reformulação, revelaram-se os pontos de rejeição e de reivindicação de cada uma das PGs. No primeiro posicionamento, os sentidos se estruturam com base nos semas /universalidade/ e /sagrado feminino/, que funcionam como estratégias de legitimação, ao mesmo tempo em que recusam /segregacionismo/ e /mundano/, entendidos como ameaça à estabilidade desse discurso. Em PG2, por outro lado, valoriza-se a /racialização/ e a /ancestralidade/, semas estes que organizam a

proposta de uma Umbanda e de uma Pombagira assentadas numa lógica afro-brasileira, marcada pela negação da /desracialização/ e da /sacralização/.

Esse funcionamento evidencia que os sentidos sobre Pombagira se configuram com base num sistema de restrições semântico, que regula aquilo que pode ser dito ou não a partir do posicionamento discursivo no qual está inscrito um enunciador. Cada modo de dizer, assim, constitui-se enquanto tal na medida em que delimita um interior — o conjunto de sentidos, valores e semas que o definem — e um exterior — aquilo que rejeita ou nega para se diferenciar do Outro. Maingueneau ([1984] 2008, p. 178) alerta para o fato de que

É forçoso definir unidades semânticas, separar um interior de um exterior, mas também admitir que esse dentro é de fato um fora. Em dois sentidos: porque, no espaço enunciativo, o Mesmo se constitui no Outro, o fora investindo o dentro, pelo próprio gesto de expulsá-lo; e porque, através de seu sistema de restrições, o discurso se encontra engajado em uma reversibilidade essencial com grupos, instituições, e, igualmente, com outros campos. Não há imagem simples que torne isso visível.

Logo, esse gesto de delimitação, além de teórico e analítico, produz efeitos concretos na constituição de Pombagira. Tanto em PG1 como em PG2, há um modo próprio de dizer e de fazer dizer, que constrói compreensões distintas a respeito de quem ela é, o que representa e quais valores tem de mobilizar. Os sentidos, assim, não apenas tensionam — muitas vezes até divergem —, todavia orientam práticas, autorizam crenças, (inter)ditando formas de enunciação, organizando diferentes maneiras de entender e se relacionar com o feminino, o sagrado e a ancestralidade. A depender da semântica que estrutura determinado discurso, certas imagens e práticas associadas à entidade tornam-se legítimas, enquanto outras, recusadas. A figura de Pombagira, nesse cenário, é disputada não apenas no plano simbólico, mas também no corpo da religião, nas publicações doutrinárias e nas redes sociais.

Sob essa perspectiva, a polêmica, considerando os estudos de Maingueneau ([1984] 2008), revela-se como a base da gênese dos discursos em torno de Pombagira. É a partir dela que os dizeres se estruturam, os posicionamentos se diferenciam e, conseqüentemente, os limites do dizível são traçados. Isto é, fomos postas frente a uma dinâmica constitutiva do espaço discursivo umbandista, em que a identidade de PG não está dada, mas em permanente disputa, perpassada por

memórias, valores e estratégias de legitimação. Nesse movimento de tensionamento de imagens estabilizadas e convocação de outras possibilidades de dizê-la, produzem-se outros modos de concebê-la, vivê-la e (re)inscrevê-la nos múltiplos cruzamentos entre corpo, religião e linguagem.

Encerrar este trabalho não significa, portanto, encerrar a dinâmica dos sentidos. Ao longo do percurso, buscamos lançar luz sobre o modo como posicionamentos distintos produzem e disputam significados sobre Pombagira, revelando que sua construção, no espaço discursivo umbandista, está atravessado por jogos de força, por silêncios e por gestos de (re)inscrição. Ao propor uma análise que parte da polêmica e que, em certa medida, se abre para a compreensão da semântica global, esta tese pretende contribuir com os estudos sobre o discurso religioso, sobre as disputas em torno do feminino e sobre os modos como a Umbanda é, ela mesma, um espaço de embate, invenção e (re)existência.

E se girar é movimento, que essa gira permaneça abrindo novas perguntas, novos arquivos e novas escutas possíveis.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2022.
- ALENCAR, D. N. S. **A língua(gem) como forma de violência contra a mulher**: um olhar sobre o discurso do Estado brasileiro. 2018. 119 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.
- ARANTES, P. C. C.; CARVALHO, A. S. de; GIORGI, M. C. “Sou Pombagira de Umbanda, não me conhece quem não quer...”: imagens de Pombagira na MPB. **Fórum Linguístico**, Florianópolis, vol. 16, no 4, p. 4167-4180, out./dez., 2019.
- AUGRAS, M. De Iyá mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. *In*: MOURA, C. E. M. de *et. al.* (org.). **Candomblé**: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. MOURA, C. E. M. (org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BARBIERI, A. **Pombagira**: fundamentos, firmezas e oferendas. São Paulo: Editora Mariwô, 2021.
- BARONAS, R. L.; SANCHO, R. L. Cenas da enunciação e *ethos* em narrativas sobre a expedição Roncador-Xingu: uma análise discursiva. **Signótica**, Goiânia, vol. 27, no 2, p. 413-436, jul./dez., 2015.
- BEAUVOIR, S. de. **O segundo sexo**: fatos e mitos [1949]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.
- _____. **O segundo sexo**: a experiência vivida [1949]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.
- BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R.; MALDONADO-TORRES, N. Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. *In*: _____ (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

BERTH, J. **Empoderamento**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

BIROLI, F. O público e o privado. *In*: BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. O debate sobre aborto. *In*: BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014.

BRANDÃO, H. N. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

BUTLER, J. P. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAPELLI, C. **Entre a lousa e o altar**: a inserção da Magia Divina de Rubens Saraceni nos terreiros de umbanda no estado de São Paulo. 2017.147 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2020.

COSSUTTA, F.; MAINGUENEAU, D. L'analyse des discours constitutants. **Langages**, Paris, v. 29, n. 117, p.112-125, 1995.

COURTINE, J-J. **Análise do discurso político**: discurso comunista endereçado aos cristãos [1981]. São Carlos: EdUFSCar, 2009.

CUMINO, A. **Pombagira, a deusa**: mulher igual você. 2. ed. São Paulo: Madras, 2019.

_____. **Exu não é o diabo**. 4. ed. São Paulo: Madras, 2021.

DA COSTA, H. S. C. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. 2013. 177 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

DAIBERT, R. A religião dos Bantos: novas leituras sobre o Calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 28, no 55, 2015.

DELGADO, D. D. **Cruzes e Encruzilhadas: sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda no eixo Rio – São Paulo**. 2022. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

_____. Orixás inventados. **Atina pra isso**, São Paulo, 13 mai. 2025. Podcast. 55 min 39. Disponível em: <https://l1nk.dev/lepSf>. Acesso em: 13 mai. 2025.

DUCROT, O. **O dizer e o dito**. Campinas: Pontes, 1987.

FERRETTI, S. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 2013.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Violência contra mulheres em 2021**. São Paulo: FBSP, 2022.

_____. **Visível e invisível: a vitimização de mulheres no Brasil**. São Paulo: FBSP, 2023.

FOSSEY, M. F. **Polêmica sobre sexo saudável: uma abordagem discursiva**. 2011. 197 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber** [1969]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANÇA, B. Z. **A Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda: multiplicidade, pluralismo religioso e gênero em um referido terreiro de Umbanda Esotérica**. 2021. 163 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

GIROTO, I. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: Bantu e Nàgó**. 1999. 410 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

GOMIDES, L. de A.; SANT'ANNA, T. F. A mordida de Eva: uma reflexão sobre o percurso opressor ao corpo feminino. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM ARTES PLÁSTICAS, 28., 2019, Cidade de Goiás. **Anais [...]** Goiânia: UFG, 2019. p. 72-86.

GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. *In*: BUARQUE DE HOLANDA, H. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2020.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva** [1950]. São Paulo: Centauro, 2013.

hooks, b. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KHALIL, L. M. G. **Ethos, cenografia e voz “demoníacos”**: o funcionamento discursivo do Death Metal. 2017. 252 f. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) – Instituto de Letras e Linguística, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

KRIEG-PLANQUE, A. **Analisar discursos institucionais**. Uberlândia: EDUFU, 2018.

LOPES, N. **Bantos, Malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes: Editora da Unicamp, 1997.

_____. Analisando discursos constituintes. **Revista do GELNE**, vol. 2, n. 2, 2000.

_____. **Análise de textos de comunicação**. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. Unidades tópicas e não-tópicas. *In*: _____. **Cenas da enunciação**. Curitiba: Criar, 2006.

_____. **Gênese dos discursos** [1984]. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

_____. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

_____. **Discurso literário**. São Paulo: Contexto, 2018.

_____. Formação discursiva, unidades tópicas e não-tópicas. *In*: BARONAS, R. L. **Análise de discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. Araraquara: Letraria, 2020.

MAGGIE, Y. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MALANDRINO, B. C. “**Há sempre confiança de se estar ligado a alguém**”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. 2010. 434 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MANOVICH, L. **Instagram and contemporary image**. Nova Iorque: Cultural Analytics, 2017.

MARCUSSI, A. A. **Cativeiro e cura**: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. 2015. 530 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MELLO E SOUZA, L de. **Revisitando o calundu**. São Paulo: 2002. Disponível em: https://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf. Acesso em: 25 jan. 2024.

MUSSALIM, F.; VILELA-ARDENGHI, A. C. A polêmica enquanto modalidade argumentativa ou discursiva. **Discurso & Sociedad**, Espanha, v. 12, n. 3, p. 551-564, 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6764793>. Acesso em: 5 jan. 2022.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

OLIVEIRA, M. R. de. Batuque, samba e macumba nas palavras e pincéis de Cecília Meireles. **Nuevo Mundo - Mundos Nuevos**, vol. 6, no 20, 2006.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. A materialidade do gesto de interpretação e o discurso eletrônico. *In*: DIAS, C. **Formas de mobilidade no espaço e-urbano**: sentido e materialidade digital. Série e-urbano. Vol. 2, 2013. Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/livroEurbano/volumell/index.php>. Acesso em: 9 jan. 2025.

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

PALLOTTINI, R. Pombagira e as estratégias de sobrevivência. **Kobá**, São Paulo, ed. 5, p. 12-15, mar./abr., 2021.

PÊCHEUX, M. Ler o arquivo hoje [1982]. *In*: ORLANDI, E. P. **Gestos de leitura**: da história no discurso. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

_____. Análise Automática do Discurso (AAD-69) [1969]. *In*: GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da Unicamp, 2014a.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio [1975]. Campinas: Editora da Unicamp, 2014b.

_____. **O discurso**: estrutura ou acontecimento [1983]. São Paulo: Pontes, 2015.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PINTO, F. **Umbanda religião brasileira**: guia para leigos e iniciantes. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Tempo social**, Rev. Sociol. USP, São Paulo, n. 2, p. 49-74, 1 sem., 1990.

_____. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Editora Hucitec da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 8, p. 151-167, jun., 1998.

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

PRELLVITZ, T. J. **Estrangeiro ou imigrante: o discurso da imprensa construindo a (in)aceitabilidade**. 2006. 162 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

RIO, J. do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976.

RUFINO, L.; SIMAS, A. L. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

RUFINO, L.; ZALESKI, C. Corre-gira Pombagira: a política do saber das Marias no Ser Mulher. **Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, Universidade do Estado da Bahia – UNEB – *Campus XVIII*, v. 2, n. 4, p. 143-161, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13044>. Acesso em: 5 mai. 2025.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SARACENI, R. **Doutrina e teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida**. São Paulo: Madras, 2014.

_____. **Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda**. 8. ed. São Paulo: Madras, 2019.

SILVA, E. G. da. **Os (des)encontros da fé: análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica**. 2006. 293 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SIMAS, L. A. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

_____. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOBRINHO, H. F. da S. AAD-69: uma referência incontornável. **Línguas e instrumentos linguísticos**, Campinas, v. 44, p. 340-352, jul./dez., 2019.

VIEIRA, H. Fundamentalismo e extremismo não esgotam experiência do sagrado nas religiões. *In*: GALLEGO, E. S. **O ódio como política**: a reinvenção das direitas no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

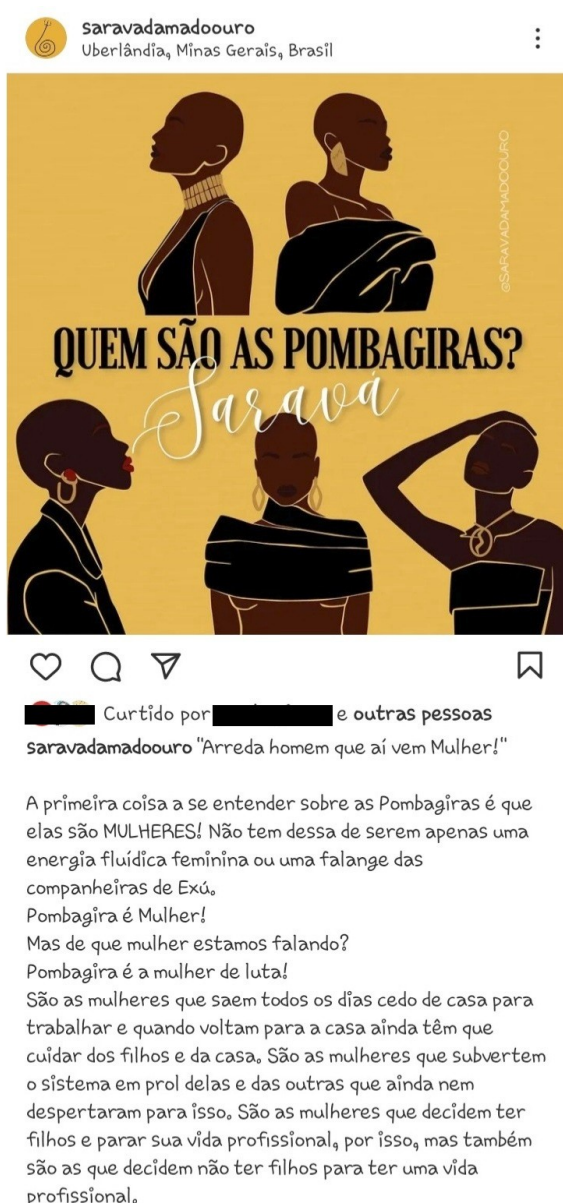
VILELA-ARDENGHI, A. C. N. da C. **Minha pátria é minha língua**: língua e identidade nacional. 2007. 142 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras e Linguística, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2007.

_____. **“Minha terra tem palmeiras...”**: aspectos discursivos da construção de um espaço “tipicamente” brasileiro. 2014. 245 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

VOLÓCHINOV, V. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem [1929]. São Paulo: Editora 34, 2017.

WILLIAN, R. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2020.

ANEXO

*Prints do Instagram pertencentes à Pombagira 2*1. *Print do Instagram que compõe as sequências discursivas de 24 a 30*

É a mulher que sabe os seus direitos e luta por eles, mesmo que não seja através do conhecimento teórico de sua causa.

Elas são as mulheres que em vida foram marginalizadas, por serem mulheres e mesmo assim, não baixaram a cabeça para o patriarcado e o machismo da sociedade.

São mulheres que sabem o que querem e o que precisa ser feito para alcançar o objetivo.

Por isso, não são todos os filhos de santo que conseguem entender, se relacionar e incorporar sua Pombagira [não usei a palavra médium de propósito, mas isso fica para um outro texto]. Não é todo mundo que cultua os seus ancestrais e os Orixás que conseguem trabalhar com as Pombagiras, pois entrar em transe com ela, exige desta pessoa a transigência dos valores delas e como a gente sabe, não são todas as pessoas, principalmente os homens que conseguem isso.

Muitos dizem que trabalhar com Pombagira poderá torná-lo gay, ou muitos se dizem "feministas", para apenas performar "uma bicha bem barraqueira" para dizer que esta é a sua Pombagira.

Mas fiquem tranquilos, machistas não incorporam Pombagiras e mesmo que sintam a presença da sua guia, não é em sua completude, por isso, na maioria das vezes os centros [e que dispense a palavra terreiro], estes homens não dão atendimento ou não incorporam sua Pombagira na frente dos visitantes.

É importante ressaltar que para trabalhar com elas, é necessário permitir o transe entre essa força de uma mulher e suas experiências de vidas, para assim começar a se relacionar com Pombagira.

Ver 1 comentário

1 de maio · Ver tradução

2. Print do Instagram que é parte das sequências discursivas 31, 37 e 42

dacunhapri Como bem cantamos no terreiro "Não mexe com ela não que ela é ponta de agulha. Quem mexer com pombagira tá cavando a sepultura." 🖱️

Pombagira não é santa imaculada, não é deusa europeia, não é Hécate, não é Lilith, não é a bruxa que não conseguiram queimar.

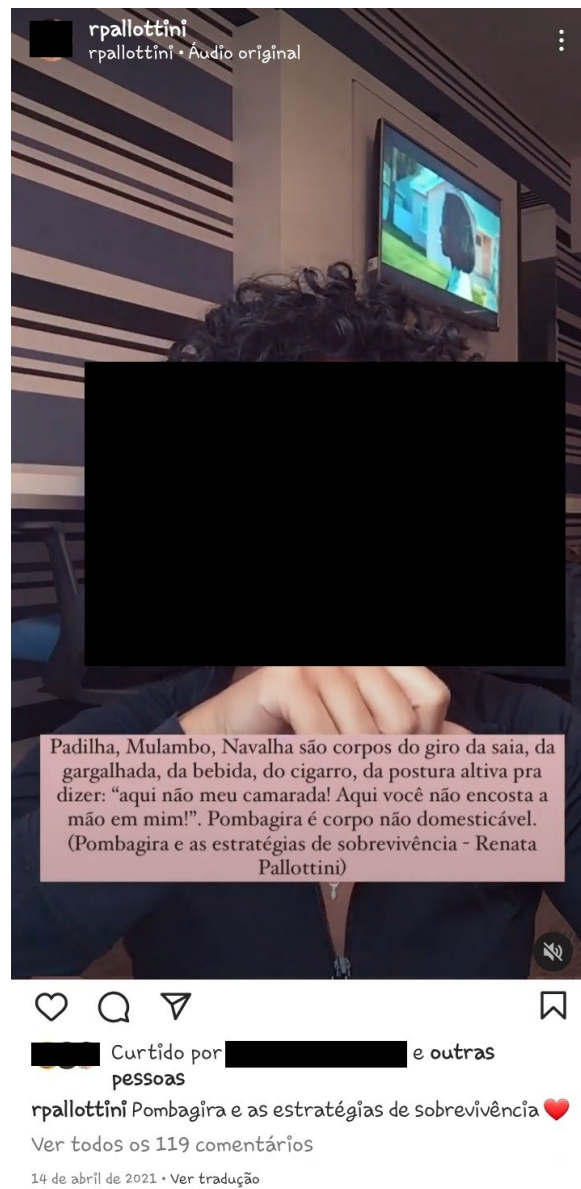
Pombagira é mulher, é travesti e é preta. Baixa em terreiro e gargalha, dança, fuma e bebe. É a dona das ruas, das encruzilhadas e das esquinas. Não dá ponto sem nó. Pombagira é a mãe de 3 filhos que faz o corre todos os dias pra não faltar alimento na mesa. É pombagira que não permite mais que mulheres sejam silenciadas, apagadas, submissas, dependentes e mortas. Pombagira é aquela deu 7 facadas em cima do coração de quem a traiu.

Terreiro é lugar afro-brasileiro e não vamos mais permitir que fanfarrões tentem socar goela a baixo valores europeus que silenciam as ancestrais que baixam dentro das nossas casa.

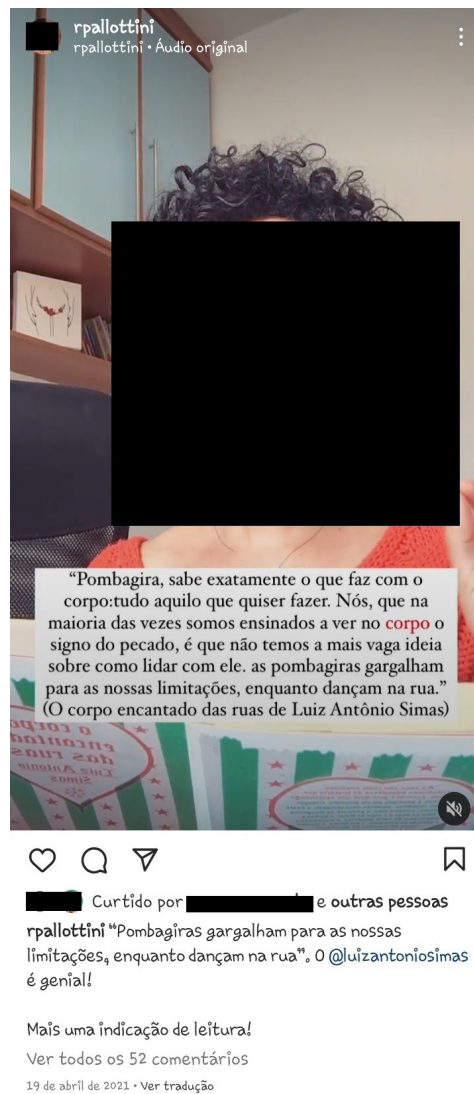
Que pombagira queime todos que usarem o nome dela em vão. Laroyê, axé 🔥

Ver todos os 4 comentários

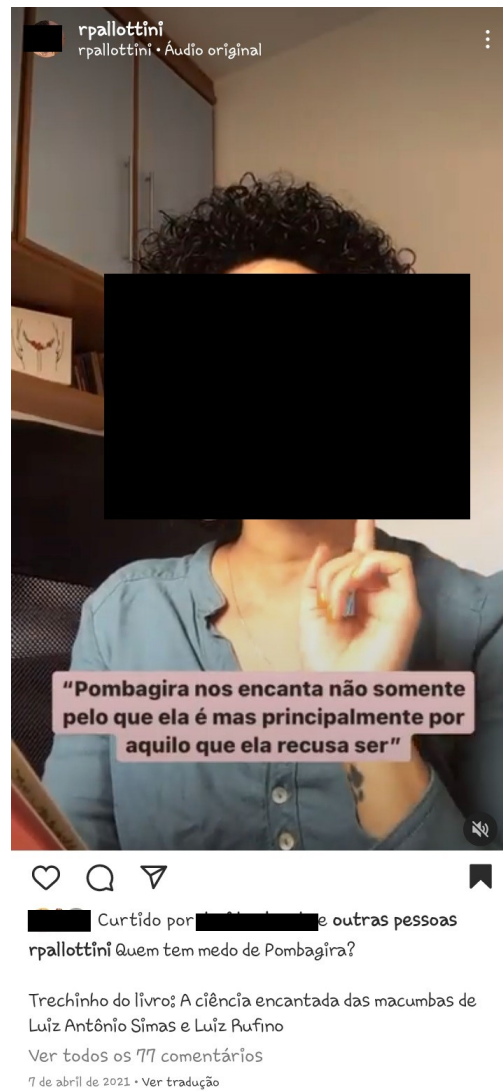
Há 1 hora • Ver tradução

3. *Print* do *Instagram* que compõe a sequência discursiva 32

4. Print do Instagram que compõe a sequência discursiva 33



5. Print do Instagram que compõe a sequência discursiva 34



6. Print do Instagram que compõe a sequência discursiva 35



7. *Print do Instagram que é parte da sequência discursiva 36*

pedradeexu Fecha nossos corpos
e corpos contra o demônio
machonormativocis-branco.



E bato cabeça a todas as que estiveram
e foram antes de mim. A todas que me
possibilitaram aqui estar.
A todas as minhas ancestrais, eu bato
cabeça. E que seus assassinatos e mortes
não sejam mais o que norteia sua memória.

EU QUERO TRAVESTIS VIVAS.

Eu quero Travestis ancestrais descendo
ao toque do couro. Expressando-se em
suas potências, em seus corpos e corpos
verdadeiramente livres.

Se você recebe pombagira e não vai atinar
pra isso, por qualquer motivo transfóbico
que vc use pra justificar, cuidado, pode
ser que a "energia" (já q gostam tanto
dessa palavra rs) da hipocrisia te ronde
pelas próximas percepções, incorporações e
ações...

Aliás, cadê as paginas umbandistas que
adoram em Junho falar sobre assuntos
LGBTQIA+ e "acolhimento" ????

Acolhimento é isso aqui ó.

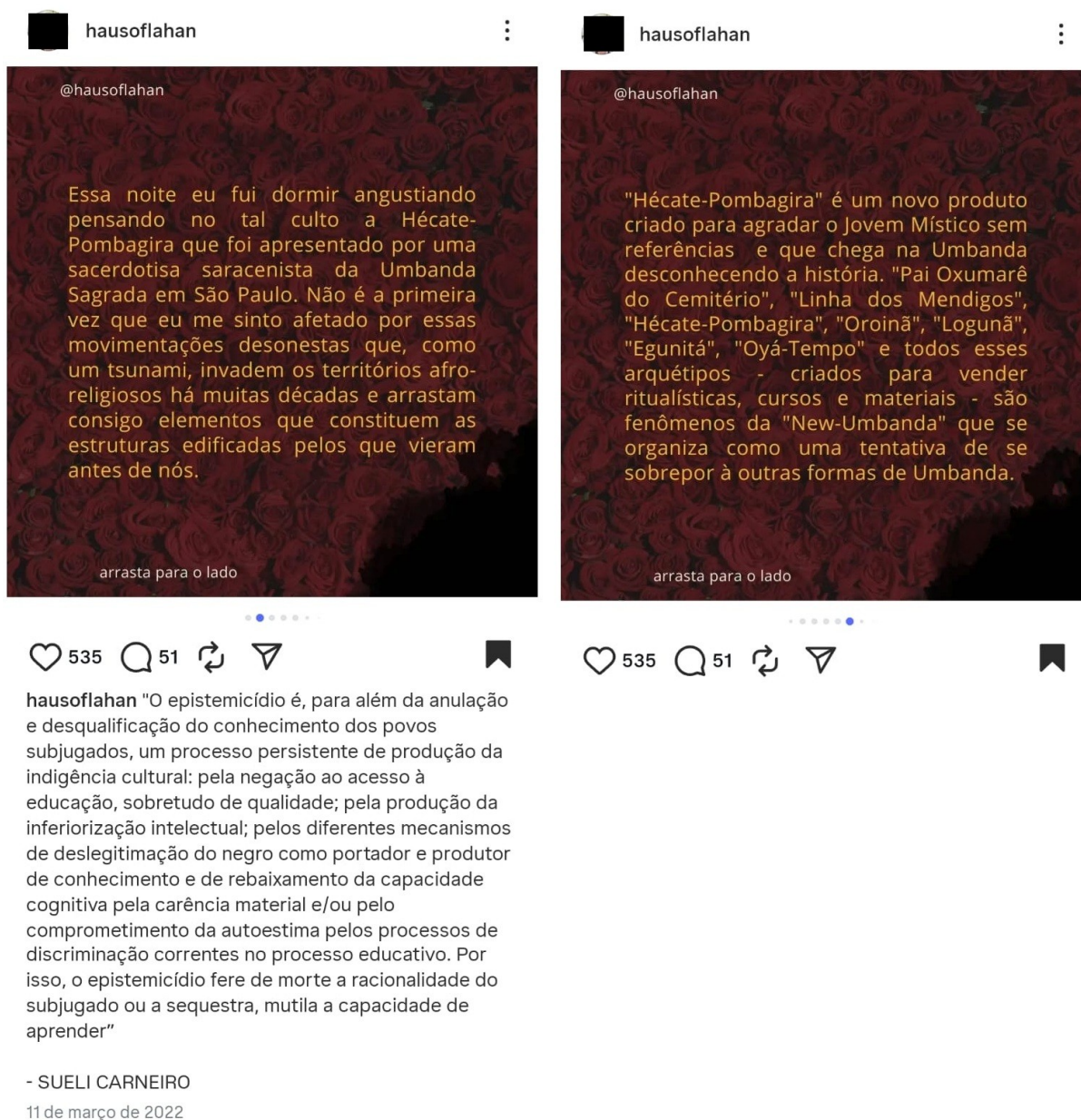
Laroyê! E uma ótima semana a todesss!!

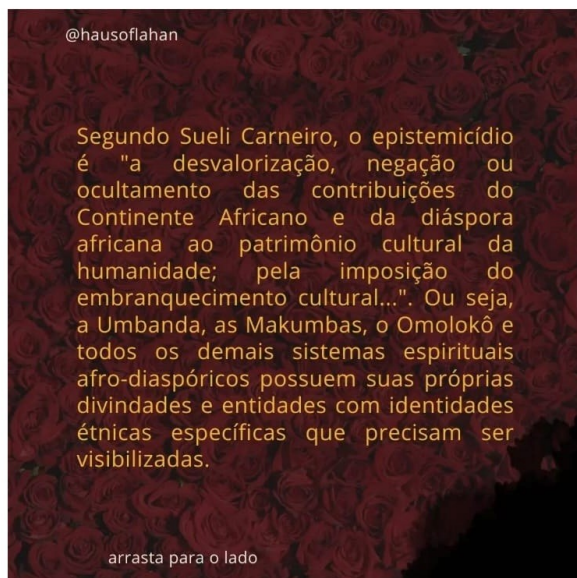
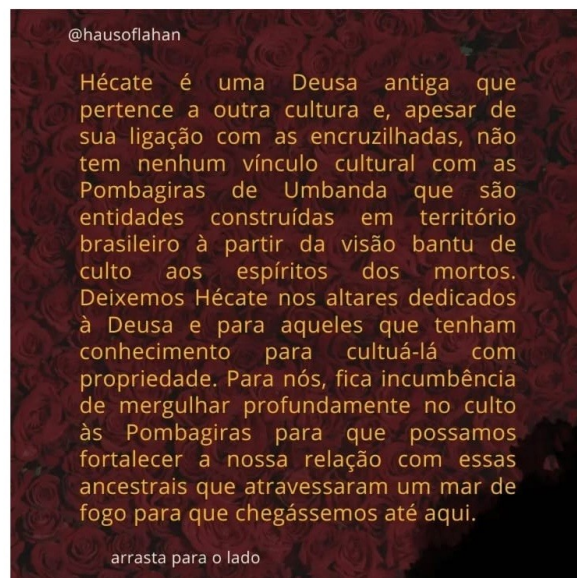
Pra nós, corpos e corpos travestigeneres,
potência! Potência!

Axé 🙌

49 sem 18 curtidas Responder

8. Print do Instagram que é parte das sequências discursivas de 38 a 41



 hausoflahan 535  51   hausoflahan 535  51  