



Fronteiras: Revista de História
ISSN: 2175-0742
fronteiras@ufgd.edu.br
Universidade Federal da Grande Dourados
Brasil

FALA A MULHER DA RUA: NARRATIVAS DO FEMININO E SABER PERIFÉRICO COM AS POMBAGIRAS

Zaleski, Clairi; Rufino, Luiz

FALA A MULHER DA RUA: NARRATIVAS DO FEMININO E SABER PERIFÉRICO COM AS POMBAGIRAS

Fronteiras: Revista de História, vol. 24, núm. 43, 2022

Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=588273523004>

DOI: <https://doi.org/10.30612/frh.v24i43.15985>

Fronteiras: Revista de História 2022



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Internacional.

DOSSIÊ 19: HISTÓRIA, MEMÓRIA E PRÁTICAS DAS PERIFÉRIAS BRASILEIRAS, AFRICANAS E LATINO-AMERICANAS: CIDADANIA, INVISIBILIDADE SOCIAL E SILÊNCIO

FALA A MULHER DA RUA: NARRATIVAS DO FEMININO E SABER PERIFÉRICO COM AS POMBAGIRAS

The woman of the street speaks: narratives of the feminine and peripheral knowledge with the pombagiras

La mujer de la calle habla: narrativas de lo femenino y conocimientos periféricos con las pombagiras

Clairi Zaleski

Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro

(SEEDUC), Brasil

clairizaleski31@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0243-6601>

DOI: <https://doi.org/10.30612/frh.v24i43.15985>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=588273523004>

Luiz Rufino

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGECC /

UERJ), Brasil

luizrfn@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0206-254X>

Recepción: 20 Mayo 2022

Aprobación: 20 Junio 2022

RESUMO:

Este artigo é parte de uma investigação em processo que investe em pensar as narrativas e práticas relacionadas ao signo pombagira. O problema aqui proposto se situa nas dimensões do feminino, suas relações a múltiplas formas de produção de desvio/inscrição do signo. Elegemos uma identidade política subalternizada que enuncia desde as periferias do mundo para ressaltar as múltiplas faces do feminino e suas batalhas cotidianas ou, como preferimos chamar, “feminismos que não tem nome”. Assim, este texto aborda diálogos com narrativas sobre as pombagiras, suas presenças, saberes e trânsitos expressas no campo de pesquisa, conversas com as pombagiras praticantes de terreiros de umbanda e candomblé. Propomos uma reflexão sobre como ser mulher a partir dos diversos aspectos do feminino que as inscrições do signo pombagira revela. Essas performances expressas de múltiplas formas abrem caminhos para respostas à opressão e desigualdade de gênero, não a partir de um enfrentamento automático, mas no movimento de sabedorias táticas que deslocam as imposições pautadas no machismo/patriarcado/racismo/colonialismo.

PALAVRAS-CHAVE: Pombagira, Mulher, Saber Periférico, Descolonização, Relação.

ABSTRACT:

This article is part of an investigation in process that invests in thinking about the narratives and practices related to the pombagira sign. The problem proposed here is located in the dimensions of the feminine, its relations to multiple forms of production of deviation/sign inscription. We chose a subalternized political identity that enunciates from the peripheries of the world to highlight the multiple faces of the feminine and its daily battles or, as we prefer to call, “feminisms that have no name”. Thus, this text addresses dialogues with narratives about the pombagiras, their presence, knowledge and transits expressed in the field of research, conversations with pombagiras practitioners of umbanda and candomblé terreiros. We propose a reflection on how to be a woman from the various aspects of the feminine that the inscriptions of the pombagira sign reveals. These performances expressed in multiple ways open paths to responses to oppression and gender inequality, not from an automatic confrontation, but in the movement of tactical wisdom that displaces the impositions based on machismo/patriarchy/racism/colonialism.

KEYWORDS: Pombagira, Women, Peripheral Knowledge, Decolonization, Relationship.

RESUMEN:

Este artículo es parte de una investigación en proceso que invierte en pensar las narrativas y prácticas relacionadas con el signo pombagira. El problema aquí propuesto se ubica en las dimensiones de lo femenino, sus relaciones con múltiples formas de producción de desviación/inscripción de signo. Optamos por una identidad política subalternizada que enuncia desde las periferias del mundo para resaltar los múltiples rostros de lo femenino y sus batallas cotidianas o, como preferimos llamarlas, “feminismos que

no tienen nombre”. Así, este texto aborda diálogos con narrativas sobre las pombagiras, su presencia, saberes y tránsitos expresados en el campo de investigación, conversaciones con pombagiras practicantes en terreiros de umbanda y candomblé. Proponemos una reflexión sobre cómo ser mujer desde los diversos aspectos de lo femenino que revelan las inscripciones del signo pombagira. Estas performances expresadas de múltiples formas abren caminos a respuestas a la opresión y la desigualdad de género, no desde una confrontación automática, sino en el movimiento de la sabiduría táctica que desplaza las imposiciones basadas en el machismo/patriarcado/racismo/colonialismo.

PALABRAS CLAVE: Pombagira, Mujeres, Conocimiento Periférico, Descolonización, Relación.

INTRODUÇÃO

Este artigo é parte de um estudo em processo. Escolhemos apresentar e lançar ao diálogo as primeiras leituras das atividades de campo devidamente tratadas até o momento. Essas são conversas com narrativas, identidades e saberes vivenciados em terreiros de umbanda e candomblé onde se manifestam pombagiras. Nossos diálogos com as narrativas advindas do campo e com a bibliografia apresentada aqui pretendem refletir sobre o intrigante trânsito de pombagira nas dores e nas belezas do feminino.

Em um desses diálogos foi lançada a seguinte pergunta à praticante desse signo:

- *O que é Pombagira? Sem nenhum rodeio ela disse:*
- *É a mulher que chega quando a gente sangra.*
- *A gente quem?*
- *A gente mulher.*

A narrativa nos ajuda a pensar elaborações a partir das múltiplas faces em que pombagira se manifesta com relação ao feminino. Assim, enfatizamos seu caráter interseccional no que tange aos problemas da raça, racismo, gênero, patriarcado e por ser uma inscrição subalterna parida nas margens do Novo Mundo em meio a violência do contexto colonial. Dessa maneira, a questão que nos salta é: o que suas narrativas abrem de caminho no diálogo com os diferentes feminismos, mesmo ela se reafirmando como algo que não tem nome? O fio condutor dessa amarração que tecemos está no seguinte problema inscrito pelas narrativas sobre pombagira: o feminismo que não tem nome.

Nesse estudo que trata das questões da mulher, ao reconhecer e buscar entendimento sobre as mazelas da desigualdade de gênero, antes de absorver conceitos ou problematizá-los filosoficamente, acatando ou refutando o que quer que seja, a primeira questão que emerge é a própria constituição do Ser Mulher expressa nas narrativas que tem pombagira como matriz e motricidade.

Assumimos a interlocução com pombagira, esse signo múltiplo, e consideramos que essa escolha impacta em deslocamentos teórico-metodológicos. Por isso, entendemos que esses diálogos trazem consigo as mulheres que chegaram antes, não apenas as citadas no texto, mas as que possibilitaram as existências, as abordagens sobre uma perspectiva situada como feminismos que não têm nome. Essa categoria expressa a formação e a política de outras mulheres em redes de solidariedade no combate às violências e desigualdades. Essas práticas inscritas em modos de luta antirracista e feminina expandiram suas potencialidades, vivências e inteligências, transpondo muros patriarcais, avivando suas alegrias, dores, fazendo girar a roda e os modos de trato no mundo masculinizado branco heteropatriarcal.

O feitiço que se sopra a essa altura opera principalmente a partir da “relação” (GLISSANT, 2021) na observação das subjetividades, no fio sensível e poético que amarra pombagira e mulher, para além do fenômeno da incorporação ou liturgia dos cultos. De que forma pombagira se manifesta entrecruzando os feminismos, se apresentando como signo político em resposta a desigualdade e violência de gênero?

Caminhamos com o conceito de “relação” de Glissant (2021), percebendo que é no tateio da frequentação do abismo, e mesmo quando esquecido, que está contido o saber da relação. Glissant utiliza a Relação enquanto um conceito de saber que se perfaz no encontro entre povos, culturas, línguas que até ali, não

necessariamente, faziam trocas, nem se comunicavam entre si. Esse contato partilhado se dá a partir do horror das travessias nas embarcações no processo de colonização.

Comprimido no espaço asfixiante da barca mortuária, ou no véu-vela que permite aos que sobreviveram à travessia o irromper numa terra, cujos povos originários encontravam-se também dela deportados in loco indica que é no processo de contaminação de todas essas diferenças, ali reunidas sob as correntes da escravidão do colonialismo, que se libera o saber da Relação. A Relação é o conhecer desse abismo. (GLISSANT, 2021, p. 32).

Nessa dinâmica não há apenas cópia e acúmulo de matrizes culturais presentes na troca entre os sujeitos. Ela se dá poeticamente, ao perceber que a teia relacional ocorre quando permitimos abrir nossa capacidade para perceber que “tudo entra em relação, inclusive vivos e não vivos, palavra e paisagem” (GLISSANT, 2019, p. 17).

Seguindo esse fio, a relação abriga em si a transformação, tendo um elo comum no imprevisível, nas formas que se fazem e desfazem diante do e com o sujeito.

Esse campo epistemológico vale-se do caráter espiralar dos movimentos, da fusão e da ruptura entre o céu e a terra à maneira dos pássaros inumeráveis. Se insinua entre os escombros da tempestade, se faz abertura e não síntese. (GLISSANT, 2019, p. 19).

Na intenção de rodear o signo pombagira, não para fixar sua identidade, algo impossível, tendo em vista que ela se constitui em trânsito inacabado atravessado por inúmeras singularidades, mas no sentido de penetrar suas nuances, dobras e funduras, percorremos brevemente algumas de suas histórias consideradas de domínio público junto às narrativas colhidas nos terreiros para debater suas múltiplas faces que em alguns momentos explicam, outros confundem, mas permitem reflexões contínuas em todos os passos do caminho. Propondo um mergulho na Relação com o ser mulher, atentamos para as diferenças dos corpos femininos que emergem da performance da pombagira, seja uma rainha romantizada num castelo, seja uma rainha saída da lata do lixo.

POMBAGIRA: MULHER, MUITO PRAZER

Apresentar a “mulher da rua” não é tarefa fácil, sobretudo, porque não cabe limitá-la em um único contorno, e é justamente nas nuances da multiplicidade e indefinição que opera a magia de sua existência. Nossa intenção é trazer as narrativas colhidas nos terreiros a partir das conversas com essas entidades,¹ respeitando o que elas querem dizer, buscando pesquisar não de forma linear, mas atentos às multiplicidades de aspectos político-epistemológicos que demandam deslocamentos teórico-metodológicos para encarar como emerge o feminino e suas complexidades na performance das pombagiras.

As falanges dessas entidades são inúmeras, muitas Padilhas, muitas Mulambos, muitas Navalhas.² E cada uma tem sua própria história, que varia de terreiro para terreiro, de praticante para praticante. Ainda que mantenham algumas características semelhantes no culto, no rito, nas oferendas, cada vez que uma pombagira incorpora traz consigo seu próprio tom, revelado na Relação com o praticante, com o terreiro, com o território. É um farfalhar de saias que não tem fim, uma gira que nunca se fecha.³

Não se sabe ao certo a origem da primeira inscrição de pombagira nas macumbas brasileiras, o que percebemos é que junto às singularidades de cada Maria que baixa nessas bandas se misturam histórias diversas, muitas vezes com formatos romantizados, reis apaixonados, crimes por amor, sofrimento feminino e feitiços variados. Todas essas histórias junto aos pontos cantados e às narrativas do chão do terreiro constituem pombagira. Elas se apresentam múltiplas, vindas do luxo ou do lixo, gargalhando para encantar o mundo.

Antes de registrar os primeiros passos no campo de pesquisa, e oficialmente as primeiras gargalhadas no texto, gostaríamos de reavivar algumas histórias sobre as Marias,⁴ versões de domínio público, mas que nos chamam a atenção por permearem o imaginário popular de forma bastante consistente. Se fazem presentes

nos terreiros não só na fala dos médiuns e no corpo da macumba de forma geral, mas também na narrativa das entidades.

Começamos com uma das mais famosas histórias que trata de Maria de Padilla, uma mulher espanhola que se relacionou com o rei de Castela. Em algumas versões conta-se que ela lançou uma magia no espelho de Dom Pedro I de Castela, que ao se olhar imediatamente se apaixonou. Foi amante do rei, influenciou articulações políticas, tornou-se esposa e rainha de Sevilla. Seu túmulo é até hoje local de peregrinação.

É possível que os ventos espanhóis tenham balançado saias por aqui, e Maria de Padilla pode ter se espalhado pelos cultos afro-brasileiros com inúmeras faces de uma das mais populares pombagiras: nossa Maria Padilha. Sedução, protagonismo, influência, homens apaixonados, tons de sofrimento e paixão ligam as Marias. Algumas referências sobre o tema, como os citados por pai Rodney⁵ no artigo abaixo citado, trazem uma abordagem dos fatos históricos, documentos, romances que revelam a presença dessas Marias, seus corpos no mundo aqui e acolá.

De acordo com as pesquisas de Reginaldo Prandi, “Maria Padilha, talvez a mais popular pombagira, é considerada espírito de uma mulher muito bonita, sedutora, e que em vida teria sido prostituta grã-fina ou influente cortesã”. Marlyse Meyer publicou em 1993 o livro *Maria Padilha e toda sua quadrilha*, contando a história da amante do rei de Castela. “Seguindo uma pista da historiadora Laura Mello e Souza (1986), Meyer vasculha o *Romancero General* de romances castellanos anteriores ao século XVIII, depois documentos da Inquisição, construindo a trajetória de aventuras e feitiçaria de uma tal de Dona Maria Padilha e toda a sua quadrilha, de Montalvan a Beja, de Beja a Angola, de Angola a Recife e de Recife para os terreiros de São Paulo e de todo o Brasil”, explica Prandi.

E acrescenta: “O livro é uma construção literária baseada em fatos documentais no que diz respeito à personagem histórica ibérica e em concepções míticas sobre a Padilha afro-brasileira. Evidentemente não encontra provas, e nem pretende encontrá-las, de que uma é a outra. (...)”. (WILLIAN, 2018. p. 3).

A presença-existência dessas entidades passeia pelo tempo de forma viva e imponente sem se deixar enquadrar. Putas sagradas que viajam do adultério até a peregrinação em cemitérios e templos cristãos.

As pombagiras, ou, exus-mulheres, são diversas legiões de espíritos femininos, que são figuras icônicas nas quimbandas e, também adentram os catimbós, candomblés e batuques de diversas nações, por meio das faculdades mediúnicas dos iniciados nestes cultos. (...) Em aspectos genéricos de seus atributos, representam a totalidade do poder sexual feminino, repleto de erotismo, liberdade, sedução, perplexidade, dominação, coragem, lascívia, perigo, alegria e rebeldia. Tais personagens, exprimem a condição marginalizada da mulher livre na sociedade brasileira, excitando inspiração e libertação sexual para todos aqueles que reprimem seus desejos. (FAVARO; FERNANDES, 2017. p. 1).

O fio que amarra prostituição, rua, peregrinação, oferenda e prece faz parte de uma trama que nos dá pistas das suas existências no mundo através dos elementos que constituem o culto e o vínculo com sua figura para além dos ritos de fé. Padilla, cortesã que enfeitiçou o rei, tem um mausoléu na Catedral de Sevilha na Espanha junto à figuras históricas, como Cristóvão Colombo.

Peregrinos do mundo inteiro deixam rosas no túmulo da Rainha Maria de Padilla, misturando um culto cristão com pedidos e agradecimentos, ora voltados à mártir que morreu precocemente de peste bubônica e construiu um convento de devoção católica, ora à cortesã feiticeira que dominava mandigas de amor.

*Foi lá dentro da calunga
Na terceira badalada
Eu olhei para aquela tumba, ela estava destapada
Eu rezei o meu pai nosso, com mais sete ave Maria
Quando eu olhei de novo uma Mulher aparecia
E olha láaa E olha êêêê
No romper da madrugada vi Farrapo aparecer. (Ponto de Pombagira).*

Nos valem da dissertação de mestrado em Antropologia de Conceição Aparecida dos Santos (2010), defendida na Universidade Federal do Paraná (UFPR), para refletir, não com o intuito de fazer comparações, mas a fim de evidenciar os mesmos tons, a história de Maria Bueno, a santinha de Curitiba. Há mais de

cem anos seu túmulo é visitado com peregrinação de católicos, oferendas de umbandistas com velas pretas e vermelhas, rosas... Sua história é cheia de ambiguidades, mistura santidade atribuída à martírio, milagres e histórico de promiscuidade, prostituição.

Seu corpo foi encontrado decapitado, assassinada supostamente pelo companheiro que a perseguiu numa madrugada em que saía para dançar. Logo após sua morte, milagres começaram a ser atribuídos a ela com forte apelo católico, embasados no teor de sacrifício que a trágica morte trazia. Junto dessa santificação popular corriam histórias de que havia sido prostituta e cultivado uma vida de inadequação e transgressão, o que após a sua morte a faria ser vinculada à pombagira.

Segundo SANTOS (2010), nem umbandistas e nem devotos que costumam colocar oferendas no cemitério “assumiram” a face pombagira de Maria Bueno, preferindo enquadrá-la como milagreira para os católicos e numa “linha de cura” para os umbandistas.

Confesso que não encontrei uma resposta definitiva para esta questão da ambiguidade que procede desse enquadramento de Maria Bueno na direita da Umbanda. Mas, meu diagnóstico preliminar é de que a inserção dela em um amplo circuito de trocas é um ponto fundamental para entender a questão. Ou seja, a chave para entender a ambiguidade dessa figura (ora retratada como prostituta, ora como mulher casta, ora como santa, ora como entidade) estão nos rituais, onde os fiéis estabeleceram a relação de troca com a santa marcada pelo incessante “pedir, receber, retribuir”, bem como pelo jogo do interesse e desinteresse pelo local de organização dos sistemas de troca. (SANTOS, 2010. p. 167).

A versão de prostituta transgressora ficou a cargo de rumores populares e das histórias contadas em peças teatrais. Mesmo com grande esforço pela imagem virtuosa da santinha não canônica,⁶ a Relação com as pessoas no movimento de fé e fora dele revela pombagira nas linhas e entrelinhas, quando por exemplo, se mistura aos milagres pós morte, a história de que nasceu uma rosa vermelha no lugar onde caiu seu corpo decapitado.

Ademais, é preciso assinalar que as representações de Maria Bueno como pombagira são construídas fora do campo religioso. As narrativas teatrais, assim como as históricas e jornalísticas vão explorar os indícios de que ela foi uma prostituta. Dessa compreensão emerge a Maria Bueno pombagira, que não encontra respaldo no campo religioso, e, sim fora deste: no campo das produções literárias e artísticas. (SANTOS, 2010, p. 162).

São muitas as histórias desse tipo, onde os símbolos que retratam pombagira se repetem com um pano de fundo muito parecido. Há, inegavelmente, um esforço nessas narrativas de encaixá-las, submetê-las à um “empoderamento” ditado, à uma origem europeia, ora santificando, ora demonizando, forçando uma dualidade cristã. E, para isso, as senhoras do feitiço dizem não, e o dizem não apenas nas manifestações subjetivas do culto ritualístico, mas através das diversas faces em que se manifestam.

Na 29ª edição da obra *O martelo das feitiçeras* (2020), ou *Malleus Maleficarum*, conhecido como um tratado demonológico escrito pelos dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger em 1486, consta uma “Breve Introdução Histórica” de autoria de Rose Marie Muraro. O documento histórico *Malleus Maleficarum*, que subsidiava as justificativas para assassinar mulheres na inquisição, aborda a delirante perseguição às mulheres e ao prazer, apontando, a partir das escrituras do gênesis, o feminino como a origem de todo o mal. Assim, nessa perspectiva, é através do corpo da mulher que acontece o pecado original, o que nos ajuda a pensar os processos históricos em que foram se articulando a demonização da mulher.

Conforme a primeira parte, Questão VI, do *Malleus Maleficarum*, eram consideradas feitiçeras as mulheres orgásticas (!) e ambiciosas, ou seja, aquelas que não aceitassem o puritanismo ideológico e que não se subjugassem às imposições morais.

Invocamos a pombagira numa provocação epistemológica a partir da textualidade feminina que ela carrega, sua presença de expansão e multiplicidade contraria a lógica do lugar definido, do encolhimento. O corpo das Marias propõe a rua, o prazer, a autonomia, a rasura dos padrões dominantes e a cura. Anuncia a força livre da corporeidade da mulher, aquela que não se permite domesticar que não se submete à ordem reprodutiva, à servidão de nenhuma espécie. (RUFINO; ZALESKI, 2021, p. 154).

Há uma marca de contradição, de recusa aos encaixes. Pombagira destapa a tumba e depois das rezas, se olhar novamente, vai se ver uma mulher aparecer, como diz o ponto cantado,⁷ mencionado anteriormente. Pombagira é movimento, pode ter reza e peregrinação, mas no romper da madrugada vai destapar a tumba e ganhar a rua.

Essas histórias “clássicas” são bastante repetidas nos terreiros. Percebemos muitas versões, principalmente, sobre Maria de Padilla, mas todas acabam se misturando numa identidade própria que ultrapassa as tentativas de formatação. Uma inscrição exusíaca se faz questionando qualquer tipo de certeza. Pombagira é e não é. É tudo que dizem por aí e não é nada disso que estão falando.

A noção de exusíaco, como proposta por Rufino e Simas (2018), dá o tom do caráter ambivalente, inconcluso e dialógico do signo Exu.

Exu vive no riscado, na fresta, na casca da lima, malandreado no sincopado, desconversando, quebrando o padrão, subvertendo no arripiado do tempo, gingando capoeiras no fio da navalha. Exu é o menino que colheu mel dos gafanhotos, mamou leite das donzelas e acertou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje; é o subversivo que quando está sentado bate com a cabeça no teto, e em pé não atinge sequer a altura do fogareiro. Exu é chegado aos fuzuês da rua, mas não é só isso e pode ser o oposto a isso. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 114).

Nesse sentido, a potência exusíaca manifestada também por pombagira representa desestabilização, desregulação, transgressão aos princípios racistas, patriarcais, conservadores. “Os princípios e potências encarnados no feminino envolto na roupagem do povo da rua cruzou rosas e punhais na encruza. É lá que se reinventa a vida onde na escassez se faz beleza, é lá que se firmam as possibilidades” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 91).

A vastidão das falanges de pombagiras revela uma multiplicidade de entidades que se afirmam mulher e misturam suas existências/permanências com o percurso das questões femininas, principalmente no que se refere às mulheres que se encontram à margem. Temos uma Padilha num templo luxuoso em Sevilla, mas temos também Maria Farrapo, Maria do Lodo, Maria do Lixo.

Na linha da Malandragem, Marias Navalha colecionam histórias de corpos talhados e brigas de bar. É aí que firmaremos nosso ponto: muitas vias se entrecruzam onde pombagira nos chama a atenção, apontando direções para um feminismo sem nome que agrega putas não santificadas, catadoras de lixo, provocadoras de um “maldito feminino”.

A performance pombagírica⁸ incorpora no feminino e na mulher como uma resposta à opressão e desigualdade de gênero, e não é introjetando um poder de enfrentamento de maneira automática e mágica, ou restritas à imagem de heroínas protetoras. Trata-se de um feitiço de transgressão que desloca o tal lugar de mulher que o patriarcado impõe através de caminhos revelados, principalmente, nas feridas que flagelam o ser mulher.⁹

O reconhecimento de pombagira como um signo político e como uma via de resposta à desigualdade/violência de gênero se desenha, sobretudo, a partir do que elas se recusam a ser. O movimento inicia no desatar das proibições atribuídas à mulher, gargalhadas sonoras rompem o silêncio. O corpo livre das Marias se posiciona firme e até zombeteiro frente a violência e a morte: “tentaram me matar na porta de um cabaré, ando de noite, ando de dia, só não mata quem não quer” (Ponto de Pombagira).

A articulação do signo com as questões femininas não se dá de forma estática, não aponta pombagira como um símbolo de redenção ou soluções prontas, se alinha e desalinha a todo o tempo. Representa, nesse sentido, uma via importante de questionamento, quando o corpo em inscrição de narrativas pombagíricas surge dos mais variados contextos e lugares se impondo às opressões estabelecidas pelo machismo, racismo e patriarcado.

As performances rituais afro-americanas, de acordo com as reflexões de MARTINS (2021), são constituídas de elementos que permitem amplo campo de investigação e conhecimento a partir dos quais podemos perceber processos de criação que visam cobrir faltas, vazios e rupturas dos sujeitos que se

reinventaram nos territórios colonizados, articulando uma relação entre lembrança e esquecimento, fazendo emergir do corpo saber, memória e história, tendo em vista que o conhecimento não se resguarda em lugares específicos de memória, mas se recria e se transmite por repertórios orais e corporais.

A esfera do rito se apresenta na encruzilhada, a partir do aparato conceitual que defendemos aqui, como lugar de centramento e descentramento, intersecções e desvios, rupturas e fusões. As performances rituais, cerimônias e festejos, são padrões, técnicas e procedimentos culturais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo.

Os ritos transmitem e instituem saberes, o ato performático ritual não apenas nos remete ao universo semântico e simbiótico da dupla repetição de uma ação reapresentada, mas constitui em si a própria ação.

O processo ritual é performance, e como tal alude não apenas ao tempo e ao espaço, mas também as extensões através de várias fronteiras culturais e pessoais. Na relação entre performance e rito o corpo é local de inscrição de um conhecimento que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, superfície da pele. O que no corpo e na voz se repete é uma episteme, no âmbito do rito por mais opressiva que seja a realidade cotidiana esta é substituída e alterada na ordem simbólica e mesmo na série histórico-social. (MARTINS, 2021, p. 72).

Nesse sentido, o corpo visto integralmente para além de sua materialidade costura práticas de saber a partir das dimensões da corporeidade. Pombagira sacode a contenção histórica do corpo da mulher, quando se pede silêncio ela gargalha, quando se pede modos ela gira, quando se pede monogamia ela apresenta sete maridos, quando se empurra a mulher para o ambiente doméstico ela bebe na rua. Assume a sexualidade de um corpo livre e derrama libido na cara dos moralismos impostos, reconhece as dores e as enfrenta com transgressão.

CHÃO DE TERREIRO

As primeiras linhas que rabiscam o corpo deste texto a partir do início da investigação no campo são breves relatos de conversas com entidades e médiuns, registradas em caderno de campo, buscando expor evidências da relação que alinham e desalinham a experiência feminina no movimento de pombagira. Não formatamos um questionário para essas conversas, embora não descartemos a possibilidade de uma elaboração mais objetiva para os próximos passos. Conduzimos um diálogo livre a partir de uma pergunta guia sobre como a mulher era vista por elas. As respostas variaram de evasivas e breves até narrativas com direito a detalhes biográficos de Marias Navilhas nascidas em Realengo.

Conversa com entidade conta sempre com o imprevisível. Ainda que se respeite os encaminhamentos do rito e as questões da pesquisa, são preservados, inevitavelmente, tons de “consulta”. Um elemento interessante que reparamos em praticamente todos os encontros é que a figura da mulher sempre era vista antes da pesquisadora. Por mais que se apresentasse como tal e tentasse falar do trabalho.

“A moça é mulher, não é? Eu quero falar da moça”. A conversa com Maria Padilha do Cabaré foi de aconselhamento, receita de ebó, axé e bebida compartilhada. Toda a fala de pombagira se deu a partir de uma conexão que se alinhavava na escuta e na disponibilidade de acolhimento da entidade, consulente, priorizando a prática do rito.

“Se quer falar de mulher então falemos de você”. A resposta que se deu para a questão que levantamos sobre o feminino veio a partir da existência de mulher que se apresentava ali como pesquisadora. Quando Maria Padilha do Cabaré deseja olhar para as demandas dessa mulher, estabelece uma relação que escava sentidos para além das palavras em jogo, mas escarafuncha memórias e subjetividades.

A praticante que recebe essa entidade tem uma história de mais de 30 anos de incorporação e relata que muitos elementos da sua trajetória de vida se misturam na religiosidade da umbanda e na relação com as entidades. “Ah minha filha, já nem sei mais quando é pombagira ou quando é minha cabeça mesmo, porque elas falam comigo o tempo todo, não preciso estar incorporada”.

Ao perguntar: o que elas dizem para a senhora? A praticante responde:

Fala de tudo, coisas minhas, coisas dos outros. Mas sempre me ajuda me dá caminho, tenho muita gratidão e não devo nada nunca (risos), porque sabe que pra pombagira a gente não pede fiado né? Às vezes eu me sinto cansada depois das giras, por causa da idade e tudo mais, mas eu sinto que elas (as entidades) cuidam do meu físico também porque é importante elas virem trabalhar em terra, e meu corpo é pombagira também (Praticante que recebe Maria Padilha do Cabaré, Terreiro Casa de Obaluaê, Méier, Rio de Janeiro-RJ).

Em outra pergunta: sente que seu corpo é pombagira ou é de pombagira?

Acho que uma parte é pombagira mesmo, elas na minha carne mesmo (risos). Porque eu tenho uma coisa das moças que me acompanha (diz isso balançando os ombros como quando incorpora pombagira), todo mundo que “é do Santo” consegue ver, até uns que não são enxergam, é uma coisa de boniteza, de mulher que não abaixa a cabeça”.

“A gente vê essas coisas, a moça por exemplo: estudando as coisas de Exu, de pombagira tem que cuidar das suas entidades, eu consigo “ver elas” na moça, e mais de uma (risos). Tem que cuidar moça, tem que deixar um agrado na encruzilhada, ou aqui mesmo na casa (Praticante que recebe Maria Padilha do Cabaré, Terreiro Casa de Obaluaê, Méier, Rio de Janeiro-RJ).

Em muitos momentos as falas das entidades soam como contraditórias e evasivas. Nosso esforço não está em tentar uma tradução ou justificativa, alinhada ou comparada, mas buscar nos vãos e abismos das experiências a sabedoria da relação. O que diz, o que guarda o corpo quando é redescoberto num gesto que antevê o discurso, a praticante sacode os ombros para dizer que pombagira está nela, “está na carne”. A maneira com que a memória se manifesta, ressalta a sabedoria que o corpo guarda.

Numa outra conversa, agora com Maria Navalha, antes mesmo que perguntássemos qualquer coisa, chegou se apresentando: “Sou Maria Navalha de Realengo e se fosse boa morria de velhice, não de facada”. Essa fala foi uma navalhada em qualquer tentativa de leitura mais apressada e que desconsidere a ambivalência com tônica dessas linguagens e relações. Como boa malandra manteve um papo oscilante, cheio de sins e não, falou de si e da sua relação com a rua, especificamente em Realengo. Quando perguntamos sobre como vê a mulher ela responde: “A estrada é para encontro e reencontro, mulher tem que tá na rua pra homem não achar que matar mulher é simples”, e começa a cantar um ponto:

*Toma cuidado nego,
Eu vou dizer como é que é
Malandragem boa é malandragem de mulher
Se a vida não tá fácil, problemas no seu caminhar
Chame por Maria Navalha, ela vai te ajudar
Tudo na vida é escolha
Vai pra lá ou vem pra cá
É malandra da calunga
Pimenta vai amargar. (Ponto de Pombagira).*

E complementa: “A moça pode ficar aqui me fazendo um monte de perguntas que eu só vou dar uma resposta: tem que ensinar os perna de calça e não é na escola boa, é com o pé na rua”. O contato com essa entidade nos permitiu conhecer mais uma face de pombagira, balanceada na filosofia de rua, no enfrentamento sem confronto. Uma proeminência do feminino provocativo, sagaz.

O último relato de nossas primeiras experiências no terreiro veio com uma performance ritual que demandou sensibilidade para perceber o que se apresentava de forma não óbvia. O encontro com Maria Mulambo foi sem diálogo. Ela foi preparando um patuá, costurando calmamente e bafando fumaça de cigarrilha no pequeno saquinho de cetim vermelho. Quando finalizou, a consulta acabou. A conexão aconteceu sem a necessidade de diálogo, perguntas ou respostas. O movimento ritual deu conta do processo de comunicação imprimindo sentido na relação ali posta a partir do movimento cadenciado e minucioso do corpo.

As elaborações de Júlio Tavares sobre o conceito de “Ginga”, ajudam a pensar sobre isso.

A “Ginga” torna-se uma ponte entre as práticas cotidianas e o sentimento, num esforço pragmático que alcança um nível figurativo que ignora a base semântica e, inclusive, requer dos ouvintes e interlocutores na articulação do seu sentido, uma

compreensão ampla como tropo cultural de um sentimento particular. "Ginga" é a pragmática corporal, em movimento da encruzilhada cotidiana da diáspora africana na ação decolonial. (TAVARES, 2020 p. 55).

Ainda no caminho pensado por Tavares, podemos pensar pombagira como um elemento sógnico atuante no ambiente e nas ações das pessoas. A performance utilizada por elas expressa sentimentos e percepções que extrapolam as interlocuções estabelecendo uma gramática sensível e própria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As palavras que dão corpo à nossa pesquisa e se amarram neste texto, apontam caminhos a partir de articulações bibliográficas, vivências e experiências que não apresentam de forma linear nem definitiva, respeitando pombagira como principal alternativa epistemológica.

Essas elaborações são passos de uma pesquisa que não pretende ponto final imediato, o jogo exusíaco de pombagira está posto sem fechar os caminhos. Quando as Marias saem do lixo, do lodo, da beira do cais¹⁰ para rodar nos terreiros, firmam suas presenças se atando às mulheres que estão nesses lugares, nos chamando atenção para suas existências, estas que foge às análises, práticas e organizações feministas, a "gente" mulher, que sequer chega à categoria de gente no formato social capitalista, racista, machista, heteropatriarcal. Nesse sentido, puxamos um importante fio para os próximos passos de nossa abordagem.

O que chamaremos de "feminismo que não tem nome" é o que está, essencialmente, nas articulações de existência/resistência femininas que emergem da vida comum, das teias protetivas que surgem em seio comunitário, sem necessariamente fazer parte de coletivos burocraticamente organizados, pensando esses laços não apenas no que diz respeito à violência, mas em toda trama social que envolve a mulher em sentidos coletivos e comunitários.

Silvia Federici (2022), em *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*, trata da importância de reconhecer e resgatar o senso comunitário a partir de vieses femininos, organização de mulheres em resposta as artimanhas do mundo capitalista no sentido econômico, de reapropriação da terra, de degradação do meio ambiente.

Ao longo dos três anos em que lecionei na Universidade de Port Harcourt, percebi que grande parte das terras em que pedalava para ir à escola ou ao mercado ainda eram mantidas pela comunidade, e aprendi ainda a reconhecer os sinais deixados pelo comunismo na cultura, nos modos e nos hábitos das pessoas que conheci [...] via mulheres cultivando na beira da estrada, se reapropriando de terras que lhes haviam sido tomadas para a reconstrução do campus, ou quando colegas balançavam a cabeça ao saber que minha única segurança era um salário e que eu não tinha uma vila para voltar, nenhuma comunidade para me apoiar em caso de dificuldades. (FEDERICI, 2022, p. 27).

A partir desse ponto de vista refletimos sobre como a ideia de comunidade pode significar, em termos feministas, a possibilidade de lidar com o isolamento que as atividades reprodutivas são realizadas e a separação entre as esferas pública e privada, no sentido de esconder a exploração de mulheres no lar e na família.

Os caminhos que pretendemos trilhar para debater as questões de gênero perpassa a observância desses laços femininos não apenas no que diz respeito à violência, mas em toda trama social que envolve a mulher em sentidos coletivos e comunitários. Refletindo sobre a multiplicidade do movimento pombagírico que se levanta a partir de diversos corpos de Marias, carregados de narrativas próprias, mandigas e transgressão.

REFERÊNCIAS

FEDERICI, Silvia. *Reencantando o Mundo: feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante, 2022.

- FERNANDES, Dalvana; FAVARO, Jean Felipe. Sexualidade feminina no contexto religioso umbandista: a transgressão do ordinário sob o arquétipo da pombagira. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.
- GLISSANT, Édouard. A poética da relação. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. O martelo das feiticeiras. 29 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- SANTOS, Conceição Aparecida dos. Como nascem os santos: o caso Maria Bueno. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antônio. Fogo no Mato. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- RUFINO, Luiz; ZALESKI, Clairí. Corre-Gira Pombagira: a política do saber das Marias no Ser Mulher. Abatirá - Revista De Ciências Humanas E Linguagens, Eunápolis, v. 2, n. 4, p. 143-161, 2021.
- TAVARES, Júlio César. Gramáticas das Corporeidades Afrodiaspóricas: Perspectivas etnográficas. Curitiba: Appris, 2020.
- WILLIAN, Rodney. Maria Padilha: ela é bonita, ela é mulher. Carta Capital. 30 mar. 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/maria-padilha-ela-e-bonita-ela-e-mulher/>. Acesso em: 30 abri. 2022.

NOTAS

- 1 Entidade é a categoria que os praticantes de umbanda e candomblé se referem nos terreiros à manifestação de pombagira.
- 2 Nomenclatura utilizada para as pombagiras nas macumbas brasileiras.
- 3 Gira é o nome que se dá a uma das performances rituais das religiosidades afro-brasileiras, entre elas a umbanda. Utilizamos “gira que nunca se fecha” para mencionar o processo contínuo presente na relação terreiro-praticante-entidade, estabelecendo diálogo com a noção de memória espiralar da autora Leda Maria Martins.
- 4 A maioria das pombagiras conhecidas no Brasil carregam “Maria” em seu nome.
- 5 Pai Rodney de Oxóssi é antropólogo, escritor e babalorixá. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Há mais de 20 anos pesquisa relações raciais, racismo e religiões de matriz africana. É sacerdote do Ilê Obá Ketu Axé Omi Nlá. A respeito do artigo que o autor escreveu sobre Maria Padilha, ver: WILLIAN, Rodney. Maria Padilha: ela é bonita, ela é mulher. Carta Capital. 30 mar. 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/maria-padilha-ela-e-bonita-ela-e-mulher/>. Acesso em: 30 abri. 2022.
- 6 Santos de devoção popular não canonizados pela Igreja Católica.
- 7 Os pontos cantados mencionados são cantigas coletadas no terreiro de umbanda, durante o rito. Canta-se para pombagira Maria Farrapo, canta-se para Maria Navalha.
- 8 Nos referimos a pombagírica como uma expressão que abarca possibilidades epistemológicas a partir da liberdade contidas no signo pombagira, em diálogo com o conceito exusíaco presente na obra Fogo no mato, de RUFINO e SIMAS (2018).
- 9 Nos referimos à mulher ao longo de todo o texto para além de conceitos binários de gênero ou restrições biológicas. Falamos de todas as mulheres, com ou sem vagina.
- 10 Referência às pombagiras de nome Maria Padilha do Lodo, Maria Mulambo do Lixo e Maria do Cais.