



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/pombagira-feminismos-encruzilhados/>

Pombagira – gênero, crítica ao colonialismo e feminismos encruzilhados

Clairí Zaleski [1]

Luiz Rufino [2]

RESUMO: Esse texto se assenta nos estudos de gênero em diálogo com a crítica ao colonialismo e busca defender a tese que pombagira é um modo de invenção, cuidado e proteção das mulheres diante o contínuo de violência colonial. Nossa aposta é que pombagira se inscreve para comunicar, conectar e reafirmar a mulher como contraponto a produção do sexismo próprio do padrão de poder hétero-patriarcal. Os argumentos aqui apresentados vão se encruzilhando entre as paisagens de investigação: rua, terreiro e corpo. A rua enquanto tempo/espaço de análise considerando os saberes cotidianos das mulheres. O terreiro como invenção e sustentação de mundo, que nos disponibiliza pensar as experiências das mulheres nesse espaço/tempo. E o corpo como lócus de enunciação que atravessa o terreiro e a rua, diante das especificidades presentes no signo pombagira: dor/amor, traição/fidelidade, amarração/feitiço. Apostando numa análise teórico-metodológica a partir da encruzilhada (Martins, 2021), (Dos Anjos, 2006), e de Exu (Rufino, 2019) e das elaborações “do feminismo que não tem nome” (Zaleski, 2023), trabalhado em intersecção com as discussões sobre raça, gênero e rua (Gonzalez, 2020). Buscamos compreender como as Marias atravessam o feminino enquanto modo de proteção e transgressão da violência colonial.

PALAVRAS-CHAVE: Pombagira. Feminismos. Colonialismo.

Pombagira – género, crítica del colonialismo y feminismos encrucijados



RESUMEN: Este texto se basa en los estudios de género en diálogo con la crítica del colonialismo y busca defender la tesis de que Pomba Gira es un modo de invención, cuidado y protección para las mujeres frente a la continua violencia colonial. Nuestro argumento es que Pomba Gira está inscrita para comunicar, conectar y reafirmar a las mujeres como contrapunto a la producción de sexism inherente a la estructura de poder heteropatriarcal. Los argumentos presentados aquí se cruzan en los paisajes de investigación: calle, terreiro (espacio religioso) y cuerpo. La calle como tiempo/espacio de análisis considerando el conocimiento cotidiano de las mujeres. El terreiro como invención y sustento del mundo, que nos permite pensar las experiencias de las mujeres en este espacio/tiempo. Y el cuerpo como locus de enunciación que atraviesa el terreiro y la calle, a la luz de las especificidades presentes en el signo de Pomba Gira: dolor/amor, traición/fidelidad, atadura/hechizo. Mediante un análisis teórico-metodológico basado en las intersecciones (Martins, 2021), (Dos Anjos, 2006) y Exu (Rufino, 2019), y las elaboraciones del «feminismo sin nombre» (Zaleski, 2023), en intersección con las discusiones sobre raza, género y calle (Gonzalez, 2020), buscamos comprender cómo las Marías transitan lo femenino como modo de protección y transgresión de la violencia colonial.

PALABRAS CLAVE: Pombagira. Feminismos. Colonialismo.

Introdução

Pombagira é um signo próprio das macumbas brasileiras que expressa referenciais de saber interligados aos problemas de gênero, raça, classe e das dinâmicas emergentes das ruas. Dessa forma, pombagira é uma das inscrições política e poética (saber), própria das ciências encantadas das macumbas (Simas e Rufino, 2018). Assente na inscrição pombagira emerge a reivindicação de ser mulher, como afirmação estética e ética, que contraria os padrões de dominação colonial e assume o corpo como lócus de liberdade, a rua como poética e as relações como fios de suas amarras (dramas, fabulações, feitiços, estéticas e políticas).



O primeiro argumento apresentado ao longo deste texto parte do diálogo com a proposição de Rufino (2019), que diz que a presença de Exu como saber praticados nos cotidianos marca uma não redenção do projeto de dominação colonial. Nesse sentido, sendo pombagira um signo/reivindicação/discurso que nos trânsitos e invenções brasileiras se vincula a Exu, principalmente no que tange a categoria “povo de rua”, a assumimos enquanto prática de saber e presença cotidiana que emerge contrariando as lógicas de dominação colonial. Sua emergência incide de forma afirmativa e focada na elaboração de uma crítica cruzada entre raça/racismo/gênero/sexismo/classe, uma vez que não há colonialismo sem uma motivação, lógica e padrão de dominação hétero-patriarcal.

Gonzalez (2020), importante voz no contexto brasileiro que articula a crítica cruzando raça, gênero e classe, enfatiza que o padrão de dominação colonial se estabelece tendo como suporte essas dimensões. Dessa forma, a intelectual e ativista negra brasileira nos aponta caminhos para problematizarmos como historicamente no Brasil as violências coloniais incidem nas mulheres negras um amplo e sofisticado modo de violência que inclui abuso, terror, assassinato, exploração, humilhação, subordinação, objetificação e fetichização.

Gonzalez (2020), em seus ensaios críticos traz cenas dos cotidianos, como a referência ao “lixo que vai falar”, as empregadas domésticas que são responsáveis pelo cuidado, mas são marcadas pela classificação social posta pelo racismo, e as passistas, que na festa do carnaval são tomadas com objetos de desejo masculino. Não por acaso, as cenas cotidianas acionadas na crítica de Lélia Gonzalez estabelecem diálogos com narrativas e imagens presentes nos repertórios comunicados a partir do signo pombagira. Esse signo que, de um lado ressalta a mulher como força feminina, o corpo como expressão da liberdade e a rua como plano ético e estético das suas invenções, por outro será investido de terror e violência colonial para sua contenção, controle, castração, recalque, silenciamento e interdição. Sendo pombagira uma emergência assente nas vibrações e princípios explicativos de Exu, ela será investida de fixidez nos termos da política colonial como diabo, mas em versão mulher.

Os investimentos na contenção/interdição da emergência pombagira como algo em oposição a ideia de bem, bondade e ordem conservados nos princípios explicativos da noção de Deus e



sagrado da lógica euro-cristã-monoteísta (Bispo Santos, 2015), desencadeará como efeito aquilo que o pensador quilombola nomeia como cosmófobia. Assim, sendo o feminino uma condição estruturante da vida, suas relações e continuidade, o padrão dominante investirá em um modelo de gerência que recusa e produz o feminino como subalternidade.

Fora dos limites impostos pela contratualidade moderna do Ocidente-europeu, a mulher emerge como figura chave na organização política das comunidades, proteção, cuidado, práticas de saber, saúde e economia (Federici 2017). Essa expressão da mulher e do feminino se distinguirá da produção colonial, que se assume como padrão de poder e dominação engendrado em contratualidades de gênero e raça que fundamentam a lógica patriarcal, assim como a noção teológico-político de Deus como fundamento masculino e totalitário. O signo pombagira que é uma narrativa inconclusa assente nos princípios explicativos de Exu, que acolhe o atravessamento de outras experiências em trânsito, será investido de esforço de contenção/interdição por parte do poder colonial/patriarcal. Em outra medida, ela também irá atravessar e denunciar como esse modelo tem seus “pernas de calça” (homens/patriarcado) vestindo “calças curtas” (modos limitados).

Tomando como base essa reflexão apontamos o segundo argumento que fundamenta esse texto, que é o fato de a presença alinhavar uma série de narrativas de acolhimento, cuidado, proteção e liberdade focadas na intersecção raça, gênero e rua. Compondo essas dimensões e catalisando as forças, subjetividades e sabedorias que cruzam esses aspectos, as pombagiras fundamentam nos cotidianos aquilo que Zaleski (2023), sugere a partir de suas pesquisas, como um “feminismo que não tem nome”.

1. Pombagira como signo político-poético: raça, gênero e rua

Pensamos pombagira e suas relações com o feminino através do caráter livre e transgressor próprio do signo e em diálogo com diferentes feminismos e saberes. Esses diálogos assumem que a inscrição pombagira orienta e propõe caminhos epistemológicos de análise através das narrativas que emergem dos terreiros. Saímos em defesa de que pombagira se apresenta como modo de



invenção, cuidado e proteção das mulheres diante da violência colonial. Essas violências se assentam em especial nas dimensões do racismo e sexism.

Considerando que pombagira existe e se manifesta como um signo feminino para aterrar o entendimento do que é ser mulher, a contrapelo do sexism estruturado na sociedade hetero-patriarcal colonial, que considera a mulher sob uma condição de desvio Beauvoir (1960). Dessa forma, nesse padrão dominante a mulher é definida em relação ao homem como "o outro", como algo secundário ou complementar, tendo sua identidade construída por meio de normas e opressões que limitam sua autonomia e liberdade. Grada Kilomba, em *Memórias da Plantação* (2008), retoma a formulação de Beauvoir para mostrar seus limites. Ela observa que Beauvoir fala a partir de um lugar de mulher branca europeia, onde "mulher" é quase sempre sinônimo de "mulher branca". Kilomba então pergunta: "Se a mulher branca é o Outro do homem branco, quem é o Outro da mulher branca?". Sua resposta: a mulher negra é o Outro do Outro — uma alteridade duplicada, construída não apenas pelo gênero, mas também pela raça. Isso implica pensar que enquanto o feminismo branco muitas vezes universaliza a sua experiência como "a experiência da mulher", ele exclui ou invisibiliza a mulher negra. A mulher negra sofre um processo duplo de desumanização: pela opressão de gênero e pela opressão racial. Esse "Outro do Outro" não é apenas marginalizado, mas frequentemente nem sequer incluído nas categorias analíticas ou políticas do feminismo branco/ocidentalizado.

Beauvoir abriu caminho ao desnaturalizar a condição feminina, mostrando que ela é uma construção social. Kilomba radicaliza essa crítica, mostrando que: não existe "a mulher" como categoria única; toda análise de gênero precisa ser interseccional, considerando como raça, classe, sexualidade e outros marcadores que moldam a experiência. A universalização da mulher branca como representante de todas apaga as histórias e corpos de mulheres negras. Assim, Kilomba não descarta Beauvoir, mas aponta o ponto cego racial de sua formulação e, ao fazer isso, reposiciona a mulher negra como um sujeito de saber e não apenas como objeto de discurso.

Percebemos que nas tradições das macumbas brasileiras, principalmente das umbandas, e em diálogo com práticas cotidianas emergentes das ruas, pombagira se apresenta para catalisar as potencialidades e força da mulher. Essa presença caminha na perspectiva conceitual de Exu, que



opera como um saber praticado e inscrito no cotidiano para dar conta de marcar que o colonialismo não venceu (Rufino, 2019). Percorrendo caminhos teóricos metodológicos a partir da encruzilhada, da disponibilidade conceitual de Exu e das reflexões sobre as macumbas, como ciências encantadas (Rufino e Simas, 2018), compreendemos que pombagira é uma mulher brasileira assentada na umbanda.

Em diálogo com as contribuições teórico-metodológicas de um pensamento que performa no tempo espiralar, como refletida por Martins (2021), entendemos que a encruzilhada é um princípio de construção metafísica e teórica, operador semântico pulsionado de significância. Os saberes que derivam dessa encruzilhada revelam ensinamentos sofisticados, complexos e refinados pelos quais a memória se reinscreve. Soma-se ao diálogo a seguinte contribuição derivada da encruzilhada e da sabedoria de Exu.

O cruzo é a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades das reinvenções e transformações. O cruzo, como perspectiva teórico-metodológica, dá o tom do caráter dinâmico, inventivo e inacabado de Exu. A encruzilhada, símbolo pluriversal, atravessa todo e qualquer conhecimento que se reivindica como único. Os saberes das mais diferentes formas, ao se cruzarem, ressaltam as zonas fronteiriças, tempos/espaços de encontros e atravessamentos interculturais que destacam saberes múltiplos e tão vastos e inacabados quanto as experiências humanas (Rufino, 2019, p. 86).

Normalmente se associa a encruzilhada com lugar de onde não se sabe como sair, caminho confuso, labiríntico. Em nosso entendimento é lugar de encontro, conflito, inacabamento, diálogo e possibilidades múltiplas. Na encruza se manifestam saberes diversos, é o lugar da disponibilidade onde as coisas acontecem e a vida se refaz. (Zaleski, 2023). Assim, para seguir a tessitura dos caminhos aqui defendidos, pensamos a relação entre a rua e quem a ocupa (vivos e não vivos), nos termos do que é compartilhado ali: filosofias, transgressão, dor, prazer, miséria, alegria. Junto de uma reflexão crítica sobre racismo, sexismo e desigualdade.

Para Glissant (2021), é no tateio da frequentação do abismo, e mesmo quando esquecido, que está contido o saber da relação. Glissant utiliza a relação enquanto categoria de saber que se perfaz no



encontro entre povos, culturas, línguas que até ali não necessariamente faziam trocas nem se comunicavam entre si – vivos e não vivos.

Nesse sentido, podemos compreender a rua como um terreiro onde se ata a poética da relação, como uma teia de vivência cotidiana e experiência das pessoas que vivem ali e dali, com suas nuances conflituosas e/ou harmoniosas. Lugar onde transitam as pombagiras, onde gargalham e choram as Marias, onde o povo de rua desafia a miséria, risca ponto e vence demanda. Chão onde mulheres gozam, sofrem, gargalham e choram.

Na reflexão de Rufino (2019), a fiscalidade da rua é um dado em relação à complexidade que se comprehende sua espiritualidade, sua dimensão metafísica. É fundamental que interpretemos essa dimensão a partir de uma leitura traçada entre o repertório assente no signo Exu.

A noção povo de rua, cunhada e circulada nas macumbas brasileiras para se referir às manifestações que exaltam traços identitários das populações produzidas como marginais, é aqui deslocada para operar na tessitura de outros sentidos (Rufino, 2019. p.110)

A rua, numa perspectiva exusíaca (Rufio, Simas. 2018), comprehende um vasto campo em que operam diferentes saberes praticados. Essa leitura revela a dimensão poética e de encantamento do tempo-espacó como uma instância inventiva das práticas. Diferencia-se assim, do caráter desencantado da produção de uma cidade que regula e criminaliza invenções cotidianas, a partir de uma orientação ideológica nos ditames da colonialidade. Rufino (2019)

A malandragem tida como modo de vida criminoso gira para se configurar como um complexo de saberes vinculados às possibilidades de invenção da vida nas frestas. O vasto repertório e as múltiplas textualidades discursivas das pombagiras comprehendem-se como golpes, operados e assentados em uma espécie de poder feminino das encruzilhadas o mesmo, emergente dos vazios deixados pelo projeto colonial, racista e patriarcal edificado nos estupros, servilismos objetificações, regulações dos corpos sob a égide do pecado entre tantas formas de violência. A perspectiva do caminhante, do vagabundo, do morador da rua como aquele que pratica uma espécie de desobediência civil, que pratica os espaços rasurado a textualidade de uma cidade simulacro para redefini-la como invenção da sobrevivência (Rufino, 2019.p.112).



Pombagira transforma dor em cura e morte em vida. Assume a sexualidade de um corpo livre e derrama libido na cara dos moralismos impostos, reconhece as dores e as enfrenta com transgressão (Zaleski, 2023). Acolhe a dor para renascer e tece intimidade com a morte para reviver o feminino aviltado e maltratado.

Pensamos o terreiro como invenção de mundo, considerando as mulheres praticantes nas religiões de matrizes africanas, as mulheres da comunidade. Nos termos de Wanderson Flor do Nascimento (2024), os terreiros são territórios ancestrais que mantiveram as tradições de diferentes povos africanos, foram e são, experiências fundamentais de manutenção e recriação desses conhecimentos marginalizados pela experiência colonial. Não são apenas territórios religiosos, são espaços onde o pensado e o vivido estão interligados. Considera o terreiro como um ponto de partida para o pensamento mesmo quando seus membros estão fora do território físico da comunidade. O pensamento enterreirado (Flor do Nascimento, 2024) está mais interessado em compreender os processos do que as coisas isoladas, é nas relações que o mundo se consubstancia. Não se vive isoladamente, e essa comunidade não promove só encontros, mas relações entre os existentes do coletivo. Nesse sentido, pensamos o terreiro como uma paisagem de investigação que assenta pombagira nas relações cotidianas das mulheres, não apenas na sua religiosidade, mas nas vivências, político/poéticas, sociais e comunitárias. Nessa perspectiva, o corpo se expressa como a própria linguagem que atravessa o terreiro e a rua, apostando numa análise a partir da encruzilhada, como possibilidade para novos rumos, poética, prática de invenção e afirmação da vida (Rufino, 2019). Pombagira é uma afirmação feiticeira, potente e encantada do feminino que transita na encruzilhada.

A linguagem, o corpo, o rito, os símbolos que envolvem esse signo expressam uma espécie de magia que se assenta na defesa da mulher diante das violências. Os símbolos associados a pombagira, fazem parte de um aparato de tecnologias que versam sobre a relação desse signo com o feminino e representam formas de comunicação para além das práticas religiosas. Pombagira emerge como linguagem própria que atravessa o terreiro e a rua, manifestando sua presença, principalmente, nas questões relativas à mulher. Pombagira cataliza disponibilidades conceituais



sobre amor, dor, fidelidade, traição, representados em símbolos gráficos, pontos cantados e riscados, objetos específicos. Todas essas formas são elaborações finas de representação e linguagem da relação poética de pombagira como feminino.

1.1. Comi um bicho com Maria Padilha

Adentramos o espaço do terreiro. Diante de nós uma pessoa em transe, uma incorporação perturbadora para quem não é familiar a dinâmica ritual das macumbas. A pessoa que manifestava a entidade tinha os olhos completamente revirados, apenas com a parte branca do globo ocular exposta. Maria Padilha falava sussurrando com um toque físico firme, ora segurando nos braços da consulente, ora apertando a cabeça dela entre as mãos. O diálogo segue:

Venha cá galega, - abre os braços e me enlaça num abraço demorado-. Beberica de cá, bafora de lá e pergunta:

Por que a moça pensa que não consegue comer um bicho com Padilha na encruza?

Eu fiquei desconcertada com a pergunta inusitada, tentando achar alguma resposta, e finalmente digo:

Eu consigo.

Ela retruca: Por que pensa que não? Respondo:

Não sei.

Ela se afasta pega duas cadeiras, me coloca sentada na sua frente, entre suas pernas, apoia o queixo no meu ombro e sussurra:

A moça pensa que não, porque tem muito perna de calça que quer assim. Mas a moça sabe que pode.

Pergunto:

E como é comer um bicho com a Senhora? Ela gargalha pela primeira vez, e diz:



É tudo de bonito que tem no mundo e que a moça merece. Muito curiosa com o desenrolar do diálogo eu indago:

E por que eu mereço?

Gargalha novamente, volta a sussurrar e diz:

Porque a moça é Padilha, e Padilha é todas as moças.

Essa conversa ata a trama teórica os pontos lançados por pombagira para expressar o que é ser mulher, a maneira como se apresenta para reafirmar o feminino a partir de sua presença/existência. “A moça é Padilha, e Padilha é todas as moças”, esse verso atravessa a mulher para reatar a potência do feminino desmantelada pelas expressões do colonialismo, machismo-hetero patriarcal e carrega em si algo comum a todas as mulheres. “A moça pensa que não, porque tem muita perna de calça que não quer assim”, a fala de Padilha, nos chama a atenção para os limites que a opressão de gênero impõe para que as mulheres não vivam as suas potencialidades.

Entendemos, a partir dos diálogos feitos na pesquisa, que ao se referir a “perna de calça” - expressão utilizada na linguagem da entidade para se referir a homem - pombagira não está se referindo a um homem, indivíduo do sexo masculino, sugere uma reflexão sobre um signo hétero-patriarcal. Seria raso considerar a partir de uma análise homem versus mulher, sobretudo porque há fortemente na poética do signo uma trama voluptuosa de envolvimento sexo afetivo, vinculada a alegria e prazer, tendo a figura do homem como enlace de desejo, afeto e sentido.

Partimos da rua como nossa primeira paisagem de investigação, considerando nos termos de Rufino (no prelo), a rua onde tudo passa, lugar onde confiamos as batalhas do dia, lugar onde se forja nossa experiência vivente.

Ao lado de Marias e Zés, capoeiras, malandros, mulambos, moças formosas, moleques, feiticeiros, sacerdotes da folia e espantadores da miséria inscreve-se um arsenal de maneiras que não só denunciam, mas sucateiam as engrenagens da aparelhagem de guerra erguida há mais de cinco séculos pela empresa colonial. A



crítica ao colonialismo não pode ser algo meramente datado ou regimentado por um senso político que não fale as línguas das ruas. A crítica ao colonialismo, a meu ver, perpassa por uma virada política e de conhecimento, que deve ganhar ancoragem nos dizeres das margens e no enfrentamento cotidiano das demandas do tempo e da guerra colonial. Tendo como orientação que vivemos sobre as dimensões das energias e efeitos do assombro colonial, nos cabe despachá-lo com a imantação das belas batalhas, ou seja, inscrevendo lutas macumbeiras, mandingueiras. Rufino, (no prelo).

Pombagira é uma das donas da rua, ocupa a encruzilhada como uma manifestação transgressora e feiticeira que poetiza o feminino. Cada corpo de mulher que é atravessado pela experiência advinda da violência colonial, racista, hétero-patriarcal, acolhe e é acolhida pela sabedoria desse signo. Propõe a partir do trânsito pelo desejo, liberdade, sexualidade aflorada, libido e alegria novas possibilidades de pensamento e caminhos para as questões de gênero. As múltiplas faces das Marias manifestam em todas as mulheres, poeticamente vinculadas a um ponto de dor.

As faces de um feminino sem nome foram sendo contornadas pela silhueta generosa das Marias. Extrapolando versões definidas de suas existências e experiências as pombagiras se apresentaram para esse estudo emergindo reflexões principalmente sobre as mulheres que estão à margem, aquelas que o feminismo não contempla, ou contempla muito pouco. “No lixo tem muita coisa moça, tem coisa que nem se sabe contar. No lixo moça, no lixo tem até mulher” (Maria Mulambo da lixeira – em conversa no campo de pesquisa). “Eu sou isso tudo que falam de mim e mais o que vou te contar agora” (Maria Padilha do Cabaré- em conversa no campo de pesquisa) - (Zaleski, 2023.p.18).

Pensando junto das reflexões de Rufino (no prelo), existe um movimento de batalha sendo dada por modos de vida subalternos, que rasuram obsessões cartesianas, há nos corpos que estão na rua uma batalha contra o desencanto a partir dos repertórios das macumbas do Brasil.

Nesse sentido, é fundamental pensar a noção de encruzilhada no que se refere às invenções ancestrais e comunitárias subalternas do Brasil, não de maneira restrita às religiosidades, mas nas suas memórias, espacialidades e práticas do saber. Na leitura de Rufino (no prelo), a encruzilhada



possui disponibilidade teórica, metodológica e pode ser credibilizada como presença, corporeidade, saber e motricidade de Exu no cotidiano. É preciso estar disponível para a travessia, “pedir licença, dar de comer e ser arrebatado pela mesma no que tange os princípios explicativos assentes nas práticas de saber negro- africanas na diáspora Rufino (no prelo).

A umbanda territorializa pombagira, pombagira desterritorializa o patriarcado. Localizamos essa reflexão a partir do pensamento de dos Anjos (2006), que aponta a representação da linha de Exu [3] enquanto subversão ao regime euro-cristão-monoteísta, a figura diabólica das entidades da umbanda enquanto um modo de corromper ao máximo a “cara de santo”.

Na terminologia de Deleuze e Guattari (1980), se poderia dizer que o homem, como forma histórica, ganha um devir animal, ou, ainda, que um processo de rostificação “construção da “cara de santo” “se desterritorializa, ou seja, perde a forma do homem branco como medida para todos os homens. O racismo é subvertido na medida em que nenhum padrão de humanidade, nesta linha, se sustenta quando medida a partir do qual os homens podem ser medidos (dos Anjos, 2006.p.85).

As imagens das Marias Imaculadas da igreja são confrontadas pelas imagens das Marias do Cabaré, da Rua. Apresentam-se sem roupa, ostentam sete maridos, possuem sexualidade aflorada, não são chamadas de mães, fazem uma oposição a figura imóvel, sacra, vestida e virgem. Dançam, bebem e gargalham. Nossa Senhora “desata nós”, Pombagira faz amarração. Comungam, de símbolos como a rosa vermelha, que para a Maria santa é símbolo de pureza [4] e para a Maria, tida como “puta” simboliza paixão, sedução e às vezes, dependendo do feitiço, a própria vagina.

É no contraste com pureza das “santas de igreja” que a pombagira sete saias arregaçam todas suas vestes exibindo uma provocante desnudação da sexualidade. Já o exu-caveira mergulha sua forma no máximo de degradação que o rosto pode atingir: uma cara descarnada de um homem-morte que parece querer oferecer o seu caixão (dos Anjos, 2006.p.85).

Para o autor, a linha de Exu, pode ser compreendida como a forma do rosto revirada, a subjetividade exposta. “O rosto se desfaz sob a caveira descarnada” (Dos Anjos, 2006), da mesma maneira a pombagira desvela a pureza da santa, sob os longos mantos. O rosto não sustenta um



padrão de humanidade, vestes longas não garantem o recato e a pureza feminina. Nesse sentido, machismo e racismo atravessam a sexualidade e o desejo. Segundo o autor, “a pureza feminina é um símbolo que precisa ser exaltada, ela não só contribui para a perpetuação da dominação, mas também sobre ela o desejo faz verter uma condição racial”.

É com esse regime de desejo, que se sustenta sobre a pureza feminina, que a pombagira rompe. A pombagira é o inverso da pureza da santa de igreja. Da mesma forma, em lugar do processo de interiorização da subjetividade, o ethos afro-brasileiro propõe a extroversão do sem fundo, sem mais interioridade, a cara exposta, a caveira, que, certamente, é algo mais sem pudor que uma “cara-de-pau”. Diz-se de um sem- vergonha, de alguém cínico, que tem a “cara-de-pau”, o que devia ser interiorizado está exposto em público. O exu é a maximização dessa ausência de fundo, de interioridade. O exu de exposição do que está em degradação (dos Anjos, 2006.p.87).

Assim, quando as macumbas brasileiras, sobretudo a umbanda, apresentam sua vasta corte de pombagiras, livres de mantos e de recatos, mulheres que ao invés de afirmar suas dores como eterna penitência, tal qual as Marias santas, sacodem a dor gargalhando e reivindicando prazer. Pombagira goza e ensina a gozar, chamando a atenção para a importância do erótico e da libido não como uma fórmula de comportamento, um guia sexo-afetivo para lidar com a figura do homem, mas como um caminho de direcionamento para a energia feminina livre. Uma possibilidade contra catequética para com as violências do patriarcado e sua herança colonial. A libido aqui, no sentido de potência vital.

Nego Bispo (2015), nos chama atenção para o modelo monoteísta, eurocristão que defende um Deus onipotente, onisciente e onipresente. Esse Deus único e inatingível se apresenta de forma desterritorializada e exclusivista visto de uma direção apenas. Por se tratar de um Deus masculino o desenvolvimento das sociedades que o tomam como referência tende também a ser patriarcais, apegados a monismos objetivos e abstratos onde sua divindade não pode ser vista materialmente.

Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer,



por terem deusas e deuses territorializados, que tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos (Santos, 2015, p. 39).

Diferenças entre os cultos monoteístas e politeístas que levantam uma importante reflexão sobre as experiências organizativas de diferentes grupos. Segundo Bispo dos Santos (2015), o modelo de culto num templo cristão apresenta uma estrutura onde os fiéis se postam verticalmente diante do altar, um pregador fala em nome de Deus sobre as normas inflexíveis contidas na bíblia. Os fiéis, a partir dessa organização, são submetidos a modos e significações de acordo com a vontade do Pai sob o aviso de variadas punições para os pecadores desobedientes.

Em outra perspectiva, o autor nos diz que nos cultos politeístas, nos terreiros dos povos pagãos, os praticantes se organizam de forma circular no centro do terreiro como num salão de festas, juntamente com as lideranças da comunidade. As deusas e deuses se manifestam com a força viva da natureza compartilhando sabedoria e ancestralidade. Essas práticas partem de um princípio onde não existe pecado, da interação com a natureza e da relação com deusas e deuses se materializam as condições de vida. Opõem-se portanto, às maldições dirigidas ao feminino e à terra.

Pensamos as macumbas, como um amplo repertório político/poético de reflexões de diferentes modos de saber e ser, a partir das elaborações de (Simas e Rufino, 2018). Onde se cruzam saberes e tecnologias para além da religiosidade.

As macumbas dizem sobre as memórias, saberes corporais, inventividades, políticas, pedagógicas, tecnologias ancestrais e comunitárias dos grupos alvejados pela subordinação da raça, racismo e colonialismo na edificação do Novo Mundo. Dessa forma, as macumbas, lidas como amplos complexos de saber, transbordam os limites dos termos religiosos para se inscreverem como



fundamentos políticos e poéticos daqueles que a praticam Rufino (no prelo).

No terreiro, transitam sabedorias em cruzo (Rufino, 2019), que nos ajudam a pensar sobre os atravessamentos que refletem as questões de gênero, diante do feminino que se movimenta ali. As mulheres de santo [5], da comunidade, e suas relações com as entidades e com o espaço do terreiro. Wanderson Flor do Nascimento, nos chama a atenção para o fato que tendemos a pensar nos terreiros como territórios exclusivamente religiosos, ignorando a produção de conhecimento que emerge das experiências vivenciadas ali. “Os terreiros são territórios, nos quais os modos de vida africanos, recriados a partir do contato com experiências indígenas, organizam não apenas o conteúdo cognitivo, mas também as formas de produção de conhecimento (Flor Do Nascimento, p. 150, 2016)”.

Há nesses espaços comunitários um modo de vida que articula o pensado e o vivido, atravessados pela matriz oral elemento fundamental de “mobilização de memória, de refazimento de percursos de construção de sentidos para as possibilidades de convivência comunitária, refazer laços na luta pelo que se pensa valer a pena viver”. (Flor do Nascimento, 2024.p.151).

Um pensamento enterreirado, apresentado como caminho para contornar o epistemicídio, o racismo epistêmico. Afirmado que a presença indígena e africana, constituinte dos terreiros, contribui na produção de conhecimento para além da música e da culinária.

Também podemos afirmar que esse modo de pensar enterreirado pode ter o terreiro como um ponto de partida para o pensamento, mesmo quando seus membros estão fora do território físico da comunidade. Assim, o pensamento enterreirado é produzido tanto dentro quanto fora do terreiro, mas sempre a partir das experiências que nele se dão, uma vez que os territórios estão também constituindo a subjetividade dos membros da comunidade, onde quer que eles estejam (Flor do Nascimento, 2024.p.151).



O terreiro, como um espaço que articula oralidade, memória, subjetividade e sentido, assenta pombagira como uma mulher-entidade que atravessa o feminino com sua sabedoria, peculiar e incisiva. Apresenta em si características que desestabilizam as violências do patriarcado, é livre e dona do próprio desejo.

Pombagira fundamenta uma educação. A sua presença, seus atos e relações tramam reivindicações éticas e estéticas que influenciam na percepção da violência direcionada ao gênero. Na experiência de uma das autoras desse texto, a proteção contra essa violência veio, também, de pombagira. Dona Teresinha, praticante de umbanda [6], que sofria todos os tipos de violência, de seu marido – evangélico –, tinha com pombagira um vínculo, uma parceria feiticeira.

Na minha casa havia imagens de várias Marias, que passeavam pelos cômodos, como amuletos contra as agressões. Enquanto as arrumava, minha mãe dizia coisas como: “quero ver passar daqui”, “quero ver se meter com Maria Padilha”, “quero ver se é macho pra se meter com a moça”. Essa linguagem/relação/poética envolvia as pessoas da casa em uma atmosfera de cisma e conforto com aquelas imagens de mulheres seminuas, meio “diabólicas” que cuidavam da gente.

O terreiro, não era só o espaço físico da prática religiosa, as entidades que transitavam na minha casa, era uma extensão das práticas vivenciadas no terreiro, uma representação do signo político encarnado em pombagira que atravessava a vida cotidiana, que se afirmava como barreira contra a violência doméstica.

1.2 Corpo – linguagem poética de pombagira: feitiço, prazer e palavra

Pombagira se apresenta como um corpo embebido de erotismo e prazer, que suspende uma a uma das suas sete saias para apresentar possibilidades de gozo e alegria, satisfação em se entregar ao desejo de maneira livre. A proposta orgástica das Marias comprehende o prazer sexual de maneira amplificada e desloca as tentativas de controle do corpo e do desejo cunhadas pelo patriarcado.

A delirante perseguição às mulheres e ao prazer aponta o feminino como a origem de todo o mal, assim nessa perspectiva é através do corpo da mulher que acontece o pecado original. “Eram consideradas feiticeiras mulheres orgâsticas e ambiciosas (primeira parte, questão VI – Malleus



Maleficarum) ou seja, aquelas que não aceitaram o puritanismo ideológico e que não se subjugaram às imposições morais (Zaleski, 2023).

Falamos, portanto, de um signo que chama a atenção para a reivindicação do erotismo, prazer e a alegria de compartilhar. Pombagira quer que seu parceiro (a) goze, a satisfação compartilhada potencializa o atravessamento do corpo enquanto linguagem poética que interfere como uma sabedoria de não rendição ao projeto colonial. Ao alcançarmos juntos o orgasmo/liberdade contrariamos a lógica catequética de imobilidade, castidade e penitência. Quando nos movimentamos, nas mais diferentes formas de colocar o corpo no mundo em ato de liberdade, vamos dando corda no mundo [7] gargalhando e saboreando o gosto da vida.

Envolvemos em nossa trama de reflexão o corpo, compreendido como presença e enunciação para o trânsito de saberes, a partir dos princípios explicativos de Exu. “Sendo Exu nas tradições negro-africanas um princípio da existência, corpo, linguagem e responsável por todo e qualquer ato criativo”, é pensado aqui para além de uma mera metáfora Rufino (no prelo).

O corpo de pombagira performático e feiticeiro, marca sua presença como um saber cotidiano praticado no Brasil, mulheres que voltam da morte e da experiência de suas dores para afirmar que o projeto colonial não venceu, ao transgredir a lógica e confrontar padrões de poder. “Tomando como base o argumento que o colonialismo não se encerra com as ditas independências e que ele permanece como um contínuo de terror e violência (Rufino, 2019)”.

Compreendemos, nos termos de Luiz Rufino, Exu como fundante de uma teoria sobre o conhecimento “Assim, na medida em que todo e qualquer processo criativo, comunicação, dúvida e diálogo reside em sua força geradora, Exu nos possibilita uma teoria sobre o conhecimento a partir de suas próprias bases explicativas Rufino (no prelo).

Por esse caminho, a partir da encruzilhada pombagira se apresenta como uma possibilidade pensamento para as questões da mulher, seu corpo performa nas ruas, nos terreiros, nas periferias subalternizadas, no cotidiano, atravessando o que é ser mulher no mundo permeado por violência colonial e domínio patriarcal.



É importante chamar a atenção para o fato que o movimento desse corpo que reivindica prazer, se solta em gozo e gargalhada, também reconhece e acolhe a dor, permite que o sofrimento seja reconhecido e sentido para que se abram caminhos para superá-los. A dor, na inscrição de pombagira é uma sabedoria de cura, a alegria e o prazer que emanam, passa por um reconhecimento dorido do que seu corpo traz. Dessa maneira, compreendemos o corpo também como memória nos termos de Leda Maria Martins (2021).

É sedutor romantizar um signo tão envolvente, potente e misterioso, no entanto as Marias se manifestam em camadas muito profundas de escassez, violência e abandono, nos chamando a atenção para o ultraje sofrido pelo corpo da mulher. O corpo de pombagira se apresenta com cicatrizes de sete facadas, com marcas de estupro, com queimaduras de fogueiras inquisitorias, elas voltam ecoando suas gargalhadas e reconhecendo a importância de dizer onde estiveram.

A afronta desse signo com a dor e a morte não é um fetiche místico ou uma alegoria metafórica, é sobre um corpo que sofreu e morreu, sobre as marcas de ser mulher diante da violência. Diversos pontos cantados explicitam a relação das Marias com a dor e a morte: - “Tentaram me matar com um copo de veneno, se quiser matar me mata que beber eu bebo mesmo”, - “Foi condenada pela lei da inquisição, para ser queimada viva sexta feira da paixão [...] quanto mais o fogo ardia, mais ela dava gargalhada”, - “Dói, dói, dói, dói, dói, um amor faz sofrer, dois amor faz chorar”.

Essas afirmações que acolhem a contradição, - é forte e vulnerável, chora dor de amor ao mesmo tempo em que desce no inferno e transa com o diabo-, são parte de laços e nós que compõem uma trama de símbolos e subjetivações poéticas que nos atravessam como alternativa para pensar caminhos sobre as questões da mulher e para propor novos modos de vida.

2. O feminismo que não tem nome

Nosso percurso no estudo de gênero vai sendo pavimentado a partir da não rigidez de conceitos e pensamentos, consideramos o movimento das saias das pombagiras para deslocar encaixes pré-estabelecidos, trabalhando na intersecção de gênero-raça-rua elaborações do cotidiano e memória que se manifestam nas questões da mulher. A intenção ao manter o uso do termo



feminismo sem nomeá-lo é, sobretudo, uma provocação para pensar além das categorias definidas a respeito do debate de gênero, mantendo um termo que é utilizado de maneira pejorativa. Há situações em que mulheres são “xingadas” de feministas, essa subjetividade transgressora que atravessa o termo contempla nossas inspirações. Portanto, continuamos a chamar de feminismo, lhe tiramos os apêndices não para esvaziá-lo, mas para abri-lo ao múltiplo, para fertilizar a palavra e movimentá-la em caminhos cruzados.

Nesse sentido, o “sem nome” aponta para um feminismo que se abre nas encruzilhadas, nos caminhos inacabados, trânsitos e itinerâncias que não se deixa capturar por classificações rígidas nem por institucionalizações que possam esvaziar sua potência política e criativa. Ao deslocar formatos e encaixes, esse pensamento tensiona os modos de enunciar o feminino e o feminismo, ampliando a possibilidade de se pensar outras configurações de desejo, de existência e de relação.

Trata-se de uma proposta que se inscreve em um horizonte político/ético/poético, pois não busca apenas reivindicar direitos em termos jurídicos ou sociais, mas provocar um desarranjo sensível nas formas de sentir, pensar e viver as questões de gênero. O feminismo que não tem nome coloca em cena a multiplicidade e a errância - nos termos de Glissant (2021) - como força, convidando a imaginar práticas que escapam tanto das normatividades quanto das capturas do mercado e do Estado.

A errância não decorre de uma renúncia nem de uma frustração em relação a uma situação de origem que se teria deteriorado [...] o pensamento da errância é também o pensamento do relativo, que é transmitido, mas que também é relatado. O pensamento da errância é uma poética, e que subentende que, em determinado momento, ela se diz. O dito da errância é a relação (Glissant, 2021.p.42).

Consideramos, nesse sentido, um movimento de abertura que areja as discussões sobre as questões da mulher sem fixar conceitos, pensando a partir da educação tramada na relação com a memória, o cotidiano e em comunidade, tendo pombagira como interlocutora das teorias feministas forjadas nesse lugar de errância.



Oyewùmí (2023) questiona os padrões do feminismo e da ideia de sororidade com relação às mulheres africanas pontuando que o feminismo como uma ideologia ou como um movimento social, atualmente, é objeto de inúmeras qualificações: feminismo branco, feminismo negro, feminismo ocidental, feminismo do terceiro mundo, feminismo africano.

Tais distinções refletem os questionamentos que são parte da elaboração e do desenvolvimento das ideias feministas no mundo. Para Oyewùmí, o feminismo e as mulheres africanas estão em desacordo, apesar dos adjetivos utilizados para qualificar o feminismo, é o feminismo ocidental que predomina, mesmo quando não seja de maneira explícita. “Esse feminismo geralmente circula sem nenhum adjetivo, mas leva consigo muita bagagem” (OYEWÙMÍ, 2023.p.09).

O foco do feminismo é, essencialmente, a libertação das mulheres. Dados os processos históricos e o fato de que, em muitas sociedades africanas, não é possível isolar a categoria “mulher”, levanta-se a questão da relevância e do valor do feminismo ocidental. Em grande parte da África, a “condição da mulher” não constitui um papel, uma identidade, uma posição ou um lugar social. Isso se deve ao fato de que cada indivíduo ocupa uma multiplicidade de posições que se sobrepõem e se entrecruzam com relações diversas de privilégios e desvantagens (OYEWÙMÍ, 2023.p.10).

Nesse sentido, pensando a partir do contexto africano, seria contraproducente isolar o gênero, cuja elaboração esteja limitada a uma categoria biologizante. Em muitas sociedades africanas existem diversas categorias sociais que não tem base em distinções biológicas de gênero. No entanto:

Não podemos ignorar a presença crescente da consciência de gênero e a reafirmação contínua da superioridade masculina desencadeadas pelo encontro da África com a Europa e com o mundo árabe, e pelas práticas atuais de instituições como o banco mundial, as nações unidas e diversas organizações governamentais e não governamentais que promovem os princípios do feminismo ocidental no restante do mundo [...] o feminismo continua a ser o produtor mais ávido da consciência de gênero, inevitavelmente, em detrimento de categorias locais como etnia, senioridade, raça e geração que podem ser mais importantes localmente (OYEWÙMÍ, 2023.p11).



O gênero, enquanto ontologia essencializada é para Oyewùmí, um desses pseudouniversais advindos da cultura ocidental e exportado para o mundo. Nesse sentido, o papel do feminismo na projeção da cultura e das formas culturais não deve ser subestimado.

Lélia Gonzalez propunha com a categoria de “amefrikanidade” a incorporação de uma metodologia orientada por referenciais afro diaspóricos que permite a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades. “a América, enquanto sistema etnográfico de referência, uma criação de nossos antepassados no continente em que vivemos inspirados em modelos africanos” (Gonzalez, 1988, p. 76).

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 (Gonzalez, 2019, p. 38).

Ao chamar a atenção para as lacunas e limitações internas do feminismo, quando se percebe a urgente necessidade de abordar a exclusão das mulheres negras e indígenas, se aponta um caminho para pensar o feminismo de forma heterogênea e interseccional, incluindo ao longo das reflexões uma infinidade de faces do feminino. Lélia destaca a importância do feminismo pelo fato de levantar questões, estimular a formação de grupos e redes que fomentaram o desenvolvimento de uma nova maneira de ser mulher. Ao centralizar sua análise em torno do conceito de patriarcado capitalista revela bases simbólicas e materiais da opressão às mulheres o que contribui grandemente para direcionar as lutas enquanto movimento.

Demonstrando o caráter político do mundo privado, desmembrando daí questões como sexualidade, violência e direitos reprodutivos. Pautando a articulação com relações tradicionais de dominação/submissão e abrindo a discussão sobre sexualidade, o feminismo estimulou conquistas de espaço por homossexuais de ambos os性os.



“O extremismo estabelecido pelo feminismo tornou irresistível a busca de um modelo alternativo de sociedade. Graças à sua produção teórica e a sua ação como movimento, o mundo não é mais o mesmo” (Gonzalez, 2021). Apesar das contribuições extremamente necessárias sobre a discriminação com base na orientação sexual, no Brasil, não ocorre o mesmo sobre a discriminação racial sofrida pela mulher.

Exatamente porque tanto o sexism partem de diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação. Surge, portanto, a pergunta como podemos explicar esse “esquecimento” por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como omissão e cujas raízes estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista (Gonzalez, 2021, p. 141).

Nesse sentido, as mulheres não brancas são classificadas e definidas por um sistema de dominação que as infantiliza impondo um lugar inferior dentro de sua hierarquia sustentada por questões biológicas de sexo e raça, suprimindo sua humanidade precisamente por negar o direito de ser sujeitos da própria história dentro do sistema patriarcal-racista. A autora chama atenção para a importância em pensar o feminismo latino-americano a partir do caráter multirracial e pluricultural das sociedades. Considerar a divisão sexual do trabalho articulada à questão racial para não cair num discurso masculinizante e branco.

Gloria Anzaldúa, como apontam Ávila e Lima Costa (2005) trouxe, a partir de seu lugar de escritora chicana às margens do cânone, intervenções das mulheres feministas negras, lésbicas, judias e mulheres do chamado terceiro mundo, entre outras, para o centro do debate feminista norte-americano, até então dominado pela percepção limitada das feministas consideradas brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média.

A entrada dessas vozes, historicamente silenciadas ou excluídas, deslocou a discussão sobre a diferença de uma oposição binária entre homens e mulheres para uma atenção às diferenças existentes entre as próprias mulheres e em seu interior. Esse movimento marcou, especialmente nos anos 1980, tanto a produção intelectual quanto a militância feminista, trazendo à tona a



compreensão de que o social é atravessado por múltiplas camadas de subordinação que não podem ser explicadas apenas pela categoria de gênero.

Silvia Federici (2017) analisa a relação da caça às bruxas com o desenvolvimento do capitalismo, para ela, a bruxa é a encarnação de um mundo de sujeitos femininos que o capitalismo precisou destruir: a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a mulher que ousa viver só, a mulher obeah que envenenava a comida do senhor e incitava os escravizados à rebelião.

Para a autora, a perseguição às bruxas nos séculos XVI e XVII é lida como importante mecanismo para o desenvolvimento do capitalismo, da colonização e da expropriação do campesinato europeu de suas terras. Cada fase do capitalismo traz consigo o retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva, demonstrando que a contínua expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque em escala global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época.

Ter um olhar sobre a história na perspectiva feminina é essencial para redefinição de categorias históricas aceitas, abrindo assim possibilidades de visibilização das estruturas ocultas de exploração e dominação. É nesse sentido, que é fundamental questionar o porquê a execução de milhares de mulheres coincide com o surgimento do capitalismo.

A caça às bruxas buscou destruir o controle que as mulheres tinham sobre sua função reprodutiva, e funcionou como uma espécie de preparo para o desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressor. Dessa forma, as análises que se debruçam sobre o problema da classe não podem deixar de ter como horizonte crítico que raça/racismo e gênero/patriarcado são elementos estruturantes na tessitura da trama moderna. Em outras palavras, “à perseguição às bruxas (assim como o tráfico de escravos e os cercamentos) constituiu um aspecto central da acumulação e da formação do proletariado moderno” (Federici, 2017, p. 30).

Em *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*, Federici trata da importância de reconhecer e resgatar o senso comunitário a partir de vieses femininos, organização de mulheres em resposta às 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 comunalismo 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 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. E o quanto as práticas que não têm nome ou pouco teorizadas se fazem importantes no enfrentamento às mazelas da opressão de gênero.

Nosso desejo é amarrar a ideia do feminismo sem nome a esse cruzo de saberes, elaborando a partir do que emerge da prática miúda, da memória insistente e resistente de mulheres que movimentam novas possibilidades no cotidiano, na poética da rua. Na relação com pombagira a partir das suas nuances de dor e amor. O feminismo sem nome acontece nas práticas educativas tramadas por mulheres, no quintal, na reza, na consulta com a entidade, no cuidado, na educação atravessada no corpo e forjada na rua.

Considerações finais – cama pronta e mesa posta

Ao se inscrever no corpo, na rua, na relação com o feminino, pombagira revela-se como força política e poética que tensiona os dispositivos coloniais de raça e gênero. Sua presença, vinculada a sabedoria de Exu não apenas desestabiliza a fixidez do pensamento euro-cristão e patriarcal, mas também afirma a vitalidade de saberes que emergem das margens e dos cotidianos.

Nesse sentido, aciona um modo de conhecimento que denuncia e atravessa as tentativas de contenção e silenciamento impostas pela engenharia colonial, racismo e patriarcado. Compõe



tramas de cuidado, acolhimento e liberdade, alinhavando experiências de resistência que reconstruem sentidos femininos e afetos comunitários. O feminismo sem nome, portanto, é compreendido como práticas educativas de mulheres, construídas a partir do cotidiano e da memória.

Mais do que uma figura demonizada ou romantizada, pombagira se apresenta como signo insurgente que rearticula saberes, denuncia violências e projeta outros modos de existência, onde corpo, rua e liberdade se entrelaçam como fundamentos político-poéticos. As palavras que se amarram nessa trama, são um convite para que a sabedoria das Marias se envolva no nosso corpo, nos instigando a deleitar-se na cama, e saciar-se na mesa posta pelo seu mistério. Se saciar, para ter fome outra vez, nos permitindo gozar sem travas.

Putas, bruxas condenadas, mulheres que moram na rua, violentadas, abandonadas, impedidas de elaborar os próprios sonhos, mortas. Pombagira se manifesta para dizer que é essas mulheres, que há, no movimento do seu feitiço, a invenção de um novo mundo para enfrentar a contínua violência, um padê que alimenta novas possibilidades. Elas vêm do cabaré, da esquina, da lixeira, do cemitério, são meninas, idosas, moças, que morreram e voltaram, ecoando sua gargalhada para lembrar e sacudir o modo de desumanização do feminino no mundo patriarcal. “Ela é Maria, ela é mulher, é a rainha do cabaré” (ponto de pombagira).

Talvez o feminismo sem nome, nas oscilações do percurso desse estudo venha se chamar Maria. Maria a puta - Maria a santa.

Bibliografia

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada:** a cosmopolítica afrobrasileira. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2022.

ÁVILA, Eliana; De Lima Costa, Cláudia. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". **Rev. Estud. Fem.** 13 (3) • dez 2005 •
<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300014>

BEAVOIR, Simone. **O segundo sexo:** fatos e mitos. São Paulo: Difusão Européia do livro. 1960.



FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. 11 ed. São Paulo: Elefante, 2021.

_____. **Reencantando o Mundo** – feminismo e a política dos comuns. São Paulo: Elefante. 2022.

GLISSANT, Édouard. **A poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GONZALEZ, Lélia; RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

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.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Por uma epistemologia enterreirada**: saberes insurgentes, territórios e corporeidades. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Mulheres Africanas e Feminismo**: reflexões sobre a política da sororidade. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antônio. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

_____. **Exu e encruzilhada- o corpo que escreve o mundo, escrevivente de sua teoria** (no prelo).

SANTOS, Antonio Bispo. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: UNB, 2015.

ZALESKI, Clairí. **Pombagira, a mulher que chega quando a gente sangra – feminismo que não tem nome e educação cruzada na boca da rua**. 2023.98f. Dissertação (mestrado em educação, cultura e comunicação) – Programa de pós-graduação em Educação comunicação e cultura Faculdade de Educação da Baixada Fluminense – UERJ.



Recebido em: 15/09/2025

Aceito em: 15/11/2025

[1] Doutoranda em Educação Comunicação e Cultura em Periferias FEBF - UERJ. clairizaleski31@gmail.com

[2] Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Docente do Programa de Pós-graduação em Educação Comunicação e Cultura em Periferias FEBF - UERJ. luizrfn@gmail.com

[3] Se refere às entidades das macumbas brasileiras denominadas como exus/pombagiras. Como por exemplo: Exu caveira, exu Marabô, Exu Tranca ruas. Pombagira 7 saiais, Maria Padilha, Maria Mulambo...

[4] A coroa de rosas no Imaculado Coração de Maria simboliza a pureza, a beleza e a perfeição da Virgem Maria como a Mãe de Deus e modelo de santidade para todos os cristãos. As rosas representam a pureza imaculada de Maria, sua graça divina e sua intercessão constante pelos pecadores diante do trono de Deus In <https://misericordia.com.br/os-elementos-do-imaculado-coracao-de-maria/> abril 2025.

[5] Expressão utilizada para identificar mulheres praticantes das religiões de matriz africana.

[6] No trabalho de mestrado explico detalhadamente a relação da minha mãe com pombagira, fato que originou o desejo da pesquisa, e os rumos até aqui. Disponível em: <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/21009>

[7] Menção ao poema de Mário Quintana:

“Quando duas pessoas fazem amor

Não estão apenas fazendo amor

Estão dando corda ao relógio do mundo”