



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Comunicação Social

Yana dos Santos Vale

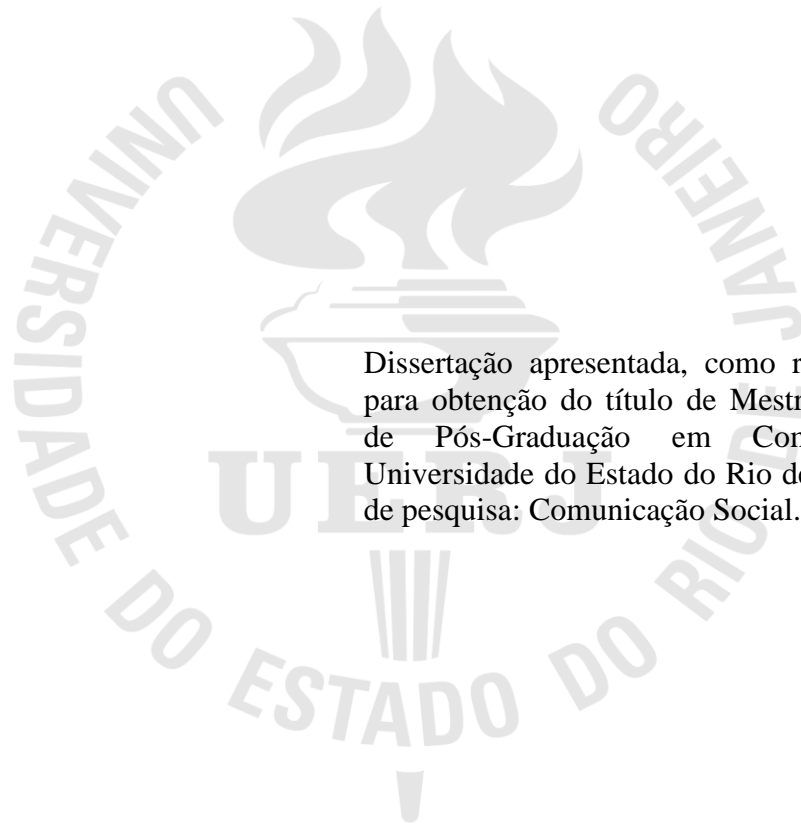
Pombagire-se! Levantes do feminino manifestados em uma encruza

Rio de Janeiro

2022

Yana dos Santos Vale

Pombagire-se! Levantes do feminino manifestados em uma encruza



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Linha de pesquisa: Comunicação Social.

Orientador: Prof. Dr. Fernando do Nascimento Gonçalves

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

V149 Vale, Yana dos Santos
Pombagire-se! Levantes do feminino manifestados em uma encruza / Yana dos Santos Vale. – 2022.
119 f.

Orientador: Fernando do Nascimento Gonçalves
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Comunicação Social.

1. Pombagira - Teses. 2. Corpo humano - Mulheres - Teses. 3. Corpo - Aspectos sociais – Teses. 4. Umbanda – Teses. 5. Candomblé – Teses. I. Gonçalves, Fernando do Nascimento. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Comunicação Social. III. Título.

ml

CDU 259.4

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Yana dos Santos Vale

Pombagire-se! Levantes do feminino manifestados em uma encruza

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Linha de pesquisa: Comunicação Social .

Aprovada em 19 de dezembro de 2022.

- Banca Examinadora:

Prof. Dr. Fernando do Nascimento Gonçalves (Orientador)
Faculdade de Comunicação Social – UERJ

Prof.^a Dr.^a. Florence Marie Dravet
Universidade Católica de Brasília – UCB

Prof. Dr. Luiz Rufino Rodrigues Júnior
Faculdade de Comunicação Social – UERJ

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

A mim, por acreditar na minha intuição e na força do meu *orí*.

À Pombagira Maria Padilha das 7 Porteiras da Calunga, entidade que é a dona da porra toda, inclusive do meu coração. À minha Pombagira Cigana, entidade que habita amorosamente em mim e traz o melhor para eu viver bem. À Pombagira Cigana da Estrada, entidade amada que me acompanha dentro e fora do terreiro. À Pombagira Maria Mulambo, entidade que está comigo para o que der e vier. À Pombagira Dona Rosa Caveira, minha gratidão pela visita enquanto realizava essa pesquisa. A todas as Pombagiras, por me ensinarem diariamente o verdadeiro sentido de vencer. *Laroyê!*

Ao Exu Seu Tiriri, 7 vezes amado em todos os meus 7 corpos. Ao Exu Seu Tranca Rua das Almas, amor descoberto e revelado. Ao Seu Zé Pulintra, tim-tim! A todos os Exus, que me ensinam a colocar luz nas minhas sombras e sombras na minha luz. *Laroyê!*

À Oxum, meu amor da cabeça aos pés. *Ora ie ieu!* À Oxóssi, meu amor dos pés à cabeça. *Okê arô!*

Ao Caboclo Martin Pescador, pelas orientações carinhosas e certeiras, e a todo *povo da macaia*. *Okê, Caboclo!* Às minhas Pretas Velhas e aos meus Pretos Velhos, meu abraço amoroso. *Cacurucaia!* À N. Sra. Aparecida, a São Jorge, às mestras, aos mestres, aos espíritos de luz e à toda a minha ancestralidade, gratidão imensa. *Salve!*

À Dona Ivone, a “Ivoninha”, minha incrível Mamis, incansável no poder de me amar e apoiar as minhas jornadas. Ao Seu Almir, meu Papis, *in memorian*, que do seu intercâmbio espiritual, continua a emanar o que sempre emanou para mim: amor.

À Ialorixá Criselides de Oliveira, a minha “Mãe Didi”, pelas suas cartas, entidades, sua coragem, pelos seus ensinamentos, pelo seu poder de presença (mesmo estando em outro plano) e seu legado.

Ao Babalorixá Heitor de Oliveira, meu pai e zelador espiritual, amigo, mentor, um dos ouros com que Oxum me presenteou, por me apoiar e ser o principal docente de uma epistemologia única e linear: o coração.

Ao meu orientador Prof. Dr. Fernando Gonçalves, superlativo, gratidão por inspirar meu caminhar acadêmico, ser minha referência na docência, acolher carinhosamente a minha pesquisa e ser humano.

À Prof. Dra. Florence Dravet (UCB) e ao Prof. Dr. Luiz Rufino (UERJ/FEBF), pela honra da presença e das valiosas contribuições na Defesa e na Qualificação desta pesquisa, a minha admiração e gratidão pelas giras e giros científicos.

Aos queridos: Prof^a. Dra. Teresa Cavalcanti (UERJ/FEBF), Prof. Dr. Fábio Iorio (FCS/UERJ), Prof. Dr. Marcello Loureiro (EN/Marinha), Prof^a Ma. Fernanda Deminicis (PUC-RJ), Prof. Me. Márcio Lázaro (ICS/UERJ), Prof. Me. Gabriel Cardoso (FACHA), Glauce Vasconcelos, Victor Carneiro de Barros, Sabrina Albuquerque, Patricia Filgueiras, Jalusa Lopes, Valeria Cristina Aguiar, Iara Januário, Daniele Bragança, Matheus Aguiar, Thaís Barcellos, Daniela Siqueira, Luciana Luz, Monsieur Christian Silva, Guilherme Azeredo, Williana Cristina, Luciana Miranda, Jéssica Marins, Carol Desoti e Paulinho “Molhobico” sou grata pelo retorno à vida acadêmica, incentivo à docência, pela amizade verdadeira e trocas justas no mercado da vida.

Aos amigos e colegas da TRAMA, grupo de pesquisa coordenado pelo Prof. Dr. Fernando Gonçalves e que tenho a honra de participar, gratidão pelo compartilhamento de ideias e afetos.

A todas, todos e todxs que demonstraram interesse em perguntar e ouvir sobre esta pesquisa, obrigada pelos encontros aprazíveis.

Aos meus mais antigos e mais novos que assumem, acolhem e valorizam o seu feminino.

Ao poder e à força repletos de amabilidade das mulheres da Tenda Espírita Cabocla Jurema lideradas pela minha Rombona, Mãe Sobá Legi, pela minha Mãe Ekede Tânia, minha Mãe Oyá Minajô e minha Mãe Solange, ao lado das matripotências Ekede Aline, Ekede Andréa, Ekede Ana Cristina, Ekede Alexandra, Ekede Jussara, Ekede Verônica, Ekede Carla, Mãe Dandaominrê e Mãe Micaïandê, e das preciosas Caiacirê Jaidê, Kaundê Leuí, Cinda Tualê, Sandra Conceição, Clarice Failase, Isis Justino, Daniele Bentin, Carla Brito, Adriana Soares, Cecília Brandão e Fernanda Barbosa.

Axé!

“A palavra que mais se aproxima da fé é a confiança!”

Pai Heitor de Oliveira, Dofono d'Oxum

Rosa vermelha que clareia a Quimbanda,
Rosa vermelha... Maria Padilha é mulher de Tranca Rua
Rosa Vermelha que clareia a Quimbanda,
Ilumina a Maria Padilha na Calunga
Rosa Vermelha, Maria Padilha, Rosa Vermelha
Rosa Vermelha, Maria Padilha e Tranca Rua

Ponto de Maria Padilha das 7 Porteiras da Calunga

A Cigana é
A mulher de Lucifer
A minha Cigana
Deu uma gargalhada
Agarrou os meus inimigos
Na primeira encruzilhada

Ponto de Cigana

RESUMO

VALE, Yana dos Santos. *Pombagire-se!* Levantes do feminino manifestados em uma encruza. 2022. 110f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação Social . Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2022.

Esta dissertação incorpora a figura de Pombagira para tratar dos cruzos entre as qualidades de liberdade e de insurgência pombagirísticas e os fardos deixados pelo patriarcado a fim de refletir como o corpo feminino consegue se erguer ao ser constantemente demonizado pelo padrão masculino dominante. Tais reflexões serão feitas por meio de esquinas de uma encruzilhada epistemológica que discute questões como machismo, violência, controle dos corpos e heteronormatividade, confrontadas material e simbolicamente com elementos pertencentes à Pombagira. A partir da figura de Pombagira, considerada neste estudo como uma potência transgressora, cada esquina trará elementos dessa entidade para afrontar a estrutura patriarcal e aportar em gestos que são considerados aqui como levantes do feminino. Unindo vivências, experiências pessoais, antepassados, saberes ancestrais a um quadro teórico plural e diversificado, estas páginas visam atizar reflexões sobre o que ocorre no cotidiano de todxs aquelxs que sofrem com o cerceamento dos corpos. Inclusive, corpos espirituais.

Palavras-chaves: Pombagira. Insurgência. Corpo feminino. Encruzilhada. Patriarcado

ABSTRACT

VALE, Yana dos Santos. *Dove turn! Feminine uprisings manifested in a crossroads*. 2022. 110f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação Social . Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2022.

This dissertation incorporates the figure of Pombagira to deal with the intersections between the qualities of freedom and insurgency in ppmbagiristics and the burdens left by the patriarchy, to reflect on how the female body manages to rise up when it is constantly demonized by the dominant male pattern. Such reflections will be made through the corners of an epistemological crossroads that discusses issues such as machismo, violence, control of bodies and heteronormativity, materially and symbolically confronted with elements belonging to the Pombagira. From the figure of Pombagira, considered in this study as a transgressive power, each corner will bring elements of this entity to confront the patriarchal structure and contribute to gestures that are considered here as uprisings of the feminine. Uniting experiences, personal experiences, ancestors, ancestral knowledge to a plural and diversified theoretical framework, these pages aim to stir up reflections on what happens in the daily lives of all those who suffer from the restriction of their bodies. Including spiritual bodies.

Keywords: Pombagira. Insurgency. Feminine body. Crossroads. Patriarchy.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1 - Linha 455 (Copacabana-Méier), ônibus que pego regularmente para ir à Tenda Espírita Cabocla Jurema	11
Figura 2 - Detalhe da exposição Crônicas Cariocas (Museu MAR,2021).....	18
Figura 3 - Maria Padilha fumando e gargalhando na porteira (Tenda Espírita Cabloco Jurema).....	26
Figura 4 - Pombagira Cigana em gesso.....	27
Figura 5 - Padilha da Mãe Didi gingando com cigarro e capa dentro do Roncó de Exu (Tenda Espírita Cabocla Jurema).....	44
Figura 6 - Tridente “arrendondado” refere-se à Pombagira	45
Figura 7 - Maria Padilha enfeitando no salão (Tenda Espírita Cabocla Jurema).....	62
Figura 8 - Quartinha vermelha em homenagem à Pombagira.....	63
Figura 9: Maria Padilha transgressora até nos dois cigarros.....	76
Figura 10: Padilha da Mãe Didi é saudada pela Padilha da Mãe Oyá Minajô (Tenda Espírita Cabocla Jurema).....	95
Figura 11: Caminhada de Maria Padilha (Tenda Espírita Cabocla Jurema).....	100
Figura 12: O olhar além do terreiro de Maria Padilha da Mãe Didi e Pai Heitor (Tenda Espírita Cabocla Jurema).....	102
Figura 13: imagem de Maria Padilha das 7 Porteiras da Calunga que sorriu pra mim (Tenda Espírita Cabocla Jurema).....	104

LISTA DESÍMBOLOS



Flor Vermelha



Pombagira Cigana



Tridente



Quartinha vermelha



Leque vermelho

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: PREPARANDO A IDA ÀS ESQUINAS	11
1	PUXA O PONTO! “POMBAGIRA VEM TOMAR XOXÔ”	18
1.1	Arriando o padê	19
2	PUXA O PONTO! “A DONA DA CASA CHEGOU”	26
2.1	Esquina da Cigana: Gargalhada x Machismo => Feminismo	27
2.1.1	<u>Iá rá rá rá! Faço questão de gargalhar na cara desses “filhos da p. machistas!”</u>	28
2.1.2	<u>Iá rá rá rá! Vocês fazem Feminismo e Pombagira diz aleluia!</u>	35
3	PUXA O PONTO! “Tentaram me matar na porta de um cabaré”	44
3.1	Esquina do tridente: Gingado x Violência contra a mulher => Conquistas legais	45
3.1.1	<u>Gosto muito da putaria... Mas à força não!</u>	46
3.1.2	<u>A conquista pode levar um tempo... Não desista! Tenha fé, que ela acontece!</u>	54
4	PUXA O PONTO! “ELA É FEITICEIRA”	62
4.1	Esquina da quartinha: Feitiço x Controle dos corpos: Direito ao aborto	63
4.1.1	<u>Solte 7 pimentas em uma rua movimentada para destruir o controle dos corpos.</u>	63
4.1.2	<u>Tome 7 goles de chá de buchinha do norte para o bajé descer</u>	70
5	PUXA O PONTO! “OLHA A POMBA GIRÊ, OLHA A POMBA GIRÁ”	76
5.1	Esquina do leque: Transgressão x Heteronormatividade => Diversidade sexual 78	
5.1.1	<u>Tem padrões e normas que precisam ser quebrados</u>	78
5.1.2	<u>Eu sou quem eu quiser!</u>	84
6	PUXA O PONTO! “LÁ VAI, LÁ VAI UMA VELHA FEITICEIRA”	94
6.1	Despachando o padê	95
7	PUXA O PONTO! “A POMBAGIRA QUANDO CAMINHA”	100
7.1	Considerações Finais: olhando além das esquinas	101
	CONCLUSÃO: PUXA O PONTO! “O GALO CANTA NO CANTO DA MEIA-NOITE”	104
	REFERÊNCIAS	105

INTRODUÇÃO: PREPARANDO A IDA ÀS ESQUINAS

De vermelho e negro, vestindo a noite, o mistério traz
 De colar de cor, de brinco dourado, a promessa faz
 Se é preciso ir, você pode ir, peça o que quiser!
 Mas cuidado amigo: ela é bonita, ela é mulher!
 E num canto da rua zombando, zombando, zombando está
 Ela é moça bonita, girando, girando, girando lá
 Ô girando laroyê! Ô girando laroyê! Ô girando laroyê! Ô girando lá!

Ponto de Pombagira



Figura 1: Linha 455 (Copacabana-Méier), ônibus que pego regularmente para ir à Tenda Espírita Cabocla Jurema

Boa noite, Moça! Boa noite, Moço! A própria pixação na imagem do ônibus exposta na página anterior já diz muito sobre o tema desta pesquisa: o símbolo do feminino acompanhado das frases “Eu caio mas levanto” e “A rua fala”. Então, convido você a vir comigo por estas páginas, iniciando o caminho por este prefácio, onde irei refletir como o corpo feminino consegue se erguer diante do estigma diabólico que lhe é diariamente imposto pelo patriarcado. A fala “diabólica” da rua ficará a cargo de Pombagira, entidade feminina dos terreiros de religiões afro-brasileiras e objeto de pesquisa que escolhi para caminhar conosco, e se mostrará ao preparar, arriar e despachar o “padê” (principal comida desta entidade), no discurso liberto, nos elementos simbólicos, nas experiências, vivências e

convivências com a Mãe Didi (1930-2019), nas imagens do arquivo da Tenda Espírita Cabocla Jurema (Méier, Rio de Janeiro-RJ), no levantamento bibliográfico e na metodologia da pesquisa inspirada em uma encruzilhada epistemológica.

A motivação para fazer este trabalho veio da minha conexão pessoal com Maria Padilha das 7 Porteiras da Calunga, entidade que rodou na cabeça da minha Mãe Didi durante anos (exibida nas próximas folhas) e que até hoje guarda a porteira do meu *Ilê Axé*, a Tenda Espírita Cabocla Jurema, e da relação com a minha Pombagira Cigana. Como Pombagira enxerga profundamente o que carregamos, impossível negar o fardo que durante muito tempo sustentei na alma oriundo de frases como: “Ninguém fala mais de erotismo na academia!”; “Você é macumbeira. Não vou comer nada na sua casa não!”; “Sim, vamos discutir o seu salário tomando um vinhozinho em algum lugar particular...”; “O máximo que você vai chegar é ser uma ‘instrumentadorazinha’ de enfermagem igual a sua mãe! Vai lavar ‘bunda’ de paciente... isso se der para alguma coisa...”; “O que essa Oficial Neguinha pensa que ela é?”; “Você é preta, pobre, mora em Padre Miguel e namora com um ‘cara’ branco da Barra? Esse ‘cara’ não vai te querer não. E nem vai se casar com você.”; “Deveria era arrumar um marido rico ao invés de ficar estudando... Isso sim é inteligência!”; “Publicidade não é profissão para preto!”; “Você bebeu tanto, dormiu... Aproveitei...”... Nesse contexto, percebi que essas palavras eram direcionadas a mim para me colocar em um lugar subalternizado e atingir o meu feminino. Independentemente de obter conquistas importantes, eu sempre precisaria lutar muito mais para adquirir o respeito diário de ser mulher, negra e profissional de Comunicação. Luta parecida com a batalha cotidiana de muitas mulheres e pessoas LGBTQIAPN. Em 2018, depois de findar meu tempo de Primeiro-Tenente na Marinha, eu ajudava na limpeza da Casa de Exu, quando ouvi a voz de uma mulher me dizendo “Volte para o Mestrado!”. Olhei para a imagem de Padilha que está no final desta pesquisa, vi um sorriso e falei comigo mesma “Hã?!”. Ouvi novamente “Volte para o Mestrado!” e dessa vez pensei: “Se for para voltar, então vou estudar Pombagira nas encruzilhadas comunicacionais”. Comunicação é uma ciência interdisciplinar, que acolhe os mais variados assuntos dentro de diferentes perspectivas. A perspectiva que escolhi, baseada em Muniz Sodré (2011), considera a comunicação como um processo de produção de vínculos sociais, o que implica, de certa forma, olhar para os objetos de pesquisa do ponto de vista das relações que estabelecem com outros fenômenos e objetos. Padilha gargalhou e sorriu novamente para mim. Já havia tentado a primeira vez na época da Marinha, mas não havia conseguido. Fiz novamente o processo seletivo em 2019 e então passei para o Mestrado do PPGCOM da UERJ. Sob o tema “Levantes do feminino de um povo de rua

manifestados em uma encruzilhada comunicacional”, consegui enxergar meus fardos na história de Pombagira, que um dia viveu nessa terra, sofreu com a estrutura patriarcal dominante e teve que ter muito gingado, feitiço e transgressão para poder gargalhar. Por me incentivar a voltar para o caminho da pesquisa e compor o imaginário do meu objeto de pesquisa, inseri imagens de Maria Padilha incorporada na Mãe Didi nos intervalos textuais, trazendo pontos conectados ao assunto a ser debatido.

Vemos diariamente o cotidiano violento que mulheres, integrantes da comunidade LGBTQIAPN+ e de religiões de matrizes africanas passam. Diante desses fatos, nota-se a importância de discutirmos dentro da academia tudo que orbita nas minorias que a sociedade tende a desqualificar e/ou aniquilar para entendermos onde essas atitudes nasceram e para onde vão a fim de provocarmos insurreições intelectuais. Há uma emergência em irmos em busca da descolonização do pensamento e do legado científico eurocêntrico do colonizador para ouvir, entender, aprender, valorizar outros saberes e outras óticas. Para incentivar a pluralidade de ciências, invoquei Pombagira, um fenômeno que viola qualquer padrão masculino pela coragem de assumir a liberdade de ser quem é, de lutar pelas suas próprias causas e direitos, e de assumir seu corpo.

Mas, afinal, quem é e o que é Pombagira? Um espírito de mulher, uma potência da qual não se sabe certamente a origem, embora surja nos terreiros de religiões afro-brasileira em sintonia com a entidade Exu espírito de homem. A incorporação se dá em médiuns mulheres ou homens que substanciam o seu feminino, normalmente acompanhada de elementos como uma certa malemolência ao caminhar, força no olhar, sedução ao beber e fumar, comunicação aguçada, uma fala sensual e direta (sem intermeios), transgressão das normas estabelecidas, gargalhada, gingado, feitiços e uma boa dose de diversão.

Segundo a antropóloga Stefania Capone, Pombagira parece ser uma criação puramente carioca. A primeira referência a essa entidade foi encontrada pelo etnólogo Arthur Ramos, em “O Jornal”, de 12 de outubro de 1938. Durante uma operação contra os centros ditos de “baixo espiritismo”, acusados de exercer a medicina de modo ilícito (curandeirismo), a polícia invadiu um centro de macumba no bairro de Ramos, subúrbio do Rio de Janeiro. Entre os objetos apreendidos, havia uma tabela de tarifas praticadas, custando sete mil réis o “trabalho” para Exu ou Pombagira, e cinco mil a consulta com um desses espíritos. Hoje, o estereótipo da mulher perigosa, feiticeira, ligado à figura da Pombagira, parece ser produto de um *bricolage* de símbolos, que fazem referência simultaneamente a várias tradições (CAPONE, 2019, p.121). A entidade trabalha com um mistério que lhe é peculiar para salvaguardar sua natureza complexa que está além do bem e do mal. Creio que tais aspectos

validam a diversidade de nomes e origens que acompanham a dinamicidade do seu poder de atuação, seja na calunga, no cemitério, nas frestas, encruzilhadas, porteiras, lixeiras, estradas.

O pesquisador Nei Lopes explica que Pombagira é o nome genérico de várias entidades da umbanda brasileira, que são como Exus em versão feminina. O nome deriva do quicongo *mpambu-anzila* (em quimbundo, *pambuanjila*), “encruzilhada”, por intermédio da forma Bombonjira, denominação de Exu (guardião dos caminhos que se cruzam) em candomblés de origem banta. Algumas dessas entidades, a cujas denominações é quase sempre anteposto o qualificativo “Pombagira”, são Pombagira Cigana, Menina, Molambo ou Maria Molambo, Maria Padilha, das Almas, das Encruzilhadas, da Praia, Malandra. Contudo, apesar da origem africana, as Pombagiras, figuras arquetípicas ligadas à ideia de sexualidade, nunca são imaginadas ou representadas como mulheres negras¹ (LOPES, 2011, p.1.050). Já o historiador Luiz Antonio Simas afirma que a palavra Pombagira certamente deriva dos cultos angolo- congoleses aos Inquices². Uma das manifestações do poder das ruas nas culturas centro- africanas é o inquice *Bombojira*, ou *Bombojira*, que para diversos estudiosos dos cultos bantos é o lado feminino de Aluvaiá, Mavambo, o dono das encruzilhadas, similar ao Exu iorubá e ao vodum Elegbara³, dos fons. Em quimbundo, *pambu-a-njila* é a expressão que designa o cruzamento dos caminhos, as encruzilhadas (SIMAS, 2021, pp.67-68).

Os cruzamentos religiosos entre as várias culturas de origens africanas, ritos ameríndios, tradições europeias, vertentes do catolicismo popular etc. dinamizaram no Brasil vasta gama de práticas religiosas fundamentadas em três aspectos básicos: a possibilidade de interação com ancestrais, encantados e espíritos através dos corpos preparados para recebê-los; um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital; e na modelação de condutas estabelecida pelo conjunto de relatos orais e na transmissão de matrizes simbólicas por palestras, transes e sinais.

¹ Imaginário similar ao feminismo no Brasil que também nasceu branco, lutando em prol das necessidades das mulheres de classe média. Até o início da década de 1980, não era abordada qualquer segmentação por classe, raça, sexo e gênero, aspectos importantes ao discutir a ideia de interseccionalidade contida nos movimentos feministas (Nota da autora).

² Cada uma das divindades dos cultos de origem banta, correspondentes aos orixás iorubanos. O termo é aportuguesamento do quicongo *nkisi*, “força sobrenatural” e, por extensão, o receptáculo ou objeto em que se fixa a energia de um espírito ou de um morto. No Brasil, passou a significar o próprio espírito e ser usado, nos cultos bantos, como sinônimo de orixá (LOPES, 2011, p.660).

³ A língua dos ambundos ou bundos, grupo étnico de Angola, às vezes também referido como quimbundo. Localizado em Angola, ao norte do rio Cuanza, os ambundos são o segundo maior grupo étnico angolano e compreende 21 subgrupos principais: ambundos propriamente ditos, bamberos, bangalas, bondos, cáris, dembos, hacos, holos, hungos, libolos, luandas, luangos, minungos, mutemos, ngolas ou jingas, punas, quibalas, quissamas, sendes, songos e xinjes. A presença dos ambundos na história angolana é marcante, e sua língua, com suas várias formas dialetais, contribuiu imensamente para a formação do léxico do português falado no Brasil (LOPES, 2011, p.93 e p.1.079).

A pombagira é resultado do encontro entre a força vital do poder das ruas que se cruzam e a trajetória de encantadas ou espíritos de mulheres que viveram a rua de diversas maneiras, tiveram grandes amores e expressaram a energia vital através de uma sexualidade aflorada e livre (SIMAS, 2021, pp.67-68).

Para o antropólogo Raul Lody, Pombagira é um “Exu mulher” com aspectos de predominância feminina em um mito bissexual que leva a uma mudança de papéis e funções intimamente comprometidas com as funções originais do Orixá Exu. É então *Bambogira*, que a tradição oral se encarregou de chamar Pombagira, assumindo vários nomes, formas e cultos. *Bambogira* é a síntese social da mulher que, por excelência, se rebela aos padrões e normas convencionais aliada à impulsividade da comunicação, a mulher bacante, poderosa e sabedora da magia. Ora é uma espanhola, ora uma cigana, ora uma dançarina da Praça Mauá, ora uma mulher da zona de baixo meretrício, e por aí vão as especulações do personagem. O proibitivo, impossível aos padrões modelares da sociedade, não tem limites éticos e morais. A liberdade de ser quem é ou quem quiser ser fica explícita na concepção de Pombagira por Lody. Por isso que o autor revela que a cada momento surgem novas formas de representar visualmente o personagem Pombagira, adquirindo, na variedade da linguagem imagística, a incorporação de valores contemporâneos da sociedade. Ora loura, ora morena, ora mulata, raríssimamente negra são as expressões iconológicas desta potência. Seus adereços de ordem comum, cetins vermelho e preto, roupas de cigana e demais detalhamentos de indumentárias insinuantes e eróticas quase sempre lembrando uma dançarina oriental de tons latino. Cigarros e bebidas alcólicas completam um aparato no contexto ritual, sendo a identificante forma de ler sua mensagem. A síntese do proibido, o culto ao não-permissível, o apelo sexual e a erotização exacerbada do mito contribuem para uma popularização cada vez maior, fixando seus fundamentos religiosos na complexidade estrutural dos terreiros afro-brasileiros, numa ampla permissividade ao novo (LODY, 1995, pp.84-85).

Apesar das ressalvas, a crítica literária Marlyze Meyer considera Pombagira “a metade um pouco melhor de Exu” (1991, p.157), já que a entidade quebra o padrão normativo do direcionamento masculino ao mesmo tempo que se complementam. A Pombagira de Meyer corresponde ao mesmo mundo de apresentações do Exu, com sua própria força e poder. Como ele, ela trabalha para o bem e para o mal. Entretanto, o caráter subversivo que oferece em relação às normas da moral vigente não impede a crescente preferência que por ela tem dos consulentes aflitos. Mas, como é mulher, sua associação ao mal, sua demonização passa pela imemorial marca infamante da feminilidade: a luxúria, encarnada em outro antigo estereótipo: a prostituta. Uma ‘mulher da vida’, com ‘sete maridos’, bem-marcada pelo

tempo em que se constituiu a Umbanda em espaço urbano: vários dos seus pontos cantados remetem a um espaço escuro da cidade, que já foi sinônimo de devassidão e de “mulher perdida” (MEYER, 1991, p.157). A ideia de associar a mulher ao termo “demonização” para incorporar tudo que foge dos padrões definidos pela Igreja, pelo Estado e pelo Pai/Marido/Irmão pode ser encontrada nas reflexões do historiador Jean Delumeau⁴.

A mulher que transgride as normas estabelecidas pela sociedade patriarcal é bruxa, diaba, Pombagira. como nunca anteriormente, graças à imprensa – por uma época em que a arte, literatura, vida da corte e teologia protestante destacavam a mulher (DELUMEAU, 2009, p.462). No Brasil, a todo-poderosa Igreja exercia forte pressão sobre o adestramento da sexualidade feminina. O pesquisador Emanuel Araújo revela que o fundamento escolhido para justificar a repressão da mulher era simples: o homem era superior, e, portanto, cabia a ele exercer a autoridade. De modo que o macho (marido, pai, irmão etc.) representava Cristo no lar. A mulher estava condenada, por definição, a pagar eternamente pelo erro de Eva, a primeira fêmea, que levou Adão ao pecado e tirou da humanidade futura a possibilidade de gozar da inocência paradisíaca. Já que a mulher partilhava da essência de Eva, tinha de ser permanentemente controlada (ARAÚJO, 2004, p.47).

Segundo a feminista Silvia Feredeci, desde tempos muito antigos (depois que o cristianismo se tornou a religião estatal no século IV), o clero reconheceu o poder que o desejo sexual conferia às mulheres (sobre os homens) e tentou persistentemente exorcizá-lo, identificando o sagrado com a prática de evitar as mulheres e o sexo. No catolicismo, expulsar as mulheres de qualquer momento da liturgia e do ministério dos sacramentos; tentar roubar os poderes mágicos das mulheres de dar vida ao adotar trajes femininos; e fazer da sexualidade um objeto de vergonha – esses foram os meios pelos quais uma casta patriarcal⁵ tentou quebrar o poder das mulheres e de sua atração erótica (FEDERICI, 2017, p.80). Inclusive, Marlyze Meyer destaca o conteúdo das publicações eclesiásticas *De planctus ecclesiae*⁶ e do *Malleus Maleficarum*⁷, que contribuíram para fundamentar,

⁴ Segundo Delumeau, o pensamento da Igreja no século XVI evidencia como verdade que “virgindade e castidade preenchem e povoam os assentos do paraíso”. Mas, exaltando a virgindade feminina como aspecto sagrado, a teologia não deixou de continuar teorizando a misoginia fundamental da cultura que inconscientemente adotara: a submissão da mulher ao homem (DELUMEAU, 2009, p.472).

⁵ Refere-se ao sistema de subjugação com base em gênero que denominamos de patriarcado. Cf. FEDERICI, 2017.

⁶ A pedido do Papa João XXII, o franciscano Alvaro Pelayo (então Cardeal presidente da Penitenciária Apostólica, tribunal eclesiástico de Roma) redigiu esse texto anti-feminista por volta de 1330. Impresso em Ulm, em 1474, reeditado em Lyon, em 1517, e em Veneza em 1560, é a obra antecessora do *Malleus Maleficarum* em tudo o que este possui de mais misógino (MENDES, 2017, p. 129).

⁷ Nota da autora: Publicado em 1487 pelo clérigo católico Heinrich Kramer, o documento *Malleus Maleficarum* traduzido como “Martelo das Bruxas” ou “Martelo das Feiticeiras” é um manual inquisitorial utilizado pelo

legitimar e exacerbar a misoginia na cultura ocidental.

Assim como as mulheres de carne e osso, Pombagira carrega um manancial de embates, lutas e levantes para transgredir suas dores e exalar um alto poder pessoal. Como bem analisa o historiador Luiz Antonio Simas, a entidade carrega visões moralistas ao ser vista como a mulher que sofreu, se prostituiu e está entre nós para pagar seu carma – ou visões que operam no campo da doença e ligam o comportamento das encantadas das ruas aos desatinos da histeria⁸ (SIMAS, 2019, pp.22-23). São estereótipos oriundos de pensamentos incentivados pelo sistema patriarcal que impedem a igualdade de gêneros como primeiro passo para ajustar as injustiças que desqualificam, menosprezam e infantilizam o feminino. Por fim, essa atitude acaba por sublimar a força que o feminino carrega, colocando-o em um constante levante. Histórias orais contadas pelos mais velhos nos terreiros e expressadas em cantigas dizem que Pombagira foi traída por um amor; passou por um casamento obrigada e ao fugir com o homem que amava foi abandonada por este; foi violentada sexualmente antes de ser mulher de verdade e por isso, parou na porta de um cabaré; viveu uma vida de luxo e riqueza dada por um rei; navalhou muito homem que a desrespeitou; foi dona de puteiro para abrigar outras mulheres e meninas em péssimas condições de vida; ficou na miséria, “sem eira nem beira”, por ser seduzida por quem considerava o amor da sua vida; seduziu, ameaçou, matou e foi morta para novamente estar entre os seres humanos. Enquanto muitos lhe ofertam riquezas e os mais valiosos agrados, outros a amaldiçoam por ser mulher e

espírito

livres.

tribunal da Santa Inquisição no final do século XV para identificar mulheres que supostamente ameaçavam a igreja medieval.

⁸ Hipócrates, considerado o pai da Medicina, julgava ser um problema exclusivamente feminino e originado no útero

1. PUXA O PONTO! “Pombagira vem tomar xoxô”

Pombagira vem tomar xoxô
Pombagira vem tomar seu xoxô
Tenda Tendá Pombagira Tendayó
Tenda Tendá Pombagira Tendayó

Ponto de saudação à Pombagira



Figura 2: Detalhe da exposição Crônicas Cariocas (Museu MAR, 2021)

1.1 Arriando o padê

Arreda homem que aí vem mulher Arreda homem que aí vem mulher Ela é a Pombagira, rainha do cabaré
 Ela é a Pombagira, mulher do Seu Lucífer
 Ela é uma moça vaidosa E vem mostrar quem ela é
 Ela é a Pombagira, rainha do cabaré Ela é a Pombagira, mulher do Seu Lucífer

Ponto de saudação à Pombagira

Em 2021, visitei a exposição “Crônicas Cariocas”, no Museu de Arte do Rio (MAR), que teve, entre os curadores, Conceição Evaristo e Luiz Antonio Simas. A mostra foi exibida de 25/9/2021 a 31/7/2022, incluindo em seu repertório visual e verbal as encruzilhadas, seus deuses pagãos, a rua das ciganas, dos malandros, das festas de louvor e sincretismo. Quando eu vi esse quadro do padê “arriado” no chão, na hora nasceu o que representava esta pesquisa: um padê à Pombagira para abrir os caminhos direcionados a estudos maiores. Assim como “Arriando o padê” funciona como a introdução desta pesquisa, o “Despachando o padê” apresenta os apontamentos conclusivos. O gerúndio serve para mostrar que Pombagira e os assuntos contidos neste trabalho fazem parte do dia a dia do corpo feminino.

No ano de 2019, 3.737 mulheres foram assassinadas no Brasil, especificamente em razão de violência doméstica ou familiar (em evidente menosprezo ou discriminação à condição de mulher) e de dinâmicas derivadas da violência urbana, como roubos seguidos de morte e outros conflitos, segundo os dados do *Atlas da Violência 2021*⁹ (CERQUEIRA, 2021, p.36). Em relação à comunidade LGBTQI+, entre 2011 e 2019, o Disque 100 registrou, em média, 1.666 denúncias anuais de violências. Na análise da série histórica destaca-se o ano de 2012, quando o sistema registrou 3.031 denúncias, e o ano de 2019, que apresentou redução expressiva e fechou com apenas 833 denúncias, redução de 50% em relação ao ano anterior. Os registros produzidos através de busca ativa pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e pelo Grupo Gay da Bahia (GGB), ambas organizações da Sociedade Civil, são os mais completos disponíveis e indicam reduções nos assassinatos cometidos contra LGBTQI+ no período. Contudo, a intensidade das reduções apontadas por tais organizações diverge muito daquela apresentada pelos dados do Disque 100.

A ANTRA captou redução de 24% nos assassinatos de pessoas trans em 2019. Similarmente, o relatório produzido pelo GGB indicou redução de 22% nos assassinatos contra LGBTQI+ em 2019, o que parece acompanhar a tendência geral de redução de 22,1%

⁹ Publicação do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), a partir dos dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) e do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan) do Ministério da Saúde.

da taxa média de homicídios no país. (CERQUEIRA, 2021, pp.59-60).

A terceira edição do *Visível e Invisível: A Vitimização de Mulheres no Brasil* (2021) realizado pelo FBSP e o Instituto de Pesquisas Datafolha indica que dois fatores não se modificaram nas últimas três edições da pesquisa (2017, 2019 e 2021): as mulheres sofreram mais violência dentro da própria casa e os autores de violência são pessoas conhecidas da vítima, o que concede um alto grau de complexidade ao enfrentamento da violência de gênero no que se refere à proteção da vítima, punição do agressor e medidas de prevenção.

Esses dados mostram que a mulher e os integrantes da comunidade LGBTQIAPN+ precisam de diversos tipos de proteção (física, mental, espiritual, social, jurídica) para seus corpos viverem, pois, em pleno 2022, ainda são considerados imorais e diabólicos. Como a demonização do corpo feminino e dos corpos dissidentes é resistente, invoquei Pombagira – uma entidade também demonizada e detentora dos estereótipos de puta, feiticeira, abjeta – para caminhar ao meu lado nessa pesquisa a fim de refletirmos sobre como o corpo feminino consegue se levantar diante do estigma diabólico que lhe é constantemente imposto. O percurso tem como objetivo, por um lado, analisar o fardo deixado pelo patriarcado nos corpos e subjetividades femininos e dissidentes, evidenciando, a inexistência de uma equidade de gênero e sexualidade em uma investigação que joga uma pedra hoje para atingir o pássaro de ontem¹⁰. Por outro, busca salientar gestos e manifestações do feminino que afrontam e se levantam contra esse fardo. E é aí que entra a figura de Pombagira.

Por ser mulher da rua, Pombagira inspirou também a metodologia de pesquisa, pensada como uma espécie de uma encruzilhada com suas quatro esquinas. Cada esquina carrega o cruzamento teórico e sensível de um elemento pombagirístico com um peso patriarcal para desaguar no que aqui chamo de levante do feminino. Sendo assim, a Esquina da Cigana promove o cruzo entre a Gargalhada, o Machismo e o Feminismo; a Esquina do Tridente discute o Gingado, a Violência contra a mulher e as Conquistas legais; a Esquina da Quartinha aborda o Feitiço, o Controle dos Corpos e o Direito ao Aborto; e a Esquina do Leque trata da Transgressão, Heteronormatividade e Diversidade Sexual. Essas Esquinas podem ser lidas fora da ordem, conforme o gosto e o interesse do leitor. Entendo que uma esquina não possui nome, sendo o cruzo de duas ruas. Mas nesse trabalho, nomeei as Esquinas para ressaltar os temas tratados. Embora não sejam sequenciais, os assuntos também se cruzam com a proposta de pensarmos mais profundamente na atuação de Pombagira como forma de saber que permite abordar temas cotidianos que envolvem o corpo

¹⁰ Aforismo de Exu sobre a atemporalidade. (Nota da autora)

feminino e de examiná-los sob abordagens que fogem da colonialidade acadêmica vigente, cruzando ciências ditas racionais com as praticadas, obtidas pela vivência e experiência pessoal e pelas diversas conexões que podem ser feitas a partir da “Mulher de 7 Maridos”¹¹.

Há um ensinamento ao usarmos a encruzilhada como ferramenta metodológica, que leva a uma pedagogia. A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, como poética, campo de passibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. A encruza emerge como a potência que nos possibilita estripulias. Sendo assim, para cruzar os assuntos afetos ao corpo feminino diante da dialética estabelecida entre padrões/convenções e Pombagira, incorporei a noção de uma pedagogia da encruzilhada criada por Luiz Rufino, que apresenta a prática da encruzilhada como caminho possível para a exploração das fronteiras que, embora tenham sido construídas *a priori* para cindir o mundo, nos revelam a trama complexa que o codifica. A perspectiva analítica lançada pelo conceito de encruzilhadas me possibilita escarafunchar as frestas, esquinas, dobras, interstícios, cantar as impurezas, a desordem e o caos próprios das estripulias-efeitos elegbarianos (RUFINO, 2019, pp.17-18).

Rufino nos desafia a vagabundearmos sobre os limites dessas chamadas “razões”, invocando um espírito traquina, exusíaco. O desafio, então, é vadiar na linguagem, em pernas sincopadas. Sambemos. Para ele, esse desafio só pode ser feito elegendo Exu como esfera de saber, já que ele é a própria linguagem, é ubíquo, se faz presente em todas as palavras, corpos, movimentos, em todo ato criativo e em toda e qualquer forma de comunicação – das letras escritas em tratados e livros raros em suntuosas bibliotecas até a gíria torta parafraseada na esquina; das notas mais valiosas cobiçadas no mercado até a palavra cuspidada no chão da avenida; da assinatura de um decreto ao gole da cachaça na esquina. O que o pesquisador defende - e esta pesquisa acolhe - é o intercruzamento de conhecimentos que coexistem e se atravessam no mundo, os cruzos. Saberes que em seus encontros, confrontos e diálogos gerem possibilidades de pensarmos o mundo percorrendo suas esquinas.

A potência da encruzilhada é o que chamo de *cruzo*, que é movimento enquanto sendo o próprio Exu. O *cruzo* é o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível. O *cruzo* versa-se como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalização. Bricolagem – efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara e Enugbarijó. O *cruzo* é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele

¹¹ Escute o ponto Pombagira, mulher de 7 Maridos. Acesso em 19/11/2022 pelo link www.youtube.com/watch?v=hJOAXn4yOn4

opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital. (RUFINO, 2019, pp.39-40)

Assim, a encruzilhada proposta por Rufino e que nos inspira nesta pesquisa nos possibilita a transgressão dos regimes de verdade mantidos pelo colonialismo e pelo patriarcado. A manutenção desses regimes balizados na ordenação de um mundo cindido contribui para a perpetuação das injustiças materiais e subjetivas praticadas contra todos os corpos que não se encaixam no modelo universalizado do homem branco cis heterossexual, uma vez que existir plenamente é ser credível e ter a vida enquanto possibilidade de fartura e encantamento. As injustiças operadas na destituição ontológica dos corpos dissidentes atacam diretamente a diversidade que compõe o mundo. O universalismo moderno pregado como mote de um modelo de consciência e razão totalitárias produz um desvio existencial e uma coisificação dos seres, que é também o elemento propulsor da destruição de saberes praticados por esses mesmos seres durante séculos.

Esta pesquisa carrega uma peculiaridade porque ela não se enquadra nas metodologias e ferramentas de pesquisa tradicionais acadêmicas. Ela foi pensada para facilitar as conexões dos temas abordados por meio de Pombagira, promover a fluidez da leitura com uma narrativa influenciada pela entidade e trazer à tona os sentidos e a emoção. Estas páginas tratam o feminino como potência que parte da mulher, mas que atravessa todos os corpos. Pombagira, que encarna a força do feminino, foi (é) mulher.

Estas páginas tratam o feminino como potência que parte da mulher, mas que atravessa todos os corpos. Pombagira, que encarna a força do feminino, foi (é) mulher, usa e abusa dos trejeitos libertos de um corpo experiente, decidido e justo (o que lhe confere um alto grau de poder) – mas atravessa também o masculino, incorporando-se também em homens nos terreiros (conectando-os momentaneamente com sua própria força feminina) sem se abalar pelas características físicas do corpo masculino.

O machismo estrutural costuma ditar os estereótipos do que é feminino e masculino, confundindo-o com o sexo¹². Se pensarmos então em um matriarcado, por exemplo, ele não é menos heterossexual do que o patriarcado: só o gênero do opressor é que muda. Além

¹² Relaciona-se sexo com a composição cromossômica e ao tipo de aparelho reprodutor do indivíduo. O gênero abrange aspectos psicológicos e comportamentais de cada sexo. Isso significa que a Identidade de gênero é a expectativa social que se tem do que o sexo masculino e feminino devem ser, sendo uma distinção social e não biológica, como o sexo. Nesse sentido, surgem os Estereótipos de gênero, um conjunto de crenças acerca dos atributos pessoais considerados adequados ao gênero feminino e masculino. Tais estereótipos correspondem a um condicionamento social. Inclusive, não é raro que esse estereótipos não representem a realidade de muitos indivíduos, uma vez que a personalidade e as atitudes de cada pessoa não são determinadas apenas pelo seu sexo ou gênero, mas também por vontades pessoais e pressões sociais. Disponível em: www.politize.com.br. Acesso em 19/11/2022

disso, não apenas tal concepção está ainda aprisionada nas categorias de gênero (mulher e homem), mas se prende à ideia de que a capacidade de parir (biologia) é o que define uma mulher (WITTIG, 2019, p.86). Pombagira, como potência da rua e das encruzas, permite atravessar e transgredir essas categorias, mostrando-nos que são convenções baseadas em visões de mundo limitadas e limitantes, contra as quais devemos lutar.

Por isso mesmo, nesta pesquisa, os cruzos dos elementos pombagirísticos com os fardos do patriarcado são usados para pensar o que estou chamando aqui de levantes do feminino. Utilizo o termo “levante” com base no historiador da arte Georges Didi- Huberman, no sentido de um turbilhão que desencadeia mudanças. Aqui o termo será tomado como algo que revira a estrutura patriarcal que deseja continuar prendendo o feminino ao chão, em uma prática dominante e dominadora do corpo das mulheres, principalmente. Afinal, “poeira que sai das reentrâncias, se levanta”.

Os levantes serão frequentemente comparados a turbilhões e a grandes ondas que arrebatam por ser quando os elementos (da história) se desencadeiam. (...) E quando nos levantamos diante de um “desastre” real, ou seja, daquilo que nos oprime, dos que querem tornar impossíveis os nossos movimentos, opomos a eles a resistência de forças que são antes de tudo desejos e imaginações, ou seja, forças psíquicas de desencadeamento e de reabertura de possibilidades (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.95).

Didi-Huberman esclarece que não se faz um levante sem certa força. Assim como moldar uma Pombagira na tabatinga¹³ o termo levante do feminino condiz com as ações tomadas pelo corpo feminino para ocupar espaços e estabelecer seu poder de presença. Tal dinamismo potencializa a gira, fazendo o indivíduo assumir, aceitar, entender os levantes do feminino. Nesses gestos, o corpo, seja ele qual for, “se pombagiriza”. Uma das propostas desta pesquisa é convocar nossos corpos leitores a também se Pombagirarem, a incorporar sua potência de liberdade nas discussões das questões trazidas aqui.

Como bem sei o quanto Pombagira gosta de ganhar agrados, resolvi presenteá-la com o título-oferenda desta dissertação: “Pombagire-se! Levantes do feminino manifestados em uma encruza”. Assim como as Pombagiras, as mulheres e todos os indivíduos que vivem seu feminino possuem um poder que a todo instante é suprimido, violentado, ignorado, tolhido, cancelado. Inicialmente, a mulher como figura que contrasta com o padrão dominante do homem cis heterossexual e foi (é) considerada como inferior ou desviante, precisou ir à luta, ser, lidar ou “incorporar” a força do povo de rua¹⁴ para travar as batalhas civis, acadêmicas,

¹³ Tipo de barro usado nos assentamentos de Pompagiras, Exus e alguns Orixás. Os assentamentos carregam objetos simbólicos que, reunidos e com convenientemente tratados, concentram o axé do orixá de determinada pessoa ou coletividade. Nos assentamentos do povo de rua encontram-se imagens com características de mulher ou de homem moldadas nesse barro, com cauri (búzios) no lugar dos olhos.

¹⁴ Pedagogia das Encruzilhadas. RUFINO, Luiz. 2019, p.107

sociais, políticas, culturais, econômicas e anticoloniais em prol do feminino. Hoje, essas lutas incluem não só as mulheres cisgênero, mas também todos os corpos dissidentes.

Esta pesquisa parte da premissa de que, embora o Brasil seja um país fortemente colonizado pelo patriarcado, jogando um fardo muito pesado sobre o feminino, esses corpos conseguem driblar esse peso e encontrar formas de se insurgirem contra ele, afirmando seu próprio poder. A hipótese se inspira nas ideias da pesquisadora Mary Del Priore em *História das Mulheres no Brasil*, onde a autora evidencia que o desconhecimento anatômico, a ignorância fisiológica e as fantasias sobre o corpo feminino abriram espaço para que a ciência médica corroborasse o pensamento misógino das religiosidades cristãs, um saber-poder masculino e um discurso de desconfiança em relação à mulher e ao feminino, vista como algo ameaçador e caótico. A misoginia da época colonial empurrava a mulher para um território onde o controle era exercido pelo médico, pai ou marido, e onde o casamento, a concepção e a gravidez eram vistas como a cura para todas as descompensações femininas. O imaginário patriarcal foi, assim, construído em cima de o macho ser a “causa eficiente” da vida, onde o homem ocupava lugar essencial na saúde, na segurança e bem-estar da mulher, que dele dependia, exclusivamente, para a procriação. O corpo da mulher tem sido construído, portanto, por médicos e teólogos, como um campo a ser disputado por deus e pelo diabo (DEL PRIORE, 2004, p.88). Em uma sociedade que desde os tempos coloniais se comporta dessa maneira em relação às mulheres (sejam feiticeiras/bruxas ou não), é preciso afirmar e dar visibilidade a esses corpos e subjetividades que conseguiram serpentear e sobreviver a tantas opressões e reconhecer que há algo muito potente neles e que precisa ser observado de forma sensível e acolhido por meio de outras perspectivas, inclusive acadêmicas.

Apesar de toda a violência contra a mulher e o feminino no Brasil ter começado com a visão colonial deturpada dos missionários cristãos europeus na África, que associaram o Orixá Exu ao diabo católico, eu sei que Pombagira aprecia assumir uma postura liberta para comunicar o quanto é dona de si. Ela aceita ser o “diabo”, se este para a nossa sociedade significar ser (mulher) livre. Inclusive, Pombagira acolhe todas aquelas e aqueles que nessa mesma sociedade não se encaixam nos padrões moderno-ocidentais e que são amaldiçoadas(os) por exercerem a liberdade e o direito a seus corpos, como nos casos de aborto em consequência do estupro, por exemplo. Pombagira não condena a diversidade e o controverso, ao contrário, ela os acolhe. Se pensarmos nos diversos tipos possíveis de acolhimento, incluindo o do pensamento, Pombagira entra até na Universidade, e aí gira e faz girar. Nesse sentido, a UERJ, a primeira universidade pública brasileira a adotar o sistema de

cotas raciais e sociais, junto com o seu PPGCOM, que acolheu esta pesquisa, são também um corpo pombagirístico.

Estas páginas recheadas de pontos (cantos) e símbolos representam um padê¹⁵ para o fenômeno Pombagira. Até aqui houve uma preparação para ir às esquinas, arriar o padê para iniciar o trabalho, desenvolver as ideias estabelecidas na encruzilhada para que ao final, as ideias sejam despachadas para o mundo. Tal “padêsófia” nos convida a abrir para as surpresas dos encontros, permitindo o acontecimento de novas cosmopercepções, acolhendo novas trocas, trazendo sempre o movimento dessa dinâmica como motriz para que a harmonia entre os saberes se estabeleça (MOREIRA e MAGALHÃES, 2021, p.63).

Trazer Pombagira aliada à discussão de questões relevantes hoje no âmbito dos estudos da comunicação e da cultura contemporânea, tendo o corpo como tecnologia de subjetivação (FOUCAULT, 1982)¹⁶, também valoriza os saberes e práticas de matrizes africanas, covardemente violentados há bastante tempo e distorcidas no imaginário colonial brasileiro. Ao lado dela, pretendo navalhar o cenário de violência que vem acompanhando as mulheres brasileiras, debochar do padrão heteronormativo presente em todos os segmentos de nossa sociedade e enfeitiçar as ideias patriarcais que se sobrepuseram em cima do corpo feminino.

Laroiê! Salve Pombagira!

¹⁵ Comida predileta de Exu à base farofa (PRANDI, 1996, p.153).

¹⁶ Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5017/3559> Acesso em 19/11/2022

2. PUXA O PONTO! “ A DONA DA CASA CHEGOU”

Na minha casa não tem porta, nem janela
O que é de bom o vento trás
O que é de ruim o vento leva
Oh oh, oh oh, a dona da casa chegou

Ponto de Pombagira



Figura 3: Maria Padilha fumando e gargalhando na porteira (Tenda Espirita Cabocla Jurema)

2.1 Esquina da cigana – Gargalhada x Machismo => Feminismo



Figura 4: Pombagira Cigana em gesso

“É para essa realidade apavorante e trágica, mas também lúdica e alegre que a Pombagira convida com seu giro e sua **gargalhada**. Um mundo onde não há mais abaixo e acima, dentro e fora, e onde, ainda assim é possível situar-se com a condição de admitir a incerteza e a abjeção de um sistema confuso e caótico. Um mundo andrógino, sem moral, habitado por corpos erótico-espirituais totais em permanentes revoluções.”

Florence Dravet¹⁷

“Está no **feminismo** o papel de nos traduzirmos umas às outras e de nos situarmos nos diversos lugares da diferença.”

María Elvira Díaz-Benítez¹⁸

“O macho de hoje tem dúvidas sobre sua capacidade de alimentar e proteger sua família. Seu **‘machismo’** é uma adaptação à opressão, à pobreza e à baixa autoestima. É resultado da dominação masculina hierárquica.”

Gloria Anzaldúa¹⁹

¹⁷ Pombagira: encantamentos e abjeções. DRAVET, F., 2016, p.113

¹⁸ Muros e pontes no horizonte da prática feminista: uma reflexão. DÍAZ-BENITEZ, M.E., 2020, p.313

¹⁹ *La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência*. ANZALDÚA, 2019, p.342



2.1.1 Iá rá rá rá! Faço questão de gargalhar na cara desses ‘filhas da p. machistas!’

A gargalhada de Pombagira é um dos seus elementos mais emblemáticos da sua chegada em um Terreiro. O som de um “Iá rá rá rá” da mulher de 7 Exus alegra o coração daqueles que querem dar um abraço, pedir coisas ou simplesmente agradecer. Essa risada anunciativa pode ser caracterizada por um movimento que procura quebrar a inércia e a mesmice para transformar, redimensionar o ser, rebelar-se do *status quo*. Tanto que a pesquisadora Florence Dravet²⁰ considera essa gargalhada uma estratégia de afirmação do direito da mulher a sua autonomia corporal, tanto na sensualidade como na sexualidade e na liberdade.

Segundo Dravet, a Pombagira assumiu a imagem da prostituta e a explorou perante homens e mulheres o discurso da mulher de vida livre: sexual e sensual, sem deixar de ser também maternal e amorosa. Tornou-se conselheira em matéria de amor e relacionamento, de sexualidade, de exercício de liberdade. Mas tornou-se também protetora das prostitutas, dos travestis e de todas as pessoas que vivem explicitamente sua força feminina. Sua maior característica está implícita nas narrativas de sua existência pretérita: enquanto Pombagira, fez do seu sofrimento em vidas anteriores uma força e transformou-o em alegria de viver (DRAVET, 2016, p.99). A risada continuada e tonificada da entidade atrai as atenções para si, ofertando esse gargalhar como o bálsamo inebriante, a pestilência enviesada, o termogênico ativo (debochado, escrachado, direto e indireto), o amargo que é doce, o doce que é amargo, a cura que envenena e o veneno que cura seja qual for o assunto. Vai de cada indivíduo sentir como essa gargalhada lhe invade o ser.

Não me lembro quando, especificamente, ouvi a gargalhada de Pombagira pela primeira vez. Desde criança frequente terreiros e sempre gostei desse contato com o mundo espiritual. Mas posso dizer sobre a primeira vez que ouvi a gargalhada da Cigana da Estrada e a cambonei²¹. Era um riso, em princípio, que se avultou discretamente para uma gargalhada quando conversava com alguém estimado(a). Não era espalhafatosa como a de Padilha, mas preenchia o espaço com leveza e fascínio. Não tinha roupa vermelha e preta ainda, mas deu-se um jeito com os tecidos da Casa de Exu. Com a frequente vinda da “Estrada” na Terra, as tremedeiras em sua médium Isis Justino ficaram mais conscientes, a confiança mais transparente, o riso mais vibrante e os agrados mais robustos: rosas vermelhas, champagne

²⁰ Disponível em: <https://pombagirafeminino.wixsite.com/pesquisa> Acesso: 19/11/2022

²¹ Cambono é a pessoa que auxilia a entidade. Logo, o verbo cambonar significa ajudar, apoiar.

moscatel, brincos, pulseiras, colares, cigarros, velas, adereços de cabeça, roupa, itens de maquiagens... Cambonar a Cigana da Estrada me fez lembrar da minha Mãe Didi contando que Cigana e Padilha eram amigas. Tanto que, quando eu cheguei à Tenda Espírita Cabocla Jurema, há quase 20 anos, as duas ficavam no mesmo Roncó de Exu. Cada uma tinha a sua posição, seus pertences, pedidos, agrados, mas conviviam unidas. O fundamento teórico dessa amizade, a razão desse vínculo especial instigado pela Mãe Didi, eu encontrei ao penetrar na obra da pesquisadora Marlyse Meyer (1993) que nos conta sobre uma *Doña Maria de Padilla*, feiticeira, amante do rei Pedro I de Castilla e invocada nas rezas de Ciganas e outras bruxas, como os conjuros a seguir verbalizados pelas feiticeiras Gerónima Gonzalez e Laura Garrigues:

Por Barrabás, por Satanás y Lucifer Por
 donã Maria de Padilla
 Y toda sua cuadrilla (MEYER, 1993, p.59)

Vecino y compadre Gran
 Señor de la calle Solia
 venir a casa
 Y ahora no viene
 Yo quiero que vengas Si
 me lo has de traer Yo te
 conjuraré
 Con tres almas de mocicos enamorados Con
 tres almas de desesperados
 Con el alma de doña Maria de Padilla
 Y toda a sua cuadrilla (...) (MEYER, 1993, p.60)

Assim como as ciganas e feiticeiras sofreram perseguição em diversos pontos do mundo durante um período nebuloso denominado Caça às Bruxas, Mãe Didi também passou por maus bocados no Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX. Mulher, nordestina, cabocla, mãe solteira e macumbeira, trabalhava virada com Maria Padilha dentro dos cemitérios para atender os consulentes e dava consulta com Vovó Maria Conga sem ter comida em casa²², tendo apenas o café na dispensa. Segundo Mãe Didi contava, Vovó fazia a comida aparecer. Um cliente chegava, depois outro e outro... Quando viam, o terreiro já tinha o que comer. Pense em uma senhora idosa gargalhando baixo quando lembrava dessa história sentada no banco verde da cozinha do terreiro, por volta do entardecer, após um sábado jogando desde às 7h.

Aquela época não difere muito da de hoje quanto à intolerância religiosa e à perseguição de mulheres, principalmente, que praticam ritos das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras. No que tange à mulher, - podendo ser ela esotérica, gótica, feiticeira, bruxa,

²² Nessa época, o terreiro era em uma pequena casa alugada no bairro de Rocha Miranda, Zona Norte da cidade.

cigana, mãe solteira, acadêmica, executiva, que xinga, fala alto, aborta, mantém relações sexuais no primeiro encontro ou não desejanso ser mãe etc - até hoje, muito incentivado pelo governo atual²³, há uma nova espécie de Caça às Bruxas que cala, cancela, controla, expulsa mulheres que desafiam o “padrão” patriarcal da sociedade como fizeram Maria Padilha, Mãe Didi, ciganas e bruxas. Elas lutaram para ter o seu poder de presença reconhecido.

Em tempos trevosos europeus, quaisquer indivíduos conhecedores de magia, se pegos pela Inquisição, eram mortos ou exilados para as colônias como forma política e religiosa de povoar tais lugares. Conforme reflete Stefania Capone, o exílio de Portugal para o Brasil representava o purgatório, a terra onde os ciganos e outras pessoas acusadas de feitiçaria pagariam seus pecados. “Concentraram-se, então, principalmente em Salvador e no Rio de Janeiro, onde viviam nos bairros pobres habitados pelos negros”, afirma. Essa concentração faz Capone evidenciar a suspeita de Meyer que desconfia que houve a existência de contatos e trocas de práticas mágicas entre as duas culturas (CAPONE, 2018, p.125). E assim, o imaginário brasileiro cruzou Padilha, Cigana, bruxas, feitiçarias, diabas, mulheres e as tornou mandingueiras, ora elegantes, ora devassas, ora escrachadas. Isso explica algumas Pombagiras carregarem castanholas, pandeiros, piteiras, panos coloridos, lenços, chapéu panamá branco com tecido vermelho... Cruzos, como expostos nas Esquinas desta pesquisa.

Ao lado das diversas representações de Exus, Pombagira é também uma entidade com múltiplas falanges, sempre associada à rua, às encruzilhadas, porteiras, aos lugares marginais e perigosos. Sendo assim, ela e Exu formam a legião que a linguagem de terreiro chama de “povo de rua” ou “povo da rua”. Para o pesquisador Luiz Rufino, a rua é o local onde se inventam os cotidianos, sendo caracterizada pelo que se passa nela, seus sujeitos comuns e suas práticas. Logo, a diversidade de pombagiras e exus nos mostra que há uma pluralidade de saberes, experiências, dores, regozijos, choros e gargalhadas pertencentes às ruas.

Eis as ruas, suas esquinas e encruzilhadas: por lá inventam-se os cotidianos. Em cada rua, em suas curvas e dobras, acende-se as velas e vela-se as vidas, rega-se o chão e os corpos com marafo. A rua nada mais é do que o que se passa por ela, sujeitos comuns e suas práticas. A rua é tão diversa quanto os tipos que a praticam, inscrevendo seus saberes nos cotidianos. A rua é de quem nasce, se cria e morre nela, digamos também que é daqueles que a fazem de lugar de passagem, rito de invenção do mundo. A rua é das mulheres e homens comuns, suas histórias e sapiências, modos de vida significados nas frestas e na escassez. Eis a rua e seus zeladores, os tipos que nascem, se criam e morrem por lá, eis os que a fazem como

²³ Jair Messias Bolsonaro, presidente do Brasil no período de 2019-2022, fez um governo baseado em dogmas ortodoxos da igreja evangélica, evidenciando o machismo, o controle de corpos, a violência contra a mulher e a heteronormatividade. Entre as suas trapalhadas, sucateou a educação, a ciência e a pesquisa científica, desafiou o Poder Judiciário brasileiro questionando a apuração das urnas eletrônicas, manipulou a Polícia Federal e Polícia Rodoviária Federal para impedir investigações sobre sua família e nem merecia ser mencionado nesta pesquisa. Entretanto, - e agora é a minha vez de gargalhar -, perdeu para o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Lula será novamente o presidente do Brasil a partir de 1º de janeiro de 2023.

lugar de passagem, eis os sujeitos que a praticam, eis os poderes que por ali se encantam, eis o *povo da rua* (RUFINO, 2019, p.108).

Se as ruas são aconchegantes para uma andarilha, por exemplo, imagine para as Pombagiras, onde podem gargalhar livremente com o título e a experiência de doutoras em reconhecer a luz e a sombra mais íntimas e evidentes dos seres humanos, como aquele machismo estruturado que há dentro de muitos indivíduos. Pombagira gargalha na cara do machismo porque já foi mulher e sobrevive a ele. Sim, é exatamente esse o tempo verbal. Sobrevive porque, no Brasil, não vingou o culto de uma Orixá que a represente de forma robusta como a relação entre o Orixá Exu e a entidade Exu. Se analisarmos bem, não há uma saudação específica para Pombagira como há para as Orixás femininas, consideradas “puras”. Ela usufrui do “Laroyê”, das cores, do objeto, da comida e de elementos-padrão de Exu. Entretanto, por saber que os embates foram (e são) morosos, densos e pesados como chegar na consistência ideal de um padê, Pombagira rodeia e dribla esse machismo investindo nas especificidades dentro dessa herança que lhe foi compartilhada: o tridente arredondado, o padê e a calunga²⁴ ornados com rosas vermelhas, a ferramenta de metal com símbolos que remetem ao feminino, como flores, cartas de baralho, leques, o número 7, punhal, cruz, quartinha vermelha ou de barro com asas... Sua liberdade lhe concede o direito de consumir as melhores bebidas, cigarros, leques, perfumes, batons, joias...Tudo isso à base de cachaça, bebida fundamental ao tratar de Pombagira e Exu.

Na visão umbandística de Rubens Saraceni, desde a criação do mundo por Orunmilá, Pombagira foi aprisionada por Exu por ameaçá-lo com seu poder feminino. Após séculos e séculos, finalmente conseguiu se libertar e passou a baixar nos terreiros²⁵. Salvo todas as explicações sobre o surgimento de Pombagira, observa-se que a entidade não precisa de Exu para existir de fato. Pombagira é o ponto final. Mas por entender que somos regidos pelo equilíbrio entre feminino e masculino e por apreciar a libertinagem, não compete com Exu. Ela o seduz, respeita, reverencia e vice-versa, reforçando a importância de atentar para as especificidades de cada gênero mesmo dentro de uma ideia de equidade. O masculino desenfreado torna-se uma força mimada que não acolhe e não reconhece o feminino, levando a fardos deixados pelo patriarcado.

De forma implícita, Marlyze Meyer aborda o machismo quando indaga as ideias de teóricos umbandistas que lançam pontes entre Pombagira e as feiticeiras europeias, ligando-as a uma comum filiação demoníaca que acaba em livros supérfluos contendo receituários, preceitos, redes de correspondências e organogramas inspirados nessas Senhoras e nos Exus

²⁴ Cemitério

²⁵ SARACENI, Rubens. Orixá Pombagira. Madras, 2017

com os demônios de tradição europeia, bíblica, cristã e cabalística (MEYER, 1991, p.74). A questão não está nessas conexões, pois o Brasil foi colonizado por cristãos europeus e carregamos essa bagagem associativa no imaginário. A meu ver, a questão disfarçada em Meyer é saber onde estão as diabas nesse gráfico demoníaco- organizacional e por que não aparecem as correlações entre Pombagiras com as grandes feiticeiras e bruxas? Tal qual Meyer, no topo da hierarquia está o Maioral (o Diabo, Satanás, Capeta, Demônio, etc.) que preside a legião dos anjos decaídos, como Lúcifer, Belzebuth, Aschataroth, Omolu, Hael (Exu da Meia-Noite), Proculo (Exu Tata Caveira), Exu Marabô, Tranca-Rua, Tiriri... Legiões, linhas, falanges, nomes que se entrecruzam e podem até se diferenciar às vezes em um livro e outro, mas sempre são regidos pelo Demônio supremo. Ou seja, sempre regidos por um poder masculino, de preferência no modelo europeu. Não há só a ausência de um diabo africano, afinal ele não existe. Há a ausência de um feminino ocupando, inclusive, lugares de poder diabólicos.

Um dos fardos componentes da estrutura patriarcal, o machismo²⁶ é o preconceito expresso por opiniões e atitudes que se opõe à paridade de gênero, favorecendo o masculino em detrimento ao feminino, resultando na opressão das mulheres. Na prática, uma pessoa machista é aquela que acredita que homens e mulheres têm papéis distintos na sociedade, que impõe à mulher como ela deve ou não deve se portar ou julga a mulher como inferior ao homem em aspectos físicos, intelectuais e sociais. Tendo esse comportamento sido normalizado por muito tempo, os movimentos feministas, particularmente, o questionaram e passaram a lutar, em diferentes épocas, pela extinção da cultura machista nos diversos segmentos da sociedade. A inflexibilidade do machismo durante os tempos gera um aumento das reflexões sobre o que é feminino, feminilidade e mulher. Para o machismo, o macho é estanque, sem precisar se adequar às conquistas femininas, direitos, liberdade e nem à evolução das espécies. O machismo não evolui, ao contrário do feminismo, é retrógrado e mofado. Não é de se admirar que atraia gargalhadas e baforadas daquelas que já viveram um dia sob esse peso e voltaram para chacoalhar os comportamentos enrijecidos.

A teórica cultural Gloria Anzaldúa gargalha como Pombagira e sacode os pensamentos ao afirmar que o macho de hoje tem dúvidas sobre sua capacidade de alimentar e proteger sua família. Seu machismo é alimentado por uma dominação masculina hierárquica expressa na adaptação à opressão, à pobreza e à baixa autoestima. Não basta ser só homem branco, heterossexual e cisgênero. O macho tem que possuir poder pessoal e sobrevida financeira, o

²⁶ Disponível em: www.politize.com.br/o-que-e-machismo/ Acesso em: 19/11/2022

que não é o caso dos assalariados. Segundo Anzaldúa, a perda de um sentido de dignidade e respeito no macho gera um “machismo falso”²⁷ que o leva a diminuir as mulheres e até a brutalizá-las (ANZALDÚA, 2019, p.342). Esse “falso machismo” não se compara com o machismo que pagava para se deitar com as mulheres no cabaré e mantinha a esposa bem-sucedida em casa, levava rosas vermelhas para a amante nos encontros e em seguida, a roupa suja para a dona do lar, bancava os luxos e desejos da mulher sob o estigma do cuidar, mas somente se seguir o que ele deseja coibir... O “machismo falso” de Anzaldúa carrega problemas de estima social, econômica e emocional.

Ao ver Pombagira atuando, pergunto se a mulher é um sujeito de direito ou sujeito de cuidado? Para o sociólogo Daniel Welzer-Lang²⁸, os homens dominam coletiva e individualmente as mulheres. Esta dominação se exerce na esfera privada ou pública e atribui aos homens privilégios materiais, culturais e simbólicos. A política atual que, em nossa sociedade, visa a diminuir as “desigualdades”, não deve nos deixar esquecer que elas perduram, sob pena de tomarmos nossos sonhos por realidade e não compreendermos mais nada. Segundo Welzer-Lang, o termo desigualdades tende a nos mostrar as situações de homens e mulheres como resultados neutros de um sistema global, em que cada grupo de sexo, cada gênero, seria simétrico e igual na análise. E em que o sistema nos seria imposto sem possibilidades de mudanças. A opressão das mulheres pelos homens é um sistema dinâmico no qual as desigualdades vividas pelas mulheres são os efeitos das vantagens dadas aos homens. Como exemplo, o sociólogo dá o exemplo da divisão de uma torta. Quando se atribui sete partes aos homens e uma às mulheres, a luta por igualdade deve significar que se divida a torta em porções iguais. Certamente, esta análise deve se articular com outras relações sociais, em especial as divisões hierárquicas ligadas às pertinências de classes sociais, aos grupos étnicos, à idade. Nossas vidas, nossas situações materiais são o produto de um conjunto de relações sociais (WELZER-LANG, 2001, p.461). O machismo enxerga a mulher como sujeito dependente das normas criadas pelo falocentrismo cujo direito é de servir a um sistema que carrega falhas na defesa e no cuidado dela.

Pombagira é a mulher que gargalha e afronta essa lógica de submissão e violência, despertando a consciência de que toda essa estrutura é tóxica. Ao reconhecer o fardo que lhe foi imposto, a mulher e os outros sujeitos do corpo feminino procuram buscar ações que

²⁷ A autora designa como machismo falso o comportamento do machista que não se assume provedor da casa, abrangendo a proteção, alimentação, preservação, segurança e amor a sua família

²⁸ Artigo “A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobias”, publicado na Revista Estudos Feministas. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2001000200008/885>
Acesso: 19/11/2022

transformem, exterminem e (re)eduquem os seguidores e seguidoras do machismo. E para mostrar que o corpo feminino consegue se levantar e continuar vivo mesmo quando está morto, em seu velório, Mãe Didi vestia uma das roupas de sua Maria Padilha. Ela foi embora desse mundo físico assim: bem maquiada, de vermelho e preto, perfumada, cercada de fogo e mistério. Nas conversas informais, Mãe Didi se autodenominava “Maria do Dendê”. Quem estava presente gargalhava sem pensar que, em algum dia, a Ialorixá se encantaria como uma Pombagira.



2.1.2 Iá rá rá rá! Vocês fazem Feminismo e Pombagira diz Aleluia

Quando eu era menina, eu fui largada na porta de um cabaré
 Menina volta pra casa! Aqui não entra criança, aqui só entra mulher
 Diz Aleluia, diz Aleluia
 Eu vou mostrar quem é criança, mas também é mulher da rua
Ponto de Pombagira

O ponto acima retrata uma espécie de rito de passagem de uma menina para ser mulher após a criança ser deixada na porta de um cabaré. Mesmo proibida de entrar, supõe-se que a criança fez questão de perder sua “inocência” e isso foi celebrado tanto pelas pessoas do local quanto pela própria menina que consegue manter a ambivalência entre o pueril e a mulher. Sendo assim, pode-se entender que dizer Aleluia é aprovar a escolha da menina em se tornar mulher da rua, mantendo esse perfil ambivalente.

A ótica machista define o termo “mulher da rua” como prostituta, messalina, devassa. Entretanto, a partir da luta das mulheres para conquistarem o básico (aprenderem a ler e escrever, por exemplo), deu-se início a um movimento que foi se tornando vultoso com o passar do tempo a ponto de se tornar interseccional, voltado para além de mulheres brancas, cisgêneros, heterossexuais, casadas com filhos e integrantes da classe média. Surge então um novo significado do que é ser mulher e ser da rua. A mulher precisou transgredir para conquistar direitos intrínsecos voltados para o conhecimento, mercado de trabalho, social, cultural, econômico, político. Considero que o ato de sair do “conforto” do lar e ir para a rua ocupar espaços dominados pelos homens sem a certeza de obter vitórias (muitas derrotas foram e são vistas) é um levante chamado de Feminismo.

Didi-Huberman afirma que levantar-se é um gesto que, de repente, vem revirar a prostração que até então mantinha os indivíduos submissos (por covardia, cinismo ou desespero). Levantar-se é jogar longe o fardo que pesava sobre os ombros e entravava o movimento. É quebrar certo presente e erguer os braços ao futuro que se abre, um sinal de esperança e resistência. No gesto do levante, cada corpo protesta por meio de todos os seus

membros, cada boca se abre e exclama o não da recusa e o sim do desejo (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.117).

Nesta Esquina da Cigana, Pombagira acumula a alegria de si com as das Ciganas, gargalha e desdenha do machismo porque ele tolhe o girar, a evolução, a igualdade, o direito ao próprio corpo. Como sua gargalhada, os levantes são gerados nos constante cruzos que vivemos e se pombagiram de forma individual ou coletiva, como nos movimentos feministas. Esses movimentos podem ser vistos como uma gargalhada que afronta e questiona a submissão do feminino ao patriarcado e faz um levante pelo reconhecimento dos direitos da mulher e do feminino. Cito como ²⁹exemplos o reconhecimento tardio do direito da mulher jogar futebol (até 1983, a prática do futebol feminino no Brasil era proibida pelo decreto-lei 3.199/1941); se divorciar³⁰ (a lei 6.515 data de 1977); ser igual ao homem perante a lei³¹ (Constituição Federal de 1988); fazer laqueadura sem precisar do consentimento do cônjuge³² (2022), entre outros. Por meio dos movimentos feministas no Brasil, podemos entender que há uma assunção definitiva do patriarcado como sistema regulador da sociedade, que passou a reconhecer e temer figuras que exploram tanto a espiritualidade quanto a sexualidade (FEITOZA, 2016, p.48). Na contramão desse sistema, mulheres iniciaram lutas para serem vistas como cidadãs de direito na sociedade e não apenas um “macho falido”, ou seja, um homem que não deu certo, fraco em espiritualidade e próximo aos prazeres terrenos (SANTO AGOSTINHO apud BESSA, 2016, p.65).

Mesmo cientes do exposto, ainda tem pessoas que perguntam “Feminismo pra quê?”. Lembremos da caça às bruxas, no começo da Idade Moderna, na Europa ocidental cujas ideias entraram Brasil por meio da colonização. Assim, o sujeito mulher passou a ser subjugado ao sujeito homem, impedida de ocupar espaços públicos e cerceada de seus direitos. De fato, vê-se que a ciência, o Estado e a religião representam os inimigos que as mulheres sempre lutaram porque essas esferas de poder podiam legitimá-las, parecido com a discussão sobre a relação entre as entidades Exu e Pombagira. Enquanto no mundo espiritual o povo de rua bebe, namora e gargalha junto, por aqui vemos que essa visão perdura até hoje mantendo-nos em reflexão e vigília constante³³.

²⁹ Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-humanas/mulheres-passaram-40-anos-sem-poder-jogar-futebol-no-brasil/> Acesso em: 19/11/2022

³⁰ Disponível em <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/divorcio-demorou-a-chegar-no-brasil> Acesso em: 19/11/2022

³¹ Disponível em: <http://cidadaniaativa.uff.br/2021/03/05/historia-dos-direitos-femininos-no-brasil-e-no-mundo/> Acesso em: 19/11/2022

³² Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/direitos-humanos/noticia/2022/08/laqueadura-senado-aprova-projeto-que-permite-mulher-fazer-procedimento-sem-autorizacao-de-marido.ghtml> Acesso em: 19/11/2022

³³ "Todas as mulheres precisam ficar alertas àquilo que é do nosso direito, àquilo que nós temos de reivindicar

Eis a hora do levante, mulheres! O início do Feminismo, que começou como uma risada subjetiva e se transformou em uma gira de Pombagiras gargalhando, fez com que as ativistas e teóricas feministas vissem no conceito de “corpo” uma chave para compreender as raízes do domínio masculino e da construção da identidade social feminina. Para além das diferenças ideológicas, chegaram à conclusão de que a categorização hierárquica das faculdades humanas e a identificação das mulheres com uma concepção degradada da realidade corporal foi historicamente instrumental para a consolidação do poder patriarcal e para a exploração masculina do trabalho feminino. Desse modo, a análise da sexualidade, da procriação e da maternidade foi colocada no centro da teoria feminista e da história das mulheres. Em particular, as feministas colocaram em evidência a denúncia de estratégias e da violência por meio das quais os sistemas de exploração, centrados nos homens, tentaram disciplinar e apropriar-se do corpo feminino, destacando que os corpos das mulheres constituíram os principais objetivos – lugares privilegiados – para a implementação das técnicas de poder e das relações de poder. De fato, a enorme quantidade de estudos feministas que foi produzida desde os princípios dos anos 1970 a respeito do controle exercido sobre a função reprodutiva das mulheres, dos efeitos dos estupros e dos maus-tratos e da imposição da beleza como uma condição de aceitação social constitui uma imensa contribuição ao discurso sobre o corpo em nossos tempos e assinala a errônea percepção, tão frequente entre os acadêmicos, que atribui seu descobrimento a Michel Foucault (FEDERECI, 2017, p.32).

Se até o final dos anos 1970 os movimentos feministas eram voltados para as mulheres brancas, heteronormativas e de classe média/alta, a partir da década de 1980, a gira começa a segmentar, trazendo para a roda questões raciais, étnicas, de classe social e orientação sexual para desembocar no que a pesquisadora María Lugones denomina “Feminismo Decolonial”.

(...) O feminismo não nos dá apenas uma análise sobre a opressão das mulheres. Ele vai além da opressão, fornecendo materiais que permitem que as mulheres entendam sua situação sem sucumbir a ela. Aqui, começo a organizar uma maneira de entender a opressão das mulheres que foram subalternizadas por meio da combinação de processos de racialização, colonização, exploração capitalista e imposição da heterossexualidade. Meu objetivo é focar na esfera subjetiva-intersubjetiva para revelar que as opressões desagregadoras desmontam o salto subjetivo/intersubjetivo da agência das mulheres colonizadas. Eu chamo a análise dessa opressão racializada, capitalista e de gênero de “colonialidade dos gêneros”; a possibilidade de superar a colonialidade dos gêneros é o “feminismo decolonial” (LUGONES, 2020, pp.376-377).

Lugones entende que a colonialidade dos gêneros permite entender a imposição

opressora como uma complexa interação de sistemas econômicos, raciais e atribuídos de gênero, na qual toda pessoa no encontro colonial pode ser entendida como um ser vivo, histórico e plenamente descrito. Nessa dinâmica, busca compreender as pessoas que resistem como oprimidas pela construção colonizadora do lócus fraturado. Mas a colonialidade do gênero esconde quem resiste como um nativo, plenamente informado, de comunidades que sofrem ataques cataclísmicos. Assim, a colonialidade dos gêneros é apenas um ingrediente ativo na história das pessoas que resistem. Quando ela foca nas pessoas resistentes na dinâmica da diferença colonial, quer revelar o que está escondido.

Discutida também por pensadoras como Luiza Bairros e Bia Sorj, a questão do gênero é um aspecto que norteia o início de qualquer análise sobre o feminino e a mulher no Brasil. Para Bairros, o Feminismo é o instrumento teórico que permite dar conta da construção de gênero como fonte de poder e hierarquia que impacta mais negativamente sobre a mulher. É a lente pela qual as diferentes experiências das mulheres podem ser analisadas criticamente com vista à reinvenção de mulheres e de homens fora dos padrões que estabelecem a inferioridade de um em relação ao outro (BAIRROS, 2019, p.239). Sorj destaca que a busca de uma teoria da opressão da mulher deu origem ao conceito de patriarcado e seu nascedouro foi remetido seja às necessidades de controle da sexualidade feminina, seja à “lei do pai” de inspiração psicanalítica. Esses esforços acabaram por produzir, na verdade, um discurso metaessencialista sobre os sexos e suas relações. Um dos elementos iniciais que marca as teorias sociais modernas do Feminismo é a universalidade da categoria de gênero, que pressupõe uma experiência comum das mulheres, generalizável a partir da vivência de gênero e coletivamente compartilhada através das culturas e da história. O problema com essa visão é que ela pressupõe uma definição paradigmática e única da condição feminina, que se complica tão logo se rejeite o determinismo biológico enquanto explicação adequada da persistência da desigualdade entre os sexos (SORJ, 2019, p.112).

“Se a história do feminismo é pouco conhecida, deve-se também ao fato de ser pouco contada”, revela a pesquisadora Constância Lima Duarte. Segundo a autora que pensa o movimento como tabu no Brasil, há uma forte resistência em torno da palavra “feminismo”. Se lembrarmos que o feminismo foi um movimento legítimo que atravessou várias décadas e transformou as relações entre homens e mulheres, torna-se inexplicável o porquê de sua desconsideração pelos formadores de opinião pública. Pode-se dizer que a vitória do movimento feminista é inquestionável quando se constata que suas bandeiras mais radicais se tornaram parte integrante da sociedade, como o direito de a mulher frequentar a universidade, escolher sua profissão, receber salários iguais e candidatar-se ao que quiser.

Tudo isso, que já foi um sonho utópico, faz parte do dia a dia da mulher brasileira e ninguém pode imaginar um cenário diferente. Entretanto, a grande derrota foi ter permitido que um forte preconceito isolasse o termo, sem conseguir se impor com orgulho para a maioria das mulheres. A reação desencadeada pelo antifeminismo foi tão forte e competente que não apenas promoveu um desgaste semântico da palavra como transformou a imagem da feminista em sinônimo de mulher mal-amada, machona, feia, em total oposição à ideia do “feminino”, de acordo com Duarte (2019).

Duarte (2019) traça uma linha temporal do movimento feminista³⁴ no país, a começar pelo século XIX, quando as mulheres brasileiras, em sua enorme maioria, viviam enclausuradas em antigos preconceitos e imersas numa rígida indigência cultural. Urgia levantar a primeira bandeira, que não poderia ser outra que o direito básico de aprender a ler e a escrever (então reservado ao sexo masculino). A primeira legislação autorizando a abertura de escolas públicas femininas data de 1827, e até então as opções para educação de mulheres se restringiam a alguns poucos conventos que guardavam as meninas para o casamento, raras escolas particulares nas casas das professoras, ou o ensino individualizado, todos se ocupando apenas das prendas domésticas. Foram aquelas primeiras (e poucas) mulheres, que tiveram uma educação diferenciada, que tomaram para si a tarefa de estender os benefícios do conhecimento às demais companheiras, e abriram escolas, publicaram livros, enfrentaram a opinião corrente que defendia a ideia de que mulher não necessitava saber ler nem escrever.

O segundo momento (ou ondas como algumas autoras preferem chamar) surge por volta de 1870 e visou ampliar a educação e o voto, caracterizando-se principalmente pelo espantoso número de jornais e revistas de feição nitidamente feminista, editados no Rio de Janeiro e em outros pontos do país. São dessa época as primeiras notícias de brasileiras fazendo cursos universitários, no exterior e no país. A cada nova médica ou nova advogada formada, a imprensa feminista expressava seu regozijo pela importante vitória “sobre os conceitos brutais da educação atrofiante, ainda infelizmente em vigor”. Na contramão, a literatura, o teatro e a imprensa masculina se manifestavam, encarregando-se de ridicularizar as doutoras e insistindo que seria impossível manter um casamento e cuidar de filhos ao mesmo tempo em que exerciam uma profissão. A resistência à profissionalização das mulheres da classe alta e da classe média permanecia inalterada, pois se esperava que elas se dedicassem integralmente ao lar e à família. Apenas as moças pobres estavam liberadas para

³⁴ A autora divide em 5 momentos os movimentos feministas

trabalhar nas fábricas e na prestação de serviços domésticos.

O século XX já inicia com uma movimentação inédita de mulheres mais ou menos organizadas, que clamam alto pelo direito ao voto, ao curso superior e à ampliação do campo de trabalho porque queriam não apenas ser professoras, mas também trabalhar no comércio, nas repartições, nos hospitais e indústrias. Apenas em 1932, o presidente Getúlio Vargas cedeu aos apelos e incorporou ao novo Código Eleitoral o direito de voto à mulher, nas mesmas condições que aos homens, excluindo os analfabetos. O Brasil passava a ser o quarto país nas Américas, ao lado do Canadá, Estados Unidos e Equador, a conceder o voto às mulheres. No entanto, a alegria durou pouco: Vargas decidiu suspender as eleições e as mulheres só iriam voltar a exercer o direito conquistado na disputa eleitoral de 1945.

A quarta fase pode ser traduzida pela revolução sexual e pela literatura. Foi nos anos 1970 que o feminismo tem seu momento mais exuberante, aquele que foi capaz de alterar radicalmente os costumes e transformar as reivindicações mais ousadas em direitos conquistados. Encontros e congressos de mulheres se sucedem, cada qual com sua especificidade de reflexão, assim como dezenas de organizações, muitas nem tão feministas, mas todas reivindicando maior visibilidade, conscientização política e melhoria nas condições de trabalho. O 8 de Março é finalmente declarado Dia Internacional da Mulher, por iniciativa da ONU, e passa a ser comemorado em todo o país de forma cada vez mais organizada. “Nosso corpo nos pertence” era o grande mote que recuperava, após mais de sessenta anos, as inflamadas discussões promovidas pelas socialistas e anarquistas do início do século XX. Ao lado de tão diferentes solicitações, debateu-se muito a sexualidade, o direito ao prazer e ao aborto. O planejamento familiar e o controle da natalidade passam a ser pensados como integrantes das políticas públicas. Além disso, devido ao contexto histórico, as mulheres se posicionaram também contra a ditadura militar e a censura, pela redemocratização do país, pela anistia e por melhores condições de vida.

A partir dos anos 1990, à medida que a revolução sexual era assimilada à vida cotidiana, as bandeiras feministas sofrem com a gradual acomodação da militância e o arrefecimento de uma história que começava a ser escrita. Em tempos de globalização selvagem, em que os saberes instituídos parecem ter a textura da areia movediça, tal seu caráter difuso e maleável, feministas continuam assimilando novidades trazidas do exterior, subdivididas em interesses fragmentados das comunidades acadêmicas, e permitem que o feminismo saia dos holofotes e se dilua em meio aos estudos culturais ou estudos gays. Ideias sobre gênero, sexualidade e raça começam a ser mais evidenciadas. De lá pra cá, outros feminismos nasceram segmentando a luta das mulheres, como o Feminismo Negro, Indígena, Asiático,

Transfeminismo³⁵, Feminismo Lésbico, Radical³⁶ e Protestante definidos “feminismos da diferença³⁷”. O *cyberativismo* domina as lutas para a propagação de ideias também no ambiente digital, desde 2010. Tanto o Twitter, Facebook, Instagram e as hashtags são considerados mecanismos importantes de mobilização política. De acordo com a pesquisadora Cristiane Costa, as atividades políticas nas redes são múltiplas e não necessariamente voltadas apenas para ações diretas. Muitas vezes são pensadas como mecanismo de pressão diante de instituições estabelecidas. Quanto à temporalidade das lutas e conquistas das mulheres brasileiras, podemos encontrar algumas autoras utilizando o termo “Onda” para enfatizar a luta principal de cada fase do movimento não abrangendo a conquista do direito de aprender a ler e escrever. Sob essa ótica, a filósofa Djamilia Ribeiro³⁸ considera como 1ª Onda (início do século XIX) as reivindicações voltadas para as questões políticas, a 2ª Onda (Anos 1970) trata de sexualidade, a 3ª Onda (Anos 1980/1990) caracteriza-se por questões interseccionais (sexo, raça e classe social). Em *Explosão Feminista*, Hollanda não pontua como Ondas, mas traz à tona o ativismo digital (Anos 2000) e a decolonialidade (Atual) como os passos subsequentes.

As linguagens que o feminismo explora na internet têm características próprias. Em primeiro lugar, está o investimento pesado nas perspectivas abertas para as muitas experimentações possíveis entre pessoas e o público. Na sequência, vem a exploração metódica da força mobilizadora dos relatos pessoais, um dos principais instrumentos políticos do feminismo em rede. As experiências tornadas públicas passam a afetar o outro (COSTA In: HOLLANDA, 2018, pp.43-46).

Os movimentos feministas descobriram o poder das hashtags em 2014. O uso inicial da hashtag estava associado à publicidade, que percebeu imediatamente seu potencial de organização e distribuição de conteúdo. Não à toa que a hashtag, tão afeita às campanhas publicitárias, foi eleita como principal ferramenta política do feminismo. A própria noção de campanha traduz novas formas de ação política. Nascidas por geração espontânea e amplamente disseminadas, as manifestações organizadas a partir de hashtags muitas vezes acontecerem sem formar coletivos, criar blogs ou sites, nem mesmo montar um perfil próprio nas redes sociais. Ao marcar uma diferença com movimentos políticos tradicionais, são flexíveis tanto do

³⁵ De acordo com a pesquisadora Helena Vieira, “somos mulheres trans e travestis dispostas a pensar, juntas, em cada dia de nossas vidas, qual o nosso lugar no mundo e como consolidar esse lugar, com dignidade para todas que são como nós, que compõem a diversidade do mundo das pessoas trans e travestis?” (VIEIRA apud HOLLANDA, 2018, p.344)

³⁶ Enxerga o patriarcado como um sistema de poder no qual o homem se encontra em posição de superioridade em relação à mulher e é detentor do poder econômico. O Feminismo Radical se organiza na defesa da abolição do conceito de gênero, impondo à mulher papéis estereotipados a partir de certos marcadores sociais não naturais, como roupas, calçados e acessórios, que acreditam que a feminilidade é a ritualização da submissão e que as diferenças de comportamento entre homens e mulheres são resultado de diferentes tipos de socialização (SAMY In: HOLLANDA, 2018, pp.203-204)

³⁷ Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade. HOLLANDA, 2018, pp.241-414

³⁸ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/diversas-ondas-feminismo-academico> Acesso: 19/11/2022

ponto de vista organizacional quanto político, pois atuam numa esfera muito particular da sociedade civil, uma esfera na qual o consenso não é necessário (COSTA In: HOLLANDA, 2018, pp.47-48).

Uma questão militada veementemente por Nei Lopes é de não vermos imagens de Pombagira negras, remetendo aos estudos raciais e de sexismo da pensadora Lélia Gonzalez. Segundo a socióloga, o racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: ideologia do branqueamento, tão bem analisada por cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado com a consequente negação da própria raça e da própria cultura (GONZALEZ In: HOLLANDA, 2020, p.46).

Em uma sociedade colonizada pela europeização, não é de se espantar que o modelo do que é feminino seja o da mulher branca, heterossexual, dócil e submissa, para respeitar os moldes estabelecidos pela religião cristã, homem e Estado/Ciência. Sendo assim, até as imagens femininas transgressoras consideradas diabólicas seguem esse padrão, quando, na verdade, Pombagira roda na cabeça de pessoas de todas as raças, sexos, classes sociais, fortalecendo a equidade de gênero, raça e classe, sem coibir as especificidades dos corpos e dos desejos.

Há um Aleluia ao Feminismo quando Pombagira gargalha. Ela demonstra liberdade de ser o que quiser, ganhar o que quiser, aceitar ir pra cama com quem quiser, amar quem quiser, ir aonde quiser, incorporar em corpos duros e feridos, e lutar para expor suas marcas (sedução, leveza, alegria, gingado etc). Quando Lélia escreveu:

“É inegável que o feminismo como teoria e prática vem desempenhando um papel fundamental nas nossas lutas e conquistas e que, ao apresentar novas perguntas, não somente estimulou a formação de grupos e redes, como também desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher” (GONZALEZ, 2020, pp.42-43).

A socióloga se propôs a refletir sobre o fato de os movimentos feministas centralizarem suas análises em torno do conceito do capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), evidenciaram as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constituiu uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento das lutas feministas como movimento. Diz ela:

“Ao demonstrar o caráter político do mundo privado, o Feminismo desencadeou

todo um debate público em que surgiu a tematização de questões totalmente novas – sexualidade, violência, direitos reprodutivos etc. – que se revelaram articuladas às relações tradicionais de dominação/submissão. Ao propor a discussão sobre sexualidade, o feminismo estimulou a conquista de espaços por parte de homossexuais de ambos os sexos, discriminados pela sua orientação sexual. O extremismo estabelecido pelo feminismo fez irreversível a busca de um modelo alternativo de sociedade. Graças a sua produção teórica e a sua ação como movimento, o mundo não foi mais o mesmo. Mas, apesar das suas contribuições fundamentais para a discussão da discriminação pela orientação sexual, não aconteceu o mesmo com outros tipos de discriminação, tão graves como a sofrida pela mulher: as de caráter racial” (GONZALEZ, 2020, pp.42-43).

Em “Levantes”, Didi-Huberman também afirma que há uma felicidade em transgredir, em atravessar e/ou violar limites. Assim, o Feminismo pode ser pensado como expressão de um levante do feminino exatamente porque carrega uma potência pombagirística de transgressão que transborda nos corpos, que desobedece com prazer as regras que limitam a liberdade do movimento, que não se cala, que mesmo abalado se ergue e recomeça. A Esquina da Cigana carrega a potência do Feminismo enquanto desejo e o desejo de igualdade entre mulheres e homens, assunto que ainda não é bem fixado entre as próprias feministas, já que esses sujeitos não são os sinônimos dos gêneros feminino e masculino. Para o filósofo, levantes são potências de poder ou criados na ausência de poder. São potências nativas, nascentes, sem garantias de seu próprio fim e, por isso, sem garantias de poder (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.311). Sua relação com o Feminismo se dá porque o movimento nasceu sem ter um nome, reivindicando a aprendizagem da leitura e da escrita pelas mulheres, se avultou na falta de poder do feminino dentro da sociedade e das esferas de poder, segmentou-se por classe social, raça, sexo e gênero, libertando-se de uma amarra colonial que enquadrava as lutas. O embate promovido pelo Feminismo contra o machismo enfraquece o sistema patriarcal pela persistência e resiliência. A luta causa brechas a serem ocupadas pelo corpo feminino. O Feminismo conquista esses espaços na sua forma de disseminar as rupturas no até então “poder dominante”.

E nem precisa abrir as cartas ou ler a mão para constatar, mas quem quiser, estará lá: enquanto houver machismo, haverá Feminismo. Enquanto houver Feminismo, haverá acolhimento às subjetividades de cada indivíduo ou grupo. A gargalhada não anuncia o fim do machismo e sim, debocha dessa ideia de quanto mais cercearem os corpos femininos, mais incentivos haverá para a transgressão. Seja como for, Pombagira dá a sua gargalhada. Ela vence sempre.

3. PUXA O PONTO! “TENTARAM ME MATAR NA PORTA DO CABARÉ”

Tentaram me matar na porta de um cabaré
Tentaram me matar na porta de um cabaré
Ando de dia, ando de noite
Só não mata quem não quer

Ponto de Pombagira



Figura 5: Padilha da Mãe Didi gingando com cigarro e capa dentro do Roncô de Exu (Tenda Espírita Cabocla Jur

3.1 Esquina do tridente – Gingado x Violência contra a mulher => Conquistas legais



Padilha, és a mais bela das rosas És a
moça mais formosa
Com feitiço no olhar O seu
gingado Irradia alegria
Traz a paz, traz harmonia, Traz
amor no coração

Canal Macumbaria³⁹

Ainda que diversas mulheres tenham obtido reconhecimento por seus feitos e que grandes sejam as **conquistas legais** femininas, estes ganhos estão longe de serem consolidados...
“Mulher: As conquistas e os valores nacionais”⁴⁰

Figura 6: Tridente “arredondado” refere-se à Pombagira

A **violência contra a mulher** constitui-se em fenômeno social persistente, multiforme e articulado por facetas psicológica, moral e física. Suas manifestações são maneiras de estabelecer uma relação de submissão ou de poder, implicando sempre situações de medo, isolamento, dependência e intimidação para a mulher. É considerada como uma ação que envolve o uso de força real ou simbólica por parte de outrem com a finalidade de submeter o corpo e a mente à vontade e à liberdade de alguém.

Lourdes Maria Bandeira⁴¹

³⁹ “Padilha, a mais bela das rosas” é uma composição de Emiliana Coelho com voz de Juliana D’Passos, Disponível em www.youtube.com/watch?v=hrSEbkO3j00 Acesso: 19/11/2022

⁴⁰ Exposição comemorativa ao Dia Internacional da Mulher, no Museu da Câmara dos Deputados, em 2009. Disponível em https://www2.camara.leg.br/a-camara/visiteacamara/cultura-nacamara/copy_of_museu/exposicoes-2009/mulher-2013-as-conquistas-e-os-valores-nacionais Acesso: 19/11/2022

⁴¹ BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.



3.1.1 Gosto muito da putaria... Mas à força não!

Quem já foi a uma gira de Pombagira e pode ter a honra de ver baixar esse fenômeno, sabe que o gingado começa na prévia da incorporação do médium por essa entidade. É um movimento sincopado que, conforme a força de Pombagira, vai penetrando o corpo físico dessa médium e a domina, o gingado fica mais exacerbado. Ombros, quadris, cintura, cabeça, mãos, pernas... Todas as partes do corpo entram em um gingado característico da mulher de 7 Exus que utiliza a sexualidade para o seu benefício e também para a sua força contra a violência do patriarcado que implica na submissão das mulheres e, conseqüentemente, do poder feminino.

Capone afirma que as/os médiuns viradas/os nas Pombagiras adotam comportamento sexualmente provocador. O transe é marcado por gargalhadas, movimentos lascivos, olhares impudicos e linguagem obscena. “É a dramatização do poder sexual feminino, do lado feiticeiro escondido em cada mulher”. (CAPONE, 2018, p.120). Os lugares por onde anda reforçam essa malemolência. Pombagira ginga nas ruas, esquinas, encruzas, calungas, igrejas, debaixo de um pé de árvore, Sapucaí, nos descampados, no cabaré, nas casas de prostituição, no baralho, em pesquisas acadêmicas, dentro de livros... O gingado de Pombagira pode ser “sentido” em Marlyze Meyer quando a pesquisadora propõe a passagem da Padilha real e poética, amante de Don Pedro de Castilla, à Padilha e sua quadrilha dos conjuros demoníacos e, na sequência, à Padilha brasileira estereotipada de Pombagira. A quadrilha a que Meyer se refere traz demônios, Exus, deusas e deuses de outras crenças e mitologias que compõem os “exércitos” noturnos, além de toda falange excomungada da sociedade forjada sob os pilares da igreja católica e atualmente, nas neopentecostais.

Se não me parece inverossímil inserir a quadrilha de Maria Padilha na cadeia dos “exércitos” noturnos, não se poderia ainda ver nos elementos constitutivos da figuração da pomba-Gira outros laivos de “núcleos de memória” ligados a essas antigas crenças?

Seus poderes, benéficos ou maléficos, suas exigências, seus trajes, os festins em lugares e datas apropriadas, e, principalmente sua manifestação noturna e sua estreita relação com a morte, os mortos, as almas. Outros temas ainda: o da prostituta, sacralizada por sua condição de espírito” (MEYER, 1993, p.137).

Pombagira carrega seu gingado também na pesquisa de Monique Augras quando a antropóloga relaciona a entidade com a mãe sacral de origem africana representada pela *Iya Mi Oxorongá*⁴² e demais Orixás Iabás, onde seu poder e beleza residem no âmago da criação e

⁴² Segundo Nei Lopes, a expressão maior da ancestralidade feminina. Velhas mães, donas do pássaro da noite, poderosas e implacáveis, constituem o princípio de tudo, estando acima do bem e do mal. Em alguns relatos míticos, o nome aparece associado ao orixá Oxum. Do iorubá Ìyámi Osòròngà. (LOPES, 2011, p.641).

se bastam o suficiente para não se submeterem aos homens. “Para que haja trocas, para que a sociedade se organize, é preciso que o poder feminino e o masculino se oponham e se completem”, reforça a antropóloga (AUGRAS, 2000, p.20).

No caso de Pomba-gira, é óbvio que sua inclusão numa vertente vista de antemão como desprezível, negativa e comprometida com o mais “baixo espiritismo” só vem reforçar a importância de sua imagem em contraposição à Iemanjá da “umbanda branca”. Mais chamativo ainda é o fato de que se trata de uma pura criação carioca, consistindo no desvirtuamento, por assim dizer, do nome de uma divindade masculina, equivalente congo do Exu iorubá, transformado de repente na mais sensual e agressiva entidade dos terreiros fluminenses (AUGRAS, 2000, pp.30-31).

Para Augras, Pombagira parece atender a muitos aspectos reprimidos, que clamorosamente pedem passagem e, nos terreiros, seu comportamento permanece escandaloso. O gingado se dá ao assumir uma postura mais combatente e selvagem, evidenciando um outro lado da entidade que não fica restrito somente à gargalhada, bebedeira, sexualidade pulsante, rodopios, cantigas e presentes. Segundo a pesquisadora, a ligação com a morte, a menga que representa o sangue do inimigo abatido, além de sua expressão explicitamente guerreira, afirmam que no sangue que corre é que reside o verdadeiro poder da mulher. É como se assistíssemos ao retorno do reprimido. Todas as representações moralizantes, todas as repressões dos aspectos concretamente sexuais do poder do feminino voltam nessa figura selvagem da rainha das encruzilhadas. Mas como no mundo patriarcal não é permitida a livre expressão desse poder, Pombagira acabou se tornando apenas prostituta (AUGRAS, 2000, pp.36-40). Capone endossa a visão de Monique Augras ao identificar na relação entre a entidade e a figura da prostituta, já existente no século XVII, a combinação entre a feiticeira e a “mulher da vida”. As mulheres sozinhas ou que trabalhavam para viver eram quase sempre consideradas prostitutas. Da mesma forma, no Brasil colonial, eram sistematicamente acusadas de prostituição as mulheres que vendiam filtros de amor, ensinavam orações para conseguir homens e prescreviam beberagens e banhos de ervas: “magia sexual e prostituição pareciam andar sempre juntas (CAPONE, 2018, p.125).

É preciso muito gingado para sobreviver entre o “Tacar pedra na Geni” e o “Bendita Geni”. A música⁴³ de Chico Buarque nos conta a vida da prostituta Geni, que era desprezada em sua cidade mas que momentaneamente tornou-se a salvadora ao se deitar com o homem que iria destruir o local com seu Zepelim. Após o homem se satisfazer sexualmente, ele vai embora sem qualquer destruição. Então, os momentos de salvadora terminam e Geni volta a

⁴³ Geni e o Zepelim (1978). Ouça na voz da atriz Letícia Sapatella. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OJrWg98pXq4&list=RDOJrWg98pXq4> Acesso: 19/11/2022

ser desqualificada pelos moradores. Essa canção nos alerta para a hipocrisia de uma sociedade patriarcal onde a violência contra a mulher, e conseqüentemente, contra o feminino, é apresentada sob diversas formas: sexual, física, psicológica, emocional por meio do uso do corpo, da objetificação e da condenação de um corpo livre. O gingado de Pombagira é um drible na violência que procura atacar os femininos que ela carrega.

Desta vez, não foi Mãe Didi quem me contou, mas sim Pai Heitor, filho biológico da Ialorixá, que ela viveu muito tempo com um homem que os maltratava. Quando ele comenta sobre isso, percebo que seu olhar vai para muito longe... Talvez volte nessas memórias de dor e violência para tentar apagá-las ou apenas volte na tentativa de salvar a mãe desse cenário. Mas essas memórias dele teimam em ficar porque seu olhar se perde no silêncio. Em casos assim, sinto uma dor profunda pelas vítimas e dá uma vontade de validar o lado selvagem observado por Augras, pegar o tridente de Pombagira e ir em busca dos inimigos (homens e mulheres) delas.

O Dicionário de Símbolos⁴⁴ descreve o tridente como uma lança de três pontas, atributo do deus Netuno e de Satã. Símbolo dos dentes de monstros marinhos, dos raios de sol e do trovão. Na Índia, o tridente é emblema de Shiva, símbolo da triplicidade temporal (passado, presente e futuro) e da triplicidade do empirismo (vir a ser, ser e passar). Simboliza a força, a tripla possibilidade. Já o psicólogo David Fontana⁴⁵ aponta a semelhança de um raio estilizado com o tridente de Netuno e que o objeto era usado também por Britânia, a senhora das ondas, personificação da Grã-Bretanha e símbolo das nações britânicas (Inglaterra, Escócia e País de Gales) ou dos três reinos: Inglaterra, Escócia e Irlanda. No Brasil, o tridente de Pombagira e Exu se assemelha ao tridente europeu, continente que nos colonizou. Com a ajuda do filósofo Muniz Sodré (2017), observa-se a importância dos europeus em validarem excessivamente os mitos e disseminá-los, inclusive, entre os espaços e os povos dominados. Ao afastar-se excessivamente dos mitos, o racionalismo filosófico dos europeus concorre para o apagamento da relevância existencial de símbolos fortes implicados na dinâmica da vida, o que não ocorre no sistema nagô. A triplicidade de um tridente pode ser entendida como a possibilidade do infinito diverso, da linguagem, uma vez que cada som verbal aparece como um terceiro elemento, resultante da interação de dois elementos genitores – entidade transcendente e ser humano. Como na narrativa mítica de Exu o caráter originário dos entes está na partilha entre masculino (lado direito) e feminino

⁴⁴ Dicionário Ilustrado de Símbolos. São Paulo: Editora Escala, 2012

⁴⁵ FONTANA, David. A linguagem dos símbolos: a história e os significados ocultos em um guia completo e ilustrado. São Paulo: Publifolha, 2013.

(lado esquerdo), presente em todas as espécies existentes, associa-o à reprodução da espécie representada pelo falo e seus deslocamentos simbólicos (SODRÉ, 2017, p.178-179).

Pausa para o manifesto! Entendo que o Orixá Exu representa o masculino e o feminino. Entretanto, eu não me canso de combater essa ideia patriarcal de que o pênis é o símbolo da fecundação. Se não houver o encontro do esperma com o óvulo, e, ousado dizer, um lugar de acolhimento para o feto, não será possível nos moldes humanos, até o presente momento, fecundar e gerar indivíduos. Percebam que o falo só lança o esperma. Nesse sentido, o corpo da mulher possui uma dupla jornada: fornecer o óvulo e promover o acolhimento da nova célula fecundada no útero. Nem contabilizei o fato de ter que expulsar essa nova célula e cuidar dela devido ao vínculo de dependência constante. Voltemos para o tridente.

A tripartição – passado, presente e futuro – é uma abstração que separa tempo de espaço, segundo Sodré. Na realidade, as três dimensões, espacialmente convergentes, são inseparáveis. Por ser um princípio dinâmico, Exu transita por todos os tempos, por todas as idades justificando o aforismo que diz: “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. Pode ser que o tridente tenha chegado ao Orixá Exu por meio dos colonizadores que o identificaram como o diabo cristão. Se formos por esse caminho, nos chocaremos com a questão da sexualidade e da autoafirmação da mulher, inserindo no contexto simbólico das pombagiras o detalhe arredondado que sustenta a triparticidade. Seja como for, representa um objeto de poder, nomeando esta Esquina. E no meu imaginário, seria por meio dele que a menga dos inimigos seria exposta.

A violência contra a mulher se manifesta por atos machistas ligados ao emocional, ao físico e ao sexual, praticados por conhecidos, desconhecidos, homens e pelas próprias mulheres. Apesar da Constituição de 1988 e as leis promulgadas com o intuito de proteger as mulheres, a herança social do machismo ainda prevalece em muitas famílias brasileiras. Em 2021, houve um total de 1.319 feminicídios no país. Em média, uma mulher foi morta a cada 7 horas⁴⁶. Faz-se ainda necessário um girar de saia, uma das mãos na cintura, uma postura altiva para cobrar e criar políticas públicas de segurança a tudo que envolve o feminino. Para Couto e Schraiber⁴⁷, o exercício do Feminicídio seria a busca de recolocar no lugar da ordem o que os homens consideram como desordem em seus relacionamentos e em suas casas/famílias. Contudo, não se pode perder de vista a dimensão de “educador” que é

⁴⁶ Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/03/violencia-contra-mulher-2021-v5.pdf> Acesso: 19/11/2022

⁴⁷ Machismo hoje no Brasil: uma análise de gênero das percepções dos homens e das mulheres. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/937202/mod_resource/content/1/COUTO%20e%20SCHRAIBER%20Machismo%20hoje%20no%20Brasil%20.pdf Acesso: 19/11/2022

assumida e exercida pelo homem. Tecida nas tramas da socialização de gênero e introjetada como “natural” e “necessária”, a atribuição de “educador” reconhece na violência o uso legítimo da força física para “ensinar” a mulher o seu lugar social de subordinada e tutelada, mesmo sem ter havido a ruptura da ordem hierárquica prevista.

Em seu artigo sobre mulheres no Brasil urbano, a historiadora Rachel Soihet⁴⁸ aborda a multiplicidade de violências que a mulher passa a partir do aprisionamento do seu corpo e da sua sexualidade. A honra da mulher constitui-se em um conceito sexualmente localizado do qual o homem é o legitimador, uma vez que a honra é atribuída pela ausência do homem, através da virgindade, ou pela presença masculina no casamento. Essa concepção impõe ao gênero feminino o desconhecimento do próprio corpo e abre caminhos para a repressão de sua sexualidade. Daí, decorre o fato de as mulheres manterem com seu corpo uma relação matizada por sentimento de culpa, de impureza, de diminuição, de vergonha de não ser mais virgem, de vergonha de estar menstruada etc. Tais sentimentos, por sua vez, seriam acionados e reforçados através de uma rede de informações sobre o corpo que se caracterizaria pela transmissão de informações de caráter restritivo (“não pode”) e punitivo (“se fizer isto acontece aquilo”).

A identidade sexual e social da mulher através de tais informações molda-se para atender a um sistema de dominação familiar e social. O medo, a insegurança, a vergonha, por sua vez, extravasam do sexual para a atuação no social, em um sistema de realimentação constante. Sendo assim, qualidades como meiguice, fragilidade, amor são consideradas ideais nas mulheres, enquanto vaidade, futilidade e traição, completamente perigosas. Não obstante, valores veiculados, em grande medida, contrastavam com as práticas das mulheres das camadas populares, fornecendo argumentos para a sua repressão, como observa a historiadora:

Esse quadro configura uma modalidade de violência que, embora não compreenda atos de agressão física, decorre de uma normatização cultural, da discriminação e submissão feminina. Assim, permaneceriam as mulheres por longo tempo sem poder dispor livremente de seu corpo, de sua sexualidade, violência que se constituiu em fonte de múltiplas outras violências. Quanto aos homens, estimulou-se o livre exercício de sua sexualidade, símbolo de virilidade; na mulher tal atitude era condenada, cabendo-lhe reprimir todos os desejos e impulsos dessa natureza. Mulheres solteiras que se deixassem desvirginar perdiam o direito a qualquer consideração e, no caso de uma relação ilegítima, não se sentiam os homens responsabilizados, devendo as mulheres arcarem com o peso das consequências do “erro” (SOIHET, 2004, p.411).

Soihet infla seu discurso ao analisar a importância da “pureza” para a mulher, a ponto de

⁴⁸ SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORE, Mary (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). História das mulheres no Brasil. 7. ed. – São Paulo: Contexto, 2004.

ter como exemplo a imagem da Virgem Maria. “Ser virgem e ser mãe” constituía-se no supremo ideal dessa cultura, em contraposição à “mãe puta”, a maior degradação e ofensa possível da qual todas desejavam escapar. E, assim, mulheres abandonadas expunham suas vidas em práticas abortivas toscas e apressadas, outras se desfaziam do recém-nascido nas situações mais trágicas. Transformavam-se em monstros, em uma cultura alimentada pelo estereótipo do amor de mãe como instintivo, “porquanto as feras indomáveis, essas mesmas, com a sua asperidade, têm amor”. Outras que arriscaram viver sua sexualidade, com outro parceiro que não seu marido, foram assassinadas em nome da “legítima defesa da honra” (SOIHET, 2004, p.411).

E para dar uma mais uma garfada na violência contra as mulheres, sabemos que ao considerarmos as categorias que permeiam os estudos interseccionais (raça, classe social, sexualidade e gênero), as agressões tendem a pesar mais nos corpos femininos negros e pobres. Consta-se essa informação ao ler a pensadora Lélia Gonzalez⁴⁹, onde podemos perceber que a violência contra as mulheres se substancia no dito popular brasileiro que estereotipa “as brancas são para casar, as mulatas para fornicar e as negras para trabalhar”. Mulheres pretas e mulatas são vistas como corpos animalizados: por um lado são os “burros de carga” (do qual as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, observa-se como a exploração socioeconômica se faz aliada da superexploração sexual das mulheres amefricanas. Já María Lugones⁵⁰ procura entender a preocupante indiferença dos homens com relação às violências que, sistematicamente, as mulheres de cor⁵¹ sofrem: mulheres não brancas; mulheres vítimas da colonialidade do poder e, inseparavelmente, da colonialidade do gênero; mulheres que criam análises críticas do feminismo hegemônico, precisamente por ele ignorar a interseccionalidade das relações de raça/classe/sexualidade/gênero.

Discutindo essas formas de violência a partir do conceito da “colonialidade do poder”⁵²

⁴⁹ Artigo Por um feminismo afro-latino-americano, originalmente publicado em *Mujeres, crisis y movimiento: América Latina y el Caribe*, in ISIS Internacional – *Mujeres por un desarrollo alternativo*, Vol.6, junho 1988, p.133-141

⁵⁰ Artigo Colonialidade e gênero publicado em (HOLLANDA, 2020, pp.58-91).

⁵¹ Cunhado nos Estados Unidos por mulheres vítimas da dominação racial, “mulheres de cor” é um termo de coalizão contra múltiplas opressões. Não se trata apenas de um marcador racial ou de uma reação à dominação racial, ele é também um movimento solidário horizontal. “Mulheres de cor” é uma frase que foi adotada pelas mulheres subalternas, vítimas de diferentes dominações nos Estados Unidos. “Mulheres de cor” não propõe uma identidade que separa, e sim aponta para uma coalizão orgânica entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras, cheroquis, porto-riquenhas, siouxies, chicanas, mexicanas, pueblo –toda a trama complexa de vítimas da colonialidade do gênero, articulando-se não enquanto vítimas, mas como protagonistas de um feminismo decolonial. A coalizão é uma coalizão aberta, com uma intensa interação intercultural (LUGONES In: HOLLANDA, 2020, p.87).

⁵² Projeto que se constitui a partir da modernidade europeia e seu projeto colonialista, mas que persiste hoje sob outras formas de dominação e controle que se articulam em torno de quatro domínios interrelacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, do conhecimento e da subjetividade.

(QUIJANO, 2005), Lugones analisa a colonialidade do saber e a colonialidade do ser para chegar no que chama provisoriamente de “sistema moderno-colonial de gênero”. A pensadora enxerga nos estudos de Quijano que as lutas pelo controle do “acesso ao sexo, seus recursos e produtos” definem a esfera sexo/gênero e são organizadas a partir dos eixos da colonialidade e da modernidade. Essa análise da construção moderna/colonial do gênero e seu alcance são limitados. O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não-brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Percebe-se então como é opressor o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico.

No Brasil, um dos principais gestos-levantes contra a violência contra a mulher foi a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006), que trata de uma das formas mais recorrentes de violência feminina, a doméstica⁵³. A lei define violência doméstica e familiar contra a mulher como “qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial” e prevê cinco tipos de violência doméstica e familiar contra a mulher:

- 1) *Física*: relacionada com qualquer atitude que ofenda a integridade ou saúde corporal da mulher;
- 2) *Psicológica*: qualquer conduta que cause dano emocional e diminuição da autoestima, prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento da mulher ou vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões.
- 3) *Moral*: É considerada qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.
- 4) *Sexual*: trata-se de qualquer conduta que constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força.
- 5) *Patrimonial*: qualquer ação que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos

⁵³ Retornaremos a esta lei mais adiante, quando tratarmos dos levantamentos e conquistas legais de direitos.

econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidade

Tais violências podem ser identificadas por meio de três fases⁵⁴: 1) *Aumento da tensão* onde o agressor se mostra tenso e irritado por coisas insignificantes, chegando a ter acessos de raiva, humilhando a vítima, ameaçando-a e destruindo objetos; 2) *Ato de violência* que corresponde à explosão do agressor, ou seja, a falta de controle chega ao limite e leva ao ato violento. É a materialização da Fase 1 em violência verbal, física, psicológica, moral ou patrimonial; e 3) *Arrependimento e Comportamento carinhoso*, também conhecida como “lua de mel”, onde se caracteriza pelo arrependimento do agressor, que se torna amável para conseguir a reconciliação. A mulher se sente confusa e pressionada a manter o seu relacionamento diante da sociedade, sobretudo quando o casal tem filhos. Em outras palavras: ela renuncia a seus direitos e recursos, enquanto ele diz que “vai mudar”. Para evitar driblar esse ciclo da violência, é preciso que a mulher assuma e enalteça o seu próprio gingado interior para driblar esse comportamento opressor. Ela precisa se libertar, primeiramente dentro de si, para não se transformar em um corpo domesticado, um objeto desqualificado pelo patriarcado. Para o professor Leandro Bessa, ela precisa ser um corpo-puta.

O feminino, contudo, resiste, sobrevive às duras penas de um certo tipo de violência, a interdição. Quando o corpo feminino consegue um ato de libertação libidinoso, quando o seu gozo reprimido se converte em expurgação e deleite, ele é classificado como histérico. Estamos falando, aqui, de um corpo gozoso e sentinte, repleto de sensações e sem interditos. De um corpo que grita, que ejacula, que arde, que saliva, que caga e que dorme. Um corpo sem domesticações. O corpo-puta, um corpo sem centralidade por habitar a pele, as superfícies e não o centro. Um corpo que se guia pelos feromônios exsudados dos poros, que pensa pelos poros (BESSA, 2016, p.66).

O pesquisador pensa que, tanto em uma alegoria pombagiresca quanto na putaria, existe algo de trágico e de patético. Dessa essência trágica, Bessa extrai um *ethos* que também se configura como *poiesis*, uma poética da putaria, em que a estética dos excessos, do amor intenso, dos afetos, das tensões, dos crimes passionais, da vingança, da traição e dos desejos incontroláveis está constante e insistentemente presente. Assim, tantas personagens conhecidas como Maria Padilha, Gabriela Leite, Carmem de Bizet - com seus dois amores -, a *belle de Jour* de Luiz Buñuel, Madame Satã e tantas outras figuras icônicas do feminino corroboram com essa tese, lá onde vivem sua liberdade, nos locais de meretrício, o corpo em fuga do reprimido, o corpo que deseja ser puta, ir ao cálice da satisfação e do prazer. “Fuga de um corpo aprisionado em busca de um corpo livre, sempre livre” (BESSA, 2016, p.77).

⁵⁴ Instituto Maria da Penha. Disponível em: www.institutomariadapenha.org.br Acesso: 19/11/2022

E é esse desejo de liberdade, esse puto querer que atua em cada uma das mulheres que faz/traz o gingado de Pombagira para dentro dos corpos, movimentando-as em direção à saída de situações violentas, driblando e espetando as ações criadas exclusivamente para o exercício do controle, a objetificação corporal e a manutenção de uma soberania patriarcal.



3.1.2 A conquista pode levar um tempo... Não desista! Tenha fé, que ela acontece!

É muito fácil livrar-se de qualquer responsabilidade ou justificar atos insanos e violentos culpando terceiros. “Ah, mas ela pede...”; “Ele tem esse jeito mesmo”; “Saia curta demais também...”; “Ah, mas ele bebe”; “Também com essa roupa...”; “Mas ela traiu”; “Se estava na rua não vale nada”. Essas são algumas das frases que fortalecem a campanha #JuntosContraAViolência⁵⁵, que conta com a adesão da TV Globo, GNT, SporTV e ONU Mulheres. Direcionada mais para os homens, o vídeo traz artistas e apresentadores interpretando essas falas machistas e desqualificadoras no formato cotidiano, para no final incentivarem a denúncia da violência contra a mulher.

Em uma sociedade de base patriarcal, vê-se que o sujeito mulher aprende desde cedo a gingar entre dogmas religiosos, normas do Estado que beneficiam os homens e rígidas e conservadoras condutas familiares. No Brasil, até hoje, encontramos indivíduos que pensam e explanam que a mulher tem que servir ao homem, deve ser “bela, recatada e do lar”⁵⁶, se envelhecer ou engordar merece ser destrutada e trocada, que mulher tem que ser tratada a rédea curta para não ter ideias. Imagina ter direitos! Desde o Brasil Colônia, percebemos neste país que o estigma de ser mulher se revela como um corpo sem direitos legais, apenas com deveres para um falocentrismo, sob um propósito dominante de calar todos os seus sentidos. Muitas aceitaram isso como destino. Outras, como motivação para se levantarem. Vejamos algumas das conquistas desses direitos, resultantes de lutas e levantes, mas que também falam da situação de opressão e dos princípios que a sustentava no país.

Em 22 de abril de 1500 os colonizadores portugueses chegaram às terras chamadas Brasil. De fato, as sociedades aqui existentes antes disso já tinham suas próprias organizações, sem a necessidade de arcabouços jurídicos, como os trazidos nas primeiras ordenações para a colônia. Porém, a desorganização advinda da colonização levou a uma necessidade de

⁵⁵ Chega de ser um homem que aceita a violência contra mulher | Juntos contra a violência | TV Globo. Disponível em: Assista em www.youtube.com/watch?v=SnqdX3flrj4 Acesso: 19/11/2022

⁵⁶ Título da matéria publicada pela revista Veja, de 18/4/2016, dedicada à Marcela Temer, casada com o então Vice-presidente Michel Temer. <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar> Acesso: 19/11/2022

organização legislativa, seja para garantir proteções ou conter os ímpetos mais bárbaros que aqueles que diziam civilizados trariam às terras brasileiras. Como observa o professor Antonio Wilton da Silva⁵⁷, ao analisar o pensamento jurídico brasileiro, podemos destacar três momentos importantes: a organização da justiça e das normas de conduta 1) durante a colonização; 2) durante o regime imperial; e 3) o que se estende até os dias atuais. Assim, a democracia e a democratização do direito brasileiro, com suas mudanças ou incorporações, bebem de fontes exteriores, a medida em que se concebe a construção de uma “civilização brasileira”, a qual é largamente influenciada pelo pensamento jurídico europeu (SILVA, 2020). Veremos que tal “civilização” foi criada e construída para favorecer os homens.

O historiador Ronald Raminelli aponta que nas terras do além-mar, os costumes heterodoxos eram vistos como indícios de barbarismo e da presença do Diabo. Em compensação, os bons hábitos faziam parte das leis naturais criadas por Deus. O que os conquistadores fizeram, então, foi uma comparação das verdades próprias do mundo cristão com a realidade americana. A cultura indígena, por exemplo, foi descrita a partir do paradigma teológico e do princípio de que os brancos eram os eleitos de Deus, e por isso superiores aos povos do novo continente. O desconhecimento da palavra revelada, da organização estatal e da escrita foram vistos como marcas de barbárie e de primitivismo. As diferenças eram consideradas desvios da fé, transgressões capazes de conduzir os americanos ao inferno. A alteridade significava o afastamento das leis naturais. A lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América. Por intermédio da catequese e da colonização, os americanos podiam sair do estágio primitivo e alcançar a civilização. Esses princípios formavam uma espécie de filtro cultural que distorcia a lógica própria dos ritos e mitos indígenas.

Nesse sentido, a cultura nativa da colônia não era independente do imaginário do conquistador. Os hábitos que os missionários descreviam eram ou reminiscências do cristianismo primitivo ou deturpações promovidas pelo Diabo; não havia a hipótese de serem concebidos apenas como estranhos ao universo cristão. Essa possibilidade feria um importante princípio da ortodoxia cristã: a ideia da monogenia dos seres humanos e de que

⁵⁷ Leia o Artigo na íntegra Disponível em: <https://conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/55625/a-evoluo-historico-direito-brasileiro-brevemente-observaes> Acesso: 19/11/2022

todos os homens são descendentes de Adão e Eva, como registrado na Bíblia (RAMINELLI, 2004, p.12). Esse parentesco alegórico e tóxico trouxe para as mulheres opressões diversas. As leis do Estado e da Igreja abafavam a presença legal, social, econômica e política do feminino que não fosse ameaçado, como expõe Emanuel Araújo, “o equilíbrio doméstico, a segurança do grupo social e a própria ordem das instituições civis e eclesiásticas”. Sendo o homem superior, cabia a ele exercer a autoridade (ARAÚJO, 2004, p.46).

E então, o/a sujeito/a acomodado/a pelo “destino” começa a se erguer ao entender que o sistema civil lhe excluía e causava incômodos. Didi-Huberman nos diz que ser protagonista de um levante é causar ruptura em uma história que o mundo inteiro acreditava entendida. É romper a previsibilidade da história, refutar a regra que pensávamos presidir seu desenvolvimento ou sua manutenção. A razão política pela qual se compreende uma história expressa-se com mais frequência em termos de poder: para muitos, a história se resume em passagens de poder de uns para os outros (DIDI- HUBERMAN, 2017, pp.310-311). Em meio a um sistema criado, dedicado e protegido por machos, o gingado como potência pombagirística foi usado pelas mulheres, em princípio, não para combater diretamente o patriarcado, mas para se servir dessa mesma estrutura jurídica machista e paternalista a fim de obter conquistas legais. Diversas foram as vitórias, precursoras de outros direitos. Enumeramos algumas:

Em 15 de outubro de 1827, foi sancionada a **Lei Geral**⁵⁸ que mandava criar escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares *populosos* do Império, autorizando a criação de escolas para meninas. É certo que o currículo era mais enxuto que o dos meninos e que havia também o ensino de tarefas domésticas para formar moças ideais para o casamento. Mas foi uma conquista, já que as meninas a partir dessa data poderiam finalmente frequentar escolas, as professoras fariam concurso para o magistério, marcando a entrada das mulheres no mercado de trabalho e Mestras e Mestres, teoricamente, teriam o mesmo salário pago pelo Governo. Entretanto, essa lei foi criada e aprovada por homens que consideravam as moças inferiores intelectualmente aos moços e, por isso, os ensinamentos eram diferentes. Viram que mais acima grifei a palavra *populosos*? O interior do país foi excluído dessa que é considerada a primeira lei educacional do Brasil. Segundo o historiador André Paulo Castanha, as classes populares resistiam à escola porque os pais não podiam renunciar aos filhos das 9h às 16h, de segunda a sábado, já que as crianças ajudavam nos trabalhos de casa, em especial na lavoura.

⁵⁸ Senado Federal. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/nas-escolas-do-imperio-menino-estudavageometria-e-menina-aprendia-corte-e-costura> Acesso: 29/09/2022

A sobrevivência falava mais alto. Além disso, as classes populares não viam a escola como elemento de ascensão social. Na época, os trabalhos eram quase todos braçais e saber ler e escrever não fazia muita diferença. Essa visão que temos hoje da educação, como a garantia de um futuro melhor, só passaria a ser explorada décadas mais tarde, já na República (Fonte: Agência Senado)⁵⁹.

A entrada das mulheres no curso superior só veio anos mais tarde, em 1879, com o Decreto Lei nº 7.247/1879 e ainda tinham que ter autorização formal do pai ou do marido. Em 17 de dezembro de 1910 foi publicado em Diário Oficial a criação do **Partido Republicano Feminino**. Mas o direito ao voto mesmo só aconteceu em 1932, quando o então presidente Getúlio Vargas cedeu aos apelos e incorporou ao novo Código Eleitoral o **direito de voto da mulher**, nas mesmas condições que ao dos homens, excluindo os analfabetos. A análise da pesquisadora Constância Lima Duarte revela que o Brasil passava a ser o quarto país nas Américas, ao lado do Canadá, Estados Unidos e Equador, a conceder o voto às mulheres. No entanto, a alegria durou pouco: Vargas decidiu suspender as eleições e as mulheres só iriam voltar a exercer o direito conquistado na disputa eleitoral de 1945. Para a professora Rita Terezinha Schmidt, o voto é um instrumento para potencializar a representação das mulheres na vida política do país e, conseqüentemente, viabilizar a sua participação na elaboração de um projeto de desenvolvimento nacional. Ironicamente, o Brasil foi o último país da América Latina a aprovar o voto feminino, em 1934.

E chegamos, finalmente, à **Lei nº 4.121**⁶⁰, de 27 de agosto de 1962, que dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada, permitindo que ela não precisasse mais da autorização do marido para trabalhar. A partir de então, elas também passariam a ter direito à herança e a chance de pedir a guarda dos filhos em casos de separação. Conquista das lutas feministas brasileiras e conhecido como o Estatuto da Mulher Casada, esse documento representa um marco da construção da cidadania das mulheres. O processo legislativo brasileiro durou mais de uma década com pronunciamento de deputados federais e senadores da República, o que demonstra o pensamento masculino da época sobre a capacidade civil da mulher casada. O estatuto pôs fim a desigualdade jurídica que havia, tendo a mulher casadas e tornando absolutamente capaz de exercer os atos da vida civil (GAZELE, 2005, p.8)⁶¹. Concomitante à

⁵⁹ Afirmação do historiador André Paulo Castanha para o Arquivo S da Agência Senado. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/nas-escolas-do-imperio-menino-estudavaguetria-e-menina-aprendia-corte-e-costura> Acesso: 29/09/2022

⁶⁰ Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l4121.htm#:~:text=LEI%20n%204.121%2C%20DE%2027%20DE%20AGOSTO%20DE%201962.&text=Disp%C3%B5e%20s%C3%B4bre%20a%20situa%C3%A7%C3%A3o%20jur%C3%ADica%20da%20mulher%20casada. Acesso em 19/11/2022

⁶¹ SILVA, Cristiane Vanessa da. Histórias de utilização de pílulas anticoncepcionais no Brasil, na década de 1960. 2017. Disponível em <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/25248> Acesso: 19/11/2022

essa lei, chega ao Brasil a pílula anticoncepcional que trouxe autonomia à mulher e iniciou uma discussão importantíssima sobre os direitos reprodutivos e a liberdade sexual feminina.

A pesquisadora Cristiane Vanessa da Silva, conta em sua dissertação de mestrado⁶¹ que, em décadas anteriores aos anos de 1960, a tradição velava pelo recato, pudor, silêncios e segredos a tudo que fosse da esfera feminina. Menstruação, relações sexuais e contracepção não eram temas discutidos amplamente entre mães e filhas, eram processos considerados parte do curso natural da vida, portanto não necessitavam de explicações. O dito “anos rebeldes” foi um período em que pais e filhos não se falavam ou não falavam a mesma língua, não tinham os mesmos ideais e concepções, não se entendiam, vivia-se a “guerra das gerações”, processos em parte impulsionados pela intensa mobilização social, com clara militância política e cultural que tomava conta dos meios urbanos nos anos de 1960.

Essa atmosfera política, segundo Sirkis (1999), trouxe uma singularidade às gerações que viveram os anos de 1960: as contestações contra o poder nas suas várias dimensões, ou seja, “revolta dentro de casa contra a geração dos pais; revolta contra as formas de cultura e artes dominantes; revolta contra os padrões de comportamento vigentes”. A pílula foi co-constituída por esse cenário e incitou que mulheres falassem o implícito, o calado, divergindo dos valores da virgindade⁶², da dupla moral masculina, do sexo conjugal para procriação, da indissolubilidade matrimonial e da maternidade espontânea, traçando linhas de fuga para se diferenciar dos padrões de moralidade dos pais (SILVA, 2017, pp.153-154).

Até 1974, mulheres solteiras ou divorciadas que solicitassem um cartão de crédito ou empréstimo eram obrigadas a levar um homem para assinar o contrato. Era ainda latente que a mulher não tinha liberdade de escolha e era vista como objeto que pertencia ao pai ou ao marido, sem voz ativa alguma. Neste ano, o Senado aprovou a **Lei de Igualdade de Oportunidade de Crédito**⁶³ para que clientes não fossem mais discriminados baseados no gênero ou estado civil. O curioso é que três anos depois, em 1977, é sancionada a **Lei do Divórcio**⁶⁴ (Lei nº 6.515, de 26 de dezembro de 1977) que regula os casos de dissolução da sociedade conjugal e do casamento, seus efeitos e respectivos processos. Apesar da conquista, as mulheres divorciadas eram vistas de forma preconceituosa e recebiam o descaso da sociedade. Nos anos 70, a mulher tinha que ser muito Pombagira para se divorciar quando viver em um casamento infeliz e abusivo era considerado melhor que estar separada. De acordo com a historiadora Carla Bassanezi⁶⁵, o divórcio era considerado por muitos um

⁶² Somente em 2002 a falta da virgindade deixa de ser motivo para anular o casamento e foi extinguida no Código Civil brasileiro.

⁶³ Consultor Jurídico. <https://www.conjur.com.br/2021-mar-11/santiago-direitos-mulheres-compliance-igualdade> Acesso: 19/11/2022

⁶⁴ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm Acesso: 19/11/2022

⁶⁵ BASSANEZI, Carla. Mulheres dos anos dourados. In: DEL PRIORE, Mary. História das mulheres no Brasil. 7.

veneno para a estabilidade social por enfraquecer a instituição familiar ou servir como porta de entrada para o amor livre. “Os argumentos, alardeados pela imprensa feminina, que pareciam sensibilizar mais as mulheres contra a separação conjugal – para além dos apelos religiosos e dos favoráveis à manutenção da ordem social – eram os que acenavam com a solidão, o desamparo moral e o inevitável sofrimento dos filhos. “Para as mulheres que se uniam a homens separados, a impossibilidade do respeito social, que também atingiria os filhos desse relacionamento, apresentava-se como o maior obstáculo”, declara Bassanezi (2004, p.669).

Em sintonia com a pesquisadora Lourdes Maria Bandeira, no contexto de reabertura democrática, semeada nos anos 1980, a pressão exercida pelo movimento feminista diante do descaso do sistema policial e de justiça no tratamento da violência contra a mulher levou à criação das **DEAM (Delegacia Especial de Atendimento à Mulher)**, iniciativa brasileira pioneira que acabou adotada posteriormente em vários países da América Latina. Outro avanço do movimento feminista foi o de garantir que os crimes de violência sexual fossem considerados contra a pessoa, não mais contra os costumes⁶⁶. As DEAM foram asseguradas pelo Estado por meio de aparato policial específico. Isso representou a validação de um direito social coletivo, ao se reconhecer que a maioria das brasileiras sofria agressões cotidianas. Embora a maior repercussão política e midiática em relação às DEAM tenha sido a denúncia do caso extremado do poder de vida e de morte dos homens sobre as mulheres, e não a crítica à violência cotidiana e crônica contra as mulheres, a tônica foi capaz de agitar a opinião pública em meio às elites políticas da época. Todavia, o descaso, o desinteresse e o despreparo dos agentes geravam desestímulo a novas denúncias. Em muitas situações, predominava a ideia no imaginário policial de que eram as mulheres as responsáveis por provocar a agressão. Com a prerrogativa de que essas situações eram assunto da esfera privada e de que as mulheres eram deflagradoras dos conflitos conjugais, a intervenção do Estado era mínima, assim como também o era a proteção daquelas agredidas em situação de risco. Os agressores usufruíam da impunidade e encontravam no policial, muitas vezes, um aliado.

A instalação da primeira delegacia ocorreu na cidade de São Paulo, em 1985, (...). O impacto real e simbólico causado pelas Deam's é indiscutível não apenas pela importância que assumiu para as mulheres, sobretudo àquelas com menores recursos socioeconômicos, com acesso restrito ao sistema policial, mas também porque são elas as vítimas,

ed. – São Paulo: Contexto, 2004.

⁶⁶ Um exemplo foi o assassinato da socialite Ângela Diniz pelo seu namorado Doca Street que mobilizou o país em 1976.

entre as presentes nas denúncias de violência doméstica intrafamiliar e sexual com maior visibilidade social. De forma fundamental, a delegacia especializada representou um ganho político para a conscientização das mulheres contra a opressão masculina e pela busca de cidadania.⁶⁷

Articulada à presença das Deam's, foram criadas nos anos 1990 as Casas Abrigo para mulheres ameaçadas pela violência, sobretudo pela violência sexual e com risco de vida iminente (BANDEIRA, 2019a, p.321-322).⁶⁸

Mesmo depois que a Constituição Federal de 1988 estabeleceu que mulheres e homens são iguais perante a Lei, tendo os mesmos direitos e deveres, Bandeira destaca a sanção do presidente Luís Inácio Lula da Silva para a **Lei nº 11.340/2006**⁶⁹, que trata do enfrentamento da violência contra mulheres. Chamada de *Lei Maria da Penha*, em homenagem à luta de uma biofarmacêutica cearense que sofreu duas tentativas de homicídio pelo marido e tornou-se paraplégica, sendo seu agressor condenado após decisão em corte internacional, expressa caso emblemático. Afinal, resultou de uma punição internacional dirigida ao Brasil, signatário da Convenção Belém do Pará, e de longo processo de mobilização, cujos atores foram os operadores jurídicos e o movimento feminista, este representado por seis organizações não-governamentais de defesa dos direitos humanos das mulheres. No entanto, entre os maiores desafios para a efetivação dos direitos assegurados às mulheres na Lei Maria da Penha está o encaminhamento dos processos de violência psicológica pela estrutura dos sistemas de Justiça e Segurança. Bandeira cita um estudo do qual participou a pesquisadora Maria Cecília Minayo, da Fundação Oswaldo Cruz, revela que “muitos policiais resistem ou se negam a fazer o termo de ocorrência, principalmente nos casos de violência psicológica, estando incluídas as ameaças de morte”. Em entrevista, Minayo explica que “a violência psicológica, por ser fruto em geral de uma relação verbal, é muito mais difícil de ser compreendida por um agente da lei” (BANDEIRA, 2019, p.334).

Para Jacqueline Pitanguy, assiste-se no Brasil, à consolidação de um conjunto de leis, políticas sociais e espaços governamentais de implementação de políticas públicas afirmativas de direitos. A Lei Maria da Penha e a *Lei do Femicídio* são dois exemplos, bem como a equiparação dos direitos e responsabilidades entre o homem e a mulher no novo código civil, que passa a reger as relações familiares. Além desses pontos, as mudanças no código penal para retirar o conceito de “mulher honesta”, de eliminar o adultério do rol de crimes, de não mais permitir que o crime de estupro seja apagado com o casamento do

⁶⁷ Segundo dados de 2020 apresentados pela Revista Piauí com base no IBGE, no Brasil, somente 7% das cidades têm delegacias de atendimento à mulher. Leia em <https://piaui.folha.uol.com.br/no-brasil-so-7-das-cidades-tem-delegacias-de-atendimento-mulher/>

⁶⁸ Informativo Compromisso e Atitude. Disponível em: www.compromissoeatitude.org.br/a-importancia-de-mensurar-e-punir-os-danos-da-violencia-invisivel/ Acesso: 19/11/2022

⁶⁹ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/11340.htm Acesso: 19/11/2022

agressor com a vítima, concorrem para um marco legal que considera os valores da igualdade e do respeito à dignidade humana das mulheres. Criada em 9 de março de 2015, a **Lei 13.104**⁷⁰ prevê o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio e o inclui como crime hediondo.

Atualmente, mais dois mecanismos legais amparam as mulheres contra os assédios e violências: a **Lei 13.718**⁷¹, de 2018, e a **Lei 14.192**⁷², de 2021. A primeira tipifica os crimes de importunação sexual e de divulgação de cena de estupro, penaliza os crimes contra a liberdade sexual e dos crimes sexuais contra vulnerável, estabelece causas de aumento de pena para esses crimes e define com causas de aumento de pena o estupro coletivo e o estupro corretivo. A segunda estabelece normas para prevenir, reprimir e combater a violência política contra a mulher, dispor sobre os crimes de divulgação de fato ou vídeo com conteúdo inverídico no período de campanha eleitoral, criminalizar a violência política contra a mulher e para assegurar a participação de mulheres em debates eleitorais proporcionalmente ao número de candidatas às eleições proporcionais.

Tais conquistas legais são uma espécie de levante, como vistos em Didi- Huberman. Funcionam como gestos pelo qual sujeitos desprovidos de poder se manifestam, fazendo surgir ou ressurgir em si mesmos algo como uma potência fundamental. Ao refletir sobre as formas de levante, é importante distinguirmos o conceito de potência e poder. A potência pertence ao âmbito do recurso e da fonte, como se ela denotasse a forma pela qual uma torrente cria, por sua força intrínseca, a forma que assumirá o leito de um rio. Já o poder pertence ao âmbito do canal ou da barragem, outra forma de retirar, a partir da fonte e de seus recursos, uma energia mais útil, mais controlável, mais governável (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.311). As vitórias das mulheres obtidas pelas lutas feministas e concretizadas pelas leis começaram como potência e se transformaram em poder porque pertencem à mesma esfera legal do gênero jurídico até então dominante. As mulheres usaram a própria estrutura patriarcal para torná-la mais feminina, aprendendo a funcionalidade do sistema para penetrar nele e usá-lo a seu favor. Cada sangue tirado desse sistema civil e fincado no tridente se transformou em uma Lei. As mulheres deram o seu sangue para luta, mas também o tiraram de um sistema que se sentia hegemônico. Um puta gingado político e estratégico. Reparou que o tridente de Pombagira sorri?

⁷⁰ Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113104.htm Acesso: 19/11/2022

⁷¹ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/L13718.htm Acesso: 19/11/2022

⁷² Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/lei/L14192.htm Acesso: 19/11/2022

4. PUXA O PONTO! “ELA É FETICEIRA”

Ela é feiticeira, ela é poderosa, ela tem Axé
É dona da encruza, rainha da noite e do Cabaré
Seu sorriso é belo, o seu corpo é lindo, o perfume é flor
Seu cabelo é negro, o olhar certo, ela traz o amor
Ponto de Pombagira



Figura 7: Maria Padilha enfeitizando no salão (Tenda Espírita Cabocla Jurema)

4.1 Esquina da quartinha – Feitiço x Controle dos corpos => Direito ao Aborto



Para se ser amigo e devoto de Pombagira é preciso ter uma causa em que ela possa trabalhar, pois é o **feitiço** que a fortalece e lhe dá prestígio
Reginaldo Prandi⁷³

A luta pelo **direito ao aborto** no Brasil tem em seu cerne a radicalidade da contestação contra a interferência do Estado no corpo feminino, contra o disciplinamento moral e religioso que se impõe sobre esse mesmo corpo.
Leila Linhares Barsted⁷⁴

Figura 8: Quartinha vermelha em homenagem à Pombagira

Com o **controle dos corpos** atuando através de um poder soberano, a clandestinidade passa a ser território conhecido por vidas nuas que resistem enquanto corpos de cidadania. Pensando os corpos femininos e o controle reprodutivo que paira sobre eles, falar da clandestinidade é falar daquilo que está encoberto, que se sucede nas sombras, mas que não é totalmente invisível
Joice Graciele Nielsson e Ana Cláudia Delajustine⁷⁵



4.1.1 Solte 7 pimentas em uma rua movimentada para destruir o controle dos corpos

Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018) afirmam que o território corporal é o primeiro lugar de ataque do colonialismo. Seja através da morte física, genocídio, sequestro, tortura, estupro, ou da morte simbólica, a regulação do corpo se dá pelas instâncias do pecado e da conversão onde também são praticados os ataques a outros modos de saber. De acordo com os pesquisadores, talvez seja precisamente nesses pontos que a sociedade brasileira tenha cultivado uma consciência dupla sobre a Pombagira, mesclando medo/fascínio,

⁷³ Pombagira e as faces inconfessas do Brasil (PRANDI, 1996, p.10). Disponível em https://reginaldoprandi.ffmpeg.usp.br/sites/reginaldoprandi.ffmpeg.usp.br/files/inlinefiles/Pombagira_e_as_faces_inconfessas_do_Brasil.pdf Acesso: 19/11/2022

⁷⁴ BARSTED, Leila Linhares. Legalização e descriminalização: dez anos de luta feminista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

⁷⁵ NIELSSON, Joice Graciele e DELAJUSTINE, Ana Cláudia Delajustine. O Controle reprodutivo de corpos femininos: da caça às bruxas à produção de vidas nuas na democracia brasileira. Revista Paradigma, Ribeirão Preto-SP, a. XXIV, v. 28, n. 2, p. 70-100, mai/ago 2019. Disponível em <https://revistas.unaerp.br/paradigma/article/download/1434/1298/5798> Acesso: 19/11/2022

recusa/desejo, interdito/transgressão. Submetidos aos protocolos normatizadores do corpo e do cânone de saber, desconhece-se que é no movimento que se inscrevem outras sabedorias e enredam-se memórias ancestrais. As condições impostas para a aceitação na lógica normativa perpassam por uma negação e, conseqüentemente, uma perda das potências vitais-axé. Assim, o corpo submetido às instâncias reguladoras, vigilantes e disciplinadoras do cânone ocidental é tenso, inflexível, carregado de pudores (SIMAS e RUFINO, 2018, p.94-95). Essa é a hora de trocar a água há tempos parada da quartinha, recipiente que funciona como um útero, e renovar com o frescor de um novo fluido. A quartinha guarda segredos, mistérios e energias das entidades e do médium. O ato de lavá-la ou trocar regularmente a sua água, gera força para nos abirmos a uma reinvenção da vida baseada no feitiço do “porrão que mata sede, mas que não tem fundo”. Seguindo as ideias de Simas e Rufino, a Esquina da Quartinha traz Pombagira para destravar os nós dos corpos das mulheres e girar a favor do combate às injustiças cognitivas, sociais e da disciplinarização dos corpos (SIMAS e RUFINO, 2018, p.96). Pega fogo Cabaré!

Em *Pombagira: encantamentos e abjeções* (2016), vemos que Pombagira é uma figura muito presente no imaginário coletivo, suscitando as mais diversas reações nas pessoas. Enquanto alguns temem Pombagira, chamando-a de demoníaca, perigosa, influente, maldosa, capaz de feitiços e amarrações, outros se sentem fascinados pelo seu poder de sedução e pelo seu conhecimento de feitiçaria, que lhe permite obter qualquer coisa em matéria de amor e relacionamentos. O temor e a atração pela feitiçaria incrementam o poder do feminino, evidenciando o arquétipo da mulher selvagem que está presente em Pombagira. Símbolo de um feminino poderoso, livre, sensual e sexual, a entidade também domina a magia e os usos das ervas para a cura física e emocional. Ela participa então dos símbolos afro-brasileiros das Grandes Mães representando uma força feminina arcaica, ainda presente nas figuras da dama dos caminhos e das encruzilhadas, e, ainda, dama dos cemitérios, amante da noite, o que nos remete às imagens descritas nos processos sabáticos (BERTIN In: DRAVET, 2016, p.28).

Politicamente incorreta e estereotipada como puta, Pombagira não aceita que controlem o seu corpo e enxerga a rua como espaço ético de abrigo, liberdade, trabalho e luta. Ela guarda os mistérios do corpo que também é sagrado, excede a ordem e assume sua condição “marginal” quando lhe é conveniente. Tais prerrogativas ressoam em seus feitiços, descolonizando os corpos e mentes femininas, ao incentivá-las a libertarem-se das amarras patriarcais e ao validar o poder do ventre, o início de tudo.

Para o pesquisador Leandro Bessa, enquanto resistência, a puta luta por sua liberdade,

pela sua libido, entende de feitiço, sabe encantar e seduzir como fazem as Pombagiras nos terreiros de umbanda. A puta opera na lógica do lixo e do luxo:

Logo, se o corpo da puta é a convergência catalizadora de tudo o que foi desclassificado do *ente* feminino, de tudo o que foi execrado e dilacerado em anos de interdição e repressão, arriscamos afirmar que todo inominável do feminino reside no corpo da puta (BESSA, 2016, p.67).

Inspirado no sociólogo Michel Maffesoli, Bessa revela que a puta permite fazer um retorno *invaginal* ao pensar o indivíduo a partir do ventre, dos sentidos e do sensível, e não unicamente pelo cérebro. A vagina, que valida o sujeito mulher para o patriarcado e é o elemento-chefe na putaria de Pombagira, é um órgão feiticheiro. Enfatizado pela hipnose do movimento do andô (quadril, ancas), leva quem estiver disposto a desbravar um manancial de prazer. Em uma sociedade que procura exercer um controle dos corpos das mulheres, a vagina representa a conquista triunfal dos machos. Por isso é tão desejada por eles. O pai controla a vagina da filha, a Igreja controla a vagina das solteiras, o Estado controla a vagina das casadas. Quando as mulheres poderão controlar sua própria vagina? O que entra e o que sai dela? Entretanto, e é aí que começa a outra parte do feitiço, o órgão acolhe, degusta, come, molha, prova, expele e atua de forma sutil em outros femininos. A invaginação nos remete ao interior do ser feminino, a um lugar que não está no racional e nem também totalmente no físico: é o fluir, o permitir-se, o deixar ser quem você é, para além de toda interdição, como refletido nas palavras da artista negra trans Castiel Vitorino Brasileiro⁷⁶, em sua obra *Sagrado feminino de merda*⁷⁷ (foto- performance, 2019), em que ela diz:

Sagrado feminino de merda. Meu sagrado é de merda porque meus testículos são femininos?
 Meu feminino é de merda porque meu sagrado é retinto avermelhado?
 Ser feminina é uma merda, mas se dizem que não sou feminina porque continuo uma merda?
 Sou negra e me chamam de negro. Pera lá, não existe ingenuidade entre nós.
 No momento da mortificação, todos sabem que sou bixa ou travesti. Então por que me chamam de negro?
 É uma hipocrisia que não me pertence. Porque há uma projeção.
 Me reconhecem como merda e me classificam numa cisgeneridade que vocês reconhecem não existir em mim no momento que me chamam de merda.
 Se sou uma merda então sou feminina e sagrada

Seja nas lutas das mulheres brancas e negras cis ou nas lutas das mulheres trans, um dos

⁷⁶ Castiel Vitorino Brasileiro. Disponível em: <https://castielvitorinobrasileiro.com> Acesso: 19/11/2022

⁷⁷ Neste trabalho, a artista reivindica sua condição feminina ao mesmo tempo que faz uma crítica aos discursos que negam, no contexto das mulheres cisgênero (que nasceram com os órgãos sexuais femininos), a possibilidade do feminino nas mulheres trans e que desqualificam a identidade de gênero delas pela falta desses órgãos. Vejo na obra um levante pombagirístico que transgride o controle dos corpos e afirma o feminino por uma invaginação simbólica, que também é poder; poder e liberdade de ser quem se é. Disponível em: https://castielvitorinobrasileiro.com/_foto_sdm. Acesso em 05/10/22.

fardos que o patriarcado deixou nos chega a partir do controle dos corpos, regido pela ótica falocentrista. É o falo, nas suas mais diversas vertentes, que dita o comportamento corporal do feminino: como a mulher deve se vestir, o que ela tem que fazer para se casar, quantos filhos ela terá, como ser boa esposa e mãe, como cozinhar bem, como se portar em público, se está menstruada é porque está suja/impura, que moça direita só transa depois do casamento, que se engravidou tem que parir...

A historiadora Mary Del Priore analisa que, nos primeiros tempos da colonização do Brasil, época em que doença e culpa se misturavam, o corpo feminino era visto, tanto por pregadores da Igreja católica quanto por médicos, como um palco nebuloso e obscuro no qual Deus e Diabo se digladiavam. Qualquer doença, qualquer mazela que atacasse uma mulher, era interpretada como um indício da ira celestial contra pecados cometidos, ou então era diagnosticada como sinal demoníaco ou feitiço diabólico. Esse imaginário, que tornava o corpo um extrato do céu ou do inferno, constituía um saber que orientava a medicina e supria provisoriamente as lacunas de seus conhecimentos.

A medicina traduzia então as suas poucas descobertas sobre a natureza feminina em juízos fortemente misóginos e desconfiados em relação às funções do corpo da mulher. Na tentativa de isolar os fins aos quais a natureza feminina deveria obedecer, os médicos reforçavam tão-somente a ideia de que o estatuto biológico da mulher (parir e procriar) estaria ligado a um outro, moral e metafísico: ser mãe, frágil e submissa, ter bons sentimentos etc.

Convém notar que a valorização da *madre* como órgão reprodutor levava a uma valorização da sexualidade feminina, mas não no sentido da sua realização e sim no de sua disciplina. Pensava-se que, ao contrariar sua função reprodutiva, a *madre* lançava a mulher numa cadeia de enfermidades, que iam da melancolia e da loucura até a ninfomania (DEL PRIORE, 2004, pp.86-87).

Del Priore declara ainda que se acreditava que tais doenças tinham conexão íntima com a presença do Demônio. Aos olhos dos médicos, a mulher melancólica era alguém que sofria de um “infernado incêndio” acompanhado de medo e tristeza. Apoiados nas teorias de Galeno⁷⁸, os doutores associavam tais sentimentos à “cor negra” do humor melancólico obscurecido pelos vapores exalados do sangue menstrual, causador de alucinações espantosas. Acreditava-se que os humores do organismo (substâncias fluidas como o sangue, a bile e a linfa), responsáveis pelas funções vitais do corpo, quando combinados em

⁷⁸ Cláudio (ou Élio) Galeno foi um médico e filósofo romano que via a mulher como um homem invertido e inferior. Invertido porque seus órgãos sexuais eram os mesmos dos homens, só que voltados para dentro. Assim, o útero era o escroto, os ovários, os testículos, a vagina, o pênis, e a vulva, o prepúcio. Inferior porque a mulher era concebida como um homem imperfeito, a quem faltavam a força e a intensidade do calor vital, esse último responsável pela evolução do corpo até a perfeição ontológica do macho. Os médicos, portanto, notavam as diferenças anatômicas entre homens e mulheres, assim como distinguiam o masculino e o feminino. Mas não interpretavam o que viam como diferença de qualidade entre espécies naturais, e sim como diferença de graus em uma mesma espécie Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2503200105.htm#:~:text=O%20modelo%20cient%C3%ADfic%20dominante%20era,s%C3%B3%20que%20voltados%20para%20dentro> Acesso: 19/11/2022

proporções inconvenientes, provocavam doenças. A medicação da mulher era também a sua demonização.

Essa natureza propriamente feminina, ordenada pela vagina, transformava a mulher em um monstro ou em uma eterna enferma e, vítima da melancolia, seu corpo se abria para males maiores, como a histeria, o furor da *madre* e a ninfomania. Todo esse desconhecimento anatômico, a ignorância fisiológica e as fantasias sobre o corpo feminino acabavam abrindo espaço para que a ciência médica construísse um saber masculino e um discurso de desconfiança em relação à mulher. A misoginia do período a empurrava para um território onde o controle era exercido pelo Estado, pelo médico, pelo pai ou marido. Para estes, a concepção e a gravidez eram remédio para todos os achaques femininos. E, uma vez que o macho era a “causa eficiente” da vida, o homem ocupava lugar essencial na saúde da mulher, dele dependendo, exclusivamente, a procriação (DEL PRIORE, 2004, pp.87-88).

Pombagira enfeitiça para limpar do *orí*⁷⁹ das pessoas esse desejo de controlar o que não é para ser controlado. Ela utiliza a dança, o gesticular, o olhar, a sedução, a gargalhada, o papo reto como recursos para substanciar o poder que o corpo feminino tem. Mesmo que alguns/algumas integrantes ainda não tenham consciência dessa força e se permitam viver subjugados nessa esfera patriarcal, eis a hora de ocupar os espaços acostumados à ditadura controladora do feminino, através de ações efetivas após a descoberta das mazelas trazidas pelo patriarcado. Gritemos e atuemos para dentro e fora de nós: “Pombagire-se”, corpo feminino!

Mesmo lentamente, esse grito vem ressoando e enfeitiçando cada vez a esfera socio-política, por meio de conquistas relevantes em campos relacionados à autonomia e ao controle do corpo da mulher. Em um Brasil “independente” e “democrático”, a socióloga Maria Betânia Ávila evidencia que as ações políticas dirigidas ao Estado têm se constituído em um lugar privilegiado de atuação do movimento de mulheres na busca dos direitos reprodutivos. Políticas sociais, sobretudo no campo da saúde, e mudanças de legislação são pontos fundamentais desse movimento, que calca suas demandas na exigência de bem-estar social. Para Ávila, a crítica ao caráter do Estado e à sua feição patriarcal carece, dentro do movimento, de uma elaboração mais rigorosa sobre a superação do modelo atual e das suas perspectivas.

A proposta de direitos reprodutivos significa um confronto político acirrado que se situa nos campos da ética, da moral e das relações de classe, gênero e raça. Na prática, as

⁷⁹ Cabeça, em iorubá.

transformações vão se dando pela via das reformas, com momentos de acirramentos maiores e menores, de conquistas e perdas, situados no quadro geral das conjunturas políticas repressivas ou democratizantes. Enquanto doutrina política e econômica, em que o mercado é percebido como a instância promotora das possibilidades de escolha, e a acumulação e a concorrência são valores básicos para sua sustentação, o liberalismo não poderia jamais incorporar integralmente as questões implícitas na noção de direitos reprodutivos. Na visão de Ávila, é esse o caso do Brasil.

A incorporação de novos códigos sociais exige uma desestruturação da ordem simbólica patriarcal que rege, desde sempre, os princípios do Estado no Brasil. Como o Estado foi, por tradição, instrumentalizado como agente controlador do corpo das mulheres, a perspectiva feminista da autonomia significa um confronto com os vários setores que se interessam, por razões diferenciadas, pela manutenção dessa ordem (ÁVILA, 2019(a), p.188).

Segundo a pesquisadora, nesse embate, dois atores poderosos têm se colocado em cena como adversários da liberdade de escolha: os controlistas (que convergem com os interesses das elites econômicas) e a Igreja. Seus argumentos, apesar de apresentarem intenções radicalmente opostas, chegam, no entanto, ao mesmo lugar: o cerceamento da possibilidade de autonomia. Ávila observa que no campo das leis, a descriminalização do aborto é ponto central da polêmica. A Igreja Católica parece perceber aí o lugar fundamental de expressão do seu poder sobre todo o conjunto da sociedade e não apenas sobre aqueles que comungam de suas doutrinas. Sabemos da sua interferência histórica nos assuntos ligados à reprodução e à sexualidade, tendo como princípio a relação sexual para a procriação. A instituição não admite comportamento diferenciado da sua norma, mesmo para aquelas pessoas que não comungam da sua doutrina e/ou não querem se submeter a sua lei como prerrogativa fundamental da liberdade de credo garantida constitucionalmente. Sua ação não se restringe apenas à pregação pastoral para manutenção da sua hegemonia no campo religioso, mas também tem como uma de suas metas influenciar ou mesmo definir o conteúdo das políticas sociais e da legislação. Isso faz com que o diálogo com os representantes dos poderes Executivo e Legislativo (na sua maioria) esteja sempre sob uma censura de ordem transcendental e teológica (ÁVILA, 2019(a), p.191).

E quando surge qualquer ação controladora de corpos, Pombagira gira pra lá, roda pra cá, fuma, bebe, gargalha, seduz, diverte sem mostrar que enfeitiça. O pesquisador Luiz Antonio Simas (2021) enxerga que a energia pulsante dessas entidades cruzadas, como se o domínio delas já não fossem as encruzilhadas, é libertadora, mas jamais descontrolada. Ela é sempre controlada pelo próprio poder feminino e se manifesta em uma marcante característica da entidade: a Pombagira é senhora dos desejos do próprio corpo e manifesta isso em uma

expressão corporal gingada, sedutora, sincopada, desafiadora do padrão normativo. A Pombagira, como diz um antigo ponto de macumba, “é uma ventania que se encanta nos corpos” (SIMAS, 2021, pp.67-68). Ela sabe o que fazer com o seu próprio corpo, sem julgamentos, pois não precisa deles. Essa autonomia é enfeitiçante e lhe confere um grande poder porque convive com a sombra e a luz de cada ser humano. Por se revestirem do papel de “mulheres da vida”, as Pombagiras ganham um espaço de experiência e de entendimento das dores do coração, algumas, por vezes, originadas nas opressões e normas sociais e culturais impostas e no controle dos corpos. Conhecedoras desses caminhos, são mulheres que não estão preocupadas em julgar a moralidade das pessoas que as procuram; ao contrário, escutam e aconselham sobre os problemas nas relações amorosas e sexuais, incentivando a auto-estima e o empoderamento pessoal. Segundo a pesquisadora Bruna Cardoso de Oliveira (2019), as Pombagiras possuem personalidades pontuais, podem ser debochadas, irônicas, cruéis, como também gentis, cuidadosas e delicadas. Um ponto é regra: são seres extremamente inteligentes. Possuem a experiência e a malícia para negociações e jogos de sedução e poder. Não são espíritos fáceis de serem enganados, justamente por terem expertise nas mazelas e estratégias da natureza humana e do amor (OLIVEIRA, 2019, p.200).

Com sua magia, Pombagira desata o nó bem amarrado desse controle político e subjetivo dos corpos. Assim como ninguém controla Pombagira, ninguém pode controlar o desejo de uma mulher em não querer gerar uma criança. A sociedade patriarcal estigmatizou a mulher para ser recatada, prendada, casada com um homem (branco, de preferência) e ser mãe, a exemplo das orientações judaico-cristãs. E mesmo com o direito à contracepção, os machistas entendem que é responsabilidade da mulher evitar a fecundação.

Lembro-me que nas décadas de 80, 90, em Realengo, zona oeste do Rio, eu ouvia minhas tias e primas falando sobre tomar chá de canela, buchinha do Norte, tomar água de feijão para o sangue menstrual descer. E quando não descia, elas providenciavam o tal do Cytotec. Também ouvia histórias de clínicas clandestinas em Campo Grande e Bangu que faziam abortos por um preço alto, bem como casos de meninas que introduziam arames na vagina para furar a placenta e o feto sair. Eu não entendia porque esse procedimento não poderia ser feito na rede pública de saúde. A pessoa não quer o feto e isso é um direito dela. Com o passar do tempo, entendi que havia movimentos contra a descriminalização do aborto. No entanto, ainda criança, já percebia que as mulheres mais pobres eram as mais afetadas por essa criminalização, que frequentemente não deixava outra solução senão as ações clandestinas. Minhas tias e primas abortaram e a receita era passada de geração em

geração. As mulheres sempre têm os seus feitiços...



4.1.2 Tome 7 goles de chá de buchinha do norte para o baje⁸⁰é descer

Aborto era um assunto comentadíssimo na minha família. Toda festa tinha esse papo de quem fez, fará, morreu, fez e voltou pálida em um tom de voz baixo. Eu, criança curiosa, escutava e formava minhas inquietudes acerca do tema. Talvez aí já aparecia uma das características pombagirísticas de fazer feitiços e não julgamentos, acolhendo todos os indivíduos. As mais velhas puxavam referências de familiares distantes para fofocarem sobre quem, como e quando fez. E se a criança vingasse, levava a marca de que era resistente, já que a mãe tentou abortar e não conseguiu.

Lembrei dessa passagem porque em *Maternidade negada*, o historiador Renato Pinto Venâncio (2004) analisa o aborto na era colonial do Brasil e reforça que ele era considerado criminoso, herético e demoníaco. Os envolvidos em práticas abortivas vez por outra caíam nas malhas do Tribunal do Santo Ofício português. Sob o risco de ser presa ou processada pela Inquisição, a mulher decidida a abortar devia enfrentar outros temores: a eficácia duvidosa dos expedientes de curandeiras e parteiras. “Quantas mulheres teriam coragem de se submeter a tratamentos que empregavam sanguessugas na vulva, saltos de muros e mesas, cavalgadas, múltiplas sangrias aplicadas no mesmo dia, vomitórios provocados por purgativos que continham excrementos entre seus ingredientes ou preparados de vinho com arruda, sabina e outras ervas de incertos resultados?”, indaga o pesquisador (VENÂNCIO, 2004, p.213). Entretanto, a moral burguesa e patriarcal não era de todo estranha aos grupos populares. De acordo com a antropóloga Cláudia Fonseca (2004), a prova se acha no desespero registrado por meninas defloradas que preferiam arriscar um aborto, cometer infanticídio ou até se matar, antes de vir a público seu estado “desonroso” de mãe solteira. E era, sem dúvida, em parte, para evitar tal destino que pais pobres internavam suas filhas em asilos ou orfanatos de religiosas, quando encontravam vaga (FONSECA, 2004, pp.555-556).

A socióloga Maria Aparecida Moraes Silva (2004) analisa que com o emprego formal da força de trabalho da mulher no campo, passou a existir a exigência dos atestados de esterilidade e de número limitado de mulheres por caminhão no transporte para as lavouras. E juntamente com isso, a proliferação das práticas de aborto clandestino como forma de as mulheres controlarem a natalidade e conseguirem trabalho. Silva relata práticas transmitidas

⁸⁰ Sangue menstrual em iorubá.

de geração a geração, que se constituem historicamente, como parte do “saber feminino” do corpo. Cibalena com vinho, fervida com canela, é um dos métodos utilizados pelas boias-frias. Após ingerir esta bebida, é necessário ficar três dias em jejum. Outra bebida considerada abortiva é o refrigerante Coca-Cola fervido. Ainda, após a relação sexual, recomendam tomar banho, lavar a cabeça e, em seguida, beber água salgada e deitar de bruços. Muitas mulheres, entretanto, rejeitam o aborto; outras enlouquecem depois de fazê-lo. A loucura é, nesses casos, fruto da autoviolência infringida não só contra o próprio corpo, mas também contra os valores ético-religiosos e morais dessas mulheres, até há pouco tempo concebidas para serem valorizadas enquanto parideiras (SILVA, 2004, pp.602-603).

Para a advogada Leila Linhares Barsted (2019), a luta pelo direito ao aborto no Brasil tem em seu cerne a radicalidade da contestação da interferência do poder do Estado sobre o corpo feminino; do disciplinamento moral e religioso imposto que lhe é imposto por segmentos religiosos; e do moralismo da sociedade em geral e até de setores de esquerda, em particular, que viam na questão do aborto um viés divisionista e pouco relevante socialmente. O olhar retrospectivo de Barsted sobre a trajetória da luta pelo direito ao aborto no Brasil permite resgatar alguns pontos importantes para a nossa reflexão

O primeiro é que a problemática do aborto foi, ao longo da década de 1980, articulada com várias outras questões que lhe deram legitimidade, a partir de diferentes discursos. Em primeiro lugar, o direito ao aborto foi defendido como um direito inerente à autonomia da vontade do indivíduo quanto às temáticas que dizem respeito ao seu próprio corpo. Síntese dessa postura é o slogan “Nosso corpo nos pertence”, adotado nas campanhas no período. A radicalidade dessa posição se contrapõe aos diversos poderes que se instauraram historicamente sobre os corpos de homens e mulheres e, mais particularmente, sobre os corpos femininos;

Um segundo ponto é que a defesa do direito ao aborto teve também como forte argumento a questão da proteção à saúde da mulher. Sendo sua prática um dado da realidade, em face das situações econômicas e sociais ou diante de uma espécie de cultura feminina que inclui a prática do aborto na vivência do ciclo reprodutivo das mulheres, evidenciava-se a necessidade de fazer com que, através da legalização, as sequelas do aborto clandestino fossem eliminadas e a proteção à saúde da mulher fosse um valor maior do que a proteção a uma vida em potencial;

Em terceiro lugar, a partir do argumento do direito à saúde, destacava-se uma preocupação social: as maiores vítimas de sequelas de abortamentos clandestinos são as mulheres pobres. Nesse sentido, a posição contrária à legalização do aborto foi considerada

como uma postura conservadora, reacionária, que penalizava exatamente as mulheres das classes populares que não dispunham de recursos para terem acesso às clínicas clandestinas que ofereciam um padrão de atendimento de alguma forma seguro; Finalmente, uma quarta questão que se articula à defesa do direito ao aborto é o avanço da ciência na detecção das anomalias fetais. De fato, quando em 1940 o legislador se preocupou em criar permissivos legais, por motivo da honra da gestante ou preocupado com a sua vida, ainda não existiam os modernos exames pré-natais que possibilitam aferir com grande precisão a existência de anomalias fetais graves que inviabilizam a vida plena do nascituro.

Assim, os projetos que tratavam da questão do aborto passaram a ser articulados, finalmente, com a implementação de um sistema de assistência integral à saúde da mulher, que lhe possibilitava receber orientação e ter acesso a serviços e métodos contraceptivos que diminuíssem a incidência da interrupção da gravidez. Colocava-se, ainda, a necessidade de se desvincular a questão do aborto da questão exclusivamente religiosa, fazendo com que o Estado assumisse uma posição laica a esse respeito. Tais posturas se refletiram nos diversos projetos e anteprojetos de lei que ganharam espaço ao longo da década de 1980 e início dos anos 1990. A legalização ampla ou a restrita e gradualista foram as posições colocadas pró-direito ao aborto, em oposição à postura dogmática da Igreja Católica de total criminalização do aborto, mesmo com as indicações já previstas em lei como lícitas (BARSTED, 2019(a), pp.198-200).

A década de 1990 apresentava, assim, alguns opositores novos. De um lado, as dissensões do próprio movimento de mulheres, a partir da crítica às novas tecnologias reprodutivas e da influência da visão fundamentalista que surgia nos movimentos de mulheres em nível internacional. De outro lado, alguns juristas de renome que, pela grande imprensa, se posicionaram contra o direito ao aborto. As iniciativas de alguns grupos feministas de manterem acesa a discussão sobre o aborto e definir estratégias de ação, inauguraram, no início dos anos 1990, a velha polêmica sobre o direito da mulher de optar, ou não, pela maternidade (BARSTED, 2019(a), p.201).

“Levantar-se é um gesto. Antes mesmo de começar e levar adiante uma ‘ação’ voluntária e compartilhada, o levantar se faz por um simples gesto que, de repente, vem revirar a prostração que até então nos mantinha submissos”, afirma Didi-Huberman. Inspirado em Pombagira, entende-se aqui que levantar-se é despachar pra longe o peso que paira sobre os ombros e entrava o movimento. “É quebrar certo presente (...) e erguer os braços ao futuro que se abre. É um sinal de esperança e resistência. É um gesto e uma emoção” (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.117).

Sendo assim, a década de 1980 representa um gesto importante na luta pelo direito ao aborto, período de intensa mobilização do movimento de mulheres sobre sua saúde e direitos

sexuais e reprodutivos, articulando essas questões com a cidadania feminina. Por mais que houvesse muito a ser discutido, Barsted explica que o movimento de mulheres tornou o aborto um tema político capaz de gerar adesões e reações, mas impossível de ser ignorado:

A pressão dos setores religiosos foi contínua; ora discreta, nos bastidores da política, ora mais ofensiva, através de um intenso marketing na grande imprensa ou de poderoso *lobby* junto aos congressistas e setores governamentais em geral. No entanto, é importante assinalar que o mais notável do processo desencadeado pelas feministas na luta pelo direito ao aborto foi a sua capacidade de defender esse direito de forma solitária. As mulheres deflagraram, sozinhas, um debate público com uma radicalidade e persistência inegáveis (BARSTED, 2019(a), p.223).

Os anos 1990 foram marcados por impasses e uma estratégia malemolente de atingir as diversas câmaras municipais, em particular nas capitais dos estados, para fazer incluir nas leis orgânicas dos municípios o direito ao atendimento nos serviços públicos de saúde, nos casos de aborto previstos em lei. Em muitos municípios, esse direito foi conquistado sem encontrar a resistência da Igreja Católica (manifestada em 1985) contra a Lei nº 832/85⁸¹, no Rio de Janeiro. Se o movimento de mulheres não conseguiu o que desejava na esfera federal, adotou-se, formalmente, até com certa facilidade, o direito ao atendimento para o aborto legal, na rede pública de saúde, tanto ao nível dos estados quanto ao nível municipal, em diversas regiões do país, particularmente naquelas onde o movimento feminista participou do processo legislativo local.

Essas conquistas foram possíveis pelo princípio de que normas municipais e estaduais podem ampliar direitos, desde que não colidam com a legislação federal e, desde que o Poder Legislativo local tenha competência prevista na Constituição Federal para legislar sobre a matéria. Dessa forma, o Código Penal brasileiro não pode ser contrariado por legislação estadual ou municipal, porque a competência para legislar em matéria penal é do poder legislativo federal. Na ausência de regulamentação da norma federal, os estados e municípios podem legislar para fazê-lo. No caso do aborto permitido por lei, foi possível, portanto, que alguns legislativos locais regulamentassem o artigo 128, garantindo às mulheres o direito de realizarem o aborto em hospitais da rede pública, gratuitamente (BARSTED 2019(a), p.224). Barsted relembra ainda que, no início da década de 1990, se fez necessária uma nova articulação pelo direito ao aborto, mais centrado em pontos já levantados nos anos 1980, como a defesa da autonomia do indivíduo sobre seu corpo; a preocupação com a saúde da mulher; a preocupação com as mulheres pobres, vítimas do aborto clandestino, em especial

⁸¹ Caberá à rede de serviços de saúde do Estado, através do seu corpo clínico, prestar o atendimento médico para a prática do aborto, nos seguintes casos: a) se não houver outro meio de salvar a gestante e b) gravidez resultante de estupro e o aborto é precedido do consentimento da gestante, ou, quando incapaz, do seu representante legal.

as mulheres negras; a extensão e democratização dos avanços da ciência na detecção das anomalias fetais; a laicização do debate e do Estado. Essa articulação confluía para a elaboração de estratégias e táticas consensuais que permitissem tratar o direito ao aborto como uma demanda política, tendo, porém, como pano de fundo, a percepção de que essa demanda de cidadania se encontra inserida no contexto de uma sociedade moralista, autoritária e discriminadora contra as mulheres (BARSTED, 2009(a), p.228).

Assim como devemos ter paciência para fazer um feitiço e aguardar o seu efeito, na década de 2000, o movimento de mulheres não desistiu de lutar em defesa da norma técnica do Ministério da Saúde relativa aos agravos da violência sexual, para a implantação e ampliação de serviços de aborto legal; defesa da interrupção da gestação de feto com anencefalia em respeito à dignidade da gestante e com a preocupação com danos à sua saúde física e mental; propositura de projeto de descriminalização do aborto. Com a realização da I Conferência Nacional de Mulheres, apoiada pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), em 2004, foi aprovada por unanimidade a proposta de legalização do aborto no país. Nesse mesmo ano, o Ministério da Saúde revisou a norma técnica de prevenção e tratamento dos agravos resultantes de violência sexual contra mulheres e adolescentes, explicitando a não obrigatoriedade de realização do registro de ocorrência na polícia. Movimentos de mulheres oriundos de camadas populares e setores sindicais, dentre os quais a Marcha Mundial de Mulheres⁸², criada no Brasil, em 2004, incluiu em suas reivindicações o direito da mulher de decidir sobre sua vida, seu corpo e sobre suas funções reprodutivas e a legalização do aborto. Em 2005, essa Secretaria instituiu e coordenou a Comissão Tripartite, integrada por representantes dos poderes executivo e legislativo, membros da sociedade civil, com a participação de duas representantes das Jornadas. As Jornadas elaboraram proposta de descriminalização/legalização apresentado à SPM e ao Congresso Nacional que propunha a normatização das condições em que o aborto poderá ser realizado pelo Sistema Único de Saúde (SUS), recomendando a criminalização apenas nos casos de aborto forçado (BARSTED, 2009(a), pp.229-230).

A cientista política Jacqueline Pitanguy (2019) atenta para um grande retrocesso nesse movimento e localiza no início do ano de 2019, quando deputados e senadores de orientação conservadora e religiosa se movimentaram para que a PEC 181/2015⁸³ voltasse ao plenário.

⁸² Sobre este tema ver Explosão Feminista, de Heloisa Buarque de Hollanda.

⁸³ Inicialmente, a PEC 181/2015 tinha o objetivo geral de estender o período da licença-maternidade pela quantidade de dias em que o bebê recém-nascido ficaria internado no hospital. De 120 dias, a licença passaria a ser de até 240 dias, de acordo com o tratamento da criança. Ao longo das análises, em 2017, houve uma alteração que incluía na Constituição a ideia de que a vida deve ser respeitada desde a concepção, não só depois do

Por isso, em alguns casos, o feitiço precisa ser renovado constantemente. Do lado do governo do presidente Jair Bolsonaro, declaradamente conservador, a então ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, pastora Damares Alves, defendeu o estatuto do nascituro, projeto em tramitação no Congresso que restringe os direitos da mulher em relação ao aborto e prevê um pagamento para as mulheres estupradas que optarem por manter a gravidez. Tramita no Supremo Tribunal Federal, porém, uma ação que pede a descriminalização do aborto induzido até a 12ª semana de gravidez (PITANGUY, 2019(a), p.108).

Apesar do aborto ainda ser considerado crime no Brasil, há exceções no caso de vítimas de estupro, quando há risco de vida à mulher e anencefalia do feto (ausência ou má formação do sistema cerebral). Vitória? De certa forma sim. Mas falta muito ainda. Falta quebrar a estrutura radical que insiste em controlar os corpos das mulheres e fazerem-nas adotar pensamentos, questionamentos e sentimento de culpa, sob a égide de um falso moralismo. “No gesto do levante, cada corpo protesta por meio de todos os seus membros, cada boca se abre e exclama o *não* da recusa e o *sim* do desejo”, expõe Didi- Huberman. A quartinha de Pombagira representa um fundamento ontológico, ensinando- nos a importância e o momento correto de abrigar e desabrigar o que se encontra dentro de cada um, a renovação, a troca para vir o novo, o acolhimento de ideias ainda não observadas, a individualidade. Unindo os feitiços, Pombagira e Didi-Huberman provocam as mulheres a assumirem a autonomia sob seus corpos porque não precisam da decisão de mais ninguém além de si mesmas. Somos autonomia! O resto é água parada pronta para ser despachada.

nascimento. Essa mudança pode tornar o aborto ilegal em casos permitidos pela lei. O deputado Jorge Mudalen (DEM-SP), representante da chamada bancada religiosa e relator da PEC 181/2015, adicionou ao texto esse ponto e um outro: no artigo 5º, “a inviolabilidade do direito à vida desde a concepção”. Assim, enquanto aprovava a extensão da licença-maternidade, também permitia uma interpretação que não legaliza nenhuma prática de aborto.

5. PUXA O PONTO!: “Olha a Pomba girê, Olha a Pomba girá”

Olha a Pomba girê, Olha a Pomba girá
Pombagira dos 7 maridos
Olha a Pomba girê, Olha a Pomba girá
Pombagira da saia rodada
Que bebe e que fuma
Na encruza fechada
Ponto de Pombagira



Figura 9: Maria Padilha transgressora até nos dois cigarros

5.1 Esquina do leque – Transgressão x Heteronormatividade => Diversidade sexual

A felicidade de transgredir, portanto.
 A “naturalização” da subordinação feminina,
 do heterossexismo, da divergência absoluta
 homem/mulher e da abjeção das ambiguidades
 sexuais, persiste ao longo da história e suas raízes
 são profundas, assim como o são a “desnaturalização”
 de toda forma de **diversidade sexual** (...)
*Rita de Cássia P. Guimarães*⁸⁴

A potência da **transgressão**,
 palavra que significa a difícil
 passagem por uma fronteira fechada,
 a desobediência a uma regra que limitava
 nossa liberdade de movimento,
 daria seu próprio estilo ao desejo?
*G. Didi-Huberman*⁸⁵



O feminismo decolonial denuncia a imbricação estrutural das noções
 de **heteronormatividade**, classificação racial e sistema capitalista.
*Heloisa Buarque de Hollanda*⁸⁶

⁸⁴ Estigma e diversidade sexual nos discursos dos (as) profissionais do SUS: desafios para a saúde da população LGBT. GUIMARÃES, Rita de Cássia Passos, 2018, p.29

⁸⁵ Levantes. DIDI-HUBERMAN, Georges, 2017, p.322

⁸⁶ Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais. HOLLANDA, Heloisa Buarque de, 2020, p.19



5 . 1 . 1 Tem padrões e normas que precisam ser quebrados

Nenhum outro som no ar pra que todo mundo ouça. E
 que o único som seja do nosso rodopio no ritmo do anti-horário
 Porque eu agora vou falar para todas as moças.
 Eu agora vou bater, para todas as moças.
 Para todas as travestis, para todas elas.
 Eu agora vou fazer macumba para todas as bixas.
 Para todos os testículos femininos, para todas elas

Castiel Vitorino Brasileiro

E se um testículo sentir desejo por outro testículo? E se uma vagina sentir tesão por outra vagina? E se os dois testículos ou as duas vaginas quiserem caminhar juntos e se casar? E se um testículo não se sentir testículo? E se a vagina não se identificar como vagina? E se testículo e vagina não se identificarem com absolutamente nada? E se ambos quiserem se transformar, se transsexualizar? E se um pênis quiser ficar quieto na dele ou passar por transformações? Além de instigar essas e outras perguntas, a poética da artista trans Castiel Vitorino consegue ativar a discussão sobre a heteronormatividade e a diversidade sexual porque ela própria vive a transmutação como um designo inevitável e instrumento de cura. Há um colorido na obra, vida e luta da artista, bem diferente da monotonia causada pelos padrões patriarcais que desumanizam quem não os seguem. Uma cor? Azul. Um sujeito? Homem. Uma orientação? Hetero. Uma fé? Cristã. Um objeto? Mulher. Vê-se então um peso da apatia cinza azulada que impede os corpos de serem o que quiserem ser oriundos de normas religiosas, culturais, políticas, econômicas, sociais e sexuais. Entretanto, como bem lembram Simas e Rufino acerca de Pombagira, “as suas sete saiais são pintadas cada uma com uma cor diferente” (SIMAS e RUFINO, 2018, p.91).

Como mulher de 7 Exus e corpo que gargalha, ginga e enfeitiça, Pombagira já abana pra longe qualquer imposição de cunho patriarcal. Ou seja, a entidade se rebela contra a dominação masculina e mostra andar com todos e não ser de ninguém ao mesmo tempo (CAPONE, 2018, p.119). Quando chega no terreiro, Pombagira demarca seu lugar, trazendo movimento ao que está parado, inflexibilizado e pesado. Ao abanar o seu leque com destreza e vigor, o abre e o fecha diversas vezes porque o objeto é um instrumento de descarga, de poder e de luxo. Ela é senhora de seu próprio leque, de sua própria vontade (OLIVEIRA, 2019, p.203)⁸⁷.

Tendo uma diversidade de nomes, nota-se uma certa versatilidade no trato com o

⁸⁷ OLIVEIRA, Bruna Cardoso de. Quando a Pombagira fala – um olhar etnográfico sobre os trabalhos de Umbanda comandados por Pombagiras. In: Umbanda, cultura e comunicação: olhares e encruzilhadas. Organizado por Hertz Wendel de Camargo. – Curitiba: Syntagma Editores, 2019

feminino: Cigana, Marias, Rosas... Em certo momento, por exemplo, Augras identifica a escuridão, sujeira, desagregação e a presença da morte em Maria Molambo, Rosa Caveira, Maria Padilha, Rainhas do Cruzeiro e da Calunga, encontrando nelas o atributo das velhas feiticeiras que se bastam a si próprias (AUGRAS, 2000, pp.40-41). Se cada Pombagira carrega a sua própria história, nota-se um acolhimento sem julgamentos de indivíduos considerados desqualificados pela sociedade. Mulheres e homossexuais médiuns que recebem Pombagiras adotam comportamento sexualmente provocador. A transgressão é encontrada tanto na médium mulher cujo corpo é transformado por uma força feminina ciente de seu poder, quanto no médium homossexual que além dessa transformação, lida com o fato de ter um corpo masculino tomado e dominado por uma potência feminina.

Na visão de Didi-Huberman, há uma felicidade no ato de transgredir. A potência da transgressão – palavra que significa a difícil passagem por uma fronteira fechada, a desobediência a uma regra que limitava a liberdade de movimento – daria seu próprio estilo ao desejo. A infração, palavra que quer dizer a quebra de uma estrutura, de grilhões, daria seu dinamismo ao desejo, mesmo que sua forma fosse fraturada, fraturante, ziguezagueante. De fato, a transgressão e a infração são aproximações correspondentes aos gestos do levante: a potência enquanto desejo ou o desejo que enfim revela sua potência (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.322).

Para compreender com mais profundidade a transgressão como elemento pombagirístico, é necessário revisitar, mais uma vez, a história da mulher na sociedade brasileira, principalmente nos tempos coloniais. De acordo com Mary Del Priore, o desconhecimento anatômico, a ignorância fisiológica e as fantasias sobre o corpo feminino abriram espaço para que a ciência médica corroborasse o pensamento misógino das religiosidades cristãs, um saber-poder masculino e um discurso de desconfiança em relação à mulher, vista como algo ameaçador e caótico. A misoginia da época colonial empurrava esses corpos para um território onde o controle era exercido pelo médico, pai ou marido, e onde o casamento, a concepção e a gravidez eram vistas como a cura para todas as descompensações femininas. O imaginário patriarcal foi, assim, construído em cima de o macho ser a “causa eficiente” da vida, onde o homem ocupava lugar essencial na saúde, na segurança e bem-estar da mulher, que dele dependia, exclusivamente, para a procriação. O corpo da mulher tem sido construído, portanto, por médicos e teólogos, como um campo a ser disputado por deus e pelo diabo (DEL PRIORE, 2004, p.88). Como Pombagira está ligada à sexualidade e a usa para seu benefício e prazer, e não para a procriação, ela se torna uma transgressora ao negar a atuação de “mãe de família”. O fato de assumir ser mulher de Exus

expressa o poder sexual transbordante e insubmisso, características inviáveis na mulher considerada “pra casar”, dentro do imaginário de uma sociedade machista. Como já mencionamos, para Marlyze Meyer (MEYER, 1991, p.157), Pombagira é a metade um pouco melhor de Exu, já que associa características desta entidade com o poder feminino. É uma força vibratória que entende da complementaridade dos gêneros, provoca a religião colonial ao assumir ser a mulher do diabo (ou o próprio) e se define como Exu Mulher. No imaginário da sociedade brasileira patriarcal, mulheres donas do seu corpo, homens gays, transexuais, queers, lésbicas estão ligados à marginalidade social⁸⁸ - como Pombagira – porque vivem desalinhados dos hábitos heteronormativos.

Pombagira corresponde ao mesmo mundo de apresentações do Exu, mas com sua própria força e poder. Entretanto, o caráter subversivo em relação às normas da moral vigente não impede a crescente preferência que por ela tem consulentes aflitos. Mas, como é mulher, sua associação ao mal, sua demonização passa pela imemorial marca infamante da feminilidade: a luxúria, encarnada no estereótipo de prostituta. Uma “mulher da vida”, com “sete maridos”, detentora de vários pontos cantados que remetem a um espaço escuso da cidade, sinônimo de devassidão e de “mulher perdida”. Entrar, pertencer, trabalhar e honrar esses espaços segue na contramão da sociedade que tolhe o corpo feminino de todas as formas.

Em *O Calibã e a Bruxa*, Federici fornece uma lista informativa das formas de sexualidade que estavam proibidas e eram julgadas por bruxaria, uma vez que eram “não produtivas”: a homossexualidade, sexo entre jovens e velhos, o sexo entre pessoas de classes diferentes, o coito anal, o coito por trás (acreditava-se que levava a relações estéreis), a nudez e as danças (FEDERICI, 2017, pp.350-351). Até hoje, o indivíduo que não se adequa a essas “regras” têm comumente a moral desqualificada ou é vitimizado por justificativas de “macumba”, “feitiço”, “reza feita” por terceiros como vingança ou maldade. Pombagira ensina que cada um é o que é, e precisa acolher isso. A putaria, palavra fortemente associada à entidade, expõe nossas paixões, desejos, pulsões, atos de transgressões, de vontade e liberdade. A puta, em Bessa (2016), é uma figura descentralizante do habitual jogo político: ela recusa as normas, assume postura revolucionária quando não aceita as regras ditas sociais e coloca a lógica moral, civilizatória e colonizadora para fora da cena em que atua. Nela, atravessam certamente questões ligadas à sexualidade, ao erótico e ao pornográfico. Mas o atravessamento que a figura da puta nos interessa fazer aqui é com a questão da

⁸⁸ O que é imaginário. LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana, 1997, pp.12-13

heteronormatividade.

A liberdade de ser dona de si e de suas escolhas vistas fortemente em Pombagira desafiam as regras contidas na heteronormatividade. No ensaio “O pensamento hétero”, a escritora Monique Wittig (1980) evidencia que os discursos que oprimem lésbicas, mulheres e homens homossexuais são aqueles que tomam como certo que a base da sociedade, de qualquer sociedade, é a heterossexualidade. Tais discursos da heterossexualidade oprimem e impedem outras falas, a menos que essas vozes falem nos termos deles. Para a feminista, estes discursos negam toda a possibilidade de criar categorias próprias de quem não é hétero, agindo de forma feroz e tirânica sobre os seres físicos e mentais (WITTIG, 1980, pp.5-6).

Com a sua inescapabilidade erigida em conhecimento, em princípio óbvio, em dado pré-adquirido a qualquer ciência, o pensamento hétero desenvolve uma interpretação totalizante da história, da realidade social, da cultura, da linguagem e simultaneamente de todos os fenômenos subjetivos. Posso apenas sublinhar o caráter opressivo de que se reveste o pensamento hétero na sua tendência para imediatamente universalizar a sua produção de conceitos em leis gerais que se reclamam de ser aplicáveis a todas as sociedades, a todas as épocas, a todos os indivíduos (WITTIG, 1980, p.6).

Wittig condena atitudes como a troca de mulheres, a diferença entre os sexos, a ordem simbólica, o inconsciente, desejo, gozo, cultura, história, dizendo que são apenas categorias fundadas sobre a heterossexualidade ou sobre um pensamento que produz a diferença entre os sexos como um dogma político e filosófico. A consequência desta tendência para a universalidade é que o pensamento hétero não pode conceber uma cultura ou uma sociedade onde a heterossexualidade não ordene todas as relações humanas, como também a sua própria produção de conceitos e todos os processos que escapam ao consciente. Além disso, de acordo com a feminista, estes processos inconscientes são historicamente cada vez mais imperativos naquilo que nos ensinam sobre nós mesmos através da instrumentalidade dos especialistas, como por exemplo: Meninas vestem rosa e meninos vestem azul, saia é para mulher e calça é para homem, Deus criou o homem e a mulher para serem um casal, o casamento só é válido entre um homem e uma mulher, etc. A retórica que expressa estes processos reveste-se de mitos, recorre ao enigma, caminha pelo acumular de metáforas e a sua função é a de poetizar o caráter obrigatório do "serás-hetero-ou-não-serás" (WITTIG, 1992, pp.9-11).

Mas o que é o diferente/outro se não a(o) dominada(o)? A sociedade heterossexual é a sociedade que não oprime apenas lésbicas e homossexuais, ela oprime muitos diferentes/outros, oprime todas as mulheres e muitas categorias de homens, todas e todos que estão na posição de serem dominados(os). Para constituir uma diferença e controlá-la é um “ato de poder, uma vez que é essencialmente um ato normativo. Todos tentam mostrar o outro como diferente, mas nem todos conseguem ter sucesso a fazê-lo. Tem que ser socialmente dominante para se ter

sucesso a fazê-lo” (WITTIG, 1992, p.11).

O termo heteronormatividade foi criado pelo teórico americano Michael Warner, buscando dar conta de uma nova ordem social. Esse sistema exige que todos os indivíduos – independente de sexualidade – organizem suas vidas conforme o modelo da heterossexualidade⁸⁹. Em algum momento das nossas vidas já escutamos frases como “Meninas vestem rosa. Meninos vestem azul.”, “Futebol é coisa de homem! Não é coisa de mulher!”, “Programas de mulher. Programas de homens.”, “Carrinho para meninos. Boneca para meninas.”, “Mulher que não se depila é largada. Homem que se depila é viado”, “Isso é coisa de mulherzinha. Isso é coisa de macho.”. Tais sentenças reafirmam uma imposição social ontológica e comportamental de acordo com os papéis de cada gênero. O sofrimento com a heteronormatividade surge quando se entende que existe uma norma para que todos se comportem e sejam como heterossexuais. Quem não se encaixa nesse “padrão” é marginalizado, ignorado, considerado diferente, monstruoso, estranho. E pombagira se volta contra essas regras impostas e nos ensina através de sua irreverência que cada um deve aceitar-se e afirmar-se como é.

O impacto da linguagem na disseminação da heteronormatividade pode ser vista tanto em Wittig⁹⁰ que atribui à linguagem uma relação íntima com o campo político, quanto no filósofo Paul Preciado:

A tecnologia social heteronormativa (esse conjunto de instituições tanto linguísticas como médicas ou domésticas que produzem constantemente corpos-homem e corpos-mulher) pode ser caracterizada como uma máquina de produção ontológica que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado. (...)Esses performativos do gênero são fragmentos de linguagem carregados historicamente do poder de investir um corpo como masculino ou como feminino, bem como de sancionar os corpos que ameaçam a coerência do sistema sexo/gênero até o ponto de submetê-los a processos cirúrgicos de “cosmética sexual” (diminuição do tamanho do clitóris, aumento do tamanho do pênis, fabricação de seios de silicone, refeminilização hormonal do rosto, etc.) (PRECIADO, 2019(b), p.434).

De acordo com Preciado (2019), durante os últimos dois séculos, a identidade homossexual se constituiu graças aos deslocamentos, às interrupções e às perversões dos eixos mecânicos performativos de repetição que produzem a identidade heterossexual, revelando o caráter construído e prostético dos sexos. Para ele, a heterossexualidade é vista como uma tecnologia social e não uma origem natural fundadora, sendo possível inverter e derivar suas práticas de produção da identidade sexual. A bicha, o travesti, a drag queen, a lésbica, a sapa, a caminhoneira, a *butch*, a machona, a bofinho, as transgêneras, as F2M e os

⁸⁹ Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/especialistas-refletem-sobre-como-a-heteronormatividade-compromete-as-relacoes/> Acesso: 19/11/2022

⁹⁰ SARMET, Érica. Feminismo Lésbico in Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade. HOLLANDA, Heloisa Buarque de. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, pp.397-398

M2F⁹¹ são, segundo o autor, “brincadeiras ontológicas”, imposturas orgânicas, mutações prostéticas, recitações subversivas de um código sexual transcendental falso porque atua com os gêneros feminino e masculino, no ser mulher e ser homem estabelecidos pela heteronormatividade. Os papéis e as práticas sexuais, que naturalmente se atribuem aos gêneros masculino e feminino, são na visão de Preciado um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos que asseguram a exploração material de um sexo sobre o outro. A diferença sexual é uma heterodivisão do corpo na qual a simetria não é possível. O processo de criação da diferença sexual seria então uma operação tecnológica de redução que consiste em extrair determinadas partes da totalidade do corpo e isolá-las para fazer delas significantes sexuais. Preciado revela que os homens e as mulheres são construções metonímicas do sistema heterossexual de produção e de reprodução que autoriza a sujeição das mulheres como força de trabalho sexual e como meio de reprodução. Essa exploração é estrutural, e os benefícios sexuais que os homens e as mulheres heterossexuais extraem dela, obrigam a reduzir a superfície erótica aos órgãos sexuais reprodutivos e a privilegiar o pênis como o único centro mecânico de produção de impulso sexual (PRECIADO, 2019, p.431;p.434).

O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados. Preciado enxerga a (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e de recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais. O que ele chama de contrassexualidade tem como tarefa identificar os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto (corpos intersexuais, hermafroditas, loucas, caminhoneiras, bichas, sapas, bibas, fanchas, *butchs*, históricas, saídas ou frígidas, hermafrodykes, etc.) e reforçar o poder dos desvios e derivações com relação ao sistema heterocentrado (PRECIADO, 2019, p.431- 432). O autor apresenta as diversas categorias de indivíduos que, ao pensarmos como Pombagira, valem para exercitarmos a empatia e o acolhimento pelo que foge da heteronormatividade.

“A heteronormatividade não perpassa só pelos afetos, mas também pela forma de organizarmos nossos corpos no mundo”. A fala da psicóloga Raíssa Éris Grimm reproduzida

⁹¹ As expressões F2M e M2F correspondem, respectivamente, às mudanças Female to Male [Feminino para Masculino] e Male to Female [Masculino para Feminino], fórmulas de autodenominação surgidas na comunidade transsexual anglo-saxã para nomear as pessoas em transição hormonal e/ou cirúrgica (PRECIADO, 2019, p.436).

pela roteirista Érica Sarmet (2018) suscita a reconfiguração das estratégias e pautas políticas do feminismo lésbico. Sarmet convoca *xs leitorxs* para uma autocrítica e reconhece que o movimento é atravessado por problemas da nossa sociedade patriarcal: racismo, gordofobia, capacitismo, opressão de classe, bifobia, etarismo, transfobia... Quem luta pelo fim das opressões do sistema heteropatriarcal capitalista deve procurar desconstruir em si própria se quiser de fato efetuar uma transformação radical no mundo (SARMET In: 2018, p.396). Abanar a heteronormatividade pra bem longe não é uma luta somente do público LGBTQIAPN+. As mulheres também são oprimidas e sentenciadas a diretrizes sociais como casamentos, luxúrias e reprodução. A obsessão por essa regra normativa transita por todas as categorias sexuais e nos faz refletir sobre a importância de um olhar sensível sobre a diversidade sexual a fim de trazer para o mundo mais empatia e pessoas que contribuam por melhores acolhimentos e garantias civis. Ou seja, mais atitudes pombagirística. Um mundo mais Pombagira.



5.1.2 Eu sou quem eu quiser!

A força e a incorporação de Pombagira inclui mulheres e homens que superlativam o seu feminino. E isso propicia outra relação com aquilo que somos, vemos e sabemos sobre as questões de gênero e feminismo dentro das religiões afro-brasileiras. A pesquisadora Bruna Cardoso de Oliveira descreve etnograficamente um ritual de Umbanda em uma noite comandada por Pombagiras, incorporadas em mulheres e homens. Por se revestirem no papel de mulheres da vida, essas entidades ganham um espaço de experiência e entendedoras das dores do coração. São espíritos de mulheres que não estão preocupadas em julgar a moralidade das pessoas que as procuram, ao contrário, escutam e aconselham os desequilíbrios e desajustes ecoados das relações amorosas e sexuais. São seres extremamente inteligentes, detentoras de experiência e malícia para negociações e jogos de sedução e poder. Não são espíritos fáceis de serem enganados, justamente por terem expertise nas mazelas e estratégias da natureza humana e do amor (OLIVEIRA, 2019, pp.200-201).

Os incorporantes mesmo homens transmitem essa potência feminina. Há um ponto que diz: “Ela dá ouro, ela dá prata, ela dá tudo que quiser. Tá no corpo de um homem, mas ainda é mulher”. Esse ponto nos traz uma mensagem clara. Mostra o poder reconhecido por quem canta do que as Pombagiras podem fazer a quem querem e quando querem, e reitera que independente do sexo do aparelho que a incorpora ela continua a ser uma pombagira, mulher, que trabalha esses elementos (OLIVEIRA, 2019, p.207).

Simas e Rufino expõem que as tesouradas de Pombagira nos livram das amarras coloniais vestidas sob o véu do pecado. Ela é o enigma que poetiza as transgressões necessárias às normatizações da dominação do homem na sociedade, que inferioriza, regula e interdita o papel da mulher. Dessa forma, vincular a figuração desta entidade às dimensões do desregramento moral, da histeria, da desordem dos comportamentos, da marginalidade e da vulgaridade é traço do racismo epistêmico imbricado com as ideologias sexista/machistas que condicionam os indivíduos (SIMAS e RUFINO, 2018, p.90).

Na medida em que se nega a pombagira enquanto possibilidade, se aprofunda o desconhecimento de outras invenções codificadas na margem. A toada que a pinta como mulher vulgar indica as limitações e o desmantelamento cognitivo incapaz de se afetar por outras perspectivas de mundo. Os tons vibrados entre o medo, a curiosidade, a ignorância e os discursos normatizadores mantêm a pombagira na condição do exótico e do animismo feitichista (SIMAS e RUFINO, 2018, p.90).

Histórias construídas de forma fragmentada, plural, com a co-participação de imaginários diversos, o das feiticeiras das antigas cortes espanholas, o da magia feminina africana, o da crença nos espíritos desencarnados, e sobretudo, a forte ancoragem da Pombagira no universo da prostituição desde os tempos do Brasil colônia até hoje (DRAVET, 2016, pp.11-12) nos desemboca na ideia de Marlyse Meyer que nos apresenta Pombagira agregadora, interseccional. Incorporada em mulher, permite-lhe concentrar, na afirmação de sua sexualidade sem recalque, na soltura dos gestos e das palavras, toda energia cotidianamente investida na formidável quantidade de trabalho exigida para a sobrevivência sua e dos seus; em homens, ele pode, sem a autocensura que o cotidiano o obriga a assumir, principalmente se ocupa funções religiosas no terreiro, dar total expansão à sua feminilidade reprimida (MEYER, 1991, p.162).

Pombagira, então, é a protagonista do próprio levante do feminino também quanto à diversidade sexual, quando aproximada da ideia contida na provocação de Didi-Huberman, ao afirmar que o levante nos conduz ao futuro pela própria potência dos desejos que ele realiza. Esse futuro que se tornou presente é modelado pela *dynamis* do desejo indestrutível à imagem de algum passado. Se o ser mulher foi oprimido e silenciado durante séculos e o sonho de ser evidenciado é realizado mediante a incorporação de um espírito feminino livre em mulheres e homens, só fortalece o poder da entidade em ser o que e quem ela quiser. Na dissertação “*Cura Gay é o meu caralho!*”: a normalização da homossexualidade e a resolução CFP 1/99”, a psicóloga Natália Teixeira revisa a discussão teórica mais recente sobre sexualidade na psicologia no Brasil e embasa a atuação dos psicólogos em respeito às diferentes orientações sexuais, como definido pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) através da Resolução nº 1/99. Segundo a pesquisadora, o reconhecimento da diversidade

sexual e de gênero não depende de qualquer forma de essencialismo, e naturalizar a orientação sexual faz parte de um discurso heteronormativo e homofóbico (TEIXEIRA, 2014, p.99). Teixeira revela que no Brasil, a emergência do movimento LGBT enquanto ‘movimento social organizado’ data do final da década de 1970, quando se inicia a abertura política e o fim da ditadura militar. Na década de 1980, a epidemia de HIV/Aids se tornou mote de diálogo entre o movimento homossexual e o Estado, na elaboração do Programa Nacional de Combate às Doenças Sexualmente Transmissíveis e Aids (PN-DST/Aids). Criado em 1985, mas oficializado em 1988, o PN-DST/Aids teve forte influência do movimento de médicos sanitários, que tornou o programa sensível às pressões do movimento homossexual e dos hemofílicos, disparando a criação das ONGs/Aids no país, um dos movimentos que mais se estruturaram nas últimas décadas. Assim, o próprio movimento social foi marcado pelas alianças, diálogos e relações que estabeleceu com o Estado e com a academia onde parte dos intelectuais se comprometeu em pesquisas com o objetivo de controle epidemiológico e saúde, o que incentivou estudos sobre as homossexualidades, mas deixou a heterossexualidade numa zona de conforto (TEIXEIRA, 2014, p.41).

A pesquisadora Rita de Cássia Guimarães (2008) aborda em sua tese de Doutorado que a associação da AIDS com a homossexualidade, além de fomentar todo debate social que se deu nesse sentido e promover encaminhamentos de políticas públicas de saúde com objetivo de promover ações de prevenção e cuidados que envolvessem a participação da comunidade homossexual viabiliza também a construção política de identidades homossexual no Brasil. Neste sentido de busca de identidades, a discussão sobre práticas homossexuais desloca o foco sobre quem é “ativo” ou “passivo”, ou quem se aproxima mais do “feminino” ou “masculino” na relação, para focar no sexo biológico do parceiro, ampliando as questões sobre a bissexualidade e promovendo maior visibilidade da homossexualidade. Este contexto também mobiliza as políticas públicas adotarem a nomenclatura de comportamento de risco no lugar de grupo de risco, a fim de evitar julgamentos preconceituosos de populações mais vulneráveis (GUIMARÃES, 2018, p.64).

Guimarães também entende que os movimentos homossexuais surgiram no Brasil no final dos anos 70, período de transição democrática pelo qual o país estava atravessando cujas diversas manifestações antiautoritárias contra o regime militar mobilizaram movimentos sociais e foram marcadas por características da contracultura, com caráter revolucionário e contestatório. Inicialmente, o movimento era formado exclusivamente por homens homossexuais, com adesão das lésbicas em momento posterior. Nos anos 90, as

travestis e depois transexuais passam a participar mais ativamente, e os bissexuais começam a buscar reconhecimento do movimento apenas no início do ano 2000.

A adesão tardia das lésbicas ao movimento não significa a falta de protagonismo político das mulheres. Pelo contrário, o movimento feminista começa no Brasil em 1932 com a conquista do sufrágio universal, e é marcado em sua trajetória histórica por várias lutas em prol da cidadania, como o movimento sindical, a luta por direitos sexuais e reprodutivos e mais recentemente pela descriminalização do aborto e contra violência a mulher. E mesmo que o movimento feminista tenha inicialmente sido liderado por mulheres heterossexuais, sem dúvida que abriu caminhos para as diversas manifestações de gênero 61 num sentido mais social e equânime (GUIMARÃES, 2018, pp.60-61).

O movimento LGBT nasce da herança política do movimento feminista que contribui para sua formação compactuando agendas e buscando fomentar na dimensão pública um bem comum para ambos que é a “liberdade sexual” e a busca de direitos e cidadania. Por isso, o movimento homossexual, não só no Brasil como em toda América Latina, muitas vezes se aliou aos partidos de esquerda na busca de transformações sociais e culturais (GUIMARÃES, 2018, p.61). Abandonando seus propósitos, o Movimento LGBT brasileiro expandiu para outras categorias, se estabelecendo, atualmente, como LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Poli, Não- binárias e mais). Segundo a Unicef Brasil⁹², é um movimento político-social que luta pela representação da diversidade de orientação sexual e dos direitos tão almejados por todo ser humano. O Dia do Orgulho Gay marca o início da luta organizada pelos direitos dessa comunidade nos países ocidentais. Em Nova Iorque (EUA), no dia 28 de junho de 1969, ocorreu a Rebelião de Stonewall: uma revolta da comunidade LGBTQIAPN+ contra uma série de invasões da polícia nova-iorquina aos bares frequentados por homossexuais e pessoas trans, que eram presos e alvo de represálias por parte das autoridades. A partir disso, em diversas cidades estadunidenses foram organizados protestos em favor dos direitos LGBTQIAPN+, que resultaram na primeira marcha do Orgulho Gay, em 1970, um marco na história de um grupo social tão marginalizado. Então, há mais de 50 anos, o dia 28 de junho é tido como o Dia do Orgulho LGBTQIAPN+.

Além de ser marcado por passeatas, shows e *lives*, com muita alegria e comemoração, o mês serve para conscientizar a população mundial sobre a importância de se combater a homofobia, construindo uma sociedade livre de preconceitos, em que todos os indivíduos sejam, independente da orientação sexual e de gênero, respeitados e reconhecidos como sujeitos de direitos. Reivindicações essas que já encontram amparo legal tanto

⁹² Unicef Brasil. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/> Acesso: 19/11/2022

nacionalmente, pelo art. 5º da Constituição Federal, quanto internacionalmente, pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas estão longe do gozo pleno. A primeira Parada Gay do Orgulho LGBT no Brasil, ocorreu em 1997 em São Paulo, e tornou-se a maior do mundo. O movimento ganha forças, se institucionaliza e amplia suas conexões com o Estado passando a demandar seus direitos perante o judiciário e a exigir políticas públicas (GUIMARÃES, 2018, p.65).

Apesar das constantes demandas, similares as das mulheres, o Vence-Demanda chegou em 2018 quando o Supremo Tribunal Federal (STF) autorizou a mudança do nome de registro de transexuais e transgêneros. Já em 2020, o STF reconheceu a inconstitucionalidade da restrição que existia, desde 1991, para que homossexuais possam doar sangue a terceiros. O que as pessoas da comunidade LGBTQIAPN+ reivindicam podemos encontrar no que ensina Pombagira: serem tratadas com respeito, acolhimento e dignidade, sem ter que viver cotidianamente com o medo de violência ou de tratamentos excludentes. O mês da mulher e o do orgulho representam a luta diária por respeito.

Entretanto, sabe-se que há ainda bastante trabalho a ser feito, principalmente no campo no que tange o preconceito. Mas as Marias das ruas sabem trabalhar, como diz Simas (2019, p.23). Sendo assim, todas as esferas da sociedade devem aceitar o direito ao reconhecimento legal de relações afetivo-sexuais, à adoção conjunta de crianças, à livre expressão de sua orientação sexual e/ou de gênero em espaços públicos sem serem agredidos ou constrangidos, à redesignação do “sexo” e à mudança do nome em documentos de identidade, ao acesso a políticas de saúde específicas e, ainda mais fundamental, à proteção do Estado frente à violência por preconceito. Principalmente quando se trata de adolescentes. Tal agenda tem sido promovida através de uma rede complexa de relações, em que alguns atores sociais (ONGs, agências governamentais, partidos políticos, parlamentares, juízes, juristas, centros de pesquisa universitários, atores do mercado, agências de fomento, organizações profissionais e religiosas, etc.) atuam conscientemente no sentido de apoiá-la, enquanto outros lutam para negá-la ou desqualificá-la.

No entanto, Rita de Cássia Guimarães atenta para o tratamento ofertado aos integrantes da comunidade LGBTQIAPN+ no Sistema Único de Saúde (SUA), quando observa os obstáculos para “fazer valer” na vida real e cotidiana todas as conquistas que ainda se configuram como um enorme abismo entre construção das leis e sua execução. Desta forma, diz, mesmo que a mobilização dos movimentos tenha sido capaz de influenciar a produção discursiva do Estado, assumindo agora em suas políticas as propostas de despatologização das práticas, efetivação de direitos iguais de acesso e qualidade, e o combate ao estigma,

preconceito e discriminação, e ainda, que esse novo discurso possa ser assumido performaticamente por gestores e profissionais de saúde que trabalham para o Estado, as mobilizações ainda estão muito distantes de ter efeito sobre atitudes, comportamentos e condutas nas unidades de saúde quando da ocorrência dos "contatos mistos" entre os pretensamente normais (representados pelos profissionais de saúde) e os estigmatizados (representados pelos sujeitos incluídos nas populações LGBTQIAPN+).

Por outro lado, o fundamentalismo religioso avança vertiginosamente no país, em uma violação sistemática à laicidade do Estado, com grupos influenciando o processo legislativo e constituindo uma persuasiva bancada homofóbica, o que se torna um enorme desafio para solidificação das conquistas dos movimentos sociais na defesa do reconhecimento legal do segmento LGBTQIAPN+. Este cenário deixa evidente que o Brasil passa atualmente por um momento desafiador com relação aos direitos dessa parcela da população. Mas, se foram conquistados direitos como o reconhecimento legal da união homoafetiva, o uso do nome social para travestis e transexuais, a garantia do processo transexualizador pelo SUS, a recente decisão do STF da retificação do registro civil das pessoas trans sem necessidade de cirurgia, vemos que parcela significativa da sociedade, marcada por uma construção sócio-histórica conservadora, sexista e machista, ainda ameaça a concretização de tais direitos.

No cenário escolar, por exemplo, à medida que o tema diversidade sexual encontra-se associado a episódios de discriminação da população homoafetiva e à intolerância aos direitos sexuais dos cidadãos, parte-se do pressuposto de que as discussões em torno da sexualidade - e especialmente da diversidade sexual no cenário escolar -, envolvem valores culturais e percepções modelados pelas representações sociais. Gestores institucionais, professores, os próprios estudantes e seus familiares apresentam interpretações diferenciadas em relação à temática, tornando complexos não só os debates a respeito, mas o desenvolvimento de propostas neste âmbito, sobretudo aquelas que visam ampliar as discussões sobre a abordagem do tema no contexto do ensino. Torna-se relevante compreender como as propostas voltadas à temática da diversidade sexual são recebidas, discutidas e desenvolvidas no cenário escolar, cujos modelos e valores transmitidos atuam decisivamente na construção do pensamento crítico, bem como são percebidas e dialogadas em conjunto com os diversos núcleos e constituições familiares presentes na comunidade escolar. Nesse sentido, reafirma-se a necessária problematização em torno da relação escola-família no que tange ao tema da diversidade sexual e aponta-se como um fazer necessário o descortinar de aspectos pouco visíveis na formulação de propostas voltadas para a educação formal por meio da formulação de políticas públicas (CICCO e VARGAS, 2016, p.542).

De acordo com Cicco e Vargas, ainda predominam atitudes e convenções sociais naturalizadas com relação à sexualidade voltadas à heteronormalização das práticas sexuais cujas ações restringem o desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos. Essas convenções partem do sentido de senso comum de que possa existir um sujeito desviante em contraponto a um sujeito de referência, estabelecendo-se o par heterossexualidade/homossexualidade como oposição decisiva e definidora de práticas e de sujeitos. E aqui, chama-se a atenção para a forma como a cultura das sociedades modernas não admite um sujeito ser outra coisa além de um homem ou uma mulher, refletindo um caráter heterossexual dos desejos e relações sexuais conhecido como heteronormatividade. Constitui, desta forma, um conjunto de relações de poder, que privilegia e promove a heterossexualidade em detrimento das demais orientações sexuais.

O silêncio, o bullying e a invisibilização das potencialidades são formas de controle social e relações de poder sobre determinados grupos, agindo contra quaisquer manifestações de comportamento na orientação sexual ou na expressão do gênero. Deste modo, pessoas com desejos e comportamentos homoafetivos muitas vezes ocultam suas manifestações de afeto e relações amorosas e, até pouco tempo, lhes era negado o reconhecimento da união estável, bem como de entidade familiar (CICCO e VARGAS, 2016, p.546).

Sobre os *queers*, Paul Preciado expõe que por oposição às políticas “feministas”⁹³ ou “homossexuais”, a política dessa multidão não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais” (PRECIADO, 2019, p.437). O autor utiliza o conceito de “desterritorialização” da heterossexualidade para refletir sobre a resistência do corpo aos processos do tornar-se “normal”. O fato de existirem tecnologias precisas de produção dos corpos “normais” ou de normalização dos gêneros não resulta em determinismo e nem na impossibilidade de ação política. Ao contrário, porque porta em si mesma, como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização dos corpos, a multidão *queer* tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual (PRECIADO, 2019, p.442).

Conta a historiadora Teresa de Lauretis (inventora da expressão “teoria queer”)⁹⁴ que palavra *queer* existe na língua inglesa por mais de quatro séculos e todo esse tempo

⁹³ Para o filósofo, o termo *queer* refere-se às minorias sexuais que se tornaram multidões cujo corpo aparece no centro de um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade que afeta tanto o espaço urbano quanto o corporal.

⁹⁴ Expressão criada por Lauretis para uma conferência na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz. Para a autora, teoria *queer* era um projeto crítico que tinha o objetivo de resistir à homogeneização cultural dos “estudos de gays e lésbicas” que estavam pela academia, tomados como um campo de estudo singular e unificado (LAURETIS, 2019, p.413)

carregou denotações e conotações negativas: estranho, esquisito, excêntrico, de caráter dúbio ou questionável, vulgar. Após o julgamento e prisão de Oscar Wilde⁹⁵, o termo foi particularmente associado à homossexualidade, como estigma. Foi somente com o movimento de liberação gay dos anos 1970 que a palavra se tornou motivo de orgulho e uma marca de resistência política. Da mesma maneira que as palavras gay e lésbica, *queer* era uma contestação social, antes de ser identidade. As aparições acadêmicas desse termo surgiram primeiramente nos Estados Unidos, em meados da década de 1990. Lendo Lauretis, entende-se que as pessoas têm histórias, maneiras e práticas sexuais diferentes de se relacionarem, e a sexualidade, o prazer e, principalmente, a pulsão de morte são antissociais ou contrassociais.

É possível dizer que hoje uma identidade queer é mais radical que uma identidade lésbica ou gay, porque estas se tornaram respeitáveis e mesmo conservadoras como na aspiração pelo casamento legal. Mas também é possível afirmar que o queer é apenas um gesto na direção de uma vaga antinormatividade ou identidade não convencional (LAURETIS, 2019, p.414).

A diversidade sexual ventila e encontra um espaço poético na arte do enfrentamento das divas drags, como Linn da Quebrada, que se autointitula uma “bixa preta favelada”, ou na leitura da escritora e artista trans Jota Mombaça, autodefinida como “bicha não-binária, nascida e criada no nordeste do Brasil. Você consegue sentir o poder do manifesto assim como ouvir o sotaque gostoso e grave de Jota quando ela evoca “Não vão nos matar agora porque ainda estamos aqui. Com nossas mortas amontoadas, clamando por justiça, em becos infinitos, por todos os lugares. Nós estamos aqui e elas estão conosco, ouvindo esta conversa e nutrindo o apocalipse do mundo de quem nos mata” (MOMBAÇA, 2011, p.5). À revelia do mundo, a escritora convoca-nos a conhecer o mapa das frestas, “onde a noite infinita já não nos assusta, porque nossos olhares comungam com o escuro e com a indefinição das formas” e politizar a ferida a fim de encontrar o indício de uma coletividade áspera e improvável. A defesa em “habitar espaços irrespiráveis, avançar sobre caminhos instáveis e estar a sós com o desconforto de existir em bando” chama a atenção para questões afetas à gordofobia, heteroterrorismos, supremacia branca e transfobia interatuam na morte como expectativa de vida do que cada um deseja ser. Aqui, voz de Jota junta-se com a da já invocada Castiel Vitorino Brasileiro, em sua obra performática “Sagrado Feminino de Merda”. Em uma sequência de indagações, a artista e psicóloga capixaba nos leva a refletir sobre a dimensão do corpo feminino. O patriarcado estabeleceu que feminino é coisa de mulher. Mas os levantes do feminismo trans se recusaram a seguir com esse pensamento.

⁹⁵ Revista CULT. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/oscar-wilde-e-os-direitoshomossexuais/#:~:text=Quando%20Oscar%20Wilde%20irrompeu%20na,uranismo%E2%80%9D%20ou%20%E2%80%9Cpederastia%E2%80%9D>. Acesso em: 19/11/2022

Jota e Castiel convergem com a fala de Georges Didi-Huberman⁹⁶ quando este afirma que não se exerce o poder quando se protagoniza um levante porque para tomar o poder é preciso uma revolução. Em um levante, não se faz nada além de desenvolver uma potência que é desejo e vida, o que por si só já é algo considerável. Segundo o filósofo, se levantar é um gesto de desejo e de recusa para que ocorra o mais íntimo reconhecimento por parte daquele que quer, diante do outro, preservar unilateralmente sua posição de dominação. Jota e outros corpos considerados monstruosos são a própria revolução.

Virado na Pombagira, Preciado taca ainda mais fogo no cabaré ao confessar que não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais”. Nesse sentido, as políticas das multidões *queer* se opõem não somente às instituições políticas tradicionais, que se querem soberanas e universalmente representativas, mas também às epistemologias sexopolíticas *straight*, que dominam ainda a produção da ciência.

De acordo com o filósofo, a noção medicalizada da homossexualidade, que data do século XIX e define a identidade pelas práticas sexuais, foi abandonada em proveito de uma identificação política e estratégica das identidades queer. A homossexualidade bem policiada e produzida pela *scientia sexualis* do século XIX explodiu e foi transbordada por uma multidão de “maus sujeitos” queer. A política das multidões queer emerge de uma posição crítica a respeito dos efeitos normalizantes e disciplinares de toda formação identitária, de uma desontologização do sujeito da política das identidades: não há uma base natural (“mulher”, “gay” etc.) que possa legitimar a ação política. Não se pretende a liberação das mulheres da “dominação masculina”, como queria o feminismo clássico, já que não se apoia sobre a “diferença sexual”, sinônimo da principal clivagem da opressão (transcultural, trans-histórica), que revelaria uma diferença de natureza e que deveria estruturar a ação política. (PRECIADO, 2019, p.448-449).

Mas para validar essa diversidade de multidões não seria somente recusar a contribuição conceitual patriarcal? Recusar, para Didi-Huberman, não é somente não fazer, limitando a recusa ao reino único da negação. Recusar, gesto fundamental dos levantes, consiste em dialetizar: ao se recusar a fazer o que é prescrito de modo abusivo, pode-se e deve-se não

⁹⁶ Levantes. DIDI-HUBERMAN, 2017, p.328 e p.337

parar por aí. Não se recusa certo modo de existência escolhendo somente não existir. Só se recusa verdadeiramente ao decidir existir e fazer de outro modo. Enquanto alguns pensam recusar limitando-se a não fazer, retirando – logo, reduzindo – sua potência, outros correm o risco de expor sua recusa até na potencialização de outro fazer. O se expor é o não temer. É fazer algo no espaço público (DIDI- HUBERMAN, 2017, p.344).

A estranheza do *queer* pode ser comparada com a estranheza de quem não está acostumado com Pombagira. De acordo com Oliveira, quando a entidade se expressa em rodopios e requebradas, em saias e leques, ela nos obriga a lidar com aquele feminino que berra aos olhos. Sua postura altiva, seu olhar demorado sobre cada um, constrói aos poucos um elo com o que a maioria ignora cotidianamente, a autoestima e de certa forma a liberdade. O rodopiar liberta o corpo de qualquer posição inflexível e adestrada socialmente. (OLIVEIRA, 2016, p.203). Aos poucos vemos os médiuns balançando, dobrando o corpo na direção dos movimentos a sua frente. O corpo se solta da postura rígida e centrada; balança, flexibiliza, perde o eixo, o equilíbrio, arre pia, intui. Ouvimos aos poucos risadas, alguns jogam a cabeça para trás, sorriem, soltam os cabelos. As mulheres pegam em suas saias, os homens colocam as mãos na cintura, esboçam gestos circulares e delicados pelo ar (OLIVEIRA, 2016, p.207).

Pombagira entende que nenhuma orientação sexual ou de gênero deve ser vista como algo vergonhoso ou motivo de exclusão. Ela atua na transgressão porque ela acolhe tudo e todos, sem julgamentos, mas dizendo a verdade. A comunidade LGBTQIAPN+ venceu batalhas, mas a guerra é constante. E nem tem como desmilitarizar o discurso já que as lutas são morosas contra inimigos patriarcais atuantes nas esferas de poder.

Por isso, rodopiemos contra a heteronormatividade! Transgridamos como crianças, bêbados, mulheres, trans, lésbicas, gays, simpatizantes, bis...! A diversidade sexual é libertadora, sexy e pombagirística!

6. PUXA O PONTO! “LÁ VAI, LÁ VAI UMA VELHA FEITICEIRA”

Lá vai, lá vai
Uma velha feiticeira
O vento da sua saia
Arreventou sete porteiros

Ponto de Subida de Pombagira⁹⁷



Figura 10: Padilha da Mãe Didi é saudada pela Padilha da Mãe Oyá Minajô (Tenda Espírita Cabocla Jurema)

⁹⁷ Ouça em <https://youtu.be/Sa5tHEO31Ok>

6.1 Despachando o padê

Toma lá, zéco zéco
Óia seu curiá
Ô toma lá, Pombagira
Óia seu curiá

Ponto para despachar o padê

Junto com Pombagira, gargalhamos quando vimos o machismo e o feminismo na Esquina da Cigana. Um riso debochado para o fardo do patriarcado e livre para o movimento feminista. Gingamos ao tratarmos da violência contra a mulher e das conquistas legais na Esquina do Tridente. Uma malemolência que procurou espetar as agressões e empunhalar as vitórias. Enfeitiçamos no momento que discutimos o controle dos corpos e o direito ao aborto na Esquina da Quartinha, uma magia que visou desaguar o tolhimento e acolher a escolha. Transgredimos ao recusar a heteronormatividade e a acolher a diversidade sexual na Esquina do Leque, um rompimento que abanou os padrões limitadores para longe e refrescou a comunidade LGBTQIAPN+ e a todxs que desejam ser e amar como quiserem.

Procurei trazer experiências e lembranças pessoais para corroborar com o percurso científico já que, pela natureza do meu objeto de pesquisa, não poderia caminhar serelepe por estas páginas utilizando ferramentas epistemológicas eurocentradas. Partindo para uma macumba repleta de significado, peguei o mesmo ônibus que tomo quando vou à Tenda Espírita Cabocla Jurema e iniciei a jornada analítica com uma foto de um banco traseiro onde há a pequena, mas potente inscrição “A rua fala”. E como Stefania Capone explica que Pombagira também está associada à morte e ao cemitério, lugar marginal por excelência, inevitavelmente minha Mãe Didi, “cavalo” de Maria Padilha das 7 Porteiras da Calunga, baixou em algumas folhas. A pesquisadora francesa revela que Pombagira passa de espírito, alma desencarnada, à divindade intermediária do panteão africano. A contradição com a ortodoxia do candomblé, que não permite a possessão pelas almas dos mortos, encontra-se atenuada e a porta aberta à africanização desses espíritos (CAPONE, 2017, p.128).

Notemos que os assuntos discutidos nas Esquinas se referem aos corpos espiritual, físico, mental e metafísico do corpo feminino. Ao trazer Pombagira para caminhar comigo, incorporá-la nos cruzos com os fardos do patriarcado, invocar a Mãe Didi como sujeito participante, intercalar com as minhas próprias vivências para desaguar no sentido expresso no termo levantes do feminino, observa-se a presença nítida desses quatro sentidos que os modelos coloniais científicos não sustentam. Infelizmente, sabemos que os aspectos dos fardos do patriarcado aqui apresentados integram a vida de mulheres e homens que

superlativam o seu feminino, independentemente da cor, raça e religião. A inexistência de uma equidade de gênero estabelece a superioridade do masculino sobre o feminino, concedendo a ele o atributo de mandar nos corpos desses sujeitos e ditar o *status quo* social, político, econômico e cultural.

Sendo assim, inclui-se nesse cotidiano o combate a tais comportamentos e ideias fétidos. Luiz Antonio Simas (2019) expõe que a encruzilhada é o lugar onde as ruas se encontram e os corpos da cidade circulam. Nas ruas, podemos observar o dia a dia para escutar e compreender outras vozes. Entretanto, há, além do controle e das violências contra os corpos, um epistemicídio nessas ruas, ao assistirmos ao processo de destruição dos saberes, práticas, modos de vida, visões de mundo, das culturas que não se enquadram no padrão canônico masculino-branco-moderno-capitalista. Relegadas ao campo da barbárie ou acolhidas como pitorescas ou folclóricas, essas vozes são desqualificadas em nome da impressão de que o norte global representa o ápice civilizatório da humanidade e de que a história humana só pode ser contada a partir dos marcos e códigos que o Ocidente produziu. Por isso, Pombagira sente-se confortável nesses espaços abertos e abraça para si, principalmente, quem está e precisa dele.

Rufino (2019) comenta que o desafio descolonizador nos demanda outros movimentos, mirando uma virada linguística/epistemológica que seja implicada na luta por justiça cognitiva e pela pluriversalização do mundo. A encruzilhada transgride os limites de um mundo balizado em dicotomias cuja agenda produz um sistema de controle da vida. Esta pesquisa procurou realizar cruzos entre elementos pombagirísticos que mais me impressionam com a *urucubaca* deixada diariamente pelo patriarcado. Tais elementos, ora abstratos, ora concretos, demonstraram ser antagônicos à estrutura patriarcal. O cruzo, como arte de rasura e da invenção (RUFINO, 2019), opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital. Através desse cruzamento, surge o levante do feminino como instrumento para combater as mazelas patriarcais, ao qual se alia Pombagira. O ato de pombagirar-se é permitir que o levante do feminino se manifeste dentro de cada um, acarretando um acolhimento sobre assuntos até então tratados de forma pejorativa, mistificada, rasa, preconceituosa e sem empatia.

Raul Lody comenta que existe um fascínio indiscutível no mundo afro. Há também um forte e comovente apelo de adesão, especialmente pelo sagrado, querendo trazer para o meio dos deuses e ancestrais sempre novos participantes que possam juntos continuar o processo de uma força totalizadora que perpassa por todos e em todos os locais (LODY, 1995, pp.2-

3). Mas será que alguns já possuíam essa força antes de outros? E detentores desta, mesmo sem consciência da mesma, traçavam novas formas de viver o cotidiano exposto?

Se busco praticar fielmente e incessantemente a encruzilhada nesta pesquisa é para ter um trabalho que permite múltiplas possibilidades de entradas e saídas, de análises e cruzamentos, de perguntas, respostas e caminhos. Sendo assim, não há conclusão, e sim apontamento. Muniz Sodré (1983) nos diz que, do ponto de vista do processo de comunicação, toda iniciação questiona implicitamente a ordem abstrata dos valores e dos conceitos. Os conhecimentos iniciáticos passam pelos músculos do corpo, dependem do contato concreto dos indivíduos, através do qual o *axé* se transmite. *Axé* é força vital, sem a qual, segundo a cosmogonia nagô, os seres não poderiam ter existência nem transformação. É preciso o contato de dois seres para a sua formação. Sendo força, cresce, diminui, transmite-se em função da relação ontológica do indivíduo com os Orixás, irmãos de linhagem, ancestrais e descendentes. O conhecimento efetivo depende da absorção de *axé* (SODRÉ, 1983, pp.129-130). Sendo assim, o corpo feminino, para continuar se erguendo diante do ônus largado pelo patriarcado, precisa adquirir a consciência de seu *Axé*, da potência que ele mesmo é.

A partir da figura de Pombagira, busquei mostrar como os levantes do feminino provam que essa consciência é possível, embora, em diversos momentos, seja um processo moroso. O *axé* é a força viva que motiva o corpo feminino a se levantar e não esmorecer ao cair. Todos possuem *axé*, mas o corpo feminino foi o primeiro a saber como, de fato, lidar com ele espelhado na liberdade corporal, na diversidade de sentir, nos movimentos de luta e conquistas. O tolhimento desses corpos trouxe à tona, mesmo que inconscientemente, a força que o feminino tem. Pombagira manifesta o *axé* ao gargalhar, gingar, enfeitiçar e transgredir, provocando reflexões sobre as atitudes patriarcais que persistem e tentam inabilitar mulheres e integrantes LGBTQIAPN+ até os dias atuais.

Com a sua palavra, o seu som, a fumaça do seu cigarro e o hálito da sua bebida estabelece formas de pensar o corpo feminino sob outras óticas que transcendem a cientificidade eurocêntrica.

Essa resiliência contribui com o estigma diabólico do corpo feminino porque ele não permanece no chão. Pode ser execrado que ele continua gargalhando, gingando, enfeitiçando e transgredindo porque esse corpo combinou de não morrer. O *axé* não acaba nem com a morte, como bem mostra a minha Mãe Didi. Jean Delumeau (2009) expõe que o Ocidente tem medo da mulher porque, acredita, que ela é parceira, amante ou até o próprio diabo. O demônio, fruto do imaginário colonial, se sentiu bem à vontade nas terras brasileiras

catequizadas pela crença judaico-cristã. Sendo assim, óbvio que lhe dariam uma esposa. Ao mesmo tempo que a colonização padronizou esta como “a religião” que expurgaria os pecados dessa terra, colocou o próprio Brasil como destino das pecadoras (feiticeiras, ciganas, bruxas, prostitutas, etc.). Todas as mulheres que não se enquadravam no modelo pré-determinado pela tríade Clero-Estado-Família eram consideradas “mulher da rua”, cuja honra havia sido manchada. Vê-se, então, que a questão do sexo e, conseqüentemente, de gênero, vem antes de categorias como cor, raça, classe social e sexualidade. A lógica, então, é cercear esse axé para que o corpo feminino não se junte, não se conheça, não estabeleça conexões com o coletivo, não tenha sororidade, que se odeiem. Contrariando a ideia da mulher no mundo afro-brasileiro onde assume um papel múltiplo na economia, na maternidade (física e espiritual), na manutenção da família, na comida, na religião que legitima e relaciona demais papéis sociais (LODY, 1995, p.36).

O juízo que paira sobre a diabolização da mulher estende-se àquelas que possuem uma liberdade corporal. A desconfiança de Simas (2019) é que a sociedade brasileira tem muito medo da junção entre Pombagira e o poder da mulher sobre o próprio corpo. O racismo epistêmico, que muitas vezes se manifesta em curiosa simpatia pela “macumba”, não reconhece esses saberes como sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes. Pombagira sabe fazer o quiser com o corpo. Fomos ensinados a ver nessa estrutura o signo do pecado. Por isso, é difícil para muitos observá-lo, senti-lo, acariciá-lo. A masturbação, a sodomia, a transexualização, por exemplo, ainda são vistas como pecado e até hoje, um assunto que causa desconforto nas pessoas. Há um sistema elaborado para que o feminino não conheça os seus corpos para não se relacionar com ele e possibilitar o controle do patriarcado. O esquema utiliza aspectos culturais, políticos, econômicos, sociais, psicológicos, midiáticos para definir como uma mulher deve ser. Qualquer indivíduo diferente dessa definição que pertença ao corpo feminino, não é validado e tem suas questões desconsideradas. O Ocidente carrega umas neuroses e taras acerca do corpo bem esquisitas. Com isso, a excomunhão corporal da mulher e também dos corpos LGBTQIAPN+ alargou a rigidez sobre os seus corpos. A manifestação do que tange Pombagira provoca a quebra de tal rigidez, assim como de todas as limitações e castrações.

A desobediência da entidade a qualquer padrão normativo estabelecido pelo patriarcado é inspiração para as insurreições aqui nomeadas como levantes do feminino. Pombagira carrega o desejo constante da liberdade corporal, da malemolência, da sedução, do “chegar chegando”, da quebra de preconceitos e racionalizações. Georges Didi-Huberman incrementa que não basta somente desobedecer. É urgente que a desobediência – a recusa, o

apelo à insubmissão – contagie os outros no espaço público para que o medo de cada um possa também ser levantado. Segundo Didi-Huberman, devemos jogar o medo para longe, inclusive na cara daquele ou daqueles que tiram seu poder da exploração dos nossos medos, dando a eles um sentido político. Ter o desejo levantado é tê-lo tomado para jogá-lo no ar, de modo que se estenda pelo espaço em que respiramos, o espaço alheio, o espaço público e o político inteiro (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.370).

Pombagira simplesmente é. E o que temos a ver com isso? Somente cada um de nós pode responder.

7. PUXA O PONTO!: “ A POMBAGIRA QUANDO CAMINHA”

A Pombagira quando caminha
Alguma coisa ela vai fazer
Vai, vai fazer
A Pombagira vai mexer lá no dendê

Ponto de Subida de Pombagira



Figura 11: Caminhada de Maria Padilha (Tenda Espírita Cabocla Jurema)

7.1 Considerações finais: olhando além das esquinas

Pombagira dá querê
Pombagira dá querá,
Pombagira na encruza
É de quará quá quá

Ponto de Pombagira



Figura 12: O olhar além do terreiro de Maria Padilha da Mãe Didi e Pai Heitor (Tenda Espírita Cabocla Jurema)

O padê foi despachado e agora os caminhos estão cada vez mais abertos para eu avançar nos altos estudos. Pombagira é um fenômeno que representa a mulher e outros femininos, incentivando cada indivíduo a conhecer o seu próprio corpo por meio da gargalhada, do gingado, feitiço e da transgressão. O medo que a entidade causa em alguns deve-se ao poder de libertar os aprisionados das amarras patriarcais, fazendo-os terem o controle do seu corpo e da sua vida. A Mulher de 7 Maridos ensina a importância e a necessidade de fazer o movimento, seja ele cognitivo, epistemológico, das ruas, de alimentar...

Dar comida à Pombagira antes de tudo é o axioma afro-brasileiro que preparou o meu terreno epistemológico. Esta pesquisa funciona como comida, bebida, agrado, ferramenta, mel e dendê para a entidade se fartar e permitir o bom andamento da sequência dos fundamentos. Como dizem Simas e Rufino, Pombagira é rosa e espinho, a sua potência dinamiza beleza, cura, sedução e abertura de caminhos, mas também mantém o tom crítico acerca das violências e desproporções, em especial, aquelas cometidas contra as mulheres (SIMAS e RUFINO, 2018, p.90).

Silvia Federici esclarece que a “política do corpo” feita pelas feministas revolucionaram o discurso filosófico político, revalorizando o corpo. Um passo necessário para tanto para confrontar a negatividade que acarreta a identificação de feminilidade com corporalidade, como para criar uma visão mais holística do que significa ser um ser humano (FEDERICI, 2017, p.32). O momento agora é de olhar além das esquinas, chegando ao corpo de Oxum, orixá feminina considerada a deusa do ouro, amor e da beleza. Raul Lody nos fala que o corpo é também tema de espaço sagrado, merecendo detalhada atenção. Tão importantes e significativos são a cabeça, as mamas, os órgãos genitais, os pelos, as mãos... Enfim, todo o corpo tem um sentido específico no conjunto das próprias religiões afro-brasileiras (LODY, 1995, p.41). O que Dandalunda⁹⁸ tem pra me contar sobre a percepção do sujeito mulher a partir da filosofia africana? Que inquietudes Oxum vai me provocar para tratarmos sobre feminilidade, discursos, narrativas, militância e sociedade brasileira? Quais saberes não dualistas Oxum me atizará para pensar o corpo feminino? Como se desdobra esse poder que rege as águas dos rios nas relações sociais? Afinal, quando quer, Oxum sabe reunir mel e dendê, e usar a seu favor cada um desses itens.

Sua comida é o *Omolokun*, feito com feijão fradinho, camarão seco, azeite doce, ovos cozidos para decorar e um pouco de mel por cima. A energia desse alimento entregue de bom coração faz o corpo se exaltar igual a dançar o *Ijexá*, toque consagrado a ela. Sendo assim,

⁹⁸ Outro nome para Oxum.

alimentar o corpo da mulher com os saberes dourados que Oxum proporciona para que eu seja alimentada é a minha proposta para o Doutorado.

E já sinto fome.

CONCLUSÃO: PUXA O PONTO!: “O GALO CANTA NO CANTO DA MEIA NOITE”

O galo canta no canto da meia-noite
Laroiê, galo já cantou
Laroiê, galo já cantou
Pombagira Santo Antônio chamou

Ponto de subida de Pombagira



Figura 13: imagem de Maria Padilha das 7 Porteiras da Calunga que sorriu pra mim (Tenda Espírita Cabocla Jurema)

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **We should all be feminists**. Palestra proferida no TEDxEuston, dezembro de 2012. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_we_should_all_be_feminists?language=pt-br. Acesso em: 18 de novembro de 2021.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. RIBEIRO, Djamila (coordenação). *Feminismos Plurais*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AMITRANO, G.; FREITAS, L. S. **Por uma Antropofagia Arruaceira: Entre cruzos, resistências e vadiagens, o colono na gira da colonialidade**. ABATIRÁ - REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E LINGUAGENS Universidade do Estado da Bahia - UNEB - Campus XVIII V2, n.4 Jul, Dez 2021.

Anuário Brasileiro de Segurança Pública. [S.l.: s.n.], Ano 15, 2021.

ANTAN, Leonardo. **Laroyê Xica da Silva: narrativas encruzilhadas de uma incorporação no carnaval carioca**. Nova Iguaçu, RJ: Carnavalize, 2021.

ANZALDÚA, Gloria. **La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

ARAÚJO, Emanuel. **A arte da sedução: Sexualidade feminina na colônia**. In: **História das mulheres no Brasil**. DEL PRIORE, Mary (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). 7. ed. – São Paulo: Contexto, 2004.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Brasil: Vozes, 2008.

_____. **Maria Padilla, reina de la Magia**. Revista Espanõla de Antropologia Americana, Buenos Aires, p. 239-319, 2001.

_____. **De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido**. In: MOURA, Carlos Eugênio (Org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. **O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás**. In: MOURA, Carlos Eugênio (Org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BENISTE, José. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

_____. **História dos Candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.

BERTH, Joice. **Empoderamento.** RIBEIRO, Djamila (coordenação). **Feminismos Plurais.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BESSA, Leandro. **Do Imaginário da Puta à Pombagira.** In DRAVET, Florence et al (organizadores). **Pombagira: encantamentos e abjeções.** 1. ed. Brasília, DF: Casa das Musas, 2016.

BOOTH, Wayne C.; COLOMB, Gregory G.; WILLIAMS, Joseph M. **A arte da pesquisa.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BUENO, Samira; MARTINS, Juliana; PIMENTEL, Amanda; LAGRECA, Amanda; BARROS, Betina; LIMA, Renato Sérgio de. **Visível e Invisível: A Vitimização de Mulheres no Brasil.** [S.l.: s.n.], 3ª edição, 2021.

BOGADO, Maria. **Rua.** In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade.** 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

CAMARGO, Hertz Wendel de. **Umbanda, cultura e comunicação: olhares e encruzilhadas.** / Organizado Hertz Wendel de Camargo. Curitiba: Syntagma Editores, 2019

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil.** 2.Ed.rev. e ampl. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CAROL, MC; CONKÁ, Karol. **100% Feminista** [2017]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BInVXmIZ76A>. Acesso em 19/11/2021.

CERQUEIRA, Daniel et al. **Atlas da Violência 2021.** São Paulo: FBSP, 2021.

CICCO, Roberta Ribeiro De Cicco e VARGAS, Eliane Portes Vargas. **Diversidade sexual, gênero e novas formas de organização da família: questões para o ensino e a comensalidade.** Demetra, pp.539-557, 2016. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/demetra/article/view/22446>

CONTINS, Marcia. **O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina.** Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRJ. 1983.

COSTA, Cristiane. **Rede.** In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade.** 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Cura – Documentário. Rio de Janeiro: 24 de setembro de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4wtb_eDgFaY. Acesso em 18/11/2021.

Damas da Noite. Locução de: Luiz Antonio Simas e Gabriela Moreira. Rio de Janeiro. Central 3, 16/09/2019. **Encruzilhadas.** Disponível em: <https://www.central3.com.br/encruzilhadas-07-damas-da-noite/>. Acesso em 21/09/2021.

DE CASTRO, Susana. **O compromisso feminista com a luta decolonial antirracista.** Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 63-71, maio2020.

DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil.** DEL PRIORE, Mary (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). 7. ed. – São Paulo: Contexto, 2004.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente - 1300 a 1800: uma cidade sitiada.** Tradução: Maria Lucia Machado. Companhia de Bolso, 2009.

Dia da Conquista do Voto Feminino no Brasil é comemorado nesta segunda (24). Disponível em: <https://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2020/Fevereiro/dia-da-conquista-do-voto-feminino-no-brasil-e-comemorado-nesta-segunda-24-1>. Acesso em 20/10/2021

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. **Muros e pontes no horizonte da prática feminista: uma reflexão.** In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Levantes.** São Paulo: Edições Sesc, 1ª edição, 2017.

DRAVET, Florence et al (organizadores). **Pombagira: encantamentos e abjeções.** 1. ed. Brasília, DF: Casa das Musas, 2016.

_____. **A formação das imagens do feminino na cosmologia da umbanda e sua manifestação no imaginário brasileiro.** In: ANAIS DO 22º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2013, Salvador. Anais eletrônicos... Campinas, Galoá, 2013. Disponível em:

<<https://proceedings.science/compos-2013/papers/a-formacao-das-imagens-do-feminino-na-cosmologia-da-umbanda-e-sua-manifestacao-no-imaginario-brasileiro>> Acesso em: 01 nov. 2021.

DUARTE, Constância Lima. **Feminismo: uma história a ser contada.** In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

Fé. Locução de: Luiz Antonio Simas e Gabriela Moreira. Rio de Janeiro. Central 3, 09/09/2019. **Encruzilhadas.** Disponível em: <https://www.central3.com.br/encruzilhadas-06-fe/>. Acesso em 21/09/2021.

FRANCHINI, B. S. **O que são as ondas do feminismo?.** In: Revista QG Feminista. 2017. Disponível em: <https://medium.com/qg-feminista/o-que-s%C3%A3o-as-ondas-do-feminismoeed092dae3a>. Acesso em: 26/07/2021.

FERNANDES, Cíntia; BARROSO, Flávia. **Presença e atuação de mulheres em espaços culturais no Rio de Janeiro do século XIX: O que podem as mulheres em festa?** *Contracampo*, Niterói, v. 38, n.1, p. 7-21, abr.-jul. 2019.

GASPAR, Eneida D. (org.). **Cantigas de umbanda e de candomblé: pontos cantados e riscados de orixás, caboclos, pretos-velhos e outras entidades.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

GONZALEZ, Lelia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.

GUIMARÃES, Rita de Cássia Passos. **Estigma e diversidade sexual nos discursos dos (as) profissionais do SUS: desafios para a saúde da população LGBT.** 2018. 148 f., il. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/34523/1/2018_RitadeC%3%a1ssiaPassosGuimar%3%a3es.pdf

HARARI, Yuval Noah. **Notas sobre a pandemia e breves lições para o mundo pós-coronavírus (artigos e entrevistas).** Tradução: Odorico Leal. 1ªed. Companhia das Letras, 2020.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Organização e apresentação Heloisa Buarque de Hollanda; autoras Adriana Varejão [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020

_____. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto.** Angela Arruda... [et al.]; organização Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019

_____. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais / Audre Lorde...** [et al.]; organização Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

_____. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade.** 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Instituto de Segurança Pública. **Rio registra 23 ocorrências de ultraje a culto em 2020.** 20/01/2021. Disponível em: <http://www.isp.rj.gov.br/Noticias.asp?ident=451>. Acesso em: 24/09/2021.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. **O que é imaginário.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1997

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana.** 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MAIA, J.; KRAPP, J. **A cidade contemporânea: leituras e escritas do urbano**. Revista FAMECOS, v. 16, n. 40, p. 105-112, 21 dez. 2009.

MAFFESOLI, Michel. **Homo eroticus: comunhões emocionais**. 1ªed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **Michel Maffesoli e a cidade partilhada**. Revista FAMECOS, v. 12, n.26, p. 77- 85, 13 abr. 2008.

_____, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha; de amante de um rei de Castella a Pomba-Gira de Umbanda**. São Paulo: Duas Cidade, 1993.

Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. **Balanco anual: Disque 100 registra mais de 500 casos de discriminação religiosa**. 13/06/2019. Disponível em: [www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-](http://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa)

[registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa](http://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa)>. Acesso em: 24/09/2021.

MOREIRA, Adailton e MAGALHÃES, Elisa de. **Padesofia: uma filosofia a partir de encontros**. Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens, 2(4), 62 - 76. Recuperado de <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13058>

NEGRI, Antonio. **O Acontecimento “Levante”**. In: DIDI-HUBERMAN, Georges (org.). Levantes. 1ªed. – São Paulo: SESC SP, 2017.

OLIVEIRA, Paula Gorini. **Corpo político e disputas em rede: discursos, performatividades e dissenso nas lutas políticas contemporâneas**. 263 f. Orientador: Profº. Dº. Fernando do Nascimento Gonçalves. Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Comunicação Social, Programa de Pós- Graduação em Comunicação, 2020.

PEIXOTO, Norberto. **Exu: o poder organizador do caos**. 3.ed. Porto Alegre: BesouroBox, 2019.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. São Paulo. Revista USP, n.50, p. 46-63, junho/agosto, 2001.

_____. **Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil**. In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo,

Hucitec, 1996, Capítulo IV, pp. 139-164.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In CLACSO. *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em 28 Nov 2022

_____. **Colonialidade do Poder e Classificação Social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Rio de Janeiro: CES, 2009.

RIBEIRO, Djamila. **As diversas ondas do feminismo acadêmico**. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/diversas-ondas-feminismo-academico/>. Acesso em 30/07/2021.

_____. **Lugar de fala**. RIBEIRO, Djamila (coordenação). *Feminismos Plurais*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

_____. **O que nos torna mulheres? Os perigos de novas normatizações e a importância do caminho descontínuo**. *Revista Observatório Itaú Cultural: OIC*. - N. 21 (nov. 2016/maio 2017), pp.86-95. São Paulo: Itaú Cultural, 2007.

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

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas: crônicas**. Org. Raúl Antelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. Brasília, 2015.

SARACENI, Rubens. **Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na Umbanda**. 7 ed. São Paulo: Madras, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

_____; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. **O Terreiro e A Cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____. **A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Coleção Cultura Brasileira, 1983

TEIXEIRA, N.B.V. **“Cura gay é o meu caralho!”: a normalização da homossexualidade**

e a Resolução CFP 1/99. 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.** Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero.** 1980. Disponível em:
https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:tuMgKygduv0J:https://we.riseup.net/assets/134062/Wittig,%2BMonique%2BO%2Bpensamento%2BHetero_pdf.pdf&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br

WITTIG, Monique. **The Straight Mind and Other Essays.** Boston: Beacon, 1992. Disponível em <http://mulheresrebeldes.blogspot.com/2010/07/sempr-viva-wittig.html>.

ZIRBEL, Ilze. **Ondas do Feminismo.** Disponível em:
<<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/wp-content/uploads/sites/178/2021/03/Ondas-do-Feminismo.pdf>>. Acesso em 30/07/2021.