

Devir-pombagira: monstruosidades cuir no Reinado Catiço dos Brasis

Becoming-pombagira: cuir monstrosities in the Reinado Catiço dos Brasis

Devenir-pombagira: monstruosidades cuir en el Reino Catiço de Brasis

Raphael Ribeiro da Silva

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

E-mail: phribeirodi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5062-217X>

Flávia Lages de Castro

Universidade Federal Fluminense

E-mail: flavialages@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8182-5201>

RESUMO

O presente artigo se propõe a trazer para o centro do debate as diferentes corporalidades e suas vivências nas práticas religiosas contemporâneas, especificamente nas religiões de terreiro. Corpos dissidentes, aqui tomados pelo olhar sobre as pombagiras, ajudam-nos a debater noções reais ou fantasiosas de monstruosidades e normalidades, de performances femininas e o que se veta e incentiva nessas. Ao escolher analisar as dissidências de performances e corporeidades através de elementos considerados transgressores, buscamos expor as contradições, complexidades e ambivalências do que e como se apresentam essas entidades marginais das crenças não menos marginalizáveis. Buscamos, assim, navegar por ecologias sabidamente coloniais para propor visões mais pautadas na decolonialidade.

Palavras-chave: *monstruosidades; performatividade marginal; pombagira; saberes de terreiro; ciências da religião.*

ABSTRACT

This article aims to bring different corporalities and their experiences in contemporary religious practices, specifically in terreiro religions, to the center of the debate. Dissenting bodies, here taken to look at the pombagiras, help us debate real or fantasy notions of monstrosities and normalities, of female performances and what is vetoed and encouraged in these. By choosing to analyze the dissidences of performances and corporeality through elements considered transgressive, we seek to expose the contradictions, complexities and ambivalences of what and how these marginal entities of no less marginalizable beliefs present themselves and, thus, navigating through known colonial ecologies, propose visions more based on decoloniality.

Keywords: *monstrosities; marginal performativity; pombagira; terreiro knowledge; religious sciences.*

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo traer al centro del debate diferentes corporalidades y sus experiencias en las prácticas religiosas contemporáneas, específicamente en las religiones terreiros. Los cuerpos disidentes, aquí examinados desde el punto de vista de las pombagiras, nos ayudan a debatir nociones reales o fantásticas de monstruosidades y normalidades, de actuaciones femeninas y de lo que se veta y fomenta en ellas. Al optar por analizar las disidencias de las performances y la corporalidad a través de elementos considerados transgresores, buscamos exponer las contradicciones, complejidades y ambivalencias de qué y cómo se presentan estas entidades marginales de creencias no menos marginables y, así, navegando a través de ecologías coloniales conocidas, proponemos visiones más basadas en la descolonialidad.

Palabras clave: *monstruosidades; performatividad marginal; Paloma vueltas; conocimiento terreiro; ciencias religiosas*

Data de submissão: 26/07/2024
Data de aprovação: 29/11/2024

Introdução¹

À revelia do mundo, eu as convoco a viver, apesar de tudo, na radicalidade do impossível (Jota Mombaça).

O presente artigo percorre, de certo modo, as vivências de pessoas que não são centrais e nem podem se autointitular neutras, posto que são o “outro” em grande parte das classificações euro-cis-masculino-hetero-branco centradas. Na estrutura geopolítica e econômica das realidades sociais, pobres são os corpos posicionados à margem e fora da hegemonia econômico-política capitalista das grandes cidades, em um sentido objetivo, geográfico e, em outro, o que impede tácita ou explicitamente a existência desses em determinados lugares. Nesse sentido, faveladas são aquelas pessoas que habitam o espaço geográfico, mas também epistêmico e identitário, das favelas, conjuntos habitacionais, morros e cortiços, que, em diversos espaços-tempos do mundo, espectram as colonialidades do poder, do ser e do saber; espectram o racismo, o machismo, a homofobia, o classismo e toda sorte de opressões, que se interseccionam. Portanto, a posicionalidade epistêmica deste texto, passa por corpos brancos, um afeminado quando lhe cobram masculinidade, outro cuja performance de feminilidade nunca foi uma prioridade.

Corporalidades dissidentes têm, na força da presença dos espíritos femininos subversivos e livres das pombagiras, sua potência epistemológica. É uma inscrição corporal, essa presença invisível, mas transformadora no corpo e na esfera espiritual, da presença e da sensação corporal. Do atravessamento no corpo afeminado, que é hospedeiro de uma vivência transgressora e, de certa forma, abjeta. Do corpo da mulher-livre-prostituta das esquinas, da bruxa queimada pela inquisição, da bêbada das madrugadas, das largadas pelas marquises, das mendigas com filhos pelas ruas e na barriga mais um. De tudo que a masculinidade, enquanto poder e tecnologia espectral de colonialidade e poder, considera como objeto, estéril e repugnante. Assim são exus e pombagiras, a imensa miríade de possibilidades que implodem moralismos judaico-cristãos:

Exus e pombagiras são bons exemplos de como essa religião é capaz de incluir toda e qualquer característica do humano no sagrado. A respeito dos primeiros, Liana Trindade afirma que esta entidade “culturalmente configura os caracteres psicológicos censuráveis e como herói “trickster” representa a possibilidade de obter as aspirações desejadas”. O exu pode ser um aliado audaz ou inimigo perigoso e cada posição depende também de como se coloca o sujeito que com ele se relaciona. Companheiro, protetor e guardião são ainda qualidades que o definem, fazendo com que os sujeitos que o incorporam mantenham com ele relação de grande respeito e gratidão. Para Vagner Silva, o exu é também um ícone da própria sociedade brasileira, padroeiro do carnaval, surgiu fortemente na obra de Jorge Amado e também na figura de Macunaíma, o “herói sem nenhum caráter”; exu é o “anti-herói”, um contestador da ordem e senhor das ruas. Ao lado deles, nem atrás nem na frente, encontramos as pombagiras. Igualmente transgressoras, essas mulheres também povoam o imaginário brasileiro com todo seu vermelho lascivo que exala

sinal de perigo. Para a maioria dos umbandistas, as pombagiras são exus femininos, tão contraditórias, complexas e ambivalentes quanto seus correspondentes masculinos (Barros; Bairrão, 2015, p. 128).

O que entendemos, neste artigo, enquanto *cuir*, no lugar da construção norte-americana *queer*, em todas suas acepções, trata-se de uma escolha geopolítica e epistêmica. Longe de ser apenas uma escolha terminológica, é um exercício crítico de localização epistêmica, algo que consideramos de grande importância e urgência nos estudos e práticas de pesquisa. Na perspectiva de reposicionamento ético-político e mais, geopolítico, buscamos, com isso, inserir, no discurso e na genealogia de nosso pensamento, ações, histórias e vivências sexodissidentes locais, que por muito tempo foram omitidas nas histórias globais de sexo-gênero. Vale ressaltar que *cuir* é mais do que uma tradução do *queer* desde o Sul, mas um aglomerado de tensões, ressonâncias e contradições das muitas escrituras ontológicas, possíveis desde as grafias dos corpos-saberes das dissidências sudacas.

Trazemos aquilo que aprendemos com Diego Falconí Trávez, Lourdes Martínez-Echazábal, Joseph M. Pierce, Salvador Vidal-Ortiz e Maria Amelia Viteri, no dossiê conjuntamente organizado, intitulado *Queer/Cuir das Américas: tradução, decolonialidade e o incomensurável*, publicado no segundo semestre de 2021, na revista científico-acadêmica *PeriodiCus*, na qual nos apontam:

O pensamento anticolonial (especialmente aquele focado na ancestralidade) nos ensinou que o conhecimento não é monolítico, e que, ao invés de uma dialética hegeliana, um binarismo complementar no conhecimento vai além e se move através de opostos hierárquicos (homem/mulher, branco/preto, hetero/homo, Norte/Sul) (Trávez *et al.*, 2021, p. 3).

Nesse caso, pensando nas experiências por entre quintais e terreiros, solos multitemporais nos quais estão assentados os nossos Brasis, acionamos as pombagiras enquanto elementos de presenças, que nos levarão a pensar sobre as possibilidades de *devires-monstras*. Devires, esses, que rasuram os horizontes de expectativas dos modos de ser, pensar e viver neste mundo. Devires que agem contra e que abrem possibilidades de espaços-tempos outros, gerando contratemporaneidades, conceito cunhado por Denise Carrascosa, professora de literatura da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Devires que rasuram, que contracolonizam aquilo que entendemos por *edifício colonial*, sob o qual tentamos resistir e existir. Denise Carrascosa, ao entender o “con(tra)temporâneo” enquanto uma linha de força, posiciona-o enquanto elemento agenciador de certas práticas que:

para além de lidarem com a simultaneidade da tríade entre aquilo que está no próprio tempo, contra e a seu favor, subrepticamente fazem exceder aquele traço contrário, tensionador, deslocador das margens do pensamento, das representações e das produções cotidianas (Carrascosa, 2014, p. 120).

Nesse sentido, vivemos em uma temporalidade atravessada por flechas que lutam contra o seu próprio tempo e seu *modus operandi*, em um esforço contínuo de levá-lo a se salvar de si mesmo. De salvar o próprio tempo de todos aqueles que, imbuídos de poder, progresso e capital, elaboram, cotidianamente, a cisão dos espaços em vidas dignas de viver, em detrimento de outras – essas dignas apenas do “fundo da existência”. As contratemporaneidades que se abrem diante de nós, a partir das vivências dos devires, percorrem as ruas escuras de um mundo que desaba, sobrecarregado. Nas nossas monstruosidades do vivível, desenhamos um mundo outro, atravessado por um *mapa das brechas*,² como já nos apontou Jota Mombaça. Esse mapa, a meu ver, trata-se de uma cartografia das monstruosidades que nos habita.

Falar da monstruosidade é também falar do nosso devir-animal. É um atravessamento cortante e agudo dentro de nós. A exposição de um avesso. Cravada nas cavidades das nossas existências. Espaço obtuso. Fundo, profundo e obscuro, mas não distante do que somos, da massa de existência que nos compõe. Visível diante de nossos comportamentos, mesmo aqueles mais fingidos de um certo “estatuto de normalidade” (talvez não seja a melhor palavra por esconder e abrigar nela um viés psicológico, neutralizador e capacitista, mas abro, neste espaço, exatamente para essa crítica), ali está o que tanto renegam, ali está num amálgama que nos forma, constitui-nos e faz de nós “seres entre”. Despatologizar a monstruosidade é fundamental e, de certa maneira, encarar também o “animal que logo somos”³ como um signo político, são dois movimentos importantes para acessarmos o que entendemos o que somos.

É aí que entra a questão: nem todo ser é dotado de capital “humano”, alguns têm o capital “humano”, mas não o suficiente para articular com as dinâmicas e disputas de poder e outros são destituídos desse capital. Mais uma vez, e sempre na lógica do mundo, alguns acumulam por demais esse capital de “humano” e constroem coletivamente uma “humanidade”, enquanto uma série de existências e, portanto, de “seres existentes”, é deixada na clausura do fora,⁴ nas zonas de falhas subterrâneas, nos fundos da existência.

Os habitantes das falhas subterrâneas e os corpos que fazem suas moradas nos fundos da existência são aqueles rechaçados da morada hegemônica, o *edifício colonial*. O que chamamos hoje de República nasceu de um golpe. Ainda hoje, apesar de tudo e de tanto que vivemos e sangramos, ainda sim, celebramos. É um mito de fundação do nosso “cistema”. Do que seria nosso primeiro lugar, primeira cena. A morada do papai: o *edifício colonial*, erigido e circunscrito na natureza de sua grandeza, fixidez e rigidez, potente. Tal como o falo do papai. Para a casa de papai trabalhamos incessantemente, todos os dias, o dia todo, ainda hoje, para sustentá-lo e mantê-lo sempre ereto.

O desenho do que vem a ser aqui entendido enquanto a ideia-conceito *edifício colonial* foi pensado a partir do incêndio de uma delegacia, na noite de 29 de maio de 2020, sendo o terceiro dia consecutivo de protestos em Minneapolis, nos Estados Unidos. As manifestações pela morte de George Floyd, um negro de 40 anos durante uma abordagem policial, foi o disparador para que eu pudesse pensar as possibilidades de obsediar nossas colonialidades. Durante as mobilizações, além da delegacia incendiada, foram registrados motins e saques. Talvez esse seja nosso maior intuito: propor motins e saques desde os espaços coloniais que nos constituem.

Incendiar uma delegacia tem, em si, uma multiplicidade de significados. No caso específico que estamos tomando por disparador e objeto-acontecimento, tem o elemento político de pôr fim à uma unidade policial, cuja opressão e violência deu cabo da vida de um homem negro. Mas, estamos acionando essa imagem enquanto um espaço poético-político de intervenção, de um gesto em que queremos incendiar o *edifício colonial*, o lugar em que residia os espectros de nossas estruturas de opressão e violência.

No nosso motim contra-colonial, a gente reinventa significados para um órgão biológico todos os dias. Homens que menstruam e geram vidas. Mulheres com falo que penetram vidas e que não penetram, mas são penetradas. Existe a potência democrática do cu. Que todo mundo tem. Sua existência em si é transgressora e aterrorizante para a sociedade dos bons costumes. Recentemente, no Brasil, a cantora Tertuliana Lustosa, do grupo artístico “A Travestis”, fez uma apresentação de dança em alusão à potência do cu,⁵ em cima da mesa de uma sala de aula na UESB (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia), em Vitória da Conquista. A performance foi realizada durante

o seminário “Desfazendo gênero: conferências, mesas redondas, simpósios temáticos, mostras artísticas e muito mais”, realizado de 10 a 14 de novembro, e causou furor e a ira de toda uma comunidade de odiosos. O cu, em sua potência libertadora, gera revolta e incompreensão.

Sabemos, entretanto, que nascemos de um ventre que nasceu de outro ventre, e o nosso útero ancestral, que nos gerou e pariu, é fruto de violências. Somos filhos de muitas *ayabás*,⁶ que tiveram suas vivências ancestrais arrancadas de suas terras. Mães originárias que tiveram suas terras invadidas e suas cosmogonias saqueadas. Que foram estupradas de todas as formas, em todos os âmbitos possíveis, dos corpos às mentes. A colonização é um estupro. Somos frutos (e *frutinhas* podres) desse projeto colonial falido.

Do ponto de vista dos violentados, compreendemos a outra parte dessa cena da História, da nossa história. Pensamos o Brasil, desde sua fundação, seu parimento e todos os seus ritos de manutenção, desse espaço de poder como um grande mito, que a cada ritual de passagem – sempre cruel, com sangue, suor e dor, com ginga, com zanga, com banzo – vai refundando. Seguimos na proposta do historiador e professor de literatura, Frederico Coelho (2021), que propõe enxergar o Brasil, primeiramente, enquanto uma frustração. O autor parte da noção de delírio para pensar as múltiplas possibilidades de compreensão sobre o país. Nesse sentido, entramos na onda dele e pensamos sobre os modos de encontrar (e quando não encontrar, propor) significados e existências para o Brasil.

Mas por aqui, propomos coreografias que enxergam o país a partir de suas bordas, margens e dobras, e portanto, só consegue enxergá-lo no plural. Nas muitas camadas, fronteiras e margens que fazem desse lugar, que se vislumbra enquanto nação e lugar de vida em comum, penso por entre as coreografias ontológicas que vou traçando, a partir de noções como ilhas habitáveis, que seriam espaços de respiro, mas também de assombro e irrespirabilidade de múltiplas existências.

O Brasil enquanto problema e projeto, sempre precisou que seus pensadores o delirassem em escritos que ambicionaram produzir horizontes de pertencimento coletivo, compreensões cósmicas de nossa concepção colonial e nosso desafio de inserção frente ao que se imagina como Civilização – o Ocidente e suas tradições greco-latinas e judaico-cristãs. O delírio, a história como força cósmica, porém, também faz parte das outras tradições que fizeram parte da formação brasileira – tanto às diversas filosofias oriundas da diáspora africana através da escravidão, quanto as de origem ameríndia, pertencente aos povos originários do território.

Essas perspectivas que deliram tempos e espaços se atravessam em formas verbais – orais e escritas – que, de alguma forma, se tornam sintomas dessa mania que se chama pensar o Brasil (Coelho, 2021, p. 4).

Essa coisa de pensar os Brasis a partir das bordas, a partir da ficção e do delírio, que, ao nosso ver, passa por um lugar da desrazão, da inverdade, da invenção e, portanto, reside num lugar pormenorizado por dentre as nossas geopolíticas do ser-saber-poder, é de grande valia e potência para o exercício de coreografar existências. Sendo assim, acionamos a paisagem-existência de Diaba Padilha, senhora-quimera, conforme as Figuras 1 e 2, abaixo. A iconografia clássica das entidades brasileiras das pombagiras remete à figura de uma espécie de quimera, que existe ali naquela presença, uma mulher-diabo. Uma mulher vermelha feito sangue, feito monstro diabólico, temido e empunhada de capital negativo desde a colonização cosmogônica judaico-cristã. Um misto de mulher com o bicho mais temido do panteão cristão, o Diabo. É da monstruosidade diabólica que vamos performar a existência *cuir*, desde nossas brasilidades macumbeiras.



Figura 1: Escultura da Pombagira Maria Padilha ‘Diaba-Padilha’, personalizada e envernizada. Alkahest Store.



Figura 2: Escultura "Pombagira". Casa de Zambi.

Exuzilhadas

Gostaríamos de abordar brevemente, nesta seção, um esboço da posicionalidade epistêmica e cosmogônica dos cultos afro-brasileiros, entendidos, aqui, por macumbas cariocas. Partindo brevemente pelo trânsito semântico-identitário que divindades africanas tiveram desde o deslocamento forçado da escravização, constituiu-se mitologias afro diaspóricas, que nos levam, hoje, às macumbas brasileiras.

Essas práticas religiosas contemporâneas, atravessadas por múltiplas temporalidades, possibilitam, por exemplo, que divindades do panteão africano, abrasileirassem-se. O pesquisador das religiosidades e culturas afro diaspóricas, Vagner Gonçalves da Silva (2015), em suas pesquisas acerca do mítico personagem e deus iorubá, Exu, aponta que, entre as divindades cultuadas pelas religiões afro-brasileiras, nenhuma tem provocado tanta polêmica quanto Exu. Por se tratar de uma entidade associada à sexualidade e à fertilidade, seu culto de origem africana, quando descoberto pelos europeus séculos atrás, foi alvo de preconceitos e mal-entendidos. Sua demonização foi inevitável, tanto na África quanto nas Américas, para onde seu culto foi traduzido, preservado e transformado pelas comunidades africanas e seus descendentes.

Exu, Legbá ou Elegbara são os nomes pelos quais é conhecida entre os atuais povos iorubás e fowé, ambos da África Ocidental. A divindade mensageira, dinâmica, temida e respeitada, e deve ser saudada sempre em primeiro lugar para não atrair confusão ou vingança. Isso porque Exu pertence à categoria dos *tricksters*, que designa pessoas, divindades ou seres místicos que geralmente questionam, invertem ou quebram regras e comportamentos. Por isso, Exu é também visto como trapaceiro, brincalhão, esperto e malandro. É tido como o senhor dos processos de fertilidade e cultuado sob a forma de um falo ereto, em altares públicos localizados na frente das casas, nos mercados e nas encruzilhadas.

Nesse sentido, é preciso entender que, nas relações e negociações das matrizes africanas com as muitas brasilidades, houve mediações e hierarquizações dos códigos e elementos. Dentro da cosmogonia afro-brasileira, sobretudo por influência de teorias de evolução espiritual da religião kardecista, Exu tornou-se o degrau mais baixo dessa hierarquia, e dela fazem parte os espíritos condenados ao reino das trevas e das sombras, sobretudo por causa de suas vidas desregradas. Espíritos da estirpe de bêbados, viciados, bandidos, malandros, contraventores, prostitutas e criminosos são aqueles que habitam o espaço da existência medíocre e sem luz. As pombagiras, entidades entendidas enquanto a representante feminina dessa força, originalmente fálica – diríamos que é *fálhica*, pois sempre que falo do macho é entendido enquanto potência centralizadora, tende a ser um espaço colonial falho – são oriundas da divindade bantu *Pambunjila*.

Pambunjila, portanto, é uma divindade africana bantu das estradas, caminhos e encruzilhadas. É regente da fala, da escrita e de todo tipo de comunicação, sendo o responsável pelo intermédio entre a humanidade e os outros seres da natureza. A palavra é a versão abrambrileirada de *Mpambu Njila*, da língua *kikongo*. Corresponde ao orixá Exu, dos povos iorubanos, e ao vodun *Legbá*, do povo Jeje. No Brasil, *Pambunjila*, no culto aos espíritos de mortos, tornou-se Pombagira.

A Pombagira, sem dúvidas, é a entidade mais popular da Umbanda e Quimbanda, sendo muito querida e temida ao mesmo tempo. O termo Pombagira é usado para designar uma falange de entidades espirituais com psiquismo feminino que vibram na mesma frequência e que, em vidas passadas, já foram nobres, amantes, cafetinas, mulheres da vida, escravas e feiticeiras. É o lado feminino de Exu. Mulher da noite, bela e vaidosa, vive a sensualidade sem cerimônias e, sempre que baixa nos terreiros com a sua famosa gargalhada, quer beber, fumar e dançar. Habitante das encru-

zilhadas, ela vem dos pântanos astrais, conhecidos vulgarmente pelo nome de trevas, as quais ela faz alusão ao Inferno do imaginário da Igreja Católica. Perigosa, gosta de ser agradada com perfumes doces, batons, joias e rosas vermelhas. Em troca, dá proteção, abre caminhos e soluciona casos de amor, além de serem ótimas em desobsessão e descarrego.

Toda bicha é Pombogira. Toda mulher é Pombogira. Toda maricona, baitola, viadinho, queima-rosca, *Lassie*, fanta é um devir-Pombagira.⁷ As múltiplas feminilidades moram nas encruzilhadas, vagueiam por entre esquinas, nas casas de família e nos puteiros mundo afora. Ser mulher está para além do que as linhas retas escrevem. Ser mulher é criar o filho sozinha, é não criar, é deixar com o pai, é escolher não ter cria. É que parece que todo mundo pode ser tudo, mas para ser mulher tem que seguir a bula. É preciso gargalhar diante das normas, ser puta e ser recatada, é rasurar os códigos, é cirandar os dogmas, é parir novos saberes e embocetar os caminhos todos. Nesse sentido, o que viria a ser esse *espectro-Pombagira* que, por sua vez, é monstruoso e que nos livra da cafonice e da colonialidade do *edifício colonial*, no qual somos obrigadas a viver; precisamos falar sobre o trânsito diaspórico das divindades africanas, que resultam nesse nosso panteão subversivo e monstruoso. Todo devir-Pombagira é um espectro-monstruoso, todo espectro-Pombagira é um devir-monstruoso. Porque da Pombagira não se espera outra coisa que não o poder. Todo poder negado a mulheres, afeminados, monstros não centrados em uma neutralidade opressora, até porque:

[...] elas têm aquela coisa de enfrentar o mundo [...], a pombagira incute amor-próprio na mulher. Acho que elas são a força motriz das mulheres, acho que elas são primordiais, acho que toda mulher tinha que trabalhar a pombagira dela muito, muito. A pombagira dá segurança, ela dá vontade de ir pra luta, ela dá vontade de ir pra luta, de trabalhar fora, ganhar o seu, não depender de ninguém, pombagira dá estabilidade pra mulher. O exu é a parte masculina da mulher, o exu é aquela coisa que a mulher se torna mais centrada, mas a pombagira tem que ter (Barros; Bairrão, 2015, p. 136).

As pombagiras, entidades religiosas de cultos distintos das religiosidades de matrizes africanas, compõem a cosmogonia do panteão das umbandas e macumbas brasileiras. São entendidas enquanto espíritos de mulheres livres, que viveram em seu tempo, de modo a recusar as normas sociais vigentes, produzindo rasuras por entre as colonialidades de seus espaços-tempo. Hoje, esses espíritos femininos incorporam-se em corpos de indivíduos, independentemente de seus gêneros biologicamente determinados, desde que participantes dos cultos aos mortos nas

umbandas, quimbandas e macumbas, para estabelecerem conexões das mais variadas. No esteio do pensamento de Maria Lugones (2014) podemos localizar as pombagiras na cosmopolítica afro-brasileira e no “lócus fraturado” da modernidade, com inúmeras formas de expressão de subjetividades no mundo. Partindo dessa experiência, convocamos cenas dessas entidades, desde seus lugares cosmogônicos e suas posicionalidades epistêmicas para propor epistemologias dissidentes, desde uma genealogia da monstrosidade.

Nos interessa entendê-las da maneira como elas mesmas se definem, conectadas às suas subjetividades, o que nos permite pensar na multiplicidade e fluidez de corporeidades, epistemologias e políticas. Reconhecem-se assim, “entidades que foram explicitamente banidas da existência coletiva por mais de um século de explicações sociais” e quinhentos anos de modernidade (Favaro; Wedig; Corona, 2022, p. 3).

“O Reinado catiço”: monstrosidades e errâncias

Iniciamos esta seção com um dos ensinamentos sobre a perspectiva do culto aos espíritos dos mortos da Quimbanda, considerada feitiçaria popular, em sua acepção bantu da ritualística brasileira. Na perspectiva compreendida por famílias do culto, como é o caso da família Mata de Fogo, do espaço religioso Lupango Mata de Fogo,⁸ sob a liderança de Jorge Scritori, o Tata Nganga Singanga Luazi Muxito, desloca-se às entidades do lugar colonial-evolutivo-cativo. Nesse sentido, diferentemente da concepção elaborada por séculos nas umbandas com raízes e códigos cristãos, com forte influência católica e espiritualista, têm-se uma construção contracolonial, na qual os espíritos são presenças livres. Há também, enquanto um pano de fundo nas relações de agenciamento entre mortos e vivos, uma relação pactual, em que ambas as instâncias possuem partes a ser arcadas.

Sendo assim, no caso das pombagiras e, mais especificamente, no caso das mulheres, há um deslocamento geopolítico que está para além das questões religiosas, mas filosóficas. Nesse caso, há uma ruptura direta com o patriarcado, enquanto um *cistema* e a retomada do poder feminino, enquanto espaço epistêmico, sagrado e sobrenatural-ancestral. De certa forma, ao fazer essa retomada, acessam ao legado das bruxas primordiais: senhoras-pagãs-donas-de-si, curandeiras, parteiras, cortesãs e prostitutas. Senhoras das suas liberdades, em tempos de colonialidade, que ainda hoje se espectram diante de nós. Sendo assim, têm-se:

A mulher dentro da Umbanda foi colocada em um lugar que não é dela: abaixo das diretrizes patriarcais que constituíram a religião. Muito foi feito e ensinado neste sentido, empobrecendo várias gerações de praticantes em um véu de desigualdade e machismo. Pombagira representa a ruptura deste sistema. A quebra do patriarcado e a retomada do poder feminino de forma prática, direta, profunda e essencial. Ela, Pombagira, a mais magnética, aquela que provoca paixões e conhece o ardor da caminhada terrena e espiritual. Ela, Pombagira: A Rainha da Quimbanda! (Scritori, 2020, n.p.).

O que estamos chamando por *Reinado Catiço* é um espaço imaginativo, cosmogônico e multi-temporal em que as entidades de umbandas, quimbandas e macumbas são entendidas enquanto espectros filosóficos. São forças propulsoras do pensamento, que é atravessado pela filosofia popular brasileira. É a grafia fantasmagórica de uma vida às sombras, monstruosa em todas suas configurações não-essencializadas. O *Reinado Catiço* compreende as entidades enquanto uma realeza às avessas, na qual o cortejo real não pressupõe colonialidades, mas é composto por uma aglomeração de forças revoltas, que se amalgamam para perturbar a colônia, viva nos dias daqueles que se dizem cidadãos de bem, cristãos e trabalhadores honestos.

A *caticidade* é um elemento central das spectralidades da realeza das ruas. Seria uma qualidade daquilo que se entende na geopolítica das macumbas, sobretudo por vertentes espíritas por assimilação, enquanto um conjunto de espíritos de forças espirituais inferiores e densas que auxiliam na abertura dos caminhos de todos, rumo à evolução. Nesse sentido, a ideia de evolução espiritual e de densidade e inferioridade energética espectra uma colonialidade do ser-saber-poder. Entende-se esses espíritos enquanto seres em busca de evolução e que, portanto, devem trabalhar em prol dos humanos. Esses, por sua vez, justos, em evolução e fazedores do bem.

O entendimento colonial das filosofias e das relações para com os espíritos, herança kardecista, hierarquiza existências e presenças espirituais, bem como suas fantasmagorias, colocando um ser superior no centro da dinâmica, e monstrifica outro conjunto de existências. É spectral, pois retoma a cena das plantations, estupra e viola os corpos, mais uma vez, no plano cosmológico.

Sendo assim, ao identificar a estratégia colonial no centro do entendimento das relações religiosas, que também são dinâmicas de agenciamento de poder-saber, optamos por seguir a estratégia empenhada por Nego Bispo (2015, 2023), propondo uma contra colonização. Portanto, o *Reinado Catiço* é uma experiência epistemológica que encena as vivências, relações e agenciamentos desde a inferioridade dos corpos, existências, no jogo da presença-ausência dos espíritos dos mortos que

apossam os humanos, para filosofar e grafarem no espaço-tempo suas monstruosidades. São grafias catiças e não mais cativas, são grafias monstros que estabelecem abalos, que rasgam temporalidades. Produzem abalos sísmicos, são *sismografias*, no esteio do conceito de mais um conceito de Denise Carrascosa (2023).

Existe uma ideia-conceito dentro das vivências das macumbas que se chama *ekê*. Ela seria nada mais do que o fingimento do transe de incorporação dos espíritos dos mortos. Nesse sentido, a farsa seria em prol de uma encenação dos seus próprios desejos e não dos desígnios do trabalho espiritual que deva ser realizado. Há também, entre os participantes dos cultos, o comentário em massa de que bichas afeminadas produzem o *ekê* para performarem suas feminilidades, legitimadas pela suposta incorporação, para desfrutarem dos homens presentes no culto, bem como sentirem-se livres para uma existência pombagírica.

Nesse caso, vamos propor aqui uma leitura filosófica que acredita na democratização do *ekê*, em que os espíritos elaboram negociações com os vivos, donos dos corpos e hospedeiros de catividade. Quem foi que disse que só a bicha quer passar a frente dos desígnios superiores (e será que tem isso mesmo? Ou seria colonialismo demais entranhado nas mentes e corpos?)? Talvez as próprias entidades também queiram vivenciar, ao máximo, todas suas nuances do vivível. Há um entendimento no culto dos mortos de que esses espíritos não estão em busca de evolução ou superioridade, nem para limpar e nem para servir, mas para apenas perpetuar sua existência, no corpo do vivo e fora desse.

A fantasmagoria sísmica e suas monstruosidades estarão por todo sempre, possibilitando vivências. Dos mortos nos vivos. Resignificando vidas matáveis, em vidas multi-temporais e sismografias, que insistem em grafar cotidianamente insurreições corporais, em cosmografias. Por fim, vamos percorrer uma breve iconografia de pombagiras a fim de esboçar visualidades dos devires-monstros que baixam em corpo. É uma tentativa de produção imaginativa, na qual as monstruosidades são os modos de existência e as grafias do corpo, das cores e das indumentárias, são de alguma forma, produção de *rasura cuir*, desde vivências catiças dos Brasis. Não mais um país singular, mas em suas entranhas, um terreiro de macumba, território ancestral, em que redeseñham o ontem, o hoje-agora e futuridades impossíveis.

A história mítica tradicional e fundadora das origens históricas da Pombogira Maria Padilha nos leva para a Espanha, sendo associada à história da famosa Maria de Padilla, amante de Pedro I da Castela, que, posteriormente, tornou-se a amada legítima do rei, tendo vivido entre os anos de 1334 e 1361. É preciso retirar nossos saberes do espaço colonial, é preciso construir, cotidianamente, nossa afro-brasilidade e, por isso, temos de encontrar a força de Marias Padilhas pelos becos e vielas dos Brasis. Existe uma problemática muito grande quando a gente pensa na questão das pombagiras que, de um tempo para cá, tornaram-se, quase todas, sem exceção, Rainhas. E trago essa discussão sem pretensão de acionar o saudosismo e os juízos de valor que ele nos espectra.

Mas é que essa onda de estetizar as pombagiras, de coroá-las enquanto rainhas, aos moldes *hollywoodianos*, à lá *Barbie*, traz consigo o seu espectro mitológico e sua jornada heroica, que apaga sua vivência e constituição *estamírica*,⁹ seu espectro que se vende nas esquinas e nos pontos, sob a escuridão da madrugada, que sangra e que retalha. Que bambeia. Escolhi trazer, para a minha evocação de Maria Padilha, a ginga do samba que dribla, até onde consegue, a morte. Pois o samba e a ginga, nesse espaço, é o *phármakon* diante de tudo que venha tombar os corpos.

Deslocar Maria Padilha do lugar altamente estetizante do “ser rainha”, presente na Figura 3, de ser aquela que governa, que tem súditos e que exerce todo poder que a nobreza propicia, deu-se para que pudéssemos, juntos, entender que trono é esse que muitos querem, a todo tempo e a qualquer custo, sentar-se para governar. O deslocamento fundamental que enxergo nessa questão está nos dois lugares que o conto nos leva: os quartinhos dos fundos nas casas dos “brancos donos de tudo” e entre os bambas nas quadras das escolas de samba, nessa dobra que compõem o reinado das muitas Padilhas, Brasis adentro.

Para essas viadagens empadilhadas que aqui se espectram, o modo de governança de seus corpos escapa, muita das vezes, de suas próprias gerências, quem dirá dos que estão ao seu redor. A democracia sob a qual vivem, o dito regime que embala seus modos de ser e seus corpos, é um projeto político de cisão, em que não é possível desenrolo, não tem drible e nem ginga. É um projeto político que tomba os corpos dos seus, que enquadram os moleques com ou sem a cara de bandido: a marginalidade os alcança, enquanto Padilhas lustram móveis, enxaguam louças, esfregam panelas e limpam privadas. Outras se prostituem, *acuendam a neça*,¹⁰ fazem ponto na esquina, dão shows nos *night club*, fazem entregas de moto, cortam e pintam cabelos, vendem

produtos toscos nos *shoppings centers*. É nesse fio da meada que atamos o nó, a partir da epistemologia trazida por Maria Padilha, em um de seus pontos cantados mais conhecidos nas macumbras brasileiras: “pra ser rainha não é só sentar no trono, pra ser rainha tem que saber governar”.¹¹ Que tipo de governança é possível para quem tem de rodear as hospitalidades e desconstruir governanças, para garantir sua existência e a governabilidade de seus corpos e modos de existência?



Figura 3: Escultura Pombagira Maria Padilha “Rainha do Cemitério”. Casa de Zambi.

Não há espaço para súditos, não há espaço para gerenciar o outro, pois não existe espaço para a construção de outridade, não se pode pensar em verticalidade, quando os horizontes são de coletividade e hospitalidade. Maria Padilha espectra aquelas muitas outras que cresceram aprendendo a mulheridade com sua “véia”, que a criou, criou sua mãe, e ainda ajuda na maternagem dos netos e bisnetos. Spectra também essas mulheridades coletivas nas quais uma olha o filho da outra, enquanto vão trabalhar, distribuir currículos ou farrear, arrumar dinheiro na rua ou vão se espalhar (ainda mais) pelas quadras de escola de samba, pagodes cidade a fora e bailes de comunidades.

As pombagiras, em geral, e Maria Padilha, enquanto um amontoado de *espírito-fundamento-ancestral*, mais do que um espírito, é uma força milenar que amalgamou em si uma força que trabalha em prol do amor. Vale ressaltar, que esse seu trabalho para o amor, ocorre desprovido das colonialidades do amor romântico e suas violências opressoras. É um trabalho que escapa das lógicas capitalistas do negócio; é um pacto. É uma relação de negociação, em que a interferência sobrenatural do espírito feminino ancestral em prol do amor, tem como fundamento primeiro o empoderamento feminino. Maria Padilha, enquanto rainha da Quimbanda, inscreve em si a ética da Quimbanda,¹² enquanto um sistema pactual que complementa a vida do feiticeiro pactuado e afasta comportamentos nocivos, sem interferir nas outras práticas e vivências espirituais ou não.

No entanto, Maria Padilha não somente trabalha, até porque é catiço, mas não é cativa. Ela dança livremente com suas muitas saias rodadas e não há nada que a impeça de ser perfumada e de ser quem ela deseja ser. Ensina-nos que de saias coloridas podemos desbravar nossos amores livremente, sem essa de meninos de azul e meninas com o rosa. As cores são múltiplas e atravessam realidades diversas, para todes. Maria Padilha, morta por homens que dela queriam apenas a objetivação e, depois do estupro, ousaram o esquartejamento. Hoje, é, portanto, uma das rainhas da *Kalunga*, o espaço entendido entre os bantos, enquanto entidade espiritual que se manifesta como força da natureza, associada ao mar, à morte ou ao inferno. De modo geral, o espaço cemiterial que reúne em si a mortandade enquanto um espaço cosmogônico. Nesse sentido, Maria Padilha mora por entre as covas do cemitério e sua catacumba é a mais bela, seu colchão é de muitos ossos e seu castelo é feito de homens mortos, por ousarem ser feminicidas.

Podemos observar, na Figura 4, os elementos que compõem a iconografia difundida entre as pessoas que cultuam entidades, no caso Maria Padilha. Nesse caso, Maria Padilha como “Rainha do Cemitério” aglutina, em sua força imaginativa, um conjunto de elementos de monstruosidade, que possibilitam seu devir pombagira enquanto figura da morte. Para os corpos que são lidos socialmente enquanto matáveis, receber Maria Padilha Rainha do Cemitério é rasurar a vivência da morte, ou seja, é enganar o espírito da morte que ronda as existências bichas afeminadas e devires travestis. São cirandas pelas esquinas escuras sem medo do que lhe compõe enquanto ser da escuridão. É carregar, em seu corpo, a morte enquanto elemento político-poético que sufoca as colonialidade e que espectra vidas mortas em uma política empadilhada.



Figura 4: Escultura Pombagira e seus elementos. Casa de Zambi.

Tanta gente querendo trazer para si o empadilhamento, enquanto tem grupos religiosos que se preocupam cotidianamente em alcançar o purismo e a higienização dos cultos afro-brasileiros. Para esses grupos, a hierarquização dos espíritos entre seres espirituais e evoluídos, em detrimentos de outros, que apenas servem para trabalhar para nossa evolução e satisfação de nossas necessidades kármicas, é a mola propulsora de suas crenças. Nesse caso, aprisionados pelas ritualísticas hipócritas, as bichas macumbeiras são, mais uma vez, oprimidas e violentadas. Muitos têm que se despir de suas feminilidades e não podem performá-las em seus transe com espíritos femininos como o de Maria Padilha. Em alguns espaços, pessoas cis do sexo masculino sequer podem se permitir o transe com espíritos femininos, em uma espécie de *cistema* ritualístico colonial.

Cultuar cotidianamente a presença de Maria Padilha ou qualquer outra pombagira é trazer, para si, uma potência desviante. É um atravessamento do devir da monstruosidade, da liberdade e da errância. É permitir a coexistência de tempos e de corpos, em uma corporalidade plural multireferenciada. Nesse sentido, é comum o uso de muitos utensílios e artefatos que estabelecem uma ligação entre os espíritos e os vivos (é possível, nesse contexto, fazer essa cisão?) para intermédio de relações de trocas entre os mundos. Possibilita-se, portanto, vivências-quimeras, nas quais corporalidades dissidentes carregam em si existências monstrosas em uma ecologia de saberes contra colonial.

Considerações finais

Enquanto a vida segue sendo estabelecida por entre as binaridades tradicionais e compulsórias, há de se viver transgredindo, por entre as normalidades/anormalidades, monstrosidades/não monstrosidades, feminino/masculino, nas muitas possibilidades monstros. O mundo binário não é suficiente para o *devir-pombagira*. Nem mesmo quando pensamos em performance de gênero, na função nas falanges de existência, nos modos de representar. Há, entretanto, uma característica que gostaríamos de destacar enquanto consideração final: pomba gira é plural mesmo quando se trata de encerrá-la em binários. Ela não é o feminino, mas as múltiplas possibilidades a partir do feminino. Não se traduz em monstrosidade, mas em monstrosidades. Nesse caso, há espaço para muitas possibilidades de rasura, desvio e negociações com as feminilidades. As monstrosidades se inscrevem no esteio dos limites desses femininos. Sendo assim, as bordas, nos trânsitos e nos deslocamentos, são uma clara permissão e aviso que o mundo, para além de olhares encarcerados por hierarquias morais, é amplo e palpável; basta que se permitam se pombagirar.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Mariana Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 62, p. 126-145, dez. 2015.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio (Nêgo Bispo). **A terra dá, a terra quer**; imagens de Santídio Pereira. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio (Nêgo Bispo). **Colonização, quilombos, modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- CARRASCOSA, Denise. Pós-colonialidade, pós-escravismo, bioficção e con (tra) temporaneidade. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, p. 105-124, 2014.
- COELHO, Frederico. O Brasil como frustração, **Revista Serrote**, v. 31, 2019. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2019/03/o-brasil-como-frustracao-por-fred-coelho/>. Acesso em: 10 nov. 2023.
- DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Exu**: “o guardião da casa do futuro”. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- DAVIS, Ângela Y. et al. **Abolicionismo**. Feminismo. Já. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2023.
- Favaro, Jean; Wedig, Josiane Carine; Corona, Hieda Maria Pagliosa. O rosto das diabas: bruxaria e subversão na cosmopolítica das Pombas-giras. **Cadernos Pagu**, v. 64, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449202200640019>. Acesso em: 17 fev. 2024.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista estudos feministas**, v. 22, p. 935-952, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>. Acesso em: 17 fev. 2024.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias espectrais**: por uma desconstrução da colonialidade. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.

SCRITORI, Jorge (Tata Nganga Singanga Luazi Muxito). Pombagira: a rainha da quimbanda. **Casa Real**, 2021. Disponível em: <https://estudaremcasareal.com.br/curso/rainha-da-quimbanda>. Acesso em: 12 mai. 2023.

SILVA, Raphael Ribeiro da. Por uma ética da orixalidade nos Brasis contemporâneos. **Ensaios Filosóficos**, v. 26, p. 34-44, 2022.

SILVA, Raphael Ribeiro da. O Reinado Catigo e suas coreografias ontológicas desde os Brasis. **Ensaios Filosóficos**, v. 29, p. 149-162.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

TRÁVEZ, Diego Falconí; MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes; PIERCE, Joseph M.; VIDAL-ORTIZ, Salvador; VITERI, Maria Amelia. Introdução: queer/cuir das Américas: tradução, decolonialidade e o incomensurável. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 15, p. 01-16, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/peri.v1i15.4477>. Acesso em: 24 abr. 2023.

YAYA CABURÉ (Joana Arruda). Instagram. **Yaya Caburé Mata de Fogo**. Disponível em: <https://www.instagram.com/yayacabure/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

NOTAS

- 1 Este artigo apresenta resultados e discussões parciais de uma pesquisa em andamento, realizada no Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva da UERJ. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.
- 2 Referência ao fragmento do texto *Carta às que vivem e vibram apesar do Brasil*, disponível no site da Editora Cobogó, através do link: https://www.cobogo.com.br/m/revista_cobogo/615ddb0af0f71312e04a2727/carta-as-que-vivem-e-vibram-apesar-do-brasil.
- 3 A frase faz referência à obra *O animal que logo sou*, de Jacques Derrida, publicada no Brasil em 2002.
- 4 Utilizo, aqui, a ideia de Peter Pál Pelbart exposta em sua obra *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*, na qual o autor não pretende apresentar uma doutrina sobre a loucura, mas convida ao pensamento de uma relação com a desrazão.
- 5 Sobre o episódio e a repercussão na mídia, Tertuliana Lustosa, fez um pronunciamento, disponível em: <https://www.instagram.com/reel/Czwc73Xpnee/>.
- 6 Ayabá ou yabá tem como significado Mãe Rainha e é o termo usado no Candomblé para definir os Orixás femininos, como Oxum, Oiá, Obá, Euá, Iemanjá, Nanã e outras.
- 7 Os adjetivos elencados fazem parte de um conjunto de termos que semanticamente funcionaram enquanto adjetivos pejorativos para o uso de referência e depreciação de pessoas gays, sobretudo às do gênero masculino. Entretanto, são acionados aqui, neste espaço, enquanto um conjunto de signos de potência e autoafirmação subversiva, no esteio de escritas bichas terceiro-mundistas, como a do escritor e performer chileno Pebro Lemebel (1952-2015).
- 8 As informações sobre a família de Quimbanda Mata de Fogo podem ser acessadas no perfil público do estabelecimento religioso, através do link: <https://www.instagram.com/lupangomatadefogo/>.
- 9 Referência à Estamira Gomes de Sousa, conhecida por protagonizar documentário homônimo. Foi uma senhora que apresentava distúrbios mentais, vivia e trabalhava (à época da produção do filme) no aterro sanitário de Jardim Gramacho, local que recebe os resíduos produzidos na cidade do Rio de Janeiro. Tornou-se famosa pelo seu discurso filosófico, uma mistura de extrema lucidez e loucura, que abrangia temas como a vida, Deus, o trabalho e reflexões existenciais acerca de si mesma e da sociedade.
- 10 No pajubá – o dialeto popular das travestis – “aquendar” significa esconder, ocultar; já a palavra “neca” é a gíria para o órgão sexual masculino.
- 11 Faz referência à cantiga de umbanda “Pra ser rainha”, utilizada para saudação e louvor à Maria Padilha, mas também é entoada para outras entidades do panteão das pombagiras.
- 12 Neste momento, aciono, aqui, os saberes da ética da Quimbanda, culto ancestral de feitiçaria brasileira de origem filosófica-cosmogônica bantu, que tem como princípio o resguardo dos seus saberes. Levando em conta de que há uma dimensão da ordem do segredo e de que algumas informações ritualísticas e conhecimentos específicos da fundamentação religiosa dos cultos são partilhados entre aqueles indivíduos que compõem uma comunidade de terreiro e pressupõem-se processos iniciáticos dentro do culto, as informações obtidas são apenas aquelas disponíveis em domínio público. Nesse caso, a fonte acessada é a da sacerdotisa Joana Arruda, de nome iniciático Yaya Caburé, e está disponível no seu perfil da rede social através do link: <https://www.instagram.com/yayacabure>.