

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

Políticas pombagíricas do comum: Trapo, Farrapo e Molambo como agentes de mundos possíveis

Raphaela Maria Ribeiro da Silva

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.15228>

Submetido em: 2026-02-26

Postado em: 2026-03-30 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

Políticas pombagíricas do comum: Trapo, Farrapo e Molambo como agentes de mundos possíveis

Raphaela Maria Ribeiro da Silva

Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades – PPCULT

Universidade Federal Fluminense – UFF

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

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão antropológica sobre as políticas pombagíricas do comum, tomando as figuras de Maria Molambo, Maria Farrapo e Maria do Trapo como agentes ontopolíticos na produção de mundos possíveis. A partir das *macumbas* brasileiras, argumenta-se que trapo, farrapo e lixo não operam apenas como signos de degradação ou exclusão social, mas como operadores positivos de valor, pertencimento e cuidado. Em diálogo com debates sobre o comum, a colonialidade, a necropolítica, a abjeção e a cosmopolítica, sustenta-se que o resto constitui uma categoria ontopolítica central para compreender formas de vida que emergem nas sobras da modernidade colonial. Ao articular contribuições da antropologia do comum e da antropologia da saúde brasileira, demonstra-se que o cuidado, nas práticas pombagíricas, configura-se como prática relacional, situada e coletiva, produzida em contextos de precariedade estrutural. A noção de cosmopolítica do resto permite deslocar concepções normativas do comum, afirmando o resto como infraestrutura sensível da vida compartilhada.

Palavras-chave: comum; resto; pombagira; cosmopolítica.

Pombagiric politics of the common: Trapo, Farrapo and Molambo as agents of possible worlds

Abstract: This article proposes an anthropological reflection on pombagiric politics of the common, taking the figures of Maria Molambo, Maria Farrapo, and Maria do Trapo as ontopolitical agents in the production of possible worlds. Drawing on Brazilian *macumbas*, it argues that rags, tatters, and waste do not operate merely as signs of degradation or social exclusion, but as positive operators of value, belonging, and care. In dialogue with debates on the common, coloniality, necropolitics, abjection, and cosmopolitics, the article sustains that the remainder constitutes a central ontopolitical category for understanding forms of life that emerge in the leftovers of colonial modernity. By articulating contributions from the anthropology of the common and Brazilian medical anthropology, it demonstrates that care, in pombagiric practices, is not

reduced to technical intervention on individualized bodies, but is configured as a relational, situated, and collective practice, produced under conditions of structural precarity. The notion of a cosmopolitics of the remainder thus enables a displacement of normative conceptions of the common, affirming the remainder as a sensitive infrastructure of shared life.

Keywords: common; remainder; pombagira.

Quem não lhe conhece, vai lhe conhecer

Ela é Maria Molambo, com muito prazer!

Ela nasceu do lixo, na boca da lixeira

Ela é Maria Molambo e não é de brincadeira

É maloqueira, é da lixeira, ela é da pá virada

Ela é Maria Molambo e não me deve nada

É do luxo ao lixo, é do trapo ao pó

Ela é Maria Molambo, ela é farrapo só!

(Ponto cantado para entidade Maria Molambo)

Introdução

“*Quem não lhe conhece, vai lhe conhecer.*” Mais do que epígrafe, este ponto cantado opera como enunciado cosmopolítico, condensando uma ontologia do resto que orienta práticas rituais e formas de vida associadas às pombagiras nas macumbas brasileiras. É sob essa convocação cantada que Maria Molambo se apresenta: mulher nascida do lixo, senhora da boca da lixeira, rainha do trapo e do pó.

Ao seu lado, Maria Farrapo e Maria do Trapo que, vindas das “macumbas brasileiras”¹, carregam em seus nomes a inscrição do “resto”, do que sobra, do que é socialmente

¹ Emprego aqui o termo “macumbas brasileiras” para designar um conjunto heterogêneo de sistemas religiosos, práticas rituais, técnicas corporais e repertórios cosmológicos formados historicamente no Brasil, cuja vitalidade excede as classificações posteriormente fixadas pela ciência das religiões, pela burocracia estatal ou pelos próprios processos de institucionalização interna. Sob esse guarda-chuva conceitual situam-se práticas diversas que atravessam — sem se limitar a — umbanda, quimbanda, catolicismo popular, feitiçarias urbanas, pajelanças, curandeirismos afro-indígenas e múltiplas formas de religiosidade de rua. O termo é utilizado aqui não no sentido pejorativo historicamente imposto, mas como categoria analítica que enfatiza sua dimensão plural, criativa, mestiça e politicamente indisciplinada.

condenado ao abjeto e compõem uma genealogia de entidades cujos nomes inscrevem, de modo explícito, o resto, a sobra e aquilo que a ordem social moderna insiste em relegar ao descarte. Mlambo, farrapo, trapo de gente: a língua cotidiana mobiliza essas imagens para designar o que perdeu valor, o que deve ser ocultado ou eliminado.

No “universo pombagírico”², contudo, tais categorias não nomeiam apenas degradação ou desqualificação social, mas convertem-se em títulos de poder e em signos de uma política que emerge das margens e das sobras. O trapo, o farrapo e o molambo, longe de funcionarem como índices de carência ou de perda ontológica, operam como marcas positivas de pertencimento a um regime outro de valor, no qual a autoridade não deriva da pureza, da integridade ou da respeitabilidade, mas da capacidade de habitar a precariedade e de fazer dela fundamento relacional. Trata-se de uma política que não busca reverter o estigma pela assimilação à norma, mas que o reinscreve como princípio de composição do comum, deslocando as fronteiras entre resto e valor, abjeção e potência, exclusão e mundo. Nesse sentido, o que a modernidade nomeia como sobra torna-se, nas macumbas, condição ativa de existência compartilhada.

Essa política do resto se inscreve, de modo particular, nos debates contemporâneos sobre o “comum”. Desde a segunda metade do século XX, a questão do comum voltou ao centro das ciências sociais a partir das críticas à gestão estatal-mercantil da vida e do ambiente. Se, por um lado, abordagens como a de Garrett Hardin (1968) consagraram a ideia de uma “tragédia dos comuns”, associando o uso compartilhado à degradação inevitável, por outro, autoras como Elinor Ostrom (1990) demonstraram empiricamente que o comum não se reduz à ausência de regulação, mas pode constituir formas complexas e situadas de governança coletiva.

Mais recentemente, o comum passou a ser pensado não apenas como regime de gestão de recursos, mas como princípio político, modo de relação e forma de produção do social. Essa virada implica compreender o comum não como um bem dado ou uma substância compartilhada, mas como um processo relacional e situado, produzido por práticas de

² Chamo de “universo pombagírico” o conjunto de saberes, práticas, entidades, corporalidades e estéticas que se articulam em torno das pombagiras brasileiras. Esse universo não remete apenas a um domínio religioso estrito, mas a uma ontologia feminina singular marcada pela performance da margem, pela erotopolítica do desvio, pela capacidade de habitar e reorganizar o simbólico da sociedade. Nele se opera uma reconfiguração das figuras femininas estigmatizadas — prostitutas, mulheres “de vida”, mulheres das sobras — convertendo-as em potências de cuidado, vingança, diplomacia espiritual e transformação ética do mundo. Trata-se, portanto, de uma cosmologia feminina que ressignifica o resto como potência e que produz modos de existência capazes de desafiar tanto o patriarcado quanto a moral colonial-cristã.

coabitação, coobrigação e cuidado que se tecem em contextos marcados por conflitos, desigualdades e assimetrias. Nessa chave, o comum não se confunde com consenso nem com harmonia, mas designa um campo instável de composição, no qual mundos são continuamente negociados a partir de restos, excessos e fraturas que desafiam a lógica da apropriação e da pureza.

É nesse deslocamento que se situam contribuições como as de Pierre Dardot e Christian Laval (2014), para quem o comum não é um bem, mas uma prática instituinte, produzida pela ação coletiva; de Silvia Federici (2018; 2022), que reinscreve o comum nas lutas feministas, reprodutivas e anticapitalistas; e de Roberto Esposito (2007; 2019), ao pensar o comum como aquilo que expõe os sujeitos à co-obrigação e à partilha, rompendo com a fantasia da propriedade e da imunidade. No campo antropológico, essas discussões ganham densidade ao se articularem a economias do dom, regimes de reciprocidade e formas não modernas de composição do social, deslocando o comum do registro jurídico-administrativo para o plano ontológico e cosmopolítico.

Este artigo insere-se nesse debate a partir de uma inflexão específica: propõe pensar o comum não a partir da gestão da escassez, mas da afirmação dos restos. No esteio das práticas rituais, das estéticas do excesso e das epistemologias que se forjam nas macumbas brasileiras, o comum é aqui elaborado de modo especulativo, não como modelo normativo ou princípio abstrato, mas como efeito de composições situadas. Trata-se de um exercício conceitual que toma as macumbas não como objeto ilustrativo, mas como campo ativo de pensamento, no qual práticas, corpos, materiais e entidades produzem formas próprias de inteligibilidade do social.

Nesse horizonte, o comum não se organiza em torno da pureza, da eficiência ou da utilidade, mas daquilo que sobra, do que é misturado, do que foi rejeitado e permanece. Trapos, farrapos, lixos e corpos precarizados não aparecem como falhas a serem corrigidas ou resíduos a serem eliminados, mas como condições mesmas da vida compartilhada, a partir das quais se compõem vínculos, cuidados e mundos possíveis. É nesse entre-luxo-e-lixo que se delineia o que aqui se denomina “*cosmopolítica do resto*”: uma forma de composição do comum que emerge das sobras materiais, sociais e espirituais produzidas pela modernidade colonial.

Dentro dessa lógica, pensar o resto implica, portanto, deslocar o olhar sobre o comum. O resto não se reduz à sobra material da produção cotidiana, mas designa aquilo que escapa

à ordem — corpos racializados, subjetividades dissidentes, modos de vida interditados. Judith Butler (2015) nomeia como “abjetos” os corpos que não podem ser plenamente reconhecidos como humanos e que, paradoxalmente, sustentam a norma por meio de sua exclusão. As pombagiras molambentas habitam exatamente esse limiar: vivem sob o signo da abjeção, mas fazem dessa posição uma força ontopolítica. No terreiro, o molambo não é vergonha, mas fundamento; o farrapo não é derrota, mas caminho; o lixo não é ausência, mas excesso de vida.

A partir desse horizonte, o comum deixa de ser pensado como unidade harmoniosa ou como bem a ser protegido da degradação, e passa a ser concebido como campo de tensões, misturas e excessos. Em diálogo com a noção de cosmopolítica proposta por Isabelle Stengers (2010; 2018), a cosmopolítica do resto afirma que não existe um único mundo comum, mas múltiplos mundos em composição, nos quais inclusive — e sobretudo — os restos participam ativamente. Reconhecer o resto como fundamento do comum é, assim, recusar a fantasia moderna da limpeza e da eliminação, e afirmar que é precisamente nas sobras que se tecem mundos possíveis.

O resto como categoria ontopolítica

O resto constitui uma categoria ontopolítica central para compreender as disputas contemporâneas em torno do que conta como vida, mundo e comum. Mais do que sobra material ou índice de decadência social, o resto designa um modo de ser e um lugar de conflito ontológico, no qual se decide quais existências são reconhecidas como partilháveis e quais são relegadas ao descarte. Nesse sentido, o resto não aparece apenas como exterioridade ao comum, mas como elemento constitutivo de suas fronteiras, tensões internas e regimes de partilha.

Essa formulação aproxima-se de uma tradição antropológica que compreende o comum não como substância dada ou recurso natural, mas como relação, prática e processo de composição. Desde Marcel Mauss (1925 [2013]), sabe-se que o comum não se funda na equivalência, na troca utilitária ou na neutralidade dos bens, mas na circulação assimétrica de dádivas, resíduos, excessos e obrigações. A dádiva, longe de ser um gesto altruísta ou econômico, institui vínculos duráveis, produz compromissos e engendra formas de coabitação que excedem a lógica da propriedade e do cálculo. O que circula — objetos, restos, corpos, palavras, espíritos — nunca é indiferente: carrega força social, densidade afetiva e memória incorporada.

Trata-se de uma circulação que não visa à purificação nem ao equilíbrio, mas à continuidade da relação, mesmo quando atravessada por ambivalências, dívidas e assimetrias. Nessa chave, o resto não aparece como aquilo que escapa ao comum ou que ameaça sua coesão, mas como aquilo que o produz e o sustenta como relação viva, aberta e reiterada no tempo. O comum, assim, não se organiza a partir da eliminação dos excessos, mas da capacidade de fazê-los circular, reinscrevendo-os como matéria relacional, ética e cosmopolítica.

Julia Kristeva (1980) definiu o “abjeto” como aquilo que provoca horror por colocar em risco as fronteiras que sustentam a subjetividade moderna: entre o eu e o outro, o dentro e o fora, o vivo e o morto. Sangue, excremento, cadáver, lixo e restos orgânicos figuram, nesse registro, como matérias liminares cuja proximidade ameaça a ilusão de integridade do sujeito. O abjeto não é simplesmente o impuro, mas aquilo que, ao não poder ser simbolizado plenamente, precisa ser expulso para que a ordem simbólica se mantenha estável. Paradoxalmente, é essa exclusão que sustenta a norma: o sujeito moderno só se constitui ao rejeitar aquilo que lhe lembra sua própria materialidade, vulnerabilidade e finitude.

Nas macumbas brasileiras, contudo, essa lógica é profundamente deslocada. O gesto fundamental não é o da expulsão, mas o da convocação. O que a gramática psicanalítica identifica como abjeto — o lixo, o trapo, o farrapo, o resto — não é tratado como ameaça à ordem, mas como matéria ativa de composição do mundo. Maria Molambo não afasta o lixo para preservar uma identidade íntegra; ela emerge dele, se enfeita com ele e o reinscreve como signo de poder. O riso que acompanha essa operação não é escárnio defensivo, mas afirmação ontológica: rir do lixo é recusar a fantasia moderna de pureza e autonomia.

No universo pombagórico, o abjeto deixa de operar como exterior constitutivo da norma e passa a funcionar como “fundamento relacional do comum”. Aquilo que deveria ser eliminado torna-se eixo de agregação, vínculo e circulação. O resto não ameaça a subjetividade porque não há aqui um sujeito a ser protegido nos termos modernos; há, antes, corpos em relação, atravessados por forças, histórias e materialidades heterogêneas. Assim, o que na tradição psicanalítica aparece como limite a ser defendido, nas macumbas se converte em zona de potência, onde o comum se compõe a partir da mistura, da contaminação e da persistência daquilo que não se deixa purificar.

Essa inversão desloca frontalmente as concepções modernas do comum baseadas na purificação, na contenção do excesso e na gestão da escassez. Mesmo nas formulações contemporâneas que procuram resgatar o comum como alternativa ao Estado e ao mercado, como em Dardot e Laval (2014), o comum é entendido como “princípio político ativo”, produzido por práticas coletivas de coparticipação e autogoverno. O que as políticas pombagíricas do resto acrescentam a esse debate é que tais práticas não se organizam a partir da exclusão do impuro ou do inútil, mas justamente daquilo que sobra, transborda e resiste à normatização.

Nesse ponto, a antropologia relacional de Marilyn Strathern (1988; 2004) oferece uma chave decisiva para pensar o comum para além de qualquer ontologia substancialista. Para Strathern, relações não conectam entidades previamente dadas; elas produzem as próprias entidades que parecem nelas se engajar. Pessoas, coisas e coletivos não preexistem à relação, mas emergem como efeitos parciais, situados e sempre provisórios de arranjos relacionais específicos. O comum, nessa perspectiva, não é um espaço compartilhado onde sujeitos autônomos se encontram, nem um fundo coletivo estável que os antecede, mas um efeito relacional instável, continuamente produzido e desfeito na própria dinâmica das relações.

Essa inflexão permite deslocar de modo decisivo a compreensão do resto. Se as entidades não são fechadas, tampouco o são as relações que as produzem. O resto não aparece, então, como resíduo posterior à relação — aquilo que sobra depois que o comum se constituiu —, mas como um de seus operadores centrais. É precisamente aquilo que não se estabiliza, que não se deixa totalizar ou purificar, que mantém a relação em circulação. O resto sustenta a abertura do social, impedindo que o comum se cristalice como forma acabada, identidade fixa ou ordem moral definitiva.

As pombagiras molambentas corporificam de maneira exemplar essa lógica relacional. Seus trapos, gargalhadas estridentes, excessos corporais e gestuais não visam estabilizar o mundo nem restaurar uma ordem perdida; ao contrário, operam como forças de desestabilização produtiva. O molambo não fecha sentidos, não fixa identidades, não resolve contradições: ele insiste, reaparece, se rearranja. Ao fazê-lo, mantém o mundo aberto, relacional e intrinsecamente instável. Nessa cosmologia, o comum não é aquilo que se preserva intacto, mas aquilo que se sustenta justamente pela circulação do que sobra, do que escapa e do que insiste em não se tornar forma plena.

A aproximação entre Maria Molambo e Estamira Gomes de Sousa, tal como proposta por Biteti (2021), permite aprofundar de maneira decisiva a compreensão do resto como operador ontopolítico. Em ambos os casos, o lixo deixa de figurar como simples evidência de degradação social ou de falência moral e passa a operar como campo intensivo de produção de mundo. Estamira, ao habitar o lixão e dele fazer lugar de enunciação, pensamento e existência, desorganiza as dicotomias modernas que estruturam a colonialidade do sensível: vida e morte, razão e loucura, corpo e espírito, humano e não humano, limpo e sujo. O lixão, nesse sentido, não é um fora do mundo comum, mas um de seus centros negados, onde se torna visível a violência classificatória que sustenta a ideia moderna de ordem.

A figura de Maria Molambo reinscreve essa mesma lógica no campo ritual e cosmopolítico das macumbas brasileiras. Assim como Estamira fala a partir do lixo sem reivindicar purificação ou redenção, Maria Molambo não busca ressignificar o resto para torná-lo aceitável aos critérios normativos do valor. Ela afirma o lixo como trono, o trapo como vestimenta régia, o farrapo como signo de potência. O que se opera, em ambos os casos, é uma recusa ativa da gramática colonial que associa resto à ausência de mundo. Ao contrário, o resto aparece como condição mesma de possibilidade da existência relacional, como matéria viva a partir da qual mundos são compostos.

Nessa perspectiva, o lixo não é apenas espaço material, mas território ontológico e político, no qual se reconfiguram as fronteiras do comum. O lixão, longe de ser um lugar de silêncio, emerge como campo de fala e de pensamento; longe de ser espaço de morte social, torna-se zona de persistência e invenção. Trata-se de uma ontologia do excesso e da mistura, na qual aquilo que foi rejeitado pela racionalidade moderna continua a agir, a afetar e a produzir vínculos. O resto deixa, assim, de ser compreendido como sobra residual de um sistema que funciona mal e passa a ser afirmado como operador relacional da vida compartilhada, fundamento instável e continuamente refeito do comum.

Ao aproximar Estamira e Maria Molambo, Biteti (2021) evidencia que a cosmopolítica do resto não se limita a uma crítica simbólica da exclusão, mas instaura uma outra maneira de habitar o mundo. O lixo, nesse registro, não é o que resta depois da vida social, mas aquilo a partir do qual a vida insiste, fala e se reorganiza. Trata-se de uma política ontológica que não busca reparar o mundo moderno, mas expor suas fissuras e compor, a partir delas, outras formas de comum, baseadas na convivência com o impuro, o precário e o excedente.

Tal vitalidade articula-se ao que Ribeiro e Lages (2025) denominam “devir-pombagira”: um processo ontopolítico no qual corpos historicamente produzidos como abjetos, marginais e espectrais não apenas resistem à exclusão, mas transmutam essa condição em potência de criação. No devir-pombagira, a abjeção deixa de operar como marca de déficit ontológico e passa a funcionar como vetor de metamorfose. Corpos rejeitados pela gramática colonial da pessoa tornam-se “monstros cuir”, figuras que desorganizam as normatividades do gênero, da sexualidade, da humanidade e da própria vida, abrindo brechas para uma política da diferença radical que não busca assimilação, mas proliferação de mundos.

É nesse ponto que a aproximação com o “perspectivismo ameríndio”, tal como formulado por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002), revela-se particularmente fecunda. No perspectivismo, o mundo não é uno nem homogêneo, mas composto por múltiplos pontos de vista ontologicamente consistentes, nos quais a diferença não se dá entre representações de uma mesma realidade, mas entre realidades efetivamente distintas. Cada coletivo — humano, animal, espiritual — habita um mundo próprio, estruturado por relações específicas de corpo, afeto e agência. Não há, portanto, um comum universal que anteceda as relações; o comum é sempre perspectivado, situado e relacional.

Essa ontologia da multiplicidade encontra forte ressonância nas macumbas brasileiras. No universo pombagírico, o comum tampouco se organiza como totalidade integradora ou horizonte consensual. Ele é composto por mundos que coexistem sem se reduzir uns aos outros, por regimes ontológicos heterogêneos que se cruzam, se afetam e, por vezes, entram em conflito. As pombagiras não aspiram a integrar um comum abstrato, fundado na neutralização das diferenças; ao contrário, instauram “outros comuns”, parciais, instáveis e atravessados por tensões ontológicas.

O devir-pombagira pode, assim, ser compreendido como uma prática perspectivista situada, mas também como um “regime de cuidado” que não se orienta por parâmetros universais de normalidade, saúde ou integridade corporal. Trata-se de um cuidado que emerge da relação, da gira, da escuta e da circulação de afetos entre corpos humanos e não humanos, vivos e mortos, materiais e espirituais. Nesse regime, cuidar não é restaurar uma suposta norma perdida, mas sustentar a vida possível em condições de precariedade, acolhendo aquilo que a racionalidade sanitária moderna tende a classificar como excesso, desvio ou falha. O cuidado pombagírico é, portanto, perspectivado: depende do ponto de

vista do corpo que sofre, do espírito que acompanha, do mundo que se compõe naquela relação.

Essa concepção dialoga diretamente com a proposta “cosmopolítica” de Isabelle Stengers (2010; 2018), ao recusar a imposição de um regime único de definição do que conta como vida, saúde ou cuidado legítimo. Assim como na cosmopolítica stengersiana, o universo pombagírico não busca resolver os conflitos ontológicos por meio da hierarquização ou da tradução forçada, mas fazer existir um “espaço de hesitação”, no qual múltiplos mundos possam insistir sem serem silenciados. O “devir-pombagira”, nesse sentido, é uma prática cosmopolítica de cuidado: ele desacelera as respostas normativas, convoca outros agentes — espíritos, restos, trapos, memórias — e redistribui a capacidade de dizer o que importa para a continuidade da vida.

Nesse registro, a política pombagírica não se limita a reivindicar reconhecimento dentro das categorias modernas do social, do humano ou do saudável. Ela opera uma transformação mais profunda: reconfigura as próprias condições de possibilidade do cuidado e do comum, afirmando-os como processos relacionais, instáveis e ontologicamente plurais. O comum que emerge do devir-pombagira não é o da homogeneização, mas o da convivência tensa entre mundos; não o da pureza, mas o da mistura; não o da eliminação do resto, mas o de sua afirmação como condição ativa da vida compartilhada.

Se Achille Mbembe (2017; 2020) evidencia o resto como produto histórico da “necropolítica” — isto é, como efeito de um regime que fabrica vidas descartáveis, expostas à morte lenta, ao adoecimento crônico e à precarização do cuidado —, Donna Haraway (2016) desloca esse horizonte ao afirmar os restos como condição de continuidade da vida, por meio da noção de compostagem. Esse deslocamento permite pensar a vida não a partir da preservação da integridade ou da normalidade, mas da capacidade de recomposição em contextos de dano, contaminação e perda. Nêgo Bispo (2015), por sua vez, permite reinscrever o resto como prática ativa de contra-colonização, mostrando que “os povos da oralitura”³ não eliminam sobras, mas as transformam em

³ A noção de “povos da oralitura”, formulada por Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo), designa coletividades cuja produção de conhecimento, memória e normatividade não se organiza prioritariamente pela escrita, pelo arquivo fixo ou pela abstração conceitual moderna, mas pela transmissão oral, pela performatividade da palavra, pela relação com o território e pela experiência vivida. Diferentemente da oralidade concebida como ausência ou déficit em relação à escrita, a oralitura constitui um regime próprio de saber, no qual memória, corpo, ambiente e espiritualidade se articulam de forma inseparável. Nesse horizonte, o resto — sobras materiais, histórias interrompidas, corpos desqualificados — não é eliminado

memória viva, saber situado e mundo praticável. Em todos esses casos, o comum deixa de ser concebido como unidade normativa ou ideal de integração e passa a ser entendido como campo instável de coexistência entre diferenças ontológicas irreduzíveis, sustentado precisamente por aquilo que persiste nas margens.

Esse deslocamento encontra forte ressonância na antropologia da saúde brasileira, especialmente nas formulações que compreendem o cuidado como prática relacional, situada e ética, e não como simples aplicação técnica sobre corpos individualizados. Em Ayres (2004; 2007), o cuidado aparece como produção compartilhada de sentidos e projetos de vida, inseparável das condições históricas e sociais que moldam a experiência do adoecimento. Nessa chave, o resto — corpos precarizados, vidas atravessadas por sofrimento social, existências consideradas “fora do padrão” — não constitui falha do sistema de saúde, mas revela seus limites ontológicos e políticos. O comum do cuidado emerge justamente onde a norma sanitária falha, exigindo outras formas de atenção, escuta e sustentação da vida.

A socióloga argentina Maria Lugones (2008; 2014) e a filósofa brasileira Lélia Gonzalez (1988), cada uma ao seu modo, contribuem para o entendimento do “o resto” enquanto lócus fraturado da modernidade e na “amefricanidade” como forças de invenção cultural, política e espiritual. Nesse sentido, aqui “o comum” não se apresenta como espaço neutro de pertencimento, mas como trama histórica atravessada por raça, gênero, colonialidade e regimes de cuidado. Como mostram Victora (1991; 2018; 2019) e Langdon (1995; 2014), práticas de saúde e de cuidado não biomédicas — rituais, rezas, giras, alianças espirituais — não são resíduos de um passado arcaico, mas formas ativas de produção de bem-estar, sentido e continuidade da vida em contextos de vulnerabilidade estrutural. Aquilo que a ordem colonial nomeia como trapo ou farrapo revela-se, nesse contexto, como tecido vivo de memória, de resistência e de produção relacional do social.

É nesse entrecruzamento que o resto emerge não como aquilo que sobra de um mundo já dado, mas como aquilo a partir do qual mundos outros se tecem. Afirma-se, assim, a noção de “*cosmopolítica do resto*”: uma atenção radical aos mundos que se compõem a partir do descartado, recusando a ideia de que o comum possa ser pensado sem suas margens,

nem esquecido, mas reinscrito como arquivo vivo e como fundamento de continuidade histórica. A oralitura, assim, sustenta práticas de contra-colonização ao recusar a lógica moderna do descarte, afirmando modos de existência que transformam resíduos em mundo, sobrevivência em criação e marginalização em potência relacional (Bispo, 2015)

suas sobras e seus excessos (Stengers, 2007; 2009). Tal perspectiva converge com as análises de Segata (2016; 2021), ao mostrar que saúde e cuidado são sempre efeitos de redes heterogêneas que envolvem humanos, não humanos, tecnologias, afetos, espiritualidades e ambientes. Pensar o comum desde o resto implica reconhecer que o cuidado — da vida, do corpo, do mundo — não se funda na eliminação daquilo que ameaça a ordem, mas na capacidade de sustentar relações com o que é instável, misturado e espectral. O resto não é resíduo de um cosmos perdido; é condição ativa de mundos compartilhados em permanente recomposição, onde animalidades, humanos, espíritos e matérias insistem em viver e cuidar uns dos outros.

Monstruosidades *cuir* e estéticas do abjeto

As pombagiras molambentas — Maria Molambo, Maria Farrapo e Maria do Trapo — deslocam decisivamente o conceito de *resto* do campo da carência, da marginalidade ou da exclusão social para o campo da “potência ontopolítica” e da invenção estética. O trapo, a rua, a precariedade e a vulnerabilidade não operam aqui como signos de ausência ou déficit a serem superados, mas como “operadores de mundo”, capazes de instaurar formas de vida que emergem precisamente nas fraturas da ordem colonial, capitalista e heteronormativa. Essas materialidades e corporalidades não figuram como resíduos de um social falido, mas como condições ativas de existência, relação e criação. Trata-se, portanto, de compreender essas entidades não como representações simbólicas da marginalidade, mas como *práticas ontopolíticas* que produzem comuns dissidentes: mundos relacionais que se compõem a partir daquilo que a modernidade insiste em descartar, governar como excesso ou relegar à invisibilidade.

Em continuidade com a tradição antropológica do “comum”, já mobilizada, a monstruosidade *cuir* inscrita nas pombagiras pode ser compreendida como um modo de relação que não busca estabilização, identidade ou integração normativa. As pombagiras não reivindicam pertencimento a um comum universal, homogêneo ou purificado; tampouco buscam reconhecimento segundo regimes normativos de pessoa, saúde ou moralidade. Ao contrário, instauram formas de relação marcadas pela instabilidade, pela ambiguidade e pelo excesso, nas quais o comum não se organiza como totalidade coerente, mas como campo de coabitação precária, atravessado por conflitos ontológicos, afetivos e políticos. O comum, aqui, não é um horizonte de consenso, mas uma prática situada de convivência com aquilo que não se deixa reduzir nem pacificar.

Essa formulação encontra um ponto de inflexão decisivo no diálogo com o “multinaturalismo ameríndio” tal como elaborado por Viveiros de Castro (1996; 2002). Assim como nas cosmologias ameríndias não existe um único mundo compartilhado por diferentes pontos de vista, mas uma multiplicidade de mundos perspectivados — nos quais corpos, afetos e capacidades variam conforme a posição relacional —, no universo pombagírico o comum não é homogêneo nem universalizável. Cada pombagira instaura um regime próprio de mundo, no qual trapo, lixo, rua, corpo e espírito não ocupam posições fixas, mas se redefinem continuamente a partir da relação. O que está em jogo não é a partilha de uma mesma natureza, mas a *coexistência de ontologias divergentes*, mantidas em relação sem jamais se fundirem plenamente.

Nesse sentido, o devir-pombagira pode ser lido como um “regime perspectivado de cuidado”, no qual saúde, corpo e vida não são categorias universais, mas efeitos relacionais sempre situados. Tal como no perspectivismo ameríndio, não há uma definição única de corpo saudável ou vida plena: há múltiplas formas de vitalidade, produzidas na relação entre humanos, entidades espirituais, substâncias, afetos, territórios e temporalidades. O cuidado, nesse horizonte, não se orienta pela normalização do corpo nem pela restauração de uma funcionalidade abstrata, mas pela capacidade de sustentar relações, de recompor vínculos e de permitir a continuidade da vida em condições de instabilidade estrutural.

Essa concepção dialoga diretamente com a antropologia relacional de Strathern (1988; 2004), para quem as relações não conectam entidades previamente dadas, mas produzem as próprias entidades em processo. O comum, nessa chave, não é um espaço onde sujeitos se encontram, mas um efeito relacional continuamente refeito, sempre parcial e provisório. O corpo monstruoso pombagírico — excessivo, abjeto, instável — não é exceção à norma, mas efeito relacional de regimes históricos de exclusão e, simultaneamente, condição de possibilidade para a criação de outros arranjos do sensível. A monstruosidade não é atributo individual, mas forma relacional de existência no comum⁴.

⁴ A noção de monstruosidade, aqui mobilizada, não remete a uma figura excepcional, patológica ou limítrofe no sentido moral, mas a um operador crítico ontopolítico amplamente trabalhado em diferentes tradições teóricas. Em Julia Kristeva (1980), o monstruoso articula-se ao abjeto como aquilo que ameaça as fronteiras do eu e da ordem simbólica; em Judith Butler (2009), ele se vincula aos corpos que falham em se conformar às normas de inteligibilidade do humano, revelando o caráter performativo e excludente dessas normas. Na antropologia, autoras como Marilyn Strathern (1988; 2004) e, em outro registro, Eduardo Viveiros de Castro

Ao assumir o trapo, o excesso e a precariedade como insígnias, as pombagiras desorganizam não apenas as gramáticas normativas do corpo e da pessoa, mas também os regimes hegemônicos de saúde e cuidado. O cuidado que se produz nas giras não busca estabilizar identidades, curar definitivamente corpos ou reintegrar sujeitos a uma ordem normalizada. Ele opera como “prática cosmopolítica”, no sentido proposto por Stengers (2007; 2009): uma atenção às condições concretas de coexistência entre mundos heterogêneos, nos quais não há garantia prévia de harmonia nem critério universal de bem-estar. Cuidar, aqui, é manter a relação possível, mesmo — e sobretudo — quando ela é instável, conflitiva ou atravessada por restos.

As pombagiras molambentas corporificam, assim, uma forma de cuidado que não se funda na pureza, na prevenção do risco ou na eliminação do excesso, mas na capacidade de *habitar as fraturas*, de conviver com o impuro e de sustentar a vida a partir daquilo que sobra. Seus trapos, gargalhadas e gestos rituais não estabilizam o mundo; mantêm-no aberto, relacional e em permanente recomposição. Nesse sentido, a monstrosidade pombagírica não é metáfora, mas “prática antropológica do comum”: uma política relacional que recusa a totalização, desconfia da integração normativa e afirma que saúde, cuidado e vida só existem como processos perspectivados, instáveis e radicalmente situados.

O conceito de “devir-pombagira”, formulado por Ribeiro e Lages (2025), aproxima-se do que, em diferentes tradições críticas, vem sendo pensado como monstrosidade: não um deslocamento identitário rumo à margem, mas um processo ontológico de incorporação ativa daquilo que a norma teme, rejeita ou silencia. Não se trata, portanto, de assumir posições subalternas previamente definidas, mas de habitar o excesso, a instabilidade, a deformidade e a impropriedade como *modos produtivos de existência*. O “devir-pombagira” não reivindica reconhecimento nos termos do humano normativo; ele desorganiza os próprios critérios de reconhecimento, operando a partir daquilo que excede, transborda ou falha em se ajustar às gramáticas modernas da pessoa, do corpo e da moralidade.

As performances pombagíricas, nesse sentido, não se orientam pela temporalidade linear do progresso, da cura ou da redenção. Elas instauram “contratemporalidades”

(1996; 2002) permitem pensar o monstruoso não como desvio ontológico, mas como efeito relacional, produzido em contextos de fricção entre regimes ontológicos heterogêneos.

(Carrascosa, 2023), nas quais o passado colonial, as violências raciais, as imposições de gênero e os regimes de normalização do corpo não permanecem como eventos encerrados, mas retornam como espectros ativos, insistentes e irreduzíveis. Cada gesto ritual, cada gargalhada estridente, cada trapo em movimento opera como arquivo vivo de histórias interrompidas, não reconhecidas ou deliberadamente apagadas. Não se trata de memória como representação do passado, mas de memória como força que age no presente, desestabilizando a linearidade histórica e reabrindo conflitos ontológicos que a modernidade tentou encerrar.

Essa lógica aproxima-se diretamente da proposta de Anna Tsing (2015) sobre *viver nas ruínas*. Para Tsing, as ruínas do capitalismo não são apenas vestígios de um mundo destruído, mas ambientes relacionais nos quais formas de vida inesperadas continuam a emergir, recompondo vínculos em meio à devastação. As ruínas não são o fim da vida social, mas o terreno instável a partir do qual outras ecologias, alianças e modos de existência se tornam possíveis. As pombagiras molambentas habitam essas ruínas — sociais, coloniais, urbanas e epistêmicas — não como vítimas passivas do colapso, mas como artífices de mundos que persistem nas bordas da destruição.

O trapo, o lixo e o corpo precarizado funcionam, nesse horizonte, como equivalentes às paisagens arruinadas descritas por Tsing: territórios instáveis, atravessados por violência e abandono, mas também por “potências de recomposição”. São nesses espaços — rejeitados pela ordem sanitária, urbana e moral — que a vida insiste, se rearranja e inventa formas improváveis de continuidade. As pombagiras não restauram um mundo perdido nem prometem superação futura; elas operam no entre, fazendo da ruína um lugar de relação, do resto uma infraestrutura sensível e da precariedade uma condição ativa de produção do comum.

Assim, o devir-pombagira articula uma política ontológica que não nega a devastação, mas recusa que ela seja o último horizonte do mundo. Ao habitar os restos, as pombagiras afirmam que a vida não se opõe à ruína: ela se faz com ela, através dela e a partir dela. O comum que emerge desse processo não é harmonioso nem integrado, mas fraturado, perspectivado e persistente, sustentado por corpos, materialidades e temporalidades que a modernidade insistiu em declarar como impróprias, descartáveis ou inviáveis.

Nesse contexto, aquilo que se pode denominar “sismografia ritual” opera como ferramenta analítica privilegiada para compreender a performance pombagírica não como

mera expressão simbólica, mas como dispositivo sensível de inscrição e transmissão das fraturas históricas. Denise Carrascosa (2020; 2023) propõe a noção de “sismografia” para pensar figuras, corpos e práticas capazes de captar, amplificar e tornar perceptíveis os tremores do tempo histórico — abalos que atravessam o sensível antes de se fixarem como narrativa, conceito ou memória estabilizada. As pombagiras funcionam, nesse sentido, como “sismógrafos vivos da contra-colonialidade”: seus corpos em transe, suas vozes desmedidas e seus gestos excessivos registram as ondas de choque produzidas pelo colonialismo, pelo patriarcado e pelo capitalismo racializado.

A dança da Maria Molambo, o trapo ostentado pela Maria Farrapo e a performatividade radical da Maria do Trapo não constituem apenas estilos ritualísticos ou escolhas estéticas, mas modos encarnados de tornar visíveis as fissuras estruturais que sustentam a normalidade social. Cada giro, cada gargalhada e cada vestimenta esfarrapada inscrevem no corpo aquilo que os regimes modernos de saber e poder tentaram silenciar: a violência constitutiva da ordem social, a persistência do resto e a instabilidade do comum. A performance ritual, assim, não representa o trauma histórico; ela o reencena, o redistribui e o reinscreve no presente, produzindo uma memória viva que não se deixa pacificar nem converter em passado encerrado. As pombagiras, como sismografias encarnadas, não apenas registram o mundo em crise — elas tornam essa crise habitável, sensível e politicamente incontornável.

A monstrosidade, portanto, não é falha nem excesso a ser corrigido, mas “método ontopolítico”, forma de conhecimento sensível e estratégia de resistência epistêmica. Assim como no “pensamento ameríndio” analisado por Viveiros de Castro (1996; 2015), não há aqui um mundo único a ser compartilhado, mas uma multiplicidade de mundos em disputa, nos quais diferentes regimes de corpo, tempo e relação coexistem sem se reduzir uns aos outros. A monstrosidade *cuir* pombagírica (Ribeiro; Lages, 2025) inscreve-se nesse horizonte multinaturalista, recusando a universalização da norma e afirmando a coexistência conflitiva de ontologias.

Os corpos pombagíricos são corpos posicionados, atravessados simultaneamente por raça, classe, gênero e sexualidade, não como marcadores somados, mas como regimes de diferenciação que se produzem mutuamente. Entre prostituta e rainha, mendiga e senhora, bêbada e mãe, esses corpos habitam tensões que desestabilizam dicotomias morais e políticas. A precariedade não é ocultada; é transformada em insígnia de poder. O excesso corporal, o desejo explícito e a sexualidade desobediente tornam-se, assim, territórios

privilegiados de invenção estética e política, nos quais o resto opera como condição de criação de mundos.

A dimensão racial e de gênero dessas performances é central. Corpos negros, periféricos e feminilizados carregam as marcas profundas da colonialidade e da violência histórica. Ao assumir o abjeto como potência, as pombagiras tornam visível a racialização das normas de gênero e sexualidade, evidenciando como o corpo dissidente foi historicamente produzido como descartável. Nesse sentido, a performance pombagírica não apenas denuncia desigualdades, mas desloca as bases ontológicas da normatividade, afirmando modos de existência que escapam à lógica colonial do reconhecimento.

Maria Lugones (2007) demonstra como a colonialidade de gênero institui uma hierarquia radical entre corpos considerados plenamente humanos e corpos tornados descartáveis. As pombagiras operam como desorganização dessa lógica ao reinscrever trapos, restos e corpos abjetos como fontes de agência e potência. O “devir-monstro” das pombagiras é, portanto, também um “devir-epistêmico”, que desestabiliza as categorias modernas de corpo, gênero e racionalidade. Suas performances produzem contratempos, reconfiguram espaços e instauram comuns parciais, instáveis e situados.

Os territórios em que essas entidades circulam — periferias urbanas, terreiros, ruas, bordas da festa e da noite — constituem lócus fraturados nos quais opressão e criação coexistem. À maneira das ruínas de Tsing (2015), esses espaços não são apenas cenários de perda, mas zonas de emergência ontológica, onde novas formas de vida se articulam a partir do resto. O trapo, o lixo e o corpo ferido funcionam como dispositivos de recomposição do mundo, permitindo que a performance abjeta produza relações, temporalidades e sensibilidades que escapam à captura normativa.

Se, em Kristeva (1982), o abjeto é aquilo que ameaça as fronteiras do eu, da ordem simbólica e do social, exigindo expulsão para que a subjetividade moderna se mantenha íntegra, nas políticas pombagíricas essa lógica é radicalmente invertida. O abjeto deixa de operar como exterior constitutivo da norma para tornar-se fundamento de presença, de agência e de mundo. O que se afirma, aqui, não é uma busca por purificação ou reintegração, mas a assunção do excesso, da contaminação e da instabilidade como condições ontológicas da existência.

Nesse registro, a monstrosidade não se orienta pela demanda de reconhecimento nem pela expectativa de inclusão nos regimes dominantes de valor. Ele não negocia com a

norma: ele a desloca, impondo existência onde o poder produziu silenciamento. A estética do abjeto pombagírico — feita de trapos, gargalhadas, corpos excessivos e gestos desmedidos — não representa a marginalidade; ela a reinscreve como força produtiva de tempo, espaço e desejo. Trata-se de uma estética que desorganiza cronologias lineares, embaralha hierarquias espaciais e subverte gramáticas normativas do corpo e da sexualidade.

A monstrosidade, nesse sentido, não solicita acesso ao mundo tal como ele foi configurado pela modernidade colonial. Ela recusa a promessa integradora do comum normativo e opera pela invenção de outros comuns, parciais, instáveis e atravessados por restos. Ao afirmar mundos possíveis a partir do abjeto, as pombagiras deslocam as bases ontológicas do comum moderno, demonstrando que coexistir não é harmonizar diferenças, mas habitar tensões, resíduos e fraturas como condições mesmas da vida compartilhada.

Cosmopolítica do resto

Pensar o “resto”, aqui, implica deslocá-lo decisivamente do registro moral da exclusão, da carência ou do descarte para o plano das condições ontológicas de composição do comum, com implicações diretas para a maneira como se concebem saúde, cuidado e vida social. Mais do que insistir em sua negatividade social — como aquilo que falta, falhou ou deveria ser eliminado —, trata-se de compreender o resto como operador relacional, capaz de sustentar formas específicas de convivência, obrigação, proteção e cuidado que escapam aos regimes normativos da governança sanitária moderna. O resto deixa de ser apenas aquilo que a ordem biomédica, estatal ou capitalista rejeita e passa a ser interrogado como “matéria ativa de mundo”, a partir da qual se produzem alianças, continuidades precárias e formas situadas de sustentação da vida. Nessa chave, o resto não se opõe à saúde nem ao comum; ele participa diretamente de sua fabricação, tensionando concepções higienizadas, individualizantes ou universalistas de cuidado.

Essa formulação dialoga diretamente com a tradição antropológica que recusa pensar o comum como substância ou identidade e o compreende como “efeito relacional”, produzido no entrelaçamento de corpos, afetos, obrigações e materialidades. Desde Mauss (1925), o comum aparece como resultado de circuitos de dádiva e obrigação nos quais nada circula sem restos, excessos ou assimetrias — lógica que se revela particularmente fecunda para pensar práticas de cuidado que não operam pela

equivalência nem pela mensuração técnica da vida. Em Strathern (1988; 1991), a socialidade não se organiza por totalidades fechadas, mas por “composições parciais”, sempre incompletas, atravessadas por resíduos relacionais que escapam à estabilização. O comum, assim, não é o espaço onde a vida se normaliza, mas onde ela se mantém aberta, exposta e vulnerável — condição central para uma antropologia da saúde que toma o cuidado como relação, e não como procedimento.

No pensamento ameríndio analisado por Viveiros de Castro (1996; 2002; 2015), essa lógica assume uma inflexão ontológica decisiva: o comum não é um fundo compartilhado, mas um campo de tradução instável entre perspectivas ontologicamente divergentes. Aquilo que não se traduz plenamente — o excesso perspectivo, o resto da tradução — não constitui falha, mas condição da relação. Essa formulação permite pensar a saúde não como estado normativo de equilíbrio, mas como processo relacional instável, no qual humanos, não humanos, espíritos, ambientes e materialidades compõem regimes plurais de cuidado. O resto, aqui, é aquilo que mantém a relação viva, inclusive nos contextos em que a biomedicina nomeia apenas precariedade ou déficit.

Ao investigar como a colonialidade produz zonas de indistinção entre humano, animal, coisa e resíduo, a noção de “animalidade espectral” (Silva, 2025) se torna importante, pois permite compreender o resto não apenas como exclusão social, mas como forma de persistência ontológica que atravessa os regimes de saúde, cuidado e valor. O “espectral” não designa o que desapareceu, mas aquilo que continua a agir sem pleno reconhecimento institucional. São vidas que escapam à gramática moderna da pessoa saudável, do corpo produtivo e do cuidado normatizado, mas que seguem compondo mundos, afetando relações e sustentando continuidades.

Esse deslocamento é particularmente relevante para a antropologia da saúde brasileira, que há décadas insiste na inseparabilidade entre saúde, experiência, moralidade e relações sociais. Trabalhos que articulam saúde e sociedade mostram que o cuidado se produz frequentemente nos restos das políticas públicas, nos intervalos da proteção estatal e nas margens do reconhecimento biomédico. Nessas zonas, o comum se fabrica a partir de vínculos frágeis, tempos excedentes, corpos sobrecarregados e saberes deslegitimados. O resto — de tempo, de energia, de recursos, de atenção — não aparece como falha do sistema, mas como “condição material do cuidado”.

Nessa perspectiva, o cuidado deixa de ser concebido como intervenção técnica sobre corpos individualizados e passa a ser entendido como prática comum, relacional e situada, produzida em contextos de vulnerabilização estrutural. O que sustenta a vida não são apenas protocolos, diagnósticos ou políticas universais, mas arranjos improvisados, alianças instáveis e éticas situadas que emergem precisamente onde o Estado e o mercado produzem restos. Aqui, o resto opera como índice sensível das formas pelas quais a vida insiste, mesmo quando os dispositivos formais de saúde falham ou se retraem.

Essa leitura encontra ressonância direta com a noção de “viver nas ruínas” proposta por Tsing (2015), para quem a vida não apenas persiste, mas se reorganiza a partir dos escombros deixados pelo capitalismo tardio. Viver nas ruínas, nesse sentido, aproxima-se das formas de cuidado que emergem nos territórios marcados pela precariedade sanitária, ambiental e social: não se trata de restaurar totalidades perdidas, mas de compor com fragmentos, resíduos e temporalidades interrompidas. As pombagiras molambentas — Maria Molambo, Maria Farrapo e Maria do Trapo — encarnam esse regime ontológico e sanitário: fazem do trapo, do resto e da vulnerabilidade não apenas marcas de exclusão, mas condições de possibilidade para a invenção de mundos e de cuidados outros.

Assim, a noção de “*cosmopolítica do resto*” não se limita a denunciar regimes de descarte ou necropolíticas da vida, mas afirma o resto como infraestrutura sensível do comum e do cuidado. Corpos, tempos, afetos, saberes e materialidades relegados à margem não estão fora do campo da saúde; são eles que frequentemente sustentam a vida onde a normatividade sanitária não alcança. O comum, nessa chave, não se constrói apesar dos restos, mas por meio deles, em um processo contínuo de recomposição, conflito e criação situada — onde saúde, cuidado e mundo permanecem indissociáveis.

Políticas do resto: colonialidade, necropolítica e encruzilhada

A colonialidade operou historicamente por meio da produção sistemática de restos. Desde a conquista e a escravização até as formas contemporâneas de governo da vida, instituiu-se um regime classificatório que separa humano e não humano, puro e impuro, saudável e patológico, útil e descartável. Aníbal Quijano (2000) nomeou esse dispositivo como colonialidade do poder, enfatizando que ele não se restringe à exploração econômica, mas organiza hierarquias raciais, epistêmicas e ontológicas, distribuindo de modo diferencial a exposição à precariedade, à doença e à morte. Maria Lugones (2007) demonstrou que essa engrenagem é inseparável da colonialidade de gênero, por meio da qual

feminilidades, sexualidades e corporalidades não normativas foram historicamente produzidas como excesso, desvio ou abjeção. A fabricação do resto, nesse sentido, não constitui um efeito colateral da modernidade, mas um de seus princípios de funcionamento.

Esse processo encontra uma formulação complementar na analítica foucaultiana da biopolítica. Ao descrever o deslocamento do poder soberano — que fazia morrer e deixava viver — para formas de poder que passam a fazer viver e deixar morrer (Foucault, 1976; 2004), Foucault evidencia a emergência de um dispositivo que governa populações por meio da normatização da vida, da saúde e do corpo. A biopolítica funciona, assim, como uma verdadeira máquina antropológica: produz continuamente fronteiras entre vidas qualificáveis e vidas descartáveis, entre corpos passíveis de cuidado e corpos relegados à exposição, ao abandono ou à morte lenta. O resto emerge, nesse contexto, como efeito estrutural da racionalidade biopolítica moderna, que necessita produzir zonas de abandono para sustentar sua promessa de normalização.

É nesse horizonte que Maria Molambo, Maria Farrapo e Maria do Trapo emergem como figuras-limite daquilo que foi relegado ao campo do descartável. Seus nomes condensam uma gramática colonial que associa pobreza, feminilização, racialização e degradação moral. No entanto, ao se manifestarem nas macumbas brasileiras, essas entidades não reiteram a lógica que as produziu como resto; elas a desorganizam desde dentro. Se a colonialidade as empurrou para o lixo, elas fazem do lixo um trono; se foram nomeadas como farrapos, transformam o farrapo em insígnia. Trata-se de uma política ontológica que não busca inclusão no comum moderno — higienizado, normativo e proprietário —, mas a composição de um comum outro, fundado precisamente naquilo que foi excluído.

Essa inflexão dialoga diretamente com a tradição antropológica do comum. Desde Mauss (1925), a antropologia mostrou que a vida social não se funda na escassez nem na propriedade individual, mas em circuitos de dádiva, obrigação e excesso, nos quais o que circula jamais se reduz ao cálculo utilitário. Marilyn Strathern (1988; 2005) radicaliza essa perspectiva ao demonstrar que o comum não é um fundo compartilhado prévio, mas um efeito relacional instável, produzido na tensão entre partes que nunca se totalizam plenamente. Dardot e Laval (2014), por sua vez, insistem que o comum não é um bem, mas uma prática política: um regime de co-obrigação, de uso compartilhado e de produção coletiva que se opõe tanto à privatização quanto à gestão estatal abstrata.

As políticas pombagíricas do resto se inscrevem plenamente nesse horizonte. O comum, aqui, não é aquilo que se preserva limpo, íntegro ou normalizado, mas aquilo que se sustenta na partilha dos restos, no manejo ritual do excesso e na convivência com o impuro. O trapo, o farrapo e o lixo não são resíduos a serem eliminados, mas matérias relacionais que permitem compor vínculos, temporalidades e formas de cuidado. O comum emerge, assim, não apesar do resto, mas a partir dele.

A necropolítica, conforme formulada por Achille Mbembe (2017), aprofunda esse diagnóstico ao evidenciar como a experiência colonial instituiu vastas populações como vidas descartáveis, expostas à morte lenta, à doença crônica e à precarização contínua. Em *Brutalismo*, Mbembe (2020) demonstra que, na contemporaneidade, essa lógica se intensifica pela redução dos corpos à condição de matéria bruta, explorável, fabricável e substituível. No campo da antropologia da saúde, essa leitura encontra ressonância nos estudos sobre sofrimento social, vulnerabilidade programada e gestão diferencial do cuidado, que mostram como determinadas populações são sistematicamente expostas ao adoecimento sem acesso proporcional a regimes de cuidado e proteção. O resto, aqui, não é apenas material: são corpos adoecidos, vidas medicalizadas sem cuidado, populações produzidas como excesso sanitário.

Nesse ponto, a reflexão desenvolvida em “Animalidades espectrais: leituras ético-políticas e desconstrução da colonialidade” (Silva, 2025) pode ser lida como um desdobramento convergente dessas questões. Ao examinar como a colonialidade opera por meio da produção de zonas de indistinção entre humano, animal, coisa e resíduo, o conceito de “animalidade espectral” (Silva, 2025) permite compreender o resto não apenas como exclusão, mas como um modo específico de persistência ontológica. O espectral não designa aquilo que desapareceu, mas formas de vida que seguem atuando fora dos regimes dominantes de reconhecimento — existências que escapam às gramáticas modernas da pessoa, da saúde e do valor, mas que continuam a circular, afetar e compor mundos.

É nesse registro que as pombagiras molambentas se tornam particularmente elucidativas para a antropologia da saúde. Elas tornam visível que o cuidado não se reduz à intervenção técnica sobre um corpo individualizado, como pressupõe o paradigma biomédico, mas se constitui em práticas relacionais, situadas e moralmente densas, tal como formulado por Ayres (2007), para quem o cuidado é sempre um encontro ético e uma produção compartilhada de sentidos. Nas giras, o cuidado emerge como prática do

comum: envolve corpos, restos, substâncias, palavras, bebidas, risos e presenças espirituais, compondo redes de sustentação da vida que escapam à normatividade sanitária, mas operam efetivamente como regimes de proteção, recomposição e continuidade.

Essa perspectiva dialoga diretamente com os trabalhos de Langdon (1995; 2014), ao enfatizar a inseparabilidade entre saúde, cosmologia e experiência vivida, bem como com as análises de Victora (1991; 2018; 2019), que demonstram como práticas de cuidado se organizam em contextos de precariedade a partir de vínculos, moralidades e circuitos de reciprocidade. Segata (2020; 2023) contribui para esse deslocamento ao mostrar que saúde e doença são efeitos de redes heterogêneas que articulam humanos, não humanos, tecnologias, ambientes e afetos — uma leitura que se aproxima da lógica pombagírica, na qual o cuidado se produz na relação e não na norma.

Nos territórios onde o Estado governa pela escassez e pela produção sistemática de restos — corpos racializados, feminilizados e empobrecidos —, essas práticas não aparecem como suplementares, mas como formas centrais de produção do comum. Tal como indicam Pinheiro et al. (2013; 2020), o cuidado se faz no cotidiano, nas margens institucionais, como trabalho vivo que reinventa a saúde para além dos protocolos. O resto, longe de figurar como o oposto da saúde, torna-se condição concreta de possibilidade de práticas de cuidado não normativas, situadas e cosmopolíticas.

O que se delineia, portanto, é uma política do comum fundada nos restos, com implicações diretas para a maneira como saúde e cuidado são pensados antropológicamente. Não se trata de um comum abstrato, normativo ou consensual, mas de um comum produzido na encruzilhada, na precariedade material, na exposição corporal e na insistência cotidiana da vida. As pombagiras molambentas evidenciam que é precisamente nas sobras da colonialidade — nos corpos vulnerabilizados, nos tempos excedentes, nos saberes deslegitimados e nas materialidades descartadas — que se tecem mundos compartilhados, regimes situados de cuidado e formas de existência que desafiam a máquina antropológica moderna e seus ideais de pureza, normalidade e autonomia. Nos trapos, no excesso e na gira, o resto deixa de operar como sinal de exclusão sanitária ou social e se afirma como “princípio ativo de criação do comum”, sustentando práticas de cuidado relacional, continuidades possíveis da vida e modos coletivos de enfrentar a precariedade onde os dispositivos formais de proteção falham.

Considerações finais

Concluir um texto sobre Maria Molambo, Maria Farrapo e Maria do Trapo não implica encerrar uma discussão, mas intensificar a presença dessas figuras e ampliar o alcance das práticas ontológicas, estéticas e políticas que elas encarnam. Ao longo deste percurso, a articulação entre “colonialidade” (Quijano, 2000), “necropolítica” (Mbembe, 2017; 2020), “abjeção” (Kristeva, 1980; Butler, 2009), “gasto improdutivo” (Bataille, (1975) e “comum” (Mauss, 1925; Strathern, 1988; 2005; Dardot & Laval, 2014) permitiu sustentar a hipótese central de que as figuras molambentas constituem operadores privilegiados para pensar *como se vive, se cuida e se sustenta a vida* em contextos marcados pela produção sistemática de restos. A proposição de uma cosmopolítica do resto, em diálogo com Stengers (2009), buscou demonstrar que trapos, lixos e farrapos não são apenas sobras materiais ou metáforas da exclusão, mas fundamentos ontopolíticos a partir dos quais modos de existência, regimes de cuidado e mundos possíveis se tornam praticáveis.

O texto evidenciou que a colonialidade opera precisamente pela fabricação de restos, organizando separações entre humano e não humano, limpo e sujo, saudável e patológico, útil e descartável. A necropolítica, conforme formulada por Mbembe (2017), intensifica esse regime ao administrar diferencialmente a exposição à precariedade, ao adoecimento e à morte, produzindo populações inteiras como excedentes da vida social e sanitária. No entanto, se a modernidade colonial produz restos como efeito estrutural de seu funcionamento, este trabalho insistiu que tais restos não se limitam à passividade do descarte: eles persistem, circulam e se rearticulam como matéria viva de mundos outros, constituindo também campos de invenção de práticas de cuidado fora — e muitas vezes contra — os dispositivos formais da governança da saúde.

É nesse ponto que as pombagiras molambentas revelam sua força ontopolítica. Elas não apenas ocupam a posição do resto, mas a transfiguram. O lixo se converte em trono, o farrapo em estandarte, o pó em reinado. Essa transfiguração não se reduz ao plano simbólico: trata-se de uma ontologia encarnada nas giras, nos corpos em transe, nas gargalhadas que ecoam nas encruzilhadas. Ao recusarem a busca por reconhecimento segundo as normas dominantes — inclusive as normas biomédicas de normalidade, saúde e funcionalidade —, Maria Molambo, Maria Farrapo e Maria do Trapo instituem uma gramática própria do comum, na qual aquilo que a norma descarta passa a funcionar como fundamento relacional, ético, cosmológico e cuidador.

Nesse sentido, o conceito de abjeto, formulado por Kristeva (1980) e tensionado por Butler (2009), adquire aqui um deslocamento decisivo. Se, na tradição psicanalítica, o abjeto ameaça a integridade do eu e deve ser expulso para garantir a ordem simbólica, nas macumbas ele é convocado como potência vital. Maria Molambo veste o lixo, dança com o que a norma repudia e transforma o horror em estilo. O que a modernidade identifica como degradação aparece, no terreiro, como matriz de criação: a abjeção não é negada, mas reinscrita como condição de possibilidade do comum e como *base sensível para práticas de cuidado que acolhem a vulnerabilidade em vez de eliminá-la*.

A cosmopolítica do resto, tal como delineada ao longo do texto, não se apresenta como metáfora abstrata, mas como prática ritual, espiritual e política que reorganiza o comum a partir do que sobra. Em diálogo com Haraway (2016), pode-se afirmar que toda vida se faz de restos; no universo pombagírico, contudo, essa lógica não se traduz em reciclagem utilitária ou reaproveitamento funcional. Trata-se, antes, de uma compostagem existencial: girar com os trapos, compor com os farrapos, sustentar a vida na mistura, na instabilidade e na contaminação. O comum — e, com ele, o cuidado — não se funda na pureza, mas na capacidade de *viver-com aquilo que persiste nas ruínas*, inclusive nos corpos adoecidos, precarizados e moralmente deslegitimados.

Essa perspectiva desloca decisivamente a compreensão do cuidado. Longe de se restringir à intervenção técnica sobre corpos individualizados, o cuidado aparece como prática comum, relacional e situada, em consonância com a tradição da antropologia da saúde brasileira (Ayres, 2007; Langdon, 1995; 2014; Pinheiro & Guizardi, 2010; Victora, 1991; 2018; 2019; Segata, 2020). O cuidado emerge precisamente nos contextos produzidos como restos pelo Estado e pelo mercado, onde políticas públicas são intermitentes, saberes são hierarquizados e vidas são tornadas descartáveis. Nas giras pombagíricas, cuidado, saúde, espiritualidade e sobrevivência não se separam: constituem-se como práticas indissociáveis de sustentação da vida em condições de precariedade estrutural. O resto, longe de figurar como o oposto da saúde, torna-se condição de possibilidade de regimes de cuidado não normativos, baseados na relação, na presença e na implicação corporal.

Mais do que resistência, a cosmopolítica do resto se afirma como política de criação. A contra-colonização proposta por Nêgo Bispo (2015) permite compreender como restos podem ser reinscritos como arquivo vivo e memória insurgente; o lócus fraturado de Lugones (2007) evidencia que exclusão e criação coexistem; a amefricanidade de

Gonzalez (1988) mostra que aquilo que a colonialidade nomeia como sobra constitui, na verdade, o tecido vivo das experiências negras e populares nas Américas. Nas pombagiras molambentas, essas perspectivas convergem: suas gargalhadas funcionam como atos contra-coloniais, suas saias esfarrapadas como arquivos sensíveis, seus molambos como *pedagogias encarnadas do cuidado e do comum*.

A encruzilhada, território exuzíaco por excelência, é o espaço onde essa política se realiza plenamente. Exu, conforme discutido por dos Anjos (2006), é senhor da comunicação, das passagens e da circulação. Na encruzilhada, o lixo se transforma em oferenda, o trapo em guia, o farrapo em canto. A ética que ali se institui não busca eliminar restos, mas colocá-los em relação, fazê-los girar, recompor e reencantar o mundo. Trata-se de uma ética do comum fundada na circulação, e não na purificação; na convivência com a vulnerabilidade, e não em sua medicalização ou ocultamento.

Essa lógica encontra ressonância no pensamento de Bataille (1975), para quem o comum não se sustenta pela utilidade, mas pelo excesso: pela festa, pela oferenda, pelo desperdício que rompe a racionalidade da acumulação. As pombagiras encarnam essa lei: consagram restos, celebram o excesso e afirmam a vida como gasto. Não se trata de acumular, mas de gastar; não de purificar, mas de sujar; não de eliminar, mas de insistir — inclusive quando a vida se apresenta frágil, adoecida ou socialmente desvalorizada.

O horizonte que este texto propõe, portanto, é pensar o resto não como sobra a ser descartada, mas como cosmos a ser afirmado. A colonialidade ensinou que viver é separar, limpar e eliminar. As políticas pombagíricas do resto demonstram o contrário: viver é misturar, costurar, recompor *e cuidar coletivamente do que persiste*. O trapo torna-se caminho, o farrapo memória, o lixo excesso de vida. Com Maria Molambo, Maria Farrapo e Maria do Trapo, aprendemos que não há comum sem restos, não há cuidado sem sobras, não há saúde sem relação, não há futuro sem molambo. A cosmopolítica do resto se afirma, assim, como programa ontopolítico, ético e estético, encarnado nas giras, nos corpos e nos risos que insistem em criar mundos a partir daquilo que a modernidade quis descartar.

Referências

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Cuidado e reconstrução das práticas de saúde. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v. 8, n. 14, p. 73–92, 2004.

_____. *Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC; IMS/UERJ; ABRASCO, 2007

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BISPO, Antônio (Nêgo). *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Cunha. Revisão técnica Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARRASCOSA, Denise. Pós-colonialidade, pós-escravismo, bioficção e con (tra) temporaneidade. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, p. 105-124, 2014.

_____. Uma sismografia de nossos feminismos abolicionistas. In: DAVIS, Ângela Y. et al. *Abolicionismo. Feminismo. Já*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. Tradução por Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *O corpo nos rituais de religião afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. *Categorias do Impolitico*. Tradução de Davi Pessoa. Editora Autêntica, 2019.

FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2018.

_____. *Reencantamento do mundo: feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante, 2022.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HARDIN, Garrett. Extensions of "The Tragedy of the Commons. *Science*, v. 280, n. 5364, p. 682-683, 1998.

KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror. An essay on abjection*. Nova Iorque: Editora Columbia University Press, 1982.

LANGDON, Esther Jean. A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica. São Paulo, 1995. Palestra proferida na conferência *30 Anos Xingu*, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 23 ago. 1995.

_____. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 1019–1029, 2014.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73–101, 2008.

_____. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, Hoboken, v. 22, n. 1, p. 186–209, 2007.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

_____. *Brutalismo*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

OSTROM, Elinor. *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press, 1990.

PINHEIRO, Roseni; GUIZARDI, Francini. Cuidado e integralidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, supl. 1, p. 249-260, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, v. 6, n. 2, p. 17-37, 2000.

SEGATA, Jean. Covid-19: escalas da pandemia, escalas da antropologia. *Boletim Cientistas Sociais e o Coronavírus*, São Paulo, n. 2, 2020a. Disponível em: <http://anpocs.com/index.php/ciencias-sociais/destaques/2307-boletim-n-1-cientistas-sociais-o-o-coronavirus-2>. Acesso em: 10 maio 2020.

_____. Covid-19, biossegurança e antropologia. *Horizontes antropológicos*, v. 26, n. 57, p. 275-313, 2020.

DA SILVA, Raphael Ribeiro; DE CASTRO, Flávia Lages. Devir-pombagira: monstruosidades cuir no Reinado Catão dos Brasis. *PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG*, v. 15, n. 33, 2025.

_____. *Animalidades espectrais: leituras ético-políticas e desconstrução da colonialidade*. Rio de Janeiro: 2025. Tese (Doutorado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

_____. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, Brasil, n. 69, p. 442–464, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442 464. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 22 dez. 2025.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: problems with women and problems with society in melanésia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Lanham: AltaMira Press, 2004.

TSING, Anna. *The mushroom at the end of the world*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

VICTORA, Ceres. *Mulher, sexualidade e reprodução: Representações do corpo em uma vila de classes populares em Porto Alegre*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1991.

_____; HERNANDEZ, Alessandra Rivero. Biopolíticas do aleitamento materno: uma análise dos movimentos global e local e suas articulações com os discursos do desenvolvimento social. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 34, p. e00155117, 2018.

_____. OLIVEIRA, Esmael Alves de; SILVA, Marcos Aurélio da. Nos contornos do corpo e da saúde: entre temas, problemas e perspectivas – apresentação ao dossiê. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (12): 11-24, agosto a dezembro de 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Declaração de Disponibilidade de Dados

Este estudo não gerou nem analisou conjuntos de dados primários. Todos os materiais que fundamentam os argumentos e conclusões do artigo encontram-se disponíveis na literatura citada e devidamente referenciados no manuscrito. Não foram produzidos ou depositados conjuntos de dados adicionais para esta pesquisa.

Conflito de interesses

O autor declara que não há conflito de interesses de natureza financeira, comercial, política, acadêmica ou pessoal que possa ter influenciado a elaboração deste manuscrito.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.