UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
F.F.C.L.R.P. - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Em convênio de co-tutela com

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2
DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE

"Labareda, teu nome é mulher": análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras

Mariana Leal de Barros

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para obtenção do título de Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO - SP
2010

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
F.F.C.L.R.P. - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Em convênio de co-tutela com

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2
DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE

"Labareda, teu nome é mulher": análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras

Mariana Leal de Barros

Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão (orientador)
Prof. Dr. Jorge Pessanha Santiago (orientador estrangeiro)
Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva (co-orientador)

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para obtenção do título de Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP

2010

AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO DE PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

FICHA CATALOGRÁFICA

BARROS, Mariana. Leal de

"Labareda, teu nome é mulher": análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. Ribeirão Preto, 2010.

392p. ; 30cm

Tese de Doutorado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/ USP - Dep. De Psicologia e Educação. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Bairrão, José Francisco Miguel Henriques.
Co-orientador: Santiago, Jorge Pessanha.

1. Etnopsicologia. 2. Mulher. 3. Umbanda. 4. Etnopsicanálise.
5. Feminilidade. 6. Pombagira.

Nome: Mariana Leal de Barros

Título: “Labareda, teu nome é mulher”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras.

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para obtenção do título de Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição:_____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição:_____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição:_____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição:_____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição:_____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição:_____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Por mais que meu esforço neste trabalho seja o de integrar (ou desintegrar) dicotomias, percebo que separei claramente as mulheres e os homens a quem dedico este trabalho. Não há um motivo claro, sigo apenas a espontaneidade da escrita. Essas pessoas (ou prolongamentos de pessoas) me inspiraram e me ajudaram a chegar até aqui inteira (na amplitude do termo que a palavra pode suportar) e, portanto, sou grata a toda(o)s, sem os quais não poderia alcançar o fim desta trajetória com a alegria e a satisfação que me preenchem o coração agora.

Em primeiro lugar, agradeço às minhas sereias que desobstruíram as portas da intuição para a riqueza da cultura brasileira e à minha "mulher", que abriu as portas dos terreiros colaboradores e me acompanhou nos encontros que transformaram minha vida e iluminaram o meu caminho.

Por isso, agradeço às tantas Marias que estiveram ao meu lado neste percurso, dentre elas, minha mãe Tânia Maria, exemplo de força, inteligência e acolhimento. Mas agradeço ainda às queridas mulheres de minha família, à minha avó Nancy Maria, às minhas tias Maria Helena, Maria da Glória, Juliana Maria, Daniela Maria, Maria Elisabete, Maria José, à pequenina Isabella Maria e à Margarida Maria, que é Maria e flor. De fato, são muitas as Marias de minha vida, mas, pasmem, a repetição apenas saltou aos olhos quando encontrei as *outras* Marias ao longo deste caminho. Hoje, compreendo que não por acaso sou Mariana.

Em memória, agradeço às minhas amadas bisa e avó Nair e Noemi, e neste espaço dedicado às mulheres de minha família, agradeço especialmente à mãe-de-santo Joana D'arc, que com seus braços generosos e seu saber grandioso, acolheu-me em sua casa e em seu centro, cuidando, ensinando e integrando-me à sua família. Por isso, agradeço também à Meire e sua Padilha, bem como à Nice, Joyce, Giselle e às suas belas e sábias mulheres.

Agradeço à Dagmar, que junto com Corina, Bia, Josa, e tantas outras médiuns com sorriso no rosto e postura de força, receberam-me na Casa Mãe Guacyara para que pudesse me aproximar da labareda que me escapava enquanto não era reconhecível em meu próprio corpo. É por isso que realizo um agradecimento caloroso à Patrícia e sua Língua de Fogo, que me ofereceram as mais poderosas e belas palavras para seguir com o meu trabalho. Sem vocês, com certeza, eu não teria o mesmo alcance. Também agradeço às minhas queridas interlocutoras do Ogum Rompe Mato: Kelly, Sílvia, D. Ida, e todas as outras mulheres e suas *outras* Marias que sempre se dispõem a contribuir nas minhas visitas inesperadas em noites de gira.

Não posso deixar de incluir o nome de minha analista, Marta Maria Daude, e de minhas queridas amigas, Ana, Cláudia, Daniella – que se ofereceu de coração aberto para realizar uma leitura paciente e “sensível” deste trabalho-, Karina, Lilian, Mariana, Nelma, Serena,Taci e Thaís, que estão e estiveram ao meu lado no processo de transformação de estudante a pesquisadora, de menina a mulher. Neste sentido, preciso mencionar também aquelas que, mesmo à distância, e às vezes por poucas e perspicazes palavras, contribuiram para tal: Carmen Lúcia Valadares, Elisabeth Roudinesco, Heloisa Buarque de Almeida, Julia Crippa, Laura Moutinho, Marina Massimi e Marie Rose Moro. Realizo ainda um agradecimento especial à Professora Liana Trindade e à professora Veronique Boyer, que concordaram em fazer parte de minha banca de defesa de tese.

Mas claro, depois de dar passagem às damas, dou licença aos cavalheiros, e inicio agradecendo ao meu pai, José Cláudio, que me instigando desde pequenina ao prazer pela leitura e à vontade de saber, é um grande incentivador de tudo o que faço. Também sou extremamente grata a Miguel Bairrão, pelo companheirismo, pelo apoio, pela escuta, pela ousadia de sua inteligência e sua leitura (de páginas e mundo) sempre criteriosa. Agradeço a Vagner Gonçalves da Silva, que apareceu em minha vida logo que comecei a elaborar meu desejo de antropologia, recebendo-me de braços abertos nesta empreitada com rigor e criatividade para além dos ditames pré-estabelecidos. François Laplantine veio em seguida e me acolheu com sincero abraço em terras distantes, instalando-se em minha trajetória como a figura de um mestre, exemplo a ser admirado pela extrema humildade e grandioso saber. Foi ainda quem me apresentou Jorge Santiago, que desde o início valorizou e amparou minha posição fronteiriça, sempre exalando a força e o grande coração de um Ogum guerreiro. Quanto mais eu temia, mais os meus orientadores me ofereciam continente para poder “gingar” intelectualmente.

Agradeço também a Manoel Antônio dos Santos, que com uma leitura atenta e linguagem poética, pôde contribuir com uma fala incentivadora em minha qualificação de doutorado, e a Bertrand Pulman, que se mostrou como figura perspicaz e criteriosa para poder melhor articular minha posição interdisciplinar.

Ao meu amado avô Antônio Bento, aos meus dois irmãos, José Cláudio e Roger - irmão que a vida escolheu –, e ao meu amigo Etienne Bouchard (que contribuiu com a tradução do texto em francês). Entre estes queridos homens está Adilson, e junto a ele, seus guias Sete Giras e Pirata, que tão gentilmente conquistaram um devido espaço nessa tese

inebriada de mulheres. Abrindo portas para que eu pudesse apresentar as pombagiras em som e imagem, Adilson me ajudou a romper mato e abrir caminhos antes não ultrapassados. Agradeço também a ajuda fundamental de Orestes, que facilitou meu contato à distância com Mãe Joana.

Também agradeço aos “grupos”, dentre eles, o grupo de pesquisa em etnopsicologia da USP-RP, em especial à Alice, Daniela Gody, e ao meu parceiro de vídeo Francisco Gaspar. À Seção de Pós-Graduação e co-tutela, especialmente à Profa. Dra. Eucia Beatriz Lopes Petean e à Marie Danielle Ray, da Seção de co-tutela da Université Lumière Lyon 2.

À FAPESP e à CAPES pelos fundamentais apoios financeiros concedidos.

E por fim, agradeço a Danilo, meu amor, meu marido.

RESUMO

BARROS, M. L. de. **“Labareda, teu nome é mulher”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras**. 392 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

Na história das mulheres do ocidente, os corpos femininos, regidos e interpelados por normas que regulavam, sobretudo, sua sexualidade, foram compreendidos em pares de oposição: as mães e as prostitutas, as santas e as “satanizadas”. A umbanda, religião afro-brasileira detentora da capacidade de acolher os discursos e práticas da sociedade brasileira, incluiu essa dualidade em sua religiosidade, mas de maneira peculiar: a pombagira foi corporificada na figura de uma “prostituta sagrada” e passou a ser cultuada em lugar de destaque por seus fieis. A partir de trabalho de campo em terreiros de umbanda do estado de São Paulo, foram realizadas entrevistas com médiuns, pais e mães-de-santo, bem como com as próprias pombagiras incorporadas para compreender os sentidos associados ao culto das pombagiras. A análise dos dados contou com a combinação do método etnográfico a uma escuta psicanalítica lacaniana para investigar como a pombagira “participa” da vida dos adeptos da religião. O trabalho apresenta como, na interação com a pombagira, o “ser mulher” é associado à sedução, à força, à beleza, ao sexo, ao desejo, à inteligência e, inclusive, à maternidade, integrando sentidos dissociados pelas dicotomias mencionadas. Por meio de uma narrativa atenta ao sensível e incluindo a vivência da própria pesquisadora na interação com os grupos pesquisados, o trabalho apresenta uma compreensão etnopsicológica de gênero ao dar ouvidos a sentidos que se elaboram no contexto umbandista, circulam socialmente e ressoam intimamente.

Palavras-chave: etnopsicologia, etnopsicanálise, mulher, gênero, pombagira, pombogira, umbanda, feminilidade, possessão, cultura afro-brasileira.

RESUMÉ

BARROS, M. L. de. **“Flamme, ton nom est femme”: analyse ethnopsychologique du féminin à la lumière des *pombagiras* de *l’umbanda* au Brésil**. 392 p. Thèse (Doctorat) – Faculté de Philosophie, Sciences et Lettres de Ribeirão Preto, Université de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

Dans l’histoire des femmes de l’occident, les corps féminins, régis et interpelés par des règles qui régulaient, surtout, leur sexualité, ont été pensés en couples antinomiques : les mères et les prostituées, les saintes et les « diaboliques ». L’*umbanda*, religion afro-brésilienne qui détient la capacité d’accueillir les discours et les pratiques de la société brésilienne, a incorporé cette dualité dans sa religiosité, mais de manière particulière : la *pombagira* prend corps dans la figure d’une « prostituée sacrée » et occupe une place de premier plan pour ses fidèles. A partir d’un travail de terrain dans des *terreiros* d’*umbanda* de l’état de São Paulo au Brésil en réalisant aussi des entretiens avec les adeptes du culte et avec les *pombagiras* elles-mêmes (pendant la possession), nous avons cherché à comprendre les significations associées a ce culte. L’analyse des données s’est effectuée par la combinaison de la méthode ethnographique et d’une écoute psychanalytique lacanienne afin de rechercher comment la *pombagira* « participe » à la vie des adeptes de cette religion. Le travail présente comment, en interagissant avec la *pombagira*, l’ « être femme » est associé à la séduction, la force, la beauté, le sexe, le désir, l’intelligence et, également, la maternité, intégrant ainsi des significations dissociées des dichotomies mentionnées plus haut. Les signifiants qui caractérisent les *pombagiras* produisent des sens qui façonnent de manière significative les expériences personnelles de ses adeptes. Par le biais d’une narration prenant en compte le sensible et intégrant le vécu de la chercheuse elle-même dans son intéraction avec les groupes étudiés, le travail présente une compréhension ethnopsychologique du genre à l’écoute des significations qui s’élaborent dans le contexte umbandiste et circulent socialement.

Mots-clés: ethnopsychologie, ethnopsychanalyse, femme, genre, pombagira, umbanda, féminité, possession, culture afro-brésilienne.

ABSTRACT

BARROS, M. L. de. "**Flame, your name is woman": ethnopsychological analysis of the feminine in the light of *umbanda*'s *pombagira* in Brazil**. 392p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

In the history of the western women, female bodies, especially governed by their sexuality, were conceived in opposite pairs: the mothers and the prostitutes, the saints and the "demoness". The *umbanda*, an afrobrazilian religion that holds the discourses and practices of Brazilian society, included this duality in its religiosity, but in a peculiar way: the *pombagira* is embodied in the figure of a "sacred prostitute" and is worshiped in prominent place by faithfuls of this religion. In *umbanda*'s *terreiros* in the state of São Paulo, we interviewed spiritualist *mediuns* as well as embodied pombagiras to understand the meanings associated with the cult of the pombagiras. The data were analyzed from a combination of the ethnographic method and the lacanian psychoanalytic listening to investigate how *pombagiras* "participate" in the life of the supporters of this religion. This work presents how, through the relationship with the *pombagira*, the "woman being" is associated with the seduction, the strength, the beauty, the sex, the desire, the intelligence and even the maternity, integrating the decoupled senses with the mentioned dichotomy. The *pombagira*'s meanings produce senses that build the personal experiences of their faithfuls. Using a narrative that concerns the sensible and by the researcher's experience in the relationship with the surveyed groups, this work presents an ethnopsychological comprehension of the gender and considers the senses that are elaborated in the umbanda and that circulate socially.

Key-words: Ethnopsychology, ethnopsychoanalysis woman, gender, pombagira, umbanda, feminity, possession, afrobrazilian culture.

SUMÁRIO

Introdução **19**

1. Umbanda: luz que refletiu na Terra **33**
1.1. Uma religião de mestiçagens 36
1.2. Expressão de uma ética de inclusão 43
1.3. Luz que refletiu na Terra 44
1.3.1. A virada 48

2. Antropologia e Psicanálise: um meio de afinar seu ouvido e apurar seu tato **53**
2.1. Ressonâncias de impasses históricos 56
2.1.1. "Malinowski contra Freud" 59
2.2. Possibilidades de diálogo: etnopsicologia e etnopsicanálise 63
2.3. Ruídos do debate nos estudos de transe e possessão 71
2.3.1. Fenômenos do "além": produção individual ou cultural? 73
2.4. Para uma escuta sensível do sujeito 75
2.4.1. Pombagiras como interlocutoras? 84

3. Uma etnografia de três encontros **93**
3.1. Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito 99
3.1.1. Abrimos a nossa gira 101
3.1.2. O legado de D. Chiquinha 107
3.1.3. Com uma gargalhada, elas anunciam a chegada 110
3.1.4. Oh, labareda te queimou 117
3.1.5. Observação participante ou participação observante? 119
3.1.6. As mulheres de Pai Benedito 121
Maria Padilha 121
Sete Saias 126
Pombagira Menina 130
3.1.7. Considerações preliminares 133
3.2. Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato 134
3.2.1. "Exu no terreiro é Rei" 135
3.2.2. Entre o legado de Dona Sebastiana e a teoria 141
3.2.3. As mulheres de Sete Giras 145
Sete Giras 146
Maria Padilha / Maria Rosa/ Maria Molambo 148
Maria da Noite 152
3.2.4. Considerações preliminares 155
3.3. Casa Mãe Guacyara 156
3.3.1. Sai a menina, vem a mulher 158
3.3.2. Xangô me ajuda a chegar 160
3.3.3. Reconhece a queda e não desanima 164

3.3.4. As mulheres de Solange 167
Maria Molambo 167
Língua de Fogo 168
Areia Preta 171
3.3.5. Considerações preliminares 172
3.4. Questões prévias para compor um ramalhete 173

4. A Pomba que Gira: ascendências e reminiscências do feminino no sagrado 179
4.1. Resgates inefáveis do arcaico 184
4.2. Prostituição e sagrado 192
4.3. A Maria que já foi com as outras 202
4.4. Bruxas e feiticeiras: a satanização da sexualidade 207
4.5. Então a pomba gira 217

5. Mulher ou estátua: o que a razão não pôde dizer 229
5.1. Uma breve perspectiva cronológica do debate 233
5.1.1 A insistência dicotômica 236
5.2. Labareda nomeada mulher 239
5.3. Pra que exu quer casa se a pombagira é que mora nela? 242
5.4. Feminino e Psicanálise: por uma escuta do inefável 256
5.4.1. Alguns impasses 258
5.4.2. Releituras (ou re-audições) 273

6. Uma rosa, uma mulher: a estética do culto e o dizer que não se esgota no mal(dito) 287
6.1. Quando não é dita, é mal(dita) 308

7. Outras Marias: audições do feminino continente à alteridade 321
7.1. De “mulher para mulher” na superação da dicotomia 323
7.2. Desejo e responsabilidade: feminino continente à alteridade 337

Considerações finais 363

Referências bibliográficas 375

Anexos 391

INTRODUÇÃO

Procuro dizer o que sinto
Sem pensar em que o sinto.
Procuro encostar as palavras à ideia
E não precisar dum corredor
Do pensamento para as palavras.
(...)
Procuro despir-me do que aprendi,
Procuro esquecer-me do modo de lembrar
que me ensinaram
E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras
(Fernando Pessoa – Alberto Caeiro)

Esta pesquisa começou há sete anos, enquanto eu, debaixo de uma jabuticabeira, sentada no chão e coberta de crianças que se achegavam em minha perna, colo, ombro e cabelos, narrava as peripécias do folclore brasileiro em uma creche na periferia da cidade de Ribeirão Preto - SP.

Não havia um projeto a ser executado e, não pretendendo me precipitar em uma atuação terapêutica sem antes conhecer a demanda daquelas crianças, comecei a contar histórias[1]. Minha única clareza era a de que não poderia escolher *qualquer*[2] história, pois buscava as que de alguma maneira pudessem promover sentido para a "realidade" histórico-social daqueles pequeninos.

Iniciei com histórias de Monteiro Lobato e procurei fugir de contos de fada que envolvessem exclusivamente princesas loiras, por exemplo. Mas eu queria mais do que isso, desejava poder bordar suas experiências com linhas que eles mesmos me oferecessem para amarrar sentidos como quem faz um crochê colorido.

Logo em minhas primeiras visitas, a mensagem que esperava foi-me endereçada. Fui surpreendida com um menininho lindo, cheio de brilho, que não parava de correr e se destacava do seu grupo pelo sorriso farto e a alegria contagiante. Tinha apenas três anos, era negro, tinha olhos extremamente vivos e sempre muito abertos, como se quisesse (e pudesse) engolir o mundo sem medo.

---

[1] Trata-se do estágio intitulado "Práticas em Psicologia Social", supervisionado pelo orientador deste trabalho: Miguel Bairrão. Calcado na psicanálise lacaniana, Miguel alega que a escolha pelo lugar de trabalho é responsabilidade do estagiário, um processo que se dá em parceria com o desejo do sujeito. Assim, no dia de seleção para o estágio, ainda no terceiro ano de graduação empsicologia, eu sabia que gostaria de trabalhar com crianças, mas não havia um desejo por algum lugar específico. Sabia apenas que gostaria de construir um trabalho em algum lugar que realmente precisasse de ajuda e, se possível, que não houvesse um inchaço de psicólogos e estagiários. Dentre algumas opções de instituições sugeridas, escolhi uma creche que atendia crianças de até seis anos, apresentada pelo próprio Miguel. Ele brincou dizendo que esta instituição chegou ao seu conhecimento por um "acaso do Outro", pois seu carro havia quebrado na periferia de Ribeirão Preto e, numa oficina, uma jovem senhora que lá trabalhava, percebendo o adesivo da USP colado em seu carro, perguntou-lhe se não conhecia alguém da Psicologia que pudesse oferecer ajuda à creche da sua mãe.

[2] Valia-me de bases teóricas que elucidavam o quanto a narrativa pode organizar e significar experiências por meio do discurso e, dessa maneira, a própria seleção das histórias já era um exercício a ser pensado (GERGEN, 1998).

Tudo começou - e posso até dizer que foi neste exato momento que a pesquisa teve início - quando aquele menino começou a passar por mim e me chamar de “tia sereia”. No início achei graça, mas não lhe dei ouvidos. Respondi inocentemente: “Não, meu nome é Mariana”. Na semana seguinte já não era apenas ele. Todas as crianças começaram a gritar, em coro: “Tia sereia! Tia sereia!”.

Enquanto isso, o menino corria em círculos, rodeava-me, e sorria, sorria muito. Um tanto quanto entorpecida com aquela sensação de não compreender por que essas crianças se repetiam, pesquei sua mão rapidamente quando passou com velocidade ao meu lado, gritando: “Tia sereia, tia sereia!”. Resolvi perguntar: “Por que sereia? Eu tenho pernas, olha, sereia não tem perna”. Tentando se esquivar de minha mão, respondeu: “Sereia tem perna! Sereia tem perna! Tia sereia! Tia sereia!”.

Soltei-o. Naquele instante, tive a sensação de que a sereia à qual ele se referia não era a mesma que eu estava acostumada. Para mim, não havia outra além da sereia de desenhos animados “Walt Disney”, mas não parecia ser a mesma.

Andei com aquele pensamento na memória por alguns dias, sentia que tateava algo desconhecido, mas inescapável. De alguma maneira, aquela situação me pegou desprevinida e tocou algo descoberto, não sei se ferida ou desejo iminente. Não encontrando alívio para aquele desasossego despertado, narrei minha inquietação para o supervisor de estágio, que não titubeou: “Mariana, essa sereia tá mais pra Iemanjá do que pra outra coisa!”.

Iemanjá?! Eu quase nada conhecia sobre isso, mas muito instantaneamente cresceu em mim a vontade de saber. Uma intuição distante e quase muda dizia-me que a partir de então, algo mudaria. Foi então que o canto da sereia na voz daquelas crianças convidou-me a conhecer não apenas Iemanjá, como vários outros orixás e um mundo novo cheio de magia, encantamento e sabedoria.

Pensei em narrar mitologias de orixás para elas, mas, na época, encontrei apenas os livros infanto-juvenis de Reginaldo Prandi (2003, 2005). Sabendo que a linguagem do autor bem como as ilustrações de seus livros não seriam suficientes para estabelecer minha comunicação com crianças tão pequenas[3], construí fantoches de orixás.

Esta experiência, além de me forçar a desenvolver habilidades inéditas com a costura, também exigiu que me aproximasse da mitologia africana e conhecesse os orixás com todas as suas cores, preferências, ornamentos e jeitos de ser.

Na primeira apresentação, estava rodeada de nada mais, nada menos, do que quarenta crianças. Para chamar-lhes a escuta em minha direção, iniciei com um sonoro "Cabrum!", e mais outro e mais outro, simulando o barulho do trovão evocado por Xangô. Todos silenciaram e abriu-se espaço para a primeira história: "Xangô, o rei trovão".

Surpreendi-me ao notar que se mostravam mais atentos do que a qualquer outra história: o barulho de Xangô os assutava e a mitologia parecia despertar algum interesse. Via diante de mim olhares curiosos e feições boquiabertas que me provocaram a pensar que a história narrada parecia ser assimilada e os seus sentimentos ameaçavam se desdobrar.

Querendo aproximar-me um pouco mais do que aquelas palavras provocavam, passei a me reunir em grupos menores. Repeti a mesma história, apresentando novamente o principal personagem da história: o rei Xangô, alinhavado em corpo de feltro preto, com túnica vermelha, coroa amarela e um machado duplo na mão.

Mal comecei a história, um dos meninos perguntou: "Tia, Xangô era preto?". Quando afirmei que sim, ele repetiu: "Preto assim, tia? Preto que nem eu?", apontando para sua pele. Reafirmei. O menino levantou apressado, saiu correndo com os braços para o alto e o sorriso nos lábios, encarnando legitimamente um rei-heroi: "Eu sou rei! Eu sou o rei do trovão!".

[3] A creche atendia a crianças de três meses a seis anos de idade.

Impactada com a situação, arrepio-me ainda hoje enquanto re-memoro a repercussão gerada ao ter apresentado a narrativas em que o rei era negro e a rainha iemanjá tinha trancinhas rastafari. Felizmente, depois desta experiência, nunca mais fui a mesma. Escutar "minha mãe tem uma Iemanjá lá em casa!", apresentar a África e transformar um menino em rei pela primeira vez, fez com que alinhavasse algo que parecia ser também o melhor de mim.

Capturada pela profundidade do que aquelas histórias pareciam elaborar, mantive-me na busca por saber quem eram aquelas crianças, do que precisavam, e o que, de fato, mais lhes fazia sentido. A partir de então, a narrativa dos mitos proporcionou a emergência de temáticas que enunciavam um apelo a serem melhor trabalhadas de forma lúdica, como o preconceito racial ou questões que vivenciavam em suas casas. Havia um rei negro, mas mais do que isso, ele poderia ter três esposas, brigar com seu irmão, sarrear sobre a inveja da moça mais bela, cobiçar a mulher do outro, perder suas posses por ambição e desejar sua mãe, temáticas experienciadas cotidianamente, mas sem a roupagem de sentidos suportáveis ao contorno infantil.

Com o passar do tempo, passamos a narrar a história juntos e todos modificávamos o curso dos personagens. Entre todas as crianças, havia uma linda menina que insistia em despir os personagens e elaborava histórias com um forte sentido sexual. Ao mesmo tempo, a diretora da creche também me chamou atenção à questão, dizia que a menina estava muito "sexualizada" e as educadoras não sabiam como agir.

Já percebendo uma "desafinação" em seu comportamento, um descompasso entre o seu corpo e seus atos, logo percebi que mais benéfico seria se eu falasse diretamente com a mãe. A diretora da creche não incentivou, dizendo em tom sussurrante que se tratava de uma prostituta (como várias outras na creche) que não sabia "ser mãe". Mas foi justamente a partir deste comentário que pude ouvir um forte apelo de ajuda, e não hesitei.

Poucos dias se passaram até que fui ao encontro de Maria Estrela - corruptela do seu nome que passei a adotar em meus registros sobre o caso. Logo no início da conversa, ela relatou a questão que mais lhe era conflitante: havia sido prostituta, assim como a sua mãe, e tinha medo de que sua filha se tornasse também. Não precisou de muito mais para que eu percebesse que ao oferecer atendimento à mãe, acabaria por ajudar também a filha.

Passei a atender Maria Estrela e mesmo após algumas sessões havia algo do que era dito que eu não compreendia. Havia um vazio em suas palavras e uma notável ausência de afeto ao falar sobre sua filha. Admito que na época eu era muito imatura para interpretar, pois nunca havia me colocado à disposição de escutar uma pessoa em posição terapêutica. Mas não era difícil de perceber que as palavras de Maria Estrela soavam muito frias, como que sem sentimento, sem medo, sem amor, sem angústia, sem agressividade, como se pudessem de fato serem vazias.

Ao mesmo tempo, sentia que aquele embotamento encobria algo ainda inaudível para mim, mas que de alguma forma começava a ser dito. No filtro de cada encontro, repetia-se a muda angústia pelo fato de ter sido uma prostituta, o que não se revelava como algo deposto no passado, mas marcado em seu corpo presente. E eu ainda continuava com a primeira impressão: “uma prostituta que não sabe ser mãe”. Nenhuma transformação.

Foi quando novamente tomada por uma inquietação, perguntei em minha supervisão de estágio se haveria alguma divindade, entidade ou orixá, enfim, alguma “figura” dessas que começava a conhecer que tivesse alguma relação com a “prostituta”. O supervisor me respondeu mais uma vez com naturalidade e sem hesitação: “Sim, a pombagira”.

A partir de então, passei a pensar (ou sonhar) que da mesma maneira que a sereia daquelas crianças me levou a compreendê-las, poderia repetir o caminho com Maria Estrela. Debrucei-me sobre todo o material possível para conhecer melhor quem eram as pombagiras e, tomada por um fascínio por esta personagem misteriosa, o interesse se aguçou rapidamente.

A literatura, no entanto, não era vasta, mas o primeiro livro que encontrei foi para mim – e o é até hoje - um dos mais belos e significativos: **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira[4] de umbanda** (MEYER, 1993). Em sua obra primorosa, Marlyse Meyer anunciava um caminho entre a amante do rei de Castela e as pombagiras entidades femininas incorporadas em transe de possessão nos terreiros de umbanda.

Da mesma maneira, passei a me perguntar se haveria também um caminho, um "elo", uma chave de compreensão entre as pombagiras que desconhecia e as prostitutas que se encontravam nas esquinas. Para me ajudar na compreensão dessa mulher que não sabia "ser mãe", parti desta indagação e passei a investigar um paralelo entre histórias de vida de prostitutas e histórias de "vidas passadas" de pombagiras de umbanda.

Diante desta possibilidade que se construía, perguntei à Maria Estrela se gostaria de me contar sua história para que eu pudesse realizar uma pesquisa sobre trajetórias de vida de prostitutas. Sem hesitar, Maria Estrela apresentou em sua voz um esboço de calor e prontamente concordou. Deixei o gravador ligado e pedi: "Conte-me a sua história".

Naquele instante, percebi que pela primeira vez eu podia "ouvir" aquela mulher "dizer" alguma coisa. Suas palavras já não eram vazias e estampavam no tremor de sua voz a dor de sua memória.

Absorvida pela proposta e sem tentativa de escape, Maria Estrela apegou-se a um fio de lembrança que a levou ao "início": Sua mãe, uma prostituta, deixou-a ainda bebê para ser criada pelo pai, um matador de aluguel de uma pequena cidade do interior de Minas Gerais. Até os seus três anos, morou com o pai, a madrasta - "uma índia muito bonita" - e sua meia-irmã de aproximadamente dez anos, filha desta com seu pai.

[4] A grafia varia: há quem diga "pomba-gira", assim como pombagira ou mesmo "pombogira" e "bombogira", como aprofundarei no quarto capítulo.

Maria Estrela diz que tudo na sua vida se transformou quando sentiu o sangue de sua madrasta espirrando em sua face. Estava no berço e lembra-se de ver a madrasta caída no chão após ser esquartejada pelo pai, que ainda pediu à sua irmã para limpar o sangue da própria mãe.

Impactada com aquele rasgo de realidade insuportável e impalpável, eu não dizia nada. Não foi em um parágrafo que Maria Estrela me destilou a dor daquele episódio, mas o máximo que posso fazê-lo é reiterar que não lhe saía da memória o vermelho que era empurrado com água.

Depois desse episódio que beira a ficção fantasiosa tamanha a violência, as meninas foram morar com parentes e o pai fugiu para não ser preso. Era ainda muito pequena, mas já sofria com a diferença em relação à sua irmã. Durante a infância, migrou de uma casa a outra, pois ninguém queria se responsabilizar por seu cuidado e desde muito cedo, escutava de seus parentes que o futuro dela seria igual ao da mãe: prostituta.

No início de sua adolescência, impregnada e fatigada daquele discurso, Maria Estrela diz que saiu de casa para perder a virgindade com o primeiro que lhe passasse pela frente. Dirigiu-se à estrada e logo parou um caminhoneiro; a partir de então, adotou a prostituição como profissão.

Conversando com suas colegas, soube que em Ribeirão Preto poderia ganhar mais dinheiro, e mudou-se de cidade. Lá, trabalhou na prostituição até conhecer o cliente que se tornaria o seu atual marido e pai de sua filha.

Tomada pela dor daquela história, não sabia o que dizer a Maria Estrela, mas notava que alguns pedaços de sua existência começavam a se colar. Dias depois, sua filha também surgia em suas palavras com um pouco mais de calor. Maria Estrela passou a apresentar o quanto se sentia de fato angustiada por não saber cuidar de sua filha, mas não o “cuidado” prático. A pequena estava sempre limpa, bem-vestida e bem-alimentada, mas a tristeza da

mãe era de não conseguir abraçá-la, beijá-la, enfim, de não conseguir tocar a sua filha. Era como se não tivesse experimentado o "infantil" e conhecesse apenas o amor prostituído, erótico, exaltando o medo que sua filha se transformasse nela mesma.

Ao contar a sua história, o que em Maria Estrela começava a se integrar, em mim era abalado. Em busca de algum sentido para aquela urgência dolorosa despertada, continuei meu trabalho de pesquisa com as pombagiras. Cheguei a colher ainda mais uma história de vida de uma amiga de Maria Estrela, mas quando entrei em contato com os terreiros de umbanda, modifiquei o foco de trabalho e passei a investigar apenas médiuns e suas pombagiras.

O caso de Maria Estrela foi temporariamente "resolvido" e uma aproximação de sua filha foi gradativamente possível, mas uma melhor compreensão do que ali foi vivido surgiu apenas sete anos depois com a conclusão deste trabalho de pesquisa.

Comecei a frequentar os terreiros de umbanda para conhecer as prostitutas "vivas", quer dizer, suas biografias para além das bibliografias. Como descreverei adiante, comecei a notar que a relação com as prostitutas não era tão direta quanto imaginava. Nada era explícito, mas parecia haver para além dessa associação, uma interessante elaboração de gênero que se construía a partir dessas "sacerdotisas espirituais".

Nesse contexto, ampliei a minha questão e essa pergunta transformou-se num projeto de mestrado no qual ingressei em agosto de 2005, dois anos após os primeiros contatos com o universo religioso afro-brasileiro.

A quase ausência de trabalhos publicados sobre umbanda na psicologia (ou religiosidade afro de maneira geral) levou-me às ciências sociais. A partir de então, a antropologia foi a disciplina que adotei, como se diz, com o coração. O primeiro livro que conquistou o meu olhar para esse novo campo de saber foi **O antropólogo e sua magia** (SILVA, 2000), de Vagner Silva. Além de apresentar-me as peripécias, as mais "secretas" malandragens do trabalho antropológico e a "magia do antropólogo" (SILVA, 2000), também apurou o meu olhar nos terreiros e instigou-

me a buscar mais. A partir de então, dediquei-me tanto à minha (então incompleta) graduação de psicologia quanto ao universo teórico das ciências sociais.

A partir de julho de 2007, após o exame de qualificação de mestrado, o projeto tomou nova proporção. Nesta situação[5] fui promovida ao Doutorado Direto e passei a contar com a co-orientação do próprio Vagner Gonçalves da Silva na continuidade de meu trabalho.

Na sequência, realizei um doutorado sanduíche na França com o antropólogo e etnopsicanalista François Laplantine. Nesta experiência, aprofundei-me "legitimamente" num diálogo multidisciplinar, aprofundando a base teórica de meu trabalho situada tanto na antropologia quanto na psicanálise. Nesta ocasião matriculei-me em co-tutela de doutorado em antropologia na Université Lyon 2 sob a orientação do antropólogo Jorge P. Santiago.

Alicerçada nas perspectivas teóricas nas quais trabalham meus orientadores, obtive liberdade para que meu relato "sensível" e em primeira pessoa não se esgotasse na introdução do trabalho como é de praxe, mas percorresse todo o desenvolvimento do texto, que conta com uma experiência vivida intensamente, com angústia, tropeços, alegrias, lágrimas, transformações, amadurecimento e algumas gargalhadas.

Busco alinhavar minha experiência com o suporte teórico oferecido pelos autores que me precedem, mas também abro espaço para que se apresente o colorido das imagens, dos atos e das palavras das mulheres que tornaram este encontro possível. Os recortes e as narrativas tecidas enunciam mais do que uma linearidade coerente, mas uma abordagem panorâmica expressiva. Quero dizer, uma "confusão" na narrativa e trajetória textual foi de fato desejada.

Ao falar de pombagira, assim como ao falar da umbanda em geral, fala-se de emoção, fala-se do sensível (LAPLANTINE, 2005). Apresento as pombagiras que se revelaram para *mim* e dos discursos, atos, cheiros e cores percebidas a partir do que a *mim* foi comunicado.

[5] O texto de qualificação não foi apenas entregue e analisado pela banca arguidora, mas também pelos terreiros interlocutores da pesquisa que, de maneira informal, aprovaram o seguimento do trabalho.

Nesses termos, admito que não elaboro conceitos e verdades definitivas, mas situo a pesquisadora, psicóloga e aspirante à antropóloga que se embrenhou por estas relações. Acredito que seja justamente nas arbitrariedades, ambiguidades e inconstâncias vivenciadas que podemos encontrar compreensões elucidativas das próprias pombagiras, mas, principalmente, de muitas mulheres do nosso país.

Percebo hoje que este posicionamento pode conferir uma prudente plasticidade do pesquisador frente ao "campo" no que se refere a respeitar a dinamicidade que prescinde do projeto intencionado anteriormente ao encontro com os interlocutores. Ou seja, para o desenvolvimento desta pesquisa, houve um plano inicial de trabalho, mas o método foi desenvolvido e aprimorado no processo do encontro com os interlocutores do trabalho, de maneira que busquei um objeto de estudo que se encaixasse em minha perspectiva teórica, mas foi este "objeto" que me levou às perspectivas que aqui utilizo.

É verdade que parto, se assim posso dizer, de um território marcado pela psicanálise lacaniana, influenciada pelo primeiro orientador deste trabalho, mas a antropologia (e as ciências sociais de maneira geral), aqui, surgiram enquanto necessidade[6]. Logo no início, deparei-me com a imensa escassez de textos "psis" abordando o assunto da religiosidade afro-brasileira. A literatura feminista entrou em seguida, como uma outra urgência que surgiu como demanda quando as pombagiras começaram a se mostrar intimamente associadas ao feminino. Pensar que feminino é esse, se aquilo era "feminino", o que são essas "mulheres" e como contestar o que havia sido dito até então, provocava-me a recorrer a essas fontes.

Tantos caminhos podem dar uma roupagem "confusa[7]" ao texto, pouco delimitado, recortado e definido, mas imagino que, ao mesmo tempo, o momento que vivemos atualmente

[6] É por esse viés também que não parto de qualquer corrente antropológica e não levanto bandeiras. Utilizo-me dos autores na medida em que se tornam necessários e atribuem sentido às minhas angústias de inexperiência seja nos terreiros, seja ao me deparar com o texto que escrevo.

[7] Os textos são "confusos" quando "porque insistem em se manterem abertos, incompletos e inseguros quanto ao modo de finalizar um texto ou uma análise. Tal abertura sempre marca uma preocupação com a ética do diálogo

permite que nos encontremos em *outras* abordagens. Admite-se que "o objeto de estudo sempre ultrapassa sua delimitação analítica" (MARCUS, 1994, p. 5), por isso, gosto da expressão "trabalho experimental" [8] e apresento um texto construído em processo. Como veremos, esse caminho faz parte da própria estrutura analítica deste trabalho, pois não exponho aqui apenas o resultado final "redondo" e previsível: "Aliás, o valor objetivo de uma pesquisa é demonstrado como a realidade do movimento: pela eficácia de seu progresso" (LACAN, [1936] 1998, p. 91).

Portanto, é nesse contexto que apresento a introdução do texto baseando-me também na minha história e presença desde a concepção da ideia de pesquisar pombagiras. A partir de então, parto para dois capítulos introdutórios na intenção de fornecer terreno suficiente para contornar a leitura do trabalho.

O primeiro deles é "Umbanda: luz que refletiu na Terra", capítulo em que apresento hipóteses de construção desta religião cuja principal característica é a dinamicidade e a mestiçagem que se constituem não apenas como base de compreensão da religião, mas operam eticamente na relação com seus fieis.

No segundo capítulo, explicito como se articulam antropologia e psicanálise numa reflexão teórica sobre as possibilidades de "complementaridade" entre ambas as disciplinas bem como nos estudos de transe e possessão.

Com isto, parto para revelar a esperada e valiosa voz de meus interlocutores numa etnografia de três encontros no terceiro capítulo, que foi construído para apresentar não apenas os terreiros participantes e interlocutores da pesquisa, mas também o próprio desenvolvimento das perguntas e constatações do trabalho a partir dos diferentes encontros.

---

e do conhecimento parcial: um trabalho é incompleto sem as reações críticas e diferentemente posicionadas de seus (esperados) vários leitores" (MARCUS, 1994, p. 17)

[8] "A marca do trabalho experimental, crítico, está na sua resistência a essa assimilação muito fácil do fenômeno mediante conceitos analíticos já dados, prontos de antemão. Tal resistência é manifesta na confusão do trabalho, em suas muitas localizações, sua abertura contingente quanto aos limites do objeto de estudo (que aparecem no espaço do trabalho, cujas ligações por justaposição são elas próprias **o** argumento), sua preocupação com a posição e sua derivação/negociação com o texto analítico do discurso indígena, dos mapeamentos nos locais pelos quais o objeto de estudo é definido e por onde ele circula" (MARCUS, 1994, p. 15-16).

Em seguida, trabalho os dados que saltaram aos olhos e perturbaram meu corpo nos quatro últimos capítulos. No primeiro deles, abro a discussão sobre as diversas e longínquas ascendências que parecem exalar as presentes figurações de pombagiras.

Em seguida, abro uma discussão com as teorias de gênero para melhor situar, contextualizar e dialogar com os dados colhidos em campo. No mesmo capítulo, abordo ainda como a psicanálise pode responder aos impasses surgidos na abordagem do que se entende por feminino e quais seriam as possibilidades da disciplina contribuir para a reflexão do conteúdo despertado no encontro com as médiuns e suas pombagiras.

Os dois últimos capítulos trilham hipóteses de trabalho e análise de dados que abordam os dados colhidos a partir de uma metodologia de trabalho desenvolvida a partir da própria experiência em campo com as pombagiras. Neste sentido, serão abordados os sentidos revelados a partir da estética do culto e dos "ditos" de médiuns e pombagiras, audíveis por meio de uma experiência investigativa e "sensível" ao que está para além do verbal, objetivo e racional.

Ao final, ressurjo e retorno com uma elaboração de "Maria Estrela" menos dolorida depois de ter encontrado ao longo destes anos com tantas *outras* Marias. É por este caminho que convido o leitor a trilhar ao meu lado um percurso de sombras, deslizes e descobertas com uma labareda na mão e o coração pulsante para tornar audível e visível alguns traços do feminino que se esboçam neste caminho.

1. UMBANDA:

luz que refletiu na terra

Refletiu a luz divina em todo o seu esplendor
vem do Reino de Oxalá, onde há paz e amor
luz que refletiu na terra, luz que refletiu no mar
luz que vem lá de Aruanda, para tudo iluminar
A umbanda é paz e amor, é um mundo cheio de luz
é a força que nos dá vida, e à grandeza nos conduz
avante filhos de fé, como a nossa lei não há
levando ao mundo inteiro
a bandeira de Oxalá
(Hino da umbanda)

O que a sociedade brasileira ensina àqueles que buscam compreendê-la é que a realidade pode ser mais flexível, mais elástica, mais móvel, mais contraditória ainda do que imaginávamos. O pensamento categorial e classificatório, caracterizado principalmente pela pesquisa binária, de nada vale assim que nos confrontamos com uma sociedade tão "desorientante" como a sociedade brasileira, na qual toda afirmação,é contraditória uma hora ou outra.
(LAPLANTINE, 2007a, p. 15, tradução nossa) [9],

Valho-me deste capítulo para aproximar a temática umbandista daqueles que a desconhecem e facilitar a leitura do trabalho[10]. Busco basear-me fundamentalmente na ideia da mestiçagem intrínseca a esta religião desde o seu surgimento, para que compreendamos melhor o pano de fundo ofertado ao surgimento da pombagira. Não é à toa que foi nesta religião que houve espaço para a elaboração e celebração desta figura tão fugidia e evasiva às normas sociais mais tradicionais.

Neste sentido, antes de mais nada, é preciso dizer que a umbanda nasceu no Brasil a partir de três ascendências principais: africana, europeia (principalmente por influências católica e espírita kardecista) e indígena. Parece-me que essa é a questão fundamental que faz da umbanda um território singular para se pensar e compreender o próprio país estampado em seus cultos, pois atualiza e promove contornos significativos do imaginário social brasileiro[11].

---

[9] Ce que la société brésilienne apprend à ceux qui cherchent à la comprendre est que la réalité peut être plus flexible, plus ductile, plus mobile, plus contradictoire encore que l'on imaginait. La pensé catégorielle et classificatoire caractérisée notamment par la recherche de binarités éclate lorsque l'on se trouve confronté à une société aussi déroutante que la société brésilienne dans laquelle toute position d'affirmation se trouve progressivement contredite (LAPLANTINE, 2007, p. 15).

[10] Não é minha intenção, no entanto, prolongar-me na teoria da religião, mas aponto neste capítulo parte da preciosa literatura que me precede para quem desejar se aprofundar.

[11] Numericamente, no entanto, não é "declaradamente" expressiva. Pelo senso demográfico do IBGE de 2000, o candomblé, a umbanda e o espiritismo, juntos, somam 1,7% da população brasileira. Digo "declaradamente", pois ainda hoje são poucos os que têm "coragem" de se assumir umbandistas, haja vista o preconceito ainda vigente em relação aos cultos afro-brasileiros. Mesmo frequentadores assíduos de terreiros umbandistas que conheci declararam-se católicos para mim e imagino que em uma entrevista para um órgão oficial, esse temor deva ser ainda maior. O sociólogo Flávio Pierucci (2004) atesta que esses números seguem ainda uma tendência retroativa, no entanto, o próprio autor aponta ser falho o sistema de avaliação do Censo Brasileiro que não abarca a escolha de duas ou mais religiões por cidadão. Sabemos que a dupla, tripla (e por aí vai) filiação religiosa é prática recorrente no Brasil, de maneira que a maioria tem o hábito de declarar-se católico, ainda que não pratique esta religião ou frequente outras com maior assiduidade do que aquela. Ainda assim, vale a pena ressaltar que se há uma perda relevante no número de adeptos, os neopetencostais têm uma importante parcela de "crédito" nestes números. Atualmente podemos assistir, em inúmeros canais de televisão, às agressões por parte de evangélicos às religiões afro-brasileiras (Silva, 2007). Ao mesmo tempo, não vem de hoje a luta dessas religiões por manterem suas práticas e crenças a grande custo.

1.1. Uma religião de mestiçagens

> *Reconhecemos a mestiçagem por um movimento de tensão, de vibração, de oscilação que se manifesta através de formas provisórias que reorganizam-se de um modo outro* (LAPLANTINE; NOUSS, 2001, p. 8, tradução nossa) [12].

É sempre arriscado dizer sobre a constituição das religiões afro-brasileiras. Construídas sobretudo por grupos que transmitiam suas tradições oralmente, é raro podermos nos valer de registros escritos que documentem os processos de constituição destas religiões[13].

O trabalho de reconstituição histórica ficou a cargo dos pesquisadores que, no entanto, se dedicaram expressivamente ao candomblé. Os principais pioneiros[14] nos estudos da religiosidade afro-brasileira foram o médico Nina Rodrigues ([1900]1935), o psiquiatra e folclorista Arthur Ramos (1934) e, um pouco mais tarde, o antropólogo Roger Bastide ([1958]2000).

No entanto, devido a uma nítida predileção pelo candomblé em relação à umbanda (ou outras formas de culto), estes pesquisadores[15] contribuíram, inclusive, por influenciar a própria constituição das religiões afro-brasileiras, instituindo um certo "padrão nagô de qualidade" (CAPONE, 2004 ; CONCONE, 2006; PRANDI, 1991 ; SILVA, 2000)[16].

---

[12] « On reconnaît le métissage par un mouvement de tension, de vibration, d'oscillation qui si manifeste à travers des formes provisoires se réorganisant autrement ». (LAPLANTINE; NOUSS, 2001, p. 8)

[13] Há, no entanto possibilidades de investigação a partir de registros policiais ou de documentos jornalísticos que atualmente contribuem para que os pesquisadores avancem a esse respeito.

[14] Nina Rodrigues (1900/1935) e Artur Ramos (1940) ainda compreendiam as religiões afro no registro de patologização do fenômeno religioso. A partir dos estudos de Roger Bastide (1958/ 2000) foi adquirido status sociológico de religião e a partir de então, seguiu-se esta corrente (GOLDMAN, 1984). Bastide (1958/2000, 1973) demonstrou que pesquisadores anteriores não percebiam a "sutil filosofia" das religiões afro-brasileiras e ressaltou que os chamados "primitivos" elaboram sistemas de conhecimento do mundo em níveis paralelos aos de nossos maiores pensadores, alicerçados em visões originais, criativas e profundas sobre a humanidade.

[15] A hipótese atribuída a esta conservação vem do fato de o candomblé se formar a partir de tradições de populações yorubá (ou nagô) - com influências de povos fons, também chamados de jêjes, que foram capturados no último período de escravatura. Desta maneira, houve, entre eles, uma maior chance de conservar suas tradições em relação aos bantos, por exemplo, que formam a maioria dos escravos trazidos desde os primeiros anos de escravatura (PRANDI, 2005).

[16] Como exemplo, não são poucos os pesquisadores que relatam que a partir do contato com os pesquisadores, os terreiros de candomblé percebiam a predileção pelo "purismo" africano e passavam a esconder suas características "impuras", como, por exemplo, o culto de caboclos, entidade espiritual muito cultuada na umbanda que em vida teria sido um índio, ou seja, um indício de "marca" brasileira. Essa preocupação se devia ao fato de que era vantajoso aos terreiros possuir pesquisadores ao seu lado, pois a parceria lhes conferia reconhecimento e legitimidade social ao mesmo tempo em que os centros que contavam com a presença de ilustres pesquisadores eram mais poupados da perseguição policial e da imposição católica (SILVA, 2000).

Durante várias décadas, não bastassem os estudos serem focados no candomblé nagô, os mesmos também se restringiam a praticamente três terreiros de Salvador: Gantois, Opô Afonjá e Casa Branca, considerados até hoje como ícones e referências da tradição do candomblé. Não houve, até meados da década de 70, estudos acadêmicos aprofundados sobre outras partes do país que também possuíam representantes do candomblé nagô, nem de outras formas de culto[17].

Mas para poder compreender a umbanda, devemos perceber as especificidades deste culto tal como ele se mostra, mas não compará-lo a um candomblé degenerado ou baixo espiritismo.É preciso pontuar que a mestiçagem umbandista possui historicidade e qualidades particulares.

Para tanto, é preciso acrescentar que os escravos deportados para o Brasil desde o início do tráfico negreiro provinham de diferentes lugares e consequentemente havia uma grande variabilidade de práticas, crenças e divindades. Mas em nosso país, tendo sido destruídas as famílias e rompidos os laços, muitos escravos de diferentes etnias (por vezes inimigos) eram obrigados a viver juntos. Dessa convivência, houve uma grande mistura que lhes conferia uma tentativa de elaboração "identitária" dentro deste novo contexto.

À primeira instância, houve um "intercâmbio" religioso entre suas próprias crenças, mas ao longo do tempo, como o catolicismo era a religião oficial e imposta pela corte portuguesa ao Brasil, também houve a incorporação de elementos da religião nacional.

Vale acrescentar que o catolicismo ao qual me refiro e vigente no período colonial era, como diz Moisés do Espírito Santo (1990), um catolicismo popular, ou melhor, uma religião popular portuguesa. Este catolicismo foi mais fácil de ser assimilado[18] e, por vezes, já era praticado em terras africanas, consistindo um sistema diferente, ainda distante dos preceitos

[17] Cf. Amaral (2002), Prandi (1991) e Silva (1995).
[18] Para uma apresentação mais detalhada a respeito do sincretismo religioso, cf. Bastide (1995, 2002).

ditados pela Contra-Reforma Católica, e carregado de crenças mágicas e milagrosas que se opunham à doutrina das elites.

Houve ainda uma mestiçagem também com as crenças e práticas ameríndias. Dentro deste novo contexto, continuavam a festejar seus ancestrais ao mesmo tempo em que se imbuíam de novas crenças para se proteger, identificar-se e se cuidar medicinalmente.

Por volta do início do século XVII, surgiram formas de cultos anteriores a umbanda e ao candomblé nomeados de "calundus" e "batuques", entre outros (SILVA, 2005a ; SILVEIRA, 2005). Tratava-se de reuniões nas quais negros e mestiços se encontravam para dançar, jogar, dançar, fazer magia e celebrar seus ancestrais.

Tais formas de culto[19] se espalharam por todo o Brasil, principalmente a partir da abolição da escravatura, quando partiram do meio rural para a cidade. Com o passar do tempo, estes cultos culminaram em subdivisões: candomblé, tambor de mina, batuque, xangô e umbanda dentre outras. Por meio da religião, reconstruía-se a fraternidade e a parentalidade perdidas, e, cada uma à sua maneira, permitiu com que suportassem a miséria herdada da escravatura, a perseguição policial[20] e a dor da discriminação.

As macumbas - como passaram a ser nomeadas as formas de culto anteriores a umbanda no final do século XIX e início do século XX - eram ignoradas pelos estudiosos pela sua "degradação" da tradição afro, de maneira que a pouca oferta de estudos a respeito dificulta os estudos sobre a própria constituição da religião no país.

A esse respeito, o sociólogo Reginaldo Prandi (1991), em contraponto, argumenta sobre o equívoco ao desconsiderá-las:

---

[19] "Eram cultos que englobavam uma grande variedade de cerimônias misturando os elementos africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação através de búzio, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra etc.) aos elementos católicos (crucifixos, anjos católicos - o Anjo Angélico - sacramentos como casamento) e ao espiritismo e superstições populares de origem europeia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através dos objetos ou incorporadas nos vivos etc.)" (SILVA, 2005a, p.45-46).

[20] Apesar da separação entre a Igreja Católica e o Estado desde o início da República, essas religiões sofreram perseguições policiais até a metade dos anos 60 do século XX (BROWN, 1994 ; NEGRÃO, 1996).

> Macumba, portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões (PRANDI, 1991, p. 45).

Em ensaio sobre uma "proto-antropologia da cidade" presente nas obras de Lima Barreto, o antropólogo franco-brasileiro Jorge Santiago (2008) expõe trechos do conto **O Moleque,** em que o próprio Lima Barreto analisa as práticas religiosas da cidade do Rio de Janeiro. Oferecendo-nos o panorama que a literatura acadêmica não fez, Lima Barreto retrata a "vida urbana" e a religiosidade da época:

> Nas suas redondezas, é o lugar das macumbas, das práticas de feitiçaria com que a teologia da polícia implica, pois não pode admitir nas nossas almas depósitos de crenças ancestrais. A igreja católica se mistura a eles e a sua difusão é pasmosa. A igreja católica unicamente não satisfaz o nosso povo humilde. É quase abstrata para ele, teórica. Da divindade não dá, apesar das imagens, de água benta e outros objetos do seu culto, nenhum sinal palpável, tangível, de que está presente. O padre, para o grosso do povo, não se comunica no mal com ela; mas o médium, o feiticeiro, o macumbeiro, se não a recebem em seus transes, recebem, entretanto, almas e espíritos que, por já não serem mais da Terra, estão mais perto de Deus e participam um pouco da sua eterna e imensa sabedoria (LIMA BARRETO, [1920] 2008, p. 17).

Na mesma obra, Lima Barreto vai além e elabora uma compreensão sobre a religiosidade popular sem preconceitos, abordando a riqueza e eficácia dessas práticas de maneira que os acadêmicos da época ainda não eram capazes de fazer.

> Os médiuns que curam, merecem mais respeito e veneração que os mais famosos médicos da moda. Os seus milagres são contados de boca em boca, e a gente de todas as condições e matizes de raça a eles recorre nos seus desesperos de perder a saúde e ir ao encontro da Morte. O curioso – o que era preciso estudar mais devagar – é o amálgama de tantas crenças desencontradas a que preside a igreja com os seus santos e beatos. (LIMA BARRETO, [1920] 2008, p. 17)

O romancista antecipa a ciência na compreensão da religiosidade popular e, como o diz Jorge Santiago (2008, p. 50), "estuda e convida a estudar os particularismos do sociocultural,

ao ponto de preconizar processos de hibridação que somente mais tarde serão considerados pelas ciências humanas e sociais", como o fez Roger Bastide a partir da década de 30[21].

É interessante que o autor preconiza não apenas a compreensão das ciências sociais, mas também o que parece anunciar o próprio surgimento da umbanda:

> A feitiçaria, o espiritismo, a cartomancia e a hagiologia católica se baralham naquelas práticas, de modo que faz parecer que de tal baralhamento de sentimentos religiosos possa vir a nascer uma grande religião como nasceram de semelhantes misturas as maiores religiões da história. Na confusão do seu pensamento religioso, nas necessidades presentes de sua pobreza, nos seus embates morais e dos familiares, cada uma dessas crenças atende a uma solicitação de cada uma daquelas almas e a cada instante de suas necessidades (LIMA BARRETO, [1920] 2008, p. 17-18).

Esta mestiçagem, que expressava a própria vida colonial dos marginalizados, provavelmente era compreendida como uma grande "confusão do pensamento religioso", como bem pontua Lima Barreto, de maneira que algumas vezes mais vale nos valermos da literatura do que dos pesquisadores da época. Afinal, estes não se dedicavam ao estudo dessas crenças que, provavelmente, respondiam e atribuíam contornos às necessidades da cotidianidade vivenciada.

Patrícia Birman (1995) reconhece que desde os primeiros estudos há um esforço - por parte dos pesquisadores – para diferenciar e estabelecer fronteiras em cultos que se revelavam entrelaçados. No entanto, as macumbas dificultavam o estabelecimento de critérios que as separassem e a diversidade e o movimento destas religiões eram percebidos como um "obstáculo teórico". A autora argumenta que havia uma dificuldade em "reconhecer que a flexibilidade de fronteiras diz respeito a concepções do que seja religião diferentes daquelas operadas pelos antropólogos" (BIRMAN, 1995, p. 16).

[21] Cf. Santiago, J. (2010).

Em consonância, a pesquisadora Maria Helena V. B. Concone (2006) afirma que a umbanda é um desafio maior aos pesquisadores, pois não se pode elaborar modelos simplificados ou estruturalistas a seu respeito.

Neste sentido, Bairrão (2002) complementa:

> Esta ilusão sobre a linearidade do tempo, não obstante mantida por muitos que presumem reivindicar uma fidelidade à tradição, ignora que o tempo do sagrado é sempre presente. A origem acontece atual e é revivida em cada reiteração do sagrado (BAIRRÃO, 2002, p. 57).

A maior regra da umbanda - como o veremos ao longo de todo o trabalho - é o próprio dinamismo da religião. Essas "impurezas" e mestiçagens possuem, como já mencionado, uma historicidade de inúmeros anos de interação no território brasileiro.

Percebendo a religião em sua especificidade, progressivamente aumenta o número de estudos que permitem realizar um esboço do processo de constituição da umbanda, que se desenrola desde os primeiros anos de interação dos povos bantos no território brasileiro até o início do século XX, quando foi reconhecida como religião nomeada como tal (BROWN, 1994 ; CONCONE, 1987 ; NEGRÃO, 1996 ; ORTIZ, 1978).

Uma marca fundamental do caráter "mestiço" umbandista é a presença no corpo da religião do espiritismo kardecista, que chegou ao Brasil no final do século XIX e converteu uma parte da classe média brasileira [22].

Pesquisadores defendem a tese de que os primeiros centros de umbanda foram criados a partir de uma busca de legitimidade social no kardecismo (BROWN, 1994 ; NEGRÃO, 1996 ; ORTIZ, 1978 ; PRANDI, 1991), já que praticavam sua religiosidade de forma marginalizada. Assim, buscando legitimar seus cultos como religião, encontraram no

[22] Vale conferir **La Table, le Livre et les Esprits** (1990), de Marion Aubrée e François Laplantine, bem como **Kardecismo e Umbanda** (1961), de Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Há informações tanto sobre o pensamento de Allan Kardec, como sobre a teoria de reencarnação, o evolucionismo e o positivismo característico da religião. Vale conferir ainda Procópio

espiritismo do francês Allan Kardec uma possibilidade de explicação para a possessão bem como uma via para diminuição da discriminação que sofriam.

É preciso dizer, no entanto, que o kardecismo baseia-se num evolucionismo (típico do contexto darwinista da época) e numa estratificação hierárquica dos espíritos. Para eles, espíritos evoluídos são grandes pintores, grandes médicos, grandes intelectuais, já os espíritos dos negros, índios e mestiços, como os caboclos e os preto-velhos, eram considerados pouco evoluídos e consequentemente eram proibidos de serem incorporados.

Assim, uma das teses sobre a construção da umbanda é a de que nesta ambiência de malquerença de seus espíritos, alguns grupos construíram seus próprios centros onde poderiam ser livres para incorporar caboclos, preto-velhos e tantas outras entidades que surgiram com o passar do tempo[23].

Até hoje, a umbanda guarda os conceitos do kardecismo ainda muito presentes, como a ideia de "missão" (ou karma), o princípio de caridade, e uma certa tendência a colocar seus espíritos em escalas de evolução. O sociólogo Lísias Negrão (1996) acrescenta que quando há influência da moral na prática umbandista, frequentemente é influência de herança kardecista[24].

---

[23] Para Bastide (1995), esse caminho pelo kardecismo foi percebido como uma tentativa de integração do negro à sociedade, o que está de certa forma de acordo com Concone (1987), pois para ela, houve uma busca de "embranquecimento". Diana Brown (1994), também importante referência para os estudos sobre umbanda, acrescenta que esse processo de "embranquecimento" é fruto da presença da classe média na prática e na construção da umbanda. Já Renato Ortiz (1978) contribui ao dizer que ao mesmo tempo em que houve um embranquecimento das tradições africanas, houve um "empretecimento" do kardecismo e o sociólogo Lísias Negrão (1996) complementa ao afirmar que mesmo com todo esse processo de agregação de novas influências, não se pode dizer que houve uma perda total de identidade. Apresentando uma interpretação que escapa a uma dimensão valorativa pautada no "embranquecimento" ou "empretecimento", Camargo (1961) utiliza a ideia de um *continuum* religioso existente entre umbanda e kardecismo; ideia posteriormente utilizada para compreender o *continuum* também presente entre as mais variadas formas de cultos afro-brasileiros (FERRETTI, 1995; SILVA,2005c).

[24] Stefania Capone complementa: "Como no espiritismo kardecista, as sessões de umbanda visam facilitar o processo de evolução dos espíritos. Mas, ao passo que no kardecismo esse processo está ligado à doutrinação dos espíritos graças à ação consciente dos médiuns, na umbanda a evolução deles só pode se realizar pelo "trabalho" mediúnico, ou seja, pela "caridade" praticada pelos próprios espíritos uma vez incorporados em seus médiuns. A intervenção direta dos espíritos na vida dos homens, ajudando-os a resolver os problemas, torna-se, portanto, o único meio de evoluir: é preciso "trabalhar" para progredir" (CAPONE, 2007, p. 98), de maneira que veremos ao longo do texto, a repetição das pombagiras ao dizerem que estão aqui (em nosso mundo) porque precisam ajudar.

No entanto, é importante ressaltar que a umbanda rompe com a visão de mundo kardecista baseada no sofrimento e na castração do prazer (PRANDI, 1991). Nestes mesmos termos, Bairrão (2003d) compreende também a influência do catolicismo presente na umbanda e exemplifica utilizando a imagem de Jesus Cristo em ambas as religiões: nos altares umbandistas, quando há imagens de Cristo, ele geralmente está "vivo", de braços abertos, com aparência acolhedora e leve. Ao contrário da maioria dos altares católicos, em que a figura central é o Cristo morto, símbolo de sofrimento, com os braços pregados na cruz e o corpo sangrando.

Ainda é preciso dizer que as hipóteses levantadas sobre a constituição da umbanda são, no entanto, controversas. O fato é que a partir do início do século XX, inúmeros terreiros identificados como umbanda surgiram na mesma época em diferentes lugares do Brasil, mas principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo.

1.2. Expressão de uma ética de inclusão

Em seu processo de constituição, nasce também um princípio de "universalidade" sem limite geográfico, étnico ou social, representando uma religião que acolheria a tudo e a todos (PRANDI; 1991; SILVA, 1995).

Toda essa agregação de novos elementos foram propícias para que a umbanda fosse reconhecida como símbolo de uma "brasilianidade", símbolo de um Brasil mestiço. É por esse viés que a umbanda passa a ser associada a um palco da dinâmica social e cultural brasileira, constantemente[25] elaborando seu universo religioso e sempre aberto a novas influências (CONCONE, 1987 ; NEGRÃO, 1996): "A umbanda é uma tradição presente. Uma "co-memoração" criativa da brasilidade atual" (BAIRRÃO, 2002, p. 58).

[25] Por mais que nos esforcemos para classificar e teorizar sobre essa religião, vale lembrar que suas características variam de terreiro para terreiro, de pai-de-santo para pai-de-santo, de médium para médium.

Maria Laura Viveiros de Castro acrescenta que esta flexibilidade (tão tipificada como aculturação) é justamente o que liga a umbanda, ou a "macumba" às suas origens africanas: "a macumba parece guardar, de suas origens africanas, uma característica central: a tendência à ampliação e à flexibilidade" (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 89 apud BIRMAN,P., 1995, p.16). Para Bairrão (2002), também é curioso notar que "há uma notável homogeneidade entre a plasticidade e o culto dos ancestrais na umbanda contemporânea e as formas bantos de religiosidade" (BAIRRÃO, 2002, p. 57).

Enfim, minha intenção é destacar que esta mestiçagem, ou arte de "*bricolage*" (MEYER, 1993), é representativa de uma característica mais profunda e enraizada: uma ética de inclusão presente na espiritualidade umbandista que está atrelada tanto à constituição da religião quanto à própria prática de acolhimento a milhares de pessoas que pedem ajuda para os mais variados problemas em inúmeros terreiros de todo o país[26].

Quero dizer que a "antropofagização"[27] da umbanda supera os limites de sua constituição histórica para se revelar como uma prática de inclusão e acolhimento. Acima de tudo, é uma religião baseada em relações de ajuda, e reivindica-se ser este o motivo de serem incorporados.

1.3. Luz que refletiu na Terra

> *Essa religião interpreta (no sentido teatral), numa mistura de repetição e de improvisação, uma pluralidade de maneiras de ser brasileiro. Ela o faz sem separar os seres em fronteiras, ma os religando entre eles, entre gerações e continentes.*
> (LAPLANTINE; NOUSS, 2001, p. 570, tradução nossa)[28].

[26] Tem-se notícia de terreiros também na Áustria, nos Estados Unidos, na Argentina, no Uruguai, na França, em Portugal e no Japão.

[27] Vagner Silva (2005) e Laplantine & Nouss (2001) percebem uma relação entre a construção da umbanda no início do século passado e o espírito "antropofágico" do discurso do modernismo dos anos 20.

[28] Néanmoins, cette religion interprète (au sens théâtral), dans un mélange de répétition et d'improvisation, une pluralité de manières d'être brésilien. Elle procède à cette interprétation non en séparant les êtres par des frontières mais en les reliant entre eux, ainsi qu'en reliant les générations et les continents (LAPLANTINE ; NOUSS, 2001, p. 570).

A mesma ética de acolhimento pode ser identificada também na constituição do panteão umbandista, pois é possível perceber as mais variadas facetas humanas em suas entidades espirituais. Notamos que seu panteão é composto, em geral, por personagens do cotidiano e da memória popular, como o índio, representado pelo caboclo ou o velho escravo, através do preto-velho, mas há até mesmo bandidos e prostitutas, como os exus e as pombagiras, respectivamente.

Mais interessante ainda é que, em geral, esses personagens são figuras marginalizadas socialmente e, apesar de sua condição, possuem espaços reverenciados no mundo sagrado. Parece haver ainda uma atenção e uma escuta às dinâmicas sociais e às necessidades dos homens.

> Cada característica que possa adjetivar o humano e as suas possíveis condições, sintetizadas pela experiência histórica e a memória social, é elaborada em tipos extremamente humanos, capazes de se constituírem em apelos à aceitação do rejeitado, psíquica e/ou socialmente, ao revelarem em plenitude hipóteses sobre a qualidade e consequências dos seus defeitos. (...) A Umbanda concretiza uma tentativa de harmonização do psiquicamente contraditório, fundida a uma argumentação em prol da interdependência entre os destinos contemporâneos e sobreposta a uma interpretação do transcendente, que o propõe como ressoante da humanidade e aberto aos seus meandros, a ponto de que não se exclua nenhuma possibilidade de ser. Os terreiros, em rede imaginal, servem como continente de elaboração desta experiência e missão coletiva, proporcionando um rico campo para o desenvolvimento de uma psicologia social dialógica, em profundidade (BAIRRÃO, 2004a, p. 73)

Em sua ética, não se percebe uma imposição doutrinária de dogmas universais estáticos e fechados, mas uma sensibilidade adaptativa ao contexto.

> No fundo, o que essa lógica ainda tem coragem de apresentar é que todos os homens têm, apesar das aparências, e sobretudo das aparências, uma cara e uma personalidade que vale a pena conhecer. Que o sofrimento tem causas, leis e objetivos e pode ser aliviado (DA MATTA, 1991, p. 22-23).

Entre as entidades espirituais[29] mais conhecidas estão os pretos-velhos, os caboclos, os cosmes, os baianos, os ciganos, os boiadeiros, os marinheiros, os exus e as pombagiras[30]. Mas é notável perceber ainda que a religião continua a incluir os antepassados locais em seus cultos, e cada vez mais adota personagens da cultura brasileira, como, por exemplo, divindades nomeadas como Lampião ou Maria Bonita, incorporados na linha dos baianos ou em uma "sub-linha" que se constroi: os cangaceiros.

Diferente da "inconsistência" que se possa julgar à dinamicidade, a incorporação e assimilação de novos elementos não são aleatórias, mas fruto de uma combinação que se mostra útil à produção e sentido na vida de seus adeptos (BAIRRÃO, 2001; TRINDADE, 2000).

Concone (2006) compreende a configuração da umbanda em sintonia com a configuração da sociedade nacional. A autora exemplifica mencionando o culto da entidade "baiano" em São Paulo, que se desenvolveu na mesma época em que se intensificavam as migrações nordestinas para a cidade, constituídas em grande parte por baianos[31].

A espontaneidade do culto, que é impressionante, não se dá aleatoriamente, pois da mesma maneira em que há mudanças, há o que permanece, o que se conserva e se repete, mas não porque é dogma, regra escrita ou e pré-determinado. A umbanda, quanto mais "umbanda" parece ser, é dinâmica, vivaz e acolhedora a tudo e todos, inclusive às mudanças sociais.

Vale ainda notar que na umbanda, assim como na lógica da mitologia africana trazida para o Brasil, a sabedoria, diferentemente da tradição ocidental, não é associada ao

[29] Para mais detalhes sobre a umbanda, as suas diversas linhas e "regras", cf. Brumana e Martinez (1991).

[30] A frequência da incorporação destas divindades também é variável de terreiro para terreiro bem como de médium para médium. Há terreiros em que a divindade que mais presta atendimento ao público é o preto-velho, já em outras são os caboclos ou os baianos. A regra do dinamismo também vale para os médiuns, que pode ter diversas entidades (preto-velho, caboclo, cigano, baiano, cosme, exu,etc.), mas não necessariamente "conhece" ou incorpora a todas.

[31] É sabido também que em São Paulo, onde a imigração oriental foi mais intensa há inúmeras referências de terreiros que possuem divindades orientais (CONCONE, 2006), como o que ocorre na Casa Mãe Guacyara, terreiro que pesquisei na cidade de São Paulo. Em um dos rituais de que participei, conversei com um caboclo que dizia ter sido um monge budista do Tibet em uma de suas vidas. Ou seja, o caboclo, divindade "tipicamente" brasileira, mostra-se monge e oriental. Já nos terreiros de Jardinópolis e Ribeirão Preto, não encontrei nenhuma referência a este tipo de entidade, o que não significa que isso não possa mudar, ou que, no momento em que escrevo, uma outra divindade já possa ter surgido. É neste sentido que não busco categorizar e explicar cada linha de entidades da umbanda, pois muito provavelmente corro o risco de pisar em falso.

conhecimento intelectual, mas assimilada com base na experiência vivida. Trata-se do conhecimento por meio da vida e a vida como é vivida. O aprender está no ato do fazer (PRANDI, 2005).

Para tudo e todos existe uma maneira de ajudar: na saúde, no trabalho, na família ou no amor. Todas as entidades possuem uma experiência e um saber para poder indicar os melhores caminhos, benzer e até mesmo punir.

Assim, quem viveu muito, quem sofreu muito e mesmo quem errou muito, tem saber para passar e pode a partir de sua experiência "vivida" apontar caminhos, indicar os erros, abençoar e punir. Nas consultas com as entidades nos terreiros, os consulentes podem se confidenciar com espíritos muito próximos de si mesmos, não tão perfeitos ou distantes dos humanos.

Além do caráter inclusivo e do conhecimento do vivido, a lógica do bem e do mal também fundamenta esta variedade de entidades no panteão umbandista. Tanto nas tradições yorubás quanto bantas, o bem e o mal são constituídos na mesma origem. Para tudo há os dois lados. Trata-se do mesmo que ocorre na natureza: em toda a sua plenitude há os benefícios e malefícios, assim como a água de um rio tanto pode nutrir como pode destruir (PRANDI, 2005).

Em geral, o "mal" não é percebido como um ponto de ataque, mas muito mais como ponto de atenção; é importante conhecê-lo para se proteger. Bem e mal são apreendidos como forças primordiais e necessárias (BRUMANA; MARTINEZ, 1991), mas a manipulação de ambas depende de cada terreiro (TRINDADE, 1985).

Parece não haver um recalcamento imediato de facetas escondidas do ser humano, bem ao contrário, a violência, a traição, a inveja, a sexualidade e os desejos são tratados e percebidos como próprios da condição humanas. Neste ambiente de acolhimento, a umbanda se mostra como um espaço de inclusão desde sua constituição até suas práticas de cura e escuta, promovendo uma diversidade de aspectos do profano no sagrado.

1.3.1. A virada[32]

Entre as divindades umbandistas, há também as zonas fronteiriças (por vezes bastante flexíveis) que as distinguem entre entidades de "direita", como os pretos-velhos, caboclos, cosmes, baianos, boiadeiros[33], e as entidades de "esquerda", como os exus, as pombagiras e os exus-mirins.

Trata-se de uma divisão categorial que separa as entidades de 'direita', ligadas à "luz", das entidades de 'esquerda', ligadas às "trevas", telúricas, relativas ao que é mais próximo do carnal. Há ainda quem pense que a esquerda é da ordem do maléfico, mas percebo que falar das entidades desta linha é apenas como falar da outra face da moeda, "viramos" a face do "mesmo" e encontramos outros contornos, que, como a noite e o dia, o claro e o escuro, complementam-se.

Parece que se complementam também os exus e pombagiras[34]. Ao longo do desenvolvimento deste trabalho, ouvi muito que para falar de pombagira é necessário falar de exu, pois as entidades de esquerda têm características em comum.

Assim, sigo o costume da ordem ritual e trago os exus primeiro:

> A partir do início do século XX, o Exu africano, reinterpretado como espírito maroto mas prestativo, espécie de diabinho familiar da tradição ibérica, começa a se multiplicar nas macumbas do Rio, sob a influência das crenças espíritas sobre os mortos (CAPONE, 2007, p. 95).

Inaugurando os estudos específicos sobre esta entidade, Liana Trindade (1979) em sua tese de doutorado intitulada **Exu: símbolo e função**, aborda as ambiguidades do exu na sua capacidade de transitar entre o que é bom e mau, ao mesmo tempo em que o considera como possibilidade de romper com a opressão social[35]:

---

[32] Os rituais de umbanda em geral começam com a incorporação das divindades de direita e em seguida apagam-se as luzes para serem recebidas as divindades de esquerda. A isto é o que se nomeia por "virada". Mas, como sempre, no entanto, o formato dos rituais é variável de acordo com o terreiro e muitas vezes, os rituais de esquerda e direita acontecem em dias separados.

[33] Baianos e boiadeiros, dependendo do terreiro também podem ser classificados como divindades de "centro" ou "intermediárias", ou seja, entre esquerda e direita, assim como os ciganos e marinheiros.

[34] A relação entre exus e pombagiras será melhor apresentada no quinto capítulo.

[35] A esse respeito, percebo que procede no imaginário umbandista uma interessante "lógica de inversão". Os exus contam que em vida foram "doutores", ou seja, advogados, médicos (às vezes praticantes de abortos), juízes e engravatados em geral; e por terem feito "maldades" em suas vidas passadas, encontram-se atualmente na

> A incorporação se torna mais significativa, à medida que eles simbolizam as formas comportamentais e os elementos sociais e psicológicos condenados socialmente. Caracteres estes, que neles residem e que os indivíduos sabem possuir, mas que rejeitam como sendo atribuídos a Exu. (...) A presença desta entidade que culturalmente configura os caracteres psicológicos censuráveis e como heroi "trickster" representa a possibilidade de obter as aspirações desejadas, através da violação das interdições sociais, traduz os sentimentos ambivalentes que seus adeptos possuem em relação a ela, de temor e cumplicidade, repulsa e atração (TRINDADE, 1979, p. 204).

O exu pode ser um aliado audaz ou inimigo perigoso e cada posição depende também de como se coloca o sujeito com quem se relaciona, o fiel ao qual trata ou o médium em quem incorpora. Por isso é preciso conhecê-lo para poder interagir com segurança (BRUMANA;MARTINEZ, 1991).

Uma característica que se repete é que as entidades de esquerda funcionam na base da troca, ou seja, o fiel que faz um pedido à entidade costuma dar pagamentos ou agradecimentos por seus serviços, que podem ser bebidas alcoólicas (pinga, uísque, cerveja...), tabaco (cigarros, charutos...), carnes vermelhas, suas vestes típicas (capas vermelhas ou pretas, calças..) e tudo o mais que a criatividade dessa classe de espírito ousar.

Atualmente exus e pombagiras são os alvos prediletos dos ataques das igrejas evangélicas. As pombagiras são responsabilizadas por toda a sorte de problemas que possam surgir na vida de um casal. Nestes espaços, elas se aproximam da mulher diabólica, prostituída e "destruidora de lares".

Antes desconhecida para mim, logo que a elas voltei minha atenção, percebi que presença desta sacerdotisa espiritual no imaginário social extravasa os limites de seus seguidores para se fazer representar no pensamento das mais diversas classes sociais do país. Trata-se de uma figura muito

---

qualidade de exus. Fazem parte, em geral, de grupos "abonados" e de pertencentes à alta sociedade em vida, que, na morte, descem a um escalão "mais baixo" entre as classes de espírito. Já entre pretos-velhos, que eram velhos escravos, ou entre os caboclos, que eram índios que também foram marginalizados, perseguidos, parece haver uma tentativa de inversão oposta; ocupam as posições mais altas na hierarquia das entidades espirituais. Mas mesmo isso também é bastante flexível, pois não são poucos os casos que acompanhei de exus que vêm atender pessoas em giras de preto-velho e todos pensam que são pretos-velhos. Essa seria, principalmente, uma possibilidade atribuída aos exus: a possibilidade de transitar. Mas mais interessante do que comprovar se isso ocorre ou não, é dizer que as categorias, as diferenciações, as regras, na umbanda, são sempre fluidas e permeáveis. Depende muito dos pais ou mães-de-santo, do lugar do Brasil, da região, do período do ano, do momento político, enfim, as regras estão sempre em diálogo com o que se passa no mundo.

popular, que não circula apenas nos espaços religiosos da cultura brasileira, mas na literatura, no cinema, nas novelas, na música – a título de ilustração, vale ressaltar o título do presente trabalho: "Labareda, o teu nome é mulher", trecho da música "Labareda", de Baden Powell, que é entoada como ponto-cantado[36] de pombagira em terreiros de umbanda – e nas conversas do dia-a-dia.

No discurso acadêmico chegou a ser considerada como a mais popular divindade afro-brasileira (HAYES, 2008), mas ainda são poucos e recentes os estudos aprofundados e dedicados especificamente às pombagiras.

Ao notar um certo "silêncio" em torno da pombagira na Academia, Monique Augras (2004) afirma que apesar de encontrar o seu culto bem estabelecido no Brasil desde sua chegada ao país, em 1961, os pesquisadores ainda não haviam comentado ou não tinham percebido a importância dessa figura nos ritos populares.

> Até onde foi possível verificar, aliás somente trabalhos recentes de jovens antropólogos vêm dando destaque à pesquisa da umbanda e, consequentemente assinalam o papel da Pombagira. Mesmo assim, raríssimos são os artigos em que a mesma é focalizada como figura central da investigação (AUGRAS, 2004, p.31-32). [37]

O mistério também ronda o modo como categorizá-la no panteão umbandista: por alguns, é reconhecida como exu feminino, por outros é apenas a esposa do exu, tal como é entoado em alguns pontos-cantados: "Pombagira é mulher de sete maridos" (referente às sete 'linhas de exus').

Marlyse Meyer (1993), autora de uma das raras obras focadas especificamente em pombagiras, constroi uma análise rica e envolvente sobre a pombagira Maria Padilha. Em sua obra, reúne elementos que remontam à Antiguidade, passam pelas feiticeiras dos séculos XVI e XVII até o Brasil Colonial.

O percurso construído por Marlyse Meyer permite refletir sobre a possibilidade de perceber a pombagira como síntese de um longo processo histórico e cultural. Tratarei mais

[36] Ponto-cantado é a música ritual entoada para "chamar" as "entidades". Cada classe de espíritos costuma ter pontos-cantados específicos.

[37] Ao passo que desenvolvia este trabalho, recebia indicação de novos estudos, como da própria Augras (2009), Capone (2004), Carneiro (2009), Cruz (2007), Hayes (2008), Santos & Soares (2007).

especificamente sobre esta questão no quarto capítulo, mas vale ressaltar que para a autora, assim como para mim, o fato de os ecos passados de feminino encontrarem ressonância na figura da pombagira, não precisa corresponder a um arquétipo do feminino da mulher guerreira ou feiticeira, ou seja, um sentido de feminino único, essencial e atemporal. A história, os mitos e as interpretações religiosas podem ser utilizados para a compreensão de discursos que compõem as imagens que temos hoje, não necessariamente para provar ou buscar verdades estáticas ou categorias essenciais.

Para uma ampla reflexão do que compõe nossas realidades hoje, Meyer (1993) aponta a importância de estudos multidisciplinares, inclusive no que toca à compreensão da pombagira, que, para a autora, é de suma importância que seja estudada.

"Síntese dos aspectos mais escandalosos que pode apresentar a livre expressão da sexualidade feminina" (AUGRAS, 2004, p.14), a pombagira comporta a ideia de que as pessoas podem, através dela, manifestar e canalizar seus desejos sem pudor, de modo a poder elaborar suas experiências. Portanto, passa a ser um interessante objeto de estudo justamente por permitir que compreendamos algo das "das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estariam "muito distantes" de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã" (PRANDI, 1996, p.142).

O sociólogo Reginaldo Prandi (1996) afirma que mesmo a prostituição associada à imagem da entidade, em vez de afastar os fieis, contribui para que a pombagira seja encarada como possuidora de um saber e domínio do relacionamento pessoal e da vida sexual, pois é reconhecida como "alguém" que tem o poder de compreender as fantasias, os desejos e as angústias dos fieis que pedem ajuda.

Neste sentido, percebi ao longo desta pesquisa que essa famosa entidade parecia refletir um outro olhar sobre o feminino, pois, distante da mãe e muito mais próxima da imagem da "outra", da amante, a pombagira parecia ocupar um lugar do feminino que não se

associa primordialmente ao matrimônio ou à reprodução (BIRMAN, 1995; MONTERO, 1985; SANTIAGO, I. , 2001).

No entanto, pouco se discutiu sobre como ela é vivida e experienciada[38]. Ora, é importante ressaltar que as entidades se expressam, além de tudo, por via do que dizem e utilizando o código corporal que imprimem em seus médiuns, mas desconheço estudos aprofundados que compreendam como e em que medida a pombagira atua na vida das pessoas ou pesquisas que tomassem as próprias[39] pombagiras como interlocutoras.

Percebo que, para maior entendimento desta entidade, é valioso que entremos em contato com os sujeitos que vivenciam a experiência com a entidade, pois os elementos que permitem esta compreensão aparecem tanto em discursos sociais, quanto no próprio corpo. Mas, por enquanto, não avanço sobre a questão, pois gostaria de levar o leitor ao campo junto comigo, para que em sincronicidade cronológica[40], possa apresentar como os dados se configuraram como questões a serem trabalhadas.

No próximo capítulo, apresento a base metodológica para o que considero ser o diferencial deste trabalho em relação aos estudos precedentes: a inclusão das próprias pombagiras como interlocutoras da pesquisa e o meu posicionamento a partir da psicanálise na compreensão dos dados colhidos.

[38] Destaco os trabalhos de Stefania Capone (2004) e Kelly Hayes (2008).

[39] Recentemente tive conhecimento de uma dissertação publicada em alemão por Marie Elisabeth Thiele (2005). Correspondi-me com a autora, que me disse ter realizado entrevistas com médiuns e pombagiras, mas ainda não pude entrar em contato com o respectivo trabalho.

[40] Minha intenção sincera é apenas preparar o terreno para os “leigos”, pois para os especialistas em estudo afro-brasileiros, não trago aqui nenhuma novidade. Gostaria, inclusive, de me abster da necessidade deste capítulo, mas se escolho pela permanência, não é apenas para facilitar e contextualizar a leitura de tudo o que estar por vir, mas também em respeito aos vários pesquisadores que me precedem.

2. ANTROPOLOGIA E PSICANÁLISE:

um meio de afinar seu ouvido e apurar seu tato [41]

Assim como um planeta gira em torno de seu corpo central enquanto roda em torno de seu próprio eixo, assim também o indivíduo humano participa do curso do desenvolvimento da humanidade, ao mesmo tempo em que persegue seu próprio caminho na vida .

(FREUD, [1930], 2002, p. 105 – 106)

[41] "Aos poucos, a cultura por suas obras, vai sendo um objeto reconhecedor do sujeito e assim validando-o, chama-o a tomar posse do que é seu, assim como no caso específico do psicanalista tornar-se **um meio de afinar seu ouvido e apurar seu tato**, por, a exemplo de Freud, deixar circular em si os ritmos, as emoções das grandes obras e 'na mágica dessas obras, se deixar, repetindo Fuentes, 'viver'. " (HONIGSZTEJN, 2004, p. 35).

> *Eu fico com uma profissão de fé: o universo do real – e por consequência a ciência - é inesgotável. Sempre haverá jovens – às vezes grisalhos como eu – que dispõem de um mínimo de material e um máximo desta inquietude que cria a nova ciência – essa que descobrimos, com os olhos maravilhados através de um ato de auto-descoberta, na aurora (sempre renovada) de seu próprio pensamento que é necessário seguir fortemente até o fim para sentir que vivemos como homens* (DEVEREUX, 1977, p. XXIII, tradução nossa).[42]

Este capítulo foi construído para especificar ao leitor, bem como a mim, confesso, o lugar de onde falo: encontro-me na nebulosa zona fronteiriça entre antropologia e psicanálise. Na primeira, por desejo próprio e busca de respeitar a alteridade dos meus interlocutores, na segunda, também por afeição, claro, mas mais ainda, porque por meio dela, pude tanto ancorar-me em um território audível ao conteúdo apreendido em campo, quanto situar minha presença e meu posicionamento naquele encontro.

Apesar de perceber claramente como a conjugação entre ambas as disciplinas pode ser fundamental e extremamente rica para o pesquisador que se lança a um encontro humano e "sensível", encontrei sempre bastante reticência quando me encontrava entre antropólogos e assumia a minha "ascendência" *psi*.

Ao debruçar-me sobre o histórico que elabora as bases do diálogo entre antropologia e psicanálise, noto que há e sempre houve terreno suficiente para um fértil debate; no entanto, por diversos impasses de ambos os lados, a conversa ainda é truncada e as fronteiras tardam a se mostrarem flexíveis.

É verdade que hoje podemos compreender que as vias para discutirmos as questões das resistências surgidas ao longo do tempo são muitas, no entanto, são mais marcadas por silêncio do que diálogo. Assim, aprofundo-me mais especificamente nos estudos relativos à

[42] « Je conclus par une profession de foi: l'univers du réel – e par conséquence de la science- est inépuisable. Il aura donc toujours de jeunes – parfois, comme moi, grisonnants -qui disposent d'un minimum de moyens matériels et d'un maximum de cette inquiétude qui crée la science nouvelle -celle que l'on découvre, les yeux émerveilles, à travers un acte d'autodécouverte, a l'aube (toujours renouvelée) de sa propre pensée – qu'il suffit de poursuivre hardiment jusqu'au bout pour ressentir que l'on a vécu en homme » (DEVEREUX, 1977, p. XXIII).

etnopsicanálise (francesa) e à temática de transe e possessão para fundamentar, sobretudo, a parte metodológica desta pesquisa.

2.1. Ressonâncias de impasses históricos

> *Portanto, é realmente verdade que, num certo sentido, todo fenômeno psicológico é um fenômeno sociológico, que o mental identifica-se com o social. Mas, num outro sentido, tudo se inverte: a prova do social, esta, só pode ser mental* (LÉVI-STRAUSS, em prefácio à obra de Mauss ([1950]2003), p. 24, tradução nossa).

Desde o seu início, a psicanálise nos convida a pensar o nosso lugar na cultura[43] e nossa responsabilidade face a ela. Por isso mesmo, longe de ser um apêndice da psicanálise, o estudo da cultura e a referência às ciências sociais são necessários e essenciais para um desenvolvimento coerente de sua teoria e prática (ASSOUN, 1993a).

> A teoria psicológica freudiana abarca o funcionamento do psiquismo não circunscrito ao individual. O social da psicologia psicanalítica não é uma extensão do saber sobre o psiquismo individual ao social. É a psicologia de cada sujeito que já é constitutivamente social, embora por ser meramente psicologia não precise nem tenha como dar conta de toda a verdade do social (BAIRRÃO, 2005, p. 442).

[43] Antes de mais nada, admito o perigo de utilizar o termo "cultura", sem prerrogativas, como um dado por si só. Sei da necessidade de situá-lo e admito que poderia ser interessante, mas não pretendo elaborar um histórico de mais de um século de discussões sobre o conceito. É válido ressaltar, no entanto, que neste trabalho considero o termo "cultura" desvinculado de qualquer determinismo biológico, geográfico ou social. O conceito de cultura é útil para perceber e compreender a diversidade humana, mas desvinculado de vieses deterministas. As diferenças genéticas não são determinantes das diferenças culturais, nem as geográficas; assim como o meio cultural em que o sujeito se desenvolve não *determina* o seu psiquismo. Não há supremacia do biológico sobre o cultural nem o contrário. Atualmente há subsídios teóricos suficientes para crermos que a cultura desenvolveu-se simultaneamente ao equipamento biológico (GERTZ, 2000; BAHBA, 2005). A perspectiva de Geertz (1989, 1997) contribui para pensarmos o estudo da cultura como o estudo de um código de símbolos partilhados pelos sujeitos que podem ser lidos e interpretados (de maneira cuidadosa) como um texto, mas desconsidera a questão do inconsciente. Não avalio o mérito a respeito de quem discutiu ou não o "papel" do inconsciente, mesmo porque é mais fácil se equivocar do que acertar neste sentido. Lévi-Strauss, em minha singela opinião, saiu-se bem admitindo o papel do inconsciente na sua compreensão da cultura. É verdade que não partilho com ele o entusiasmo de buscar estruturas binárias nas sociedades estudadas. Neste trabalho, considero que Lacan é quem pode fornecer pistas interessantes sobre como pensar a cultura no sujeito e o sujeito pela cultura baseado em uma psicanálise que não se fundamenta na noção de um eu individual e permite um proveitoso diálogo com as ciências sociais (lembrando que o próprio se valeu também do estruturalismo de Lévi-Strauss ([1963]2003a; [1949]2003b; [1964]2004) e da linguística de Saussure).

Desde a sua origem, a psicanálise possui alcances mais amplos, entretanto, frequentemente, estamos habituados a pensá-la restrita à clínica psicológica, ou seja, à ideia de tratamento (geralmente voltado uma classe média alta ocidental, diga-se de passagem).

Laplanche e Pontalis ([1967] 2007) esclarecem que a partir das próprias definições de Freud, a psicanálise é tanto um método de investigação de processos psíquicos (que se funda principalmente no *mise en evidence* de significados inconscientes de falas, ações e produções imaginárias (tais como sonhos, fantasias, delírios), quanto um método de tratamento baseado nesta investigação (interpretação da resistência, transferência e do desejo, por exemplo) e uma disciplina científica (um conjunto de teorias em que são sistematizados os dados colhidos com base no método de investigação e tratamento psicanalítico).

> O objeto da psicanálise não é o indivíduo, mesmo se sobre o divã do analista, esteja, aparentemente, um indivíduo-corpo-biológico que fala. A concepção deste indivíduo é muito particular porque como Freud o indica, o que o caracteriza é o inconsciente e que "o conteúdo do inconsciente é, na verdade, coletivo em todos os casos, propriedade comum dos seres humanos" (Freud, ([1939]1986), p. 237) ; em outros termos, o que caracteriza o indivíduo é o fato de estar inscrito numa massa, numa história, num meio social, linguístico (PÉGUIGNOT, 2006, p. 52, tradução nossa) [44].

É sabido que Freud (1921/2005) não concebe um "psiquismo coletivo", mas compreende os mecanismos que se processam no indivíduo mediante a interação e integração com o outro:

> O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida

[44] L'objet de la psychanalyse n'est pas l'individu, même si sur le divan de l'analyste, c'est, en apparence, un individu-support-biologique qui parle. La conception de cet individu est très particulière puisque comme l'indique S. Freud, ce qui le caractérise, c'est l'inconscient et que « le contenu de l'inconscient » est en effet collectif dans tous les cas, propriété générale des êtres humains » (Freud ([1939]1986), p. 237) ; en d'autres termes ce qui caractérise l'individu, c'est d'être inscrit dans une foule, une histoire, un milieu social, linguistique (PÉGUIGNOT, 2006, p. 52).

> mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social. As relações de um indivíduo com os pais, com os irmãos e irmãs, com o objeto de seu amor e com seu médico, na realidade, todas as relações que até o presente constituíram o principal tema da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar serem consideradas como fenômenos sociais, e, com respeito a isso, podem ser postas em contraste com certos outros processos, por nós descritos como 'narcisistas', nos quais a satisfação dos instintos é parcial ou totalmente retirada da influência de outras pessoas (FREUD, [1921] 2005, p. 1).

"A psicanálise se situa entre terapia e cultura" (DAVI-MÉNARD, 2000, tradução nossa, p. 24) [45], e, diferente do que costumamos ouvir, em nenhum momento Freud afirmou que o sujeito deveria ser compreendido como um eu individual dotado de psiquismo "interno" e universal, o que dificultaria, sem dúvida, um debate com as ciências sociais.

> A psicanálise constitui uma parte da ciência mental da psicologia. Também é descrita como 'psicologia profunda'; mais tarde, descobriremos por quê. Se alguém perguntar o que realmente significa 'o psíquico', será fácil responder pela enumeração de seus constituintes: nossas percepções, ideias, lembranças, sentimentos e atos volitivos – todos fazem parte do que é psíquico. Mas se o interrogador for mais longe e perguntar se não existe alguma qualidade comum, possuída por todos esses processos, que torne possível chegar mais perto da *natureza*, ou, como as pessoas às vezes dizem, da essência do psiquismo, então será mais difícil fornecer uma resposta (FREUD, [1938] 1996, p. 302).

Mas há uma insistência em colocar a psicanálise de escanteio e estipular fronteiras disciplinares. Sobre isso, Péguignot (2006) questiona: se a psicanálise não pertence às ciências sociais, a que grupo de ciências ela pertence? A outra questão é relativa ao seu objeto; se as ciências sociais não partilham o mesmo objeto de estudo, qual seria a natureza de seu objeto?

Ambas as disciplinas, antropologia e psicanálise, no entanto, contribuíram para este afastamento. Zafiropoulos (2006) acrescenta que ao escrever grandes textos como **Totem e tabu** ([1913],1993), **Mal-Estar na Cultura** ([1930],2002), **O Futuro de uma ilusão** ([1927], 2001) e **Moisés e o Monoteísmo** ([1939], 1986), Freud tinha o desejo de descobrir uma

[45] « La psychanalyse se situe entre thérapie et culture » (DAVI-MÉNARD, 2000, p. 24).

"clínica da cultura" para além de estudos de casos. Porém, a maior parte da psicanálise pós-freudiana não se filiou a este desejo.

2.1.1. "Malinowski contra Freud"

Não há um "culpado" pelo entrave no diálogo entre as disciplinas, pois cada uma à sua maneira se resguarda em críticas que sustentam a dificuldade de interlocução.

No entanto, uma coisa se pode afirmar: foi Bronislaw Malinowski ([1922]1976, [1929] 2000) que disparou a querela "oficialmente" quando buscou contestar (a partir de trabalho de campo realizado na Nova Guiné) as teses freudianas acerca dos tabus sexuais e, principalmente, do Complexo de Édipo em debate direto com a obra Totem e Tabu.

Em contraponto, na obra **Anthropologie et Psychanalyse: Malinowski contre Freud,** do antropólogo francês Bertrand Pulman (2002), o autor elabora um estudo das obras de Malinowski apontando o despreparo evidente do pioneiro etnógrafo frente às obras psicanalíticas assim como as incongruências presentes dentro de sua própria obra.

Pulman (2002) constroi seu argumento baseado nas principais questões levantadas pelo antropólogo acerca dos trobriandeses: a grande liberdade sexual destes povos, o desenvolvimento sexual independente das fases descritas por Freud, a ausência de importância do pai no desenvolvimento da criança (e mesmo o suposto desconhecimento como pai fisiológico), e a conclusão de que o Complexo de Édipo não seria universal porque entre os trobriandeses, os desejos do menino se dirigiriam à irmã (não à mãe) e o mesmo teria impulsos hostis ao tio materno (não ao pai).

O autor afirma que essas questões teriam levado Malinowski a concluir que Freud não havia levado em consideração a diversidade entre as configurações familiares e sociais, tendo construído suas teorias baseadas em famílias burguesas de cidades modernas como Viena, Londres ou Nova York.

Malinowski é autor clássico por inaugurar a antropologia moderna defendendo com veemência a importância do trabalho de campo (o quanto mais longo possível) para qualquer teorização. Contribuiu ao afirmar que não poderiam existir especulações e hipóteses pré-concebidas, devendo o pesquisador apenas descrever os fatos como se apresentam.

É bem verdade que para escrever **Totem e Tabu** ([1913],1993), Freud se apoiou em trabalhos etnológicos do final do século XIX e início do XX, muito marcados pelo evolucionismo. Também é verdade que esses autores escreviam trabalhos de "segunda-mão", ou seja, baseando-se em dados colhidos por outros, pois não haviam mantido contato direto com os "primitivos" em questão[46].

Mas a intenção de Freud com esta obra era muito mais contestar o "universalismo" que Jung passou a defender (e Freud achava ser perigoso), do que intrometer-se no território dos etnólogos. No entanto, foram (e são) muitas as reações negativas de antropólogos a Totem e Tabu.

Ponderando seus colegas antropólogos, Pulman (2002) afirma que a maioria dessas críticas é "fragmentária" [47], insuficiente e mesmo errônea, de maneira que devem ser revistas. Para sustentar esta argumentação, o antropólogo baseia-se em materiais preciosos que foram publicados sobre o trabalho de campo de Malinowski (e mesmo sobre sua biografia[48]) que podem trazer luz à obra do próprio assim como ao debate psicanálise-antropologia.

---

[46] Ao longo de sua obra, Pulman (2002) acrescenta ainda que a crítica à não-realização de trabalho de campo e a própria defesa de Malinowski a um *longo* período de convivência com o grupo estudado foi fruto do acaso. Na verdade, o antropólogo foi forçado a passar 18 meses entre os trobriandeses devido à I Guerra Mundial, porque sendo polonês, era considerado inimigo da Inglaterra e não podia voltar à sua Universidade nem à sua casa em Londres. Ainda em relação às datas em que o antropólogo ficou com os trobriandeses, Pulman (2002, p. 59) aponta contradições das tão "precisas" e "detalhadas" descrições de Malinowski, apesar de inaugurar um novo regime de verdade no discurso antropológico nesta busca pela exatidão e descrição pormenorizada.

[47] Pulman (2002) afirma que a maior parte dos antropólogos que se referem à psicanálise para criticá-la desconhece o conjunto da obra freudiana e dedicam-se apenas às obras "sociais", como Totem e Tabu, Moisés e o Monoteísmo ou O Mal-estar na civilização, quando não é através destas que podemos compreender o método e a construção do saber psicanalítico, bem como a sua prática.

[48] O autor vale-se da obra **De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement,** de Georges Devereux (1980) para pontuar que os problemas científicos sobre os quais o pesquisador trabalha são passíveis de entrar em ressonância com conflitos intra-psíquicos latentes. De maneira que fatos como a "ausência" da presença paterna nos relatos de Malinowski e a extrema devoção à sua mãe ou mesmo a "castidade" forçada (porque não podia voltar à Europa por conta da Guerra) que o antropólogo vivia entre trobriandeses e o desejo

O autor argumenta não apenas que:

> (...) as afirmações de Malinowski relativas ao complexo nuclear dos Trobriandeses são inexatas, bem como igualmente qualquer um que se debruce com um mínimo de minúcia sobre os materiais etnográficos publicados por ele mesmo e sobre as contradições internas de sua argumentação podem se dar conta disso. (PULMAN, 2002, p.8, tradução nossa) [49].

Pulman (2002) acrescenta que é preciso ressaltar a incompetência do antropólogo na crítica à psicanálise também por retirar conclusões baseado no discurso e no *comportamento manifesto* dos aborígines, demonstrando uma profunda incompreensão da prática e da teoria psicanalítica. O autor acrescenta que Malinowski não possuía qualquer interesse na psicanálise antes de sua estadia entre os trobriandeses e nem mesmo na altura de sua coleta de dados havia estudado ou compreendido as teorias freudianas. Apenas em seguida, para escrever **A vida sexual dos selvagens** ([1929] 2000), buscou a bibliografia freudiana[50].

Freud, por sua vez, assim que soube dos primeiros trabalhos do antropólogos em crítica direta à sua obra, solicitou a Ernest Jones e Géza Róheim, psicanalistas e colegas, que averiguassem se as afirmações de Malinowski tinham procedência.

---

que o antropólogo revelava sentir pelas índias, tornam-se fatos dignos de curiosidades. Tais relatos fazem com que Pulman (2002) reflita sobre até que ponto a situação sentimental e libidinal de Malinowski não pesaram sobre suas reflexões e o quanto suas observações, que ele afirma serem (pois devem ser sempre) imparciais, possuem, na verdade, uma marca transferencial não elucidada em seus materiais etnográficos. O autor diz não pretender "psicanalizar" Malinowski, mas apenas levantar alguns pontos interessantes para pensar sua situação no período em que colheu seus dados, pois o próprio Malinowski afirma que questões pessoais podem influenciar consideravelmente o valor e a credibilidade dos dados colhidos pelo pesquisador (PULMAN, 2002, cf. p.38).

[49] « (…) les affirmations de Malinowski relatives au complexe nucléaire des Trobriandais sont inexactes, mais aussi que toute personne se penchant avec un minimum de minutie sur les matériaux ethnographiques publiés par Malinowski lui-même et sur les contradictions internes de son argumentation peut s'en rendre compte » (PULMAN, 2002, p.8).

[50] De maneira minuciosa, o autor apresenta as contradições dos relatos de campo do próprio Malinowski, o quanto o antropólogo se precipitou ao considerar o "desconhecimento" da paternidade por parte dos aborígenes e não considerou e evidenciou as inúmeras interdições sexuais (por ele mesmo coletadas através de relatos ou de mitos) existentes na tão "libertária" vida sexual dos selvagens.

Assim, Géza Róheim foi o primeiro a reagir criticamente em 1925, quando publica "Australian Totemism" (apud PULMAN, 2002) [51] baseando-se na obra do antropólogo, mas apenas em 1928 segue à Nova Guiné, custeado pela princesa Marie Bonaparte[52].

Róheim (1925 apud PULMAN, 2002) afirma em suas críticas que o investimento libidinal dirigido à irmã ou a agressividade em relação ao tio não provam a inexistência do Complexo de Édipo, mas seriam, provavelmente, um modo de defesa contra as tendências edípicas: por manobras psíquicas, a irmã seria uma substituta da mãe assim como o tio maternal um substituto do pai.

Tais reflexões, no entanto, não foram levadas adiante nem pelos antropólogos, que parece não terem lido ou se pronunciado sobre isso, nem pelos psicanalistas da época (incluindo Freud), visto que Jones e Róheim já haviam contestado[53] as afirmações de Malinowski (PULMAN, 2002).

No entanto, pode-se dizer que é a partir desse contexto confuso e sem diálogo explícito e direto, que se inicia a polêmica entre a antropologia (ou mesmo as ciências sociais em geral) e a psicanálise.

De um lado os antropólogos criticavam uma "psicanálise selvagem" que patologiza o outro em análises egoicas (o que têm razão na maioria das vezes) e à distância. De outro lado, psicanalistas parecem ter se conformado com o conforto da clínica individual e assumiram a autoridade dos antropólogos na realização do trabalho de campo, ficando a cargo destes últimos o direito do saber sobre povos para além da burguesia europeia e norte-americana.

---

[51] Cf. Roheim, G. **Australian Totemism**. **A Psycho Analytic Study in Anthropology**, London, Allen & Unwin Ltd. (1925), in Pulman (2002).

[52] A princesa e psicanalista Marie Bonaparte foi uma das maiores responsáveis pela sustentação "financeira" da psicanálise. Financiou pesquisas, viagens, publicações e até mesmo a "fuga" de Freud de Viena a Londres.

[53] "Freud n'a jamais jugé utile répondre directement aux critiques émanant des anthropologues. Il laissera cette tâche à Ernest Jones et à Geza Roheim » (PULMAN, 2002, p. 221). Tradução nossa: Freud nunca julgou útil responder diretamente às críticas vindas dos antropólogos. Deixará esse encargo a Ernest Jones e a Géza Róheim.

2.2. Possibilidades de diálogo: etnopsicologia e etnopsicanálise [54]

O termo "etnopsicanálise" foi empregado primeiramente por Georges Devereux, que posteriormente a Géza Róheim, contribuiu para o desenvolvimento de uma disciplina que conjugasse a psicanálise com a etnologia[55].

Geza Róheim é, entretanto, considerado o primeiro etnólogo a tornar-se psicanalista (ROUDINESCO; PLON, 1998), inaugurando o que seria uma "antropologia psicanalítica", pois possuía simultaneamente um real conhecimento de psicanálise ao mesmo tempo em que se valia de experiência etnográfica direta[56] para poder combater competentemente os argumentos de Malinowski.

Em **Psychanalyse et Anthropologie** ([1950] 1967), o autor se aprofunda nas questões discutidas pelo antropólogo buscando refletir sobre uma possível universalidade do complexo de Édipo[57]. Diferentemente de alguns antropólogos que pensam que atestar a universalidade do complexo edípico seria afirmar que todos os seres humanos são "iguais", o autor responde que por vezes se prioriza um relativismo que esquece que todos têm um corpo, passam pela infância, são adultos e envelhecem, ou seja, são iguais em alguns níveis e diferentes em outros.

Por sua vez, à diferença de Freud, Róheim adotou uma perspectiva ontogenética (e não filogenética) em relação ao complexo de Édipo. O autor acrescenta ainda que na universalidade defendida pela psicanálise estão em questão vivências inconscientes da figura

---

[54] Devereux utilizou os termos etnopsicanálise e etnopsiquiatria (disciplina que estuda a classificação de doenças mentais a partir de diferentes culturas e que as mesmas produzem diferentes doenças) com o mesmo sentido. Utilizo o termo etnopsicanálise ao longo de meu texto, pois atualmente o termo etnopsiquiatria, como diz Lioger (2002), está demasiadamente associado a Tobie Nathan.

[55] Para um histórico mais detalhado e aprofundado do desenvolvimento destas disciplinas: etnopsicanálise, etnopsicologia, antropologia psicanalítica, ver Laplantine (2007) e Lioger (2002).

[56] Bertrand Pulman afirma que o fato de psicanalistas não realizarem trabalho de campo, aos olhos dos etnógrafos, não os legitimava a elaborar análises a respeito de outras culturas. E, de certa forma, os próprios psicanalistas acataram esta "autoridade etnográfica" e afastaram-se dos estudos de culturas com as quais não possuíam contato direto (PULMAN, 2002, p. 220).

[57] " Le fait que les mêmes rêves apparaissent dans des cultures différents implique également l'universalité du processus primaire » (RÓHEIM, 1950/ 1976, p. 66). Tradução nossa: O fato que os mesmos sonhos aparecem em diferentes culturas implica igualmente a universalidade do processo primário.

paterna como objeto fantasiado, não necessariamente o "pai real" [58], o que faz com que Lioger (2002, p. 50) o considere como pré-estruturalista[59].

Em seus estudos etnológicos, Róheim passou a focalizar as práticas religiosas dos nativos (geralmente "mágicas" e terapêuticas) e os estudos de xamanismo e possessão, temas estes que se constituíram como os principais nos estudos etnopsicanalíticos.

Georges Devereux, considerado o primeiro etnopsicanalista[60], não foi diferente e em seu trabalho de campo passou a refletir sobre as terapias praticadas pelos povos estudados, mas foi mais longe, pensando a diversidade das doenças mentais a partir das variadas culturas. A sua diferença em relação à Róheim - que contribui inclusive para ser considerado como o "primeiro" - é que não apenas discutiu a questão teoricamente, mas também na prática, a partir de uma "psicoterapia transcultural" ou "etnopsicanálise transcultural" (LIOGER, 2002).

Dizendo-se um freudiano ortodoxo, Devereux, aluno de Marcel Mauss[61], parte do princípio de que o psiquismo humano e a cultura são conceitos indissoluvelmente atrelados

---

[58] « Je présume que dés nombreux anthropologues ont lu, compris et même accepté ces passages, mais ce qu'ils ne comprennent certainement pas, c'est que lorsque cette introjection a lieu, l'image paternelle est un objet fantasmé, et non pas conditionné par la réalité, c'est-à-dire basé sur la personne du père réel. » (RÓHEIM, 1950/1967, p. 40). Tradução nossa: "Presumo que muitos antropólogos leram, compreenderam e aceitaram essas passagens, mas o que eles não compreendem é que esta introjeção teve lugar, a imagem paterna é uma fantasia (objeto "fantasiado"), e não condicionado pela realidade, ou seja, não é baseado na pessoa do pai real".

[59] É preciso reconhecer que o ponto principal discutido pelos antropólogos é a questão da "Morte do Pai" como condição da cultura, elaborada principalmente em **Totem e Tabu**. A maior parte dos etnólogos que dialogou com a psicanálise baseava-se em dados de sociedades matrilineares e criticava o evolucionismo presente na teoria freudiana (LIOGER, 2002). Mas quem pôde efetivamente responder a essa questão foi, mais tarde, Lévi-Strauss, que buscou resolver a fronteira entre "natureza" e "cultura" também se baseando no interdito do incesto, mas sem cair no funcionalismo de Malinowski ou no evolucionismo de Freud. O autor demonstrou como o interdito do incesto é a condição da cultura em contraposição à natureza. A partir disso, Lévi-Strauss ([1949] 2003c) passa a pensar as sociedades a partir de uma visão "estruturalista", sustentando a tese de que em todos os sistemas existem pares de oposição. O antropólogo reabre, assim, um espaço para dialogar com a psicanálise e Lacan descobre no estruturalismo do antropólogo, caminhos para elucidar a psicanálise freudiana.

[60] Laplantine (2007a) contextualiza : "Se a etnopsiquiatria é um empreendimento que consiste em compreender e tratar o psiquismo pela cultura, ela pode certamente ser considerada tão velha quanto a humanidade. Mas a busca de se propor a estudar cientificamente a loucura dos outros e construir não apenas um método de tratamento desses estranhos duplamente estranhos como o diz Tobie Nathan, mas também um instrumento de conhecimento de si mesmo, é muito recente" (LAPLANTINE, 2007a, p. 23, tradução nossa). Texto original: "Si l'ethnopsychiatrie est une entreprise qui consiste à comprendre et à soigner le psychisme par la culture, elle peut certainement être considérée comme aussi vieille que l'humanité. Mais la démarche qui se propose d'étudier scientifiquement la folie des autres en faisant non seulement un instrument méthodique de traitement de ces étrangers doublement étranges comme le dit Tobie Nathan (1986), mais aussi un instrument de connaissance de soi-même est, elle, toute récent » (LAPLANTINE, 2007a, p. 23).

[61] Em **Essais d'ethnopsisychiatrie générale** (1977), Devereux dedica seu livro a Marcel Mauss: « A la mémoire de mon maître Marcel Mauss » .

tanto do ponto de vista metodológico quanto do ponto de vista funcional (DEVEREUX, 1977, p. 335).

O autor não participa do caloroso debate gerado a respeito de **Totem e Tabu** (FREUD, [1913],1993) e, apesar de não se pronunciar, como etnólogo, percebe um exagero da reflexão de um totemismo universal na obra freudiana. Para ele, mais significativo seria ficarmos atentos à questão da Morte do Pai relativa à interdição do incesto, mantendo-se assim, mais próximo dos estruturalistas (LIOGER,2002). Devereux também percebe um exagero no falocentrismo psicanalítico e, em **Mulher e Mito** (1990), apresenta inúmeros exemplos de que a vulva ou a vagina apresentam posições centrais em determinadas culturas.

O autor inova ao mesmo tempo em que pretende validar as contribuições da teoria psicanalítica, baseando-se em seus dados de campo etnológicos, realizados principalmente entre os indígenas *mohave* (no Arizona, EUA).

Sua obra consiste de um lado em uma etnologia clássica e de outro, numa prática terapêutica (LIOGER, 2002). É justamente no fato de ser etnólogo e psicanalista ao mesmo tempo e trabalhar com ambas as disciplinas, que Devereux desenvolve o que chama de "complementarismo" em **Ethnopsicanalyse complementariste** (DEVEREUX, 1972). Para ele, os fenômenos humanos podem ser explicados a partir de um duplo discurso, no caso, pela psicanálise e pela etnologia:

> (…) se um fenômeno admite uma explicação, ele admitirá também um certo número de outras explicações também capazes de elucidar a natureza do fenômeno em questão tanto quanto a primeira. O fato é que um fenômeno humano explicado apenas de uma maneira não é nem um pouco explicado (DEVEREUX, 1972, p. 9, tradução nossa).[62]

[62] (...) si un phénomène admet une explication, il admettra aussi un certain nombre d'autres explications, tout aussi capables que la première d'élucider la nature du phénomène en question. (…) Le fait est qu'un phénomène humain qui n'est expliqué que d'une seule manière n'est, pour ainsi dire, pas expliqué du tout (DEVEREUX, 1972, p. 9).

É importante notar que para Devereux (1972) não se trata de trabalhar "interdisciplinarmente", fundindo ou sintetizando as disciplinas, mas de utilizá-las de maneira integral. Dessa maneira, o autor não defende uma nova metodologia, mas convoca simultaneamente ambas as disciplinas para pensar o fenômeno.

> A verdadeira etnopsicanálise não é « interdisciplinar », mas « pluridisciplinar », pois ela efetua uma dupla análise de certos fatos, no campo da etnologia de uma parte, no campo da psicanálise de outra parte; e enuncia assim a natureza da relação (de complementaridade) entre esses dois sistemas de explicação. Eu me oponho, assim, à interdisciplinaridade tradicional – que só é útil a um nível prático bastante frustrante- uma pluridisciplinaridade não é fusionada e não é simultânea, é aquela do duplo discurso (DEVEREUX, 1972, p. 10, tradução nossa). [63]

Nesses termos[64], Devereux busca nos "primitivos", principalmente entre os *mohave* (grupo com o qual trabalhou e construiu uma relação de amizade durante toda a sua vida), teorias psiquiátricas por eles mesmos elaboradas sem, no entanto, atribuir valoração hierárquica em relação às teorias ocidentais de compreensão de doenças mentais. Tampouco o autor equipara o saber psiquiátrico ocidental ao de um xamã, pois para ele, por mais que ambos sejam métodos de cura, é importante pensar que se situam em "mundos" diferentes; um se desenvolve na "mística[65]" e outro na "racionalidade".

Para Devereux (1977) é imprescindível considerar que

> Na verdade, o indivíduo que participa de uma cultura não a vive somente como algo de externo, que o chacoalha como correntes contrárias mais ou menos organizadas. Se ele não é definitivamente psicótico, ele vive sua

[63] « La véritable ethnopsychanalyse n'est pas "interdisciplinaire", mais pluridisciplinaire", puisqu'elle effectue une doublé analyse de certains faits, dans le cadre de l'ethnologie d'une part, et dans le cadre de la psychanalyse d'autre part, et énonce ainsi la nature du rapport (de complémentarité) entre ces deux systèmes d'explication. J'oppose donc à l'interdisciplinarité traditionnelle – qui n'est utile qu'à un niveau pratique assez frustré – une pluridisciplinarité non fusionnante, et « non simultanée » : celle du « double discours » (DEVEREUX, 1972, p. 10).

[64] O "complementarismo" não é uma teoria, mas uma "generalização metodológica" (DEVEREUX, 1972, p. 21) que não exclui nenhum método, mas os coordena. Em prefácio à obra **Essais d'ethnopsichiatrie générale** (DEVEREUX, 1977), Roger Bastide aponta que Devereux critica que a interdisciplinaridade seja frequentemente adotada de maneira impensada, pois se deveria buscar "técnicas de colaboração" bem fundamentadas para que não criemos desordem e confusão em vez de benefícios e novas disciplinas (BASTIDE, 1977).

[65] Para Roger Bastide, não há dúvidas de que a psiquiatria indígena é diferente da europeia, mas "ela testemunha dons de observação particularmente penetrantes e de um conhecimento da psique humana, que permitem, em seguida, associá-la à psiquiatria moderna" (BASTIDE , 1977, tradução nossa, p. X). Texto original: « elle témoigne des dons d'observation particulièrement pénétrants et d'une connaissance de la psyché humaine, qui permet, par la suite, de la relier à la psychiatrie moderne »

> cultura como algo que é parte integrante de sua estrutura e de sua economia psíquica. Basta precisar que a cultura é, sobretudo, uma maneira de apreender tanto componentes particulares quanto da composição do mundo do homem em geral ou de seu espaço vital (DEVEREUX, 1977, p. 365, tradução nossa) [66].

Assim, é importante que o pesquisador, no contato com outras culturas, saiba que o indivíduo "normal" não é aquele que está dentro dos padrões estipulados pela psiquiatria ocidental, mas aquele capaz de compreender e viver a cultura como um sistema que estrutura seu espaço vital, suas maneiras ("apropriadas") de perceber e viver a realidade. (DEVEREUX, 1977, p. 98).

Isso quer dizer que no meu encontro com as pombagiras precisei perceber com cuidado como se estruturam construções narrativas que atribuem sentidos às vivências dos sujeitos a partir do discurso que ali circula. Por mais que a distância entre meus interlocutores e eu seja muito pequena (e por vezes inexistente), não posso simplesmente me valer de interpretações psicanalíticas para construções que podem se basear em significados outros que desconheço. Por isso, na medida em que realizamos interpretações, será a partir do que nos foi dito e baseadas nas elaborações construídas pelo próprio sujeito.

Trata-se de uma atenção que devemos ter para não incorrer em alguns erros de "interpretativismos" precipitados. É preciso situar que não pude construir com meus interlocutores uma relação aprofundada como há entre um analisando e seu analista, território em que se desenrola a interpretação baseada na transferência. Assim, admito que trabalho, praticamente, no limite do discurso manifesto e, vez por outra, posso me valer de recursos que não são exclusivos da psicanálise, mas já partilhados entre as ciências humanas em geral, como me reconhecer na relação transferencial que ali se estabelece.

---

[66] « En effet, l'individu qui participe à une culture ne la vit pas seulement comme quelque chose d'externe, qui le ballotterait comme des courants contraires plus ou moins organisés. S'il n'est pas définitivement psychotique il vit sa culture comme quelque chose qui est partie intégrante de sa structure et de son économie psychique. Il suffit donc de préciser que la culture est surtout une manière d'appréhender à la fois les composantes particulières et la configuration générale du monde de l'homme ou de son espace vital » (DEVEREUX, 1977, p. 365).

Devereux aponta que não apenas um psicanalista, mas também um etnólogo deveria estar atento a isso. O profissional deve considerar, por exemplo, que o mecanismo transferencial entre os indígenas não se dá a partir dos sistemas de parentesco vivenciados pelo próprio psicanalista (ou etnólogo), mas a partir dos sistemas de relação das populações com as quais trabalha. Neste sentido, deve-se considerar na escuta dos sonhos dos *mohaves* o sistema mítico em que estão inseridos, e, além disso, que uso cada *mohave* faz deste material[67].

> (...) psiquiatras e psicanalistas deveriam se interessar pelo meio cultural específico do paciente e se esforçar para compreender suas produções em função do meio dele (paciente) e não do seu (psiquiatra) (DEVEREUX, 1977, p. 344, tradução nossa) [68].

Esse posicionamento, no entanto, não faz com que Devereux seja um partidário do relativismo cultural. Assim como Róheim, o etnopsicanalista criticava tanto o etnocentrismo, que busca uma explicação única e universal a partir de um racionalismo, quanto o culturalismo e o relativismo cultural, que reduzem e dissolvem o universal pelo particular (ROUDINESCO; PLON, 1998).

É nesse sentido que algumas críticas têm se dirigido acidamente à Tobie Nathan[69], que se afastou da psicanálise por considerá-la um saber que se pretende universalizante. Nathan também critica o posicionamento de alguns psicanalistas a respeito de que as terapias

[67] Por isso, seria difícil para o psicanalista trabalhar com este conteúdo onírico. Assim, Devereux (1977) pontua que seria mais indicado que o psicanalista trabalhasse apenas no conteúdo manifesto até que se tivesse uma maior segurança para trabalhar no *ethos* da cultura do sujeito. Bastide (1977) pontua que Devereux pede aos psiquiatras que pensem a cultura enquanto experiência vivida, enquanto a maneira pela qual os indivíduos vivem suas culturas. Devereux acrescenta que jamais realizou uma análise com qualquer paciente de outra cultura que não a sua sem se informar previamente sobre seu meio cultural. Para isso, lia o que já havia sido produzido sobre a respectiva cultura, mas afirma que isso ainda não é suficiente, pois as etnografias nunca abarcam todos os aspectos necessários, além de que sempre haverá vivências significadas a partir do contexto cultural que escaparão ao psicanalista (DEVEREUX, 1977, p. 351). Posto isso, o psicanalista deve trabalhar com ainda mais cautela do que o faz normalmente em sua clínica.

[68] (…) psychiatres et psychanalystes devront s'intéresser au milieu culturel spécifique du patient et s'efforcer de comprendre ses productions en fonction de ce milieu et non de leur (DEVEREUX, 1977, p. 344).

[69] Psicólogo e psicanalista, aluno de Georges Devereux, Tobie Nathan criou, em 1979, o primeiro ambulatório de etnopsiquiatria na França, no Hospital Avicenne. Em 1993, fundou o "Centre Georges Devereux", centro clínico-acadêmico de investigação e apoio psicológico às famílias imigrantes. Atualmente, Tobie Nathan é um dos mais célebres etnopsiquiatras.

tradicionais seriam técnicas de ilusão, sugestão ou placebo (sejam elas feitiçarias, rituais de possessão ou a fabricação de objetos "terapêuticos").

> Para mim, essas práticas são realmente o que seus usuários pensam que são: técnicas de influência, na maior parte das vezes eficazes, e consequentemente dignas de séria investigação (NATHAN, 1994, p. 37, tradução nossa) [70].

Crítico também de uma ótica por ele considerada racionalista, Nathan (1994) diz que não há diferença alguma entre um teste de Rorschach e a adivinhação baseada em borras de café. O interessante não seriam os testes em si, mas a maneira de interpretá-los: "De qualquer maneira não se trata de interpretar manchas produzidas por acaso?" (NATHAN, 1994, p. 17, tradução nossa).[71]

O etnopsiquiatra evidencia - e esse é o ponto que me interessa em seu trabalho, assim como no de Devereux- que existe no mundo uma infinidade de sistemas terapêuticos eficazes, os quais não são redutíveis ao saber "ocidental". Dessa maneira, devemos encará-los como "verdadeiros" sistemas conceituais e não como crenças vãs (NATHAN; STENGERS, 1995).

François Laplantine[72], filósofo e antropólogo que trabalhou diretamente com Georges Devereux, acrescenta, em contrapartida, que a psicanálise pode justamente nos orientar de maneira a complementar a experiência etnológica:

> A unidade e a homogeneidade do sujeito se rompem em benefício de um pensamento que vem de fora e nos faz perceber que há outro em nós e que nós podemos nos tornar outro além do que somos. Enfim e sobretudo, somos confrontados com a psicanálise a uma teoria complexa do sujeito e do social que, ligando estreitamente o conhecimento e o reconhecimento (dos outros e dos outros em nós), delineia uma perspectiva ética (LAPLANTINE, 2007a, p. 13, tradução nossa). [73]

---

[70] « Pour moi, ces pratiques sont réellement ce que leurs utilisateurs pensent qu'elles sont, des techniques d'influence, la plupart du temps efficaces, et par conséquent dignes d'investigation sérieuse » (NATHAN, 1994,p. 37).

[71] « Dans tous les cas ne s'agit-il pas d'interpréter des taches produites au hasard? » (NATHAN, 1994, p. 17)

[72] Em relação ao seu mestre (Devereux), o autor revela ser discípulo, porém infiel, pois não partilha alguns de seus pontos de vista como a tendência à universalização e a crítica ao relativismo, mas adota e aprecia sua elaboração epistemológica para trabalhar a articulação entre a psicanálise e a etnologia com base em um duplo discurso (ou triplo, se somarmos outras disciplinas).

[73] L'unité et l'homogéneité du sujet éclatent au profit d'une pensée qui nous vient du dehors et nous fait réaliser qu'il y a de l'autre en nous et que nous pouvons devenir autre que ce que nous sommes. Enfin et surtout, nous voici confrontés avec la psychanalyse à une théorie complexe du sujet et du social qui, liant étroitement la

É nesse sentido que me aproximo de Laplantine e afasto-me do "patologismo" etnopsiquiátrico. Não considero que este trabalho se insere na área da etnopsiquiatria, mas achei necessário dialogar – ainda que de forma incipiente - com esta perspectiva. François Laplantine vale-se da psicanálise e da antropologia, mas não apenas, conjugando em sua obra as contribuições da literatura, do cinema e da filosofia para desenvolver o que chama de antropologia modal, uma possibilidade de abertura para um conhecimento "sensível" do outro que não se esgota na compreensão cartesiana e racional.

Para François Laplantine (2005), as fronteiras disciplinares são fruto de dicotomias construídas desde os gregos, passando pelos escolásticos, cartesianos e kantianos. Nós somos, diz o autor, herdeiros de uma "cascata" de separações que continua ainda separando, por exemplo, o escrito e o oral, o coração e a razão.

> A maior parte das formas de pensamento, de ação, de escrita são ainda hoje distribuídas a partir de alternativas únicas: o lúdico e o sério, o sujeito e o objeto, a forma e o fundo, a imaginação e a razão. E a cada vez que nos apresentamos, a cada vez que nos pedem para dizer nossa "identidade", tudo se passa como se devêssemos nos situar absolutamente no campo ao qual pertencemos: o subjetivo ou o objetivo, as elucubrações pessoais que podem ser "interessantes", mas são apenas opiniões pessoais ou os discursos do mundo que podem ser objeto de um consenso (LAPLANTINE, 2005, p. 46, tradução nossa) [74].

Ao mesmo tempo em que a psicanálise pode contribuir num olhar profundo e complexo sobre o outro (e do outro em nós), a antropologia auxilia a conhecer e reconhecer este outro em sua alteridade conferindo respeito ao que é dito para não escorregar num "interpretativismo egoico".

---

connaissance et la reconnaissance (des autres et des autres en nous), dessine une perspective qui est celle de l'étique (LAPLANTINE, 2007, p. 13).

[74] La plupart des formes de pensée, d'action, d'écriture sont encore aujourd'hui distribuées à partir des termes d'une alternative : le ludique et le sérieux, le sujet et l'objet, la forme et le fond, l'imagination et la raison. Et chaque fois que nous nous présentons, chaque fois qu'il nous est demandé de décliner notre « identité », tout se passe comme si nous devions absolument situer le camp auquel nous appartenons : le subjectif ou l'objectif, les élucubrations individuelles qui peuvent être « intéressantes » mais ne sont que des opinions personnelles ou les discours du monde pouvant faire l'objet d'un consensus (LAPLANTINE, 2005, p. 46).

2.3. Ruídos do debate nos estudos de transe e possessão

No Brasil, a discussão antropologia-psicanálise e mesmo as próprias disciplinas (etnopsicanálise, etnopsiquiatria, antropologia psicanalítica, etnopsicologia) que nasceram destes diálogos são pouco conhecidas.

Na primeira metade do século XX houve no país uma tentativa de compreender fenômenos de transe e possessão a partir da psiquiatria e da psicanálise, mas nenhuma delas foi competente o suficiente para que ambas as disciplinas continuassem em diálogo.

Pelo contrário, apesar de atualmente serem clássicos importantes que ilustram os primórdios dos estudos sobre a religiosidade afro-brasileira, contribuíram também para afastar as disciplinas e as leituras "psi" da antropologia no Brasil.

Ainda hoje, percebo certo receio que perdura em relação às análises 'psicológicas' nestes domínios em virtude de precedentes análises etnocêntricas e "patologizantes", geralmente associadas à noção de um "eu" psicológico individual e particular.

Nina Rodrigues ([1900] 1935), precursor e pioneiro das investigações de situações de transe e referência para quem estuda religiões afro-brasileiras, é um exemplo do reducionismo e etnocentrismo emblemático, pois além de procurar características 'primitivas' dos negros em suas práticas religiosas, para ele, o transe era um "reflexo direto destas perturbações psicológicas, atribuindo ao 'meio social' apenas a capacidade de direcionar essas manifestações", como afirma Goldman (1984, p. 75).

Uma referência posterior e já menos "nociva" é Arthur Ramos (1934), pesquisador responsável por somar a psicanálise de Freud à análise do fenômeno. À diferença de Nina Rodrigues, o pesquisador sai do vocabulário biológico e evolucionista calcado no termo "raça" para elaborar reflexões "psico-sociológicas".

Artur Ramos não classificava a possessão como histeria, diferentemente de Nina Rodrigues ([1900] 1935), mas insistia na psicopatologia, associando a possessão a delírios e

"estratos afetivos profundos, arcaicos, resto hereditário de um primitivo estágio de vida, daquela esfera mágico-catártica das reações afetivas" (RAMOS, 1934, p. 283).

Uma das hipóteses do comprometimento desses tipos de análises refere-se ao modelo de homem utilizado[75], estabelecendo por vieses etnocêntricos os supostos padrões de normalidade. Ou seja, as explicações de áreas "psi" não contextualizavam e não utilizavam o discurso e as noções de pessoa do campo trabalhado, mas atribuíam as suas próprias concepções de homem às cosmologias dos sujeitos analisados.

Como já colocado, Georges Devereux (1977) afirmava que mais valia o psicanalista identificar as capacidades de os sujeitos se organizarem e se "sintonizarem" com o seu entorno do que perceber as suas estruturas "doentias" [76], mas as ideias do etnopsicanalista pouco fizeram eco no Brasil. Como Patrícia Birman (1995) afirma, o discurso da psiquiatria no país tem como referência a noção de um "ego" saudável, ou seja, um "eu" com controle absoluto de si e de sua consciência. Para a autora, isso faz com que os estados de transe sejam percebidos pela perda de consciência, pelo descentramento e rebaixados à categoria de doenças mentais.

No entanto, nas religiões afro-brasileiras, o indivíduo que entra em transe, de fato, não está centrado em si mesmo, mas está integrado num sistema mais global que o compreende e significa. Além disso, Monique Augras (1983), Patrícia Birman (1994), Paula Montero (1985) e Márcio Goldman (1984) apontam que as religiões afro-brasileiras não compreendem a "pessoa" humana reduzida ao indivíduo empírico simplesmente, mas formada e compreendida por uma multiplicidade - entre espíritos e orixás.

[75] A esse respeito, Paula Montero (1994) acrescenta: "temos portanto que o universo religioso brasileiro, sobretudo em suas vertentes mais marcadas pelas tradições indígenas e africanas, em que a possessão religiosa está no centro do rito, veicula um conjunto de valores que tende a produzir uma identidade social na qual a noção de *persona*, enquanto máscara ou personagem, prevalece sobre a de indivíduo" (MONTERO, 1994, p. 76).

[76] Devereux acrescenta ainda que uma sociedade sã seria aquela que permitisse e favorecesse a individualização e a diferenciação entre os sujeitos (DEVEREUX, 1977, p. 336).

2.3.1. Fenômenos do "além": produção individual ou cultural?

Deve-se ainda considerar que existe uma confusão sobre se o fenômeno da possessão é construído culturalmente ou uma produção do indivíduo. A esse respeito, atualmente, há subsídio teórico suficiente para nos mostrar os limites de nos atermos somente a um dos eixos.

Lewis (1971), um autor clássico nos estudos de possessão, foi criticado justamente por buscar uma terapêutica no culto e compreender o fenômeno no nível individual (BODDY, 1989, 1994)[77], mas o autor se defende, pois, para ele, se os informantes dão esses sentidos, ele não pode ignorá-lo (LEWIS, 2003). Em seus estudos (LEWIS, 1977), por um enfoque sociológico, depara-se com uma "medicalização" da possessão e ao justificar a crítica à individualização, diz que é necessário pensar na importância da relação do grupo com o espírito na composição da identidade da pessoa possuída, afirmando que há uma força comunitária simbólica neste fenômeno[78].

No entanto, Lewis (1977) é categórico ao utilizar construções como: "A possessão nesse contexto é, *na verdade*, um alívio, um escape à dura realidade" (LEWIS, 1977, p. 242, grifo nosso). Digo isso porque nesta pesquisa, quando encontro outras interpretações (tangentes ao psiquismo) para os rituais e transes praticados, esforço-me para não reduzir o fenômeno a explicações e traduções psíquicas. Por mais que haja possibilidades de compreensão que se somam à explicação dada pelo praticante, o que pode nos levar a compreender que a possessão *pode ser também* "um escape"; mas ao dizer "a possessão é, *na verdade*...", Lewis coloca-se em posição delicada por desconsiderar a versão dada pelos próprios praticantes, atribuindo *outra* (a sua) interpretação legítima à possessão.

---

[77] Partilhando a mesma opinião de Boddy (1989) e diferentemente de Lewis, Lambeck (1988) também discorda da visão de que a possessão seja expressão de tensões psicológicas ou sociais. Para ele, a possessão é acima de tudo uma instituição social, não se devem buscar explicações terapêuticas ou resoluções de conflitos a priori.

[78] Também rotulado como funcionalista (BODDY, 1994), Lewis (2003) diz ser complicado utilizar essa categoria para crítica, pois, o que se entende por ser "funcionalista"? Em prefácio à nova edição (LEWIS, 2003), ironiza dizendo que anos atrás, um ousado comentador em face à dificuldade de denominar Antropologia Social, optou chamar de "funcionalista" o que os antropólogos sociais fazem.

Ao mesmo tempo, Lewis critica a posição de ambos os autores por interpretarem a possessão como texto. O autor afirma que para Boddy (1989) a possessão seria uma alegoria de fatores sociais como gênero, classe ou história pessoal (LEWIS, 2003, p.11).

Para ele, uma tendência da pós-moderna "interpretative-writing", é revelar mais do antropólogo do que de seus informantes e acabar por não se preocupar com questões centrais como: o que os homens e mulheres envolvidos com possessão pensam sobre isso? Em que circunstâncias são possuídos? Quais as implicações sociais da possessão? Como isso afeta a vida das pessoas? O autor afirma que uma interpretação "textual" não é capaz de responder a estas questões adequadamente.

Para não cair nem no fenômeno como individual nem apenas num texto cultural, Stoller (1995) teoriza sobre a ideia de performance, mas vai além ao utilizar o conceito de mimese para pensar a estética e a presentificação do espírito durante o ritual. Stoller utiliza todas as expressões corporais sensitivas, pensamentos, atitudes e coloca o corpo num lugar de saber. Para ele, o etnógrafo também deveria valer-se não apenas da visão, mas de todos os seus sentidos possíveis para perceber o fenômeno observado. O autor afirma que há um senso estético no ritual que deve ser percebido e evidenciado, pois conhecemos o mundo por meio de nossos corpos em sua múltipla capacidade de percepção.

Crapanzano (1977) admite que por mais que interpretemos, o fenômeno sempre escapa a nossa total compreensão. Neste sentido, contribui ao afirmar que para compreender a possessão deve-se pensar que existe ali um "idioma" que é compartilhado coletivamente, mas além disso, há uma relação singular entre a pessoa e o espírito.

> A possessão espiritual é um inquestionável dado no mundo no qual o crente individual se encontra. Ela o provê de um idioma para articular uma certa gama de experiências. Sobre articulação, quero dizer o ato de construir, ou melhor ainda a construção de um evento que o torne significativo. O ato de articulação é mais do que uma representação passiva de um evento, é a

> própria essência de criação do evento (CRAPANZANO, 1977, p.10, tradução nossa) [79]

O autor salienta que este "idioma" é provavelmente estruturado como linguagem, mas é mais do que linguagem no sentido restrito ao linguístico. Nesta linguagem o sentido se dá com base nas relações estabelecidas.

Para nos fornecer um quadro completo do "idioma" da possessão espiritual não basta a descrição dos espíritos, suas associações, relações e inter-relações. Seria necessário também descrever o "idioma" das pessoas que os incorporam e, consequentemente, as suas próprias associações e vice-versa (CRAPANZANO, 1977). Ou seja, trata-se de compreender os espíritos a partir do próprio idioma em que são significados, bem como por meio do idioma de quem os incorpora.

Dito de outra maneira, se buscamos traduzir o fenômeno para um segundo idioma, por exemplo, o idioma do pesquisador ("ocidental"), acabamos por reduzir e distorcer os sentidos dados pelos praticantes. O que se defende não é uma restrição a retratos "puramente" descritivos, mas de situar o pesquisador em posição de escuta do que lhe é enunciado, para então analisar as construções, as relações e as atribuições de sentido existentes entre os possuídos e os espíritos. A possessão é um processo integrado à vida da comunidade do sujeito ao mesmo tempo em que com ela se articulam transformações pessoais.

2.4. Para uma escuta sensível do sujeito

> *O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é minha pergunta. Para me fazer reconhecer pelo outro, só profiro aquilo que foi com vistas ao que será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder* (LACAN, [1953] 1998, p. 301).

[79] Spirit possession is an unquestioned given in the world in which the individual believer finds himself. It provides him with an idiom for articulating a certain range of experience. By articulation, I mean the act of construing, or better still construction, an event to render it meaningful. The act of articulation is more than a passive representation of the event; it is essence the creation of the event (CRAPANZANO, 1977, p. 10).

Como é possível perceber, foi necessário buscar na bibliografia sociológica e antropológica os subsídios necessários para análise dos dados nos estudos de transe e possessão, pois o silêncio sobre esta temática na psicologia denota uma situação preocupante[80].

Monique Augras (1983), uma das raras referências de psicóloga que trabalhou sobre o assunto, aponta, entretanto, a importância de nossa "classe" pensar sobre a questão:

> Nada mais importante para o psicólogo do que apreender os modelos de representação da realidade elaborados pelas diversas culturas e subculturas que compõem o tão rico painel chamado Brasil. Além dessa necessidade de informação etnológica, é igualmente fundamental investigar o modo pelo qual tais modelos atuam no indivíduo e, particularmente, os mecanismos que podem levá-lo à maior compreensão de si próprio e melhor integração dos componentes de sua personalidade (AUGRAS, 1995, p.47).

A autora afirma que sendo isto possível, os estudos psicológicos poderiam até mesmo servir como recurso para os indivíduos terem um melhor conhecimento de si em relação aos laços sociais que os constituem, já que os estudos utilizariam os próprios discursos de saber dos sujeitos.

Assim, levando em conta as críticas e os cuidados discutidos ao longo do capítulo, qual seria a possibilidade de pesquisar a religiosidade afro-brasileira e abordar especificamente o transes e a possessão, sem agredir o discurso do outro e anular a beleza de sua alteridade?

É delicado aproximar-se de teorias psicológicas e psicanalíticas sem provocar reducionismos teóricos dos rituais afro-brasileiros, e, mesmo Monique Augras (1995) não

[80] Para o campo das áreas 'psi', são relevantes também as contribuições de Lépine (2004) a respeito d'**Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô**, em Salvador. Mais especificamente associado à psicanálise, LaPorta (1979) realizou interpretações psicanalíticas de rituais afro-brasileiros. No entanto, assim como discutem Mantovani e Bairrão (2005), sua análise é caracterizada por "traduções" psicológicas dos fenômenos compreendidos, que comprometem o respeito ao discurso e aos sentidos atribuídos pelo próprio grupo analisado.

utiliza os referenciais da psicologia ou da psicanálise, valendo-se da metodologia fenomenológica.

Bastide (1974) também aponta que as dificuldades epistemológicas deste encontro por vezes tornam-se irreconciliáveis, mas acrescenta que não há psicanálise possível sem um conhecimento dos meios sociais e esta última, por sua vez, pode contribuir muito por meio de sua prática clínica:

> A nosso ver, a contribuição da psicanálise à sociologia clínica é extremamente geral e válida mesmo fora do âmbito do patológico puro, a saber; pouco importa que os fatos sociais sejam normais ou mórbidos: eles *falam*; o sociólogo deve aplicar-se antes de tudo a ouvi-los exatamente como o médico ouve a linguagem do corpo; contudo essa linguagem dos fatos sociais, cujas leis gramaticais o sociólogo pretende descobrir, pode deixar de ser compreendida; é o que acontece, por exemplo, com o doente que propõe ao médico um pseudo-sentido para esta linguagem, pelo fato de estar impregnado de subjetividade, de uma subjetividade de ser-atolado-na-doença. O método clínico propõe uma técnica científica para sair do sentido subjetivo, que é o manifesto e passar para o objetivo que é o oculto (BASTIDE, 1974, p. 211).

Para ele, autores como Malinowski ou Durkheim apegam-se à aparência, ao concreto. A possibilidade que a psicanálise nos oferece é de ir além do que se mostra e é justamente por isso que a psicanálise poderia contribuir para a antropologia (BASTIDE, 1974).

A esse respeito, no início deste capítulo, esbocei como o "social" está imbricado desde o princípio na experiência e na teoria psicanalítica, mas aqui busco apresentar mais especificamente como a psicanálise lacaniana pode oferecer boas pistas sobre como realizar pesquisas nestes contextos.

Não é novidade que a teoria elaborada por Lacan a partir da sua compreensão de sujeito[81], bem como seu "retorno" a Freud contribuem de maneira substancial à análise do

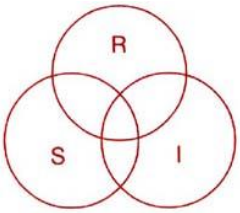
[81] Quando me refiro a "sujeito", apoio-me na teoria lacaniana, que se diferencia do que se entende por "indivíduo" ou "ego". Para tanto, é preciso situar que Lacan elabora ao longo de sua obra uma tópica em que distingue três registros do sujeito: Real, Simbólico e Imaginário. Este último "é correlato do estádio do espelho e designa uma relação dual com a imagem do semelhante" (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 371). Trata-se d' "o lugar do eu por excelência, com seus fenômenos de ilusão, captação e engodo" (ibid). Lacan explora a força da ilusão, da fascinação, e da sedução do Imaginário que é associada à imagem especular e à constituição do ego. Mas o Imaginário não existe sozinho, sua dimensão constitutiva é arquitetada na ordem simbólica. Por isso,

coletivo (ZAFIROPOULOS, 2001), mas mais do que isso, é a própria concepção de "sujeito" localizado no cerne da psicanálise lacaniana que nos confere território para compreender o outro sem abrigá-lo numa pretensa interioridade psíquica.

Realizando uma releitura da psicanálise freudiana, Jacques Lacan, também leitor de Durkheim, Heidegger e Hegel, pensou a psicanálise à luz da tradição filosófica alemã e a desancorou do plano biológico (o que, diga-se de passagem, também lhe rendeu papel de destaque entre as feministas, como veremos adiante no quinto capítulo). Mas foi com base nas teorias de linguagem de Saussure e Lévi-Strauss que Lacan desenvolveu os principais conceitos de sua obra. Do linguista, retirou o conceito de significante[82] e, baseando-se no

---

estabelece-se a relação entre o Simbólico e o Imaginário na linguagem, no atinente ao que se refere por significado e significante (cf. CLÉRO, 2002, p. 36). Para o psicanalista, o Simbólico foi definido como o lugar do significante (termo definido em nota seguinte) e da função paterna. Lacan adota o termo da antropologia para "designar um sistema de representação baseado na linguagem, isto é, em signos e significações que determinam o sujeito à sua revelia, permitindo-lhe referir-se a ele, consciente e inconscientemente, ao exercer sua faculdade de simbolização" (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 714). Mas como é impossível separar os três registros, há sempre algo que escapa à significação, à simbolização, ao conhecimento de uma "verdade", pela existência do que Lacan designa como "Real". Paradoxalmente, o "Real" não é o mundo exterior nem a realidade, não é possível dizê-lo, conhecê-lo, mas pode-se pensar que se trata de uma "realidade desejante inacessível a qualquer simbolização" (ROUDINESCO; PLON, 1998, 715). No início, o termo surge para se opor a ideia de Imaginário, mas é também o que está para além do Simbólico. Ao Real cabe o que não é possível transmitir, mas é presente (CLÉRO, 2002). A figura seguinte é esquemática para exemplificar como os três registros em que o sujeito se assinala são indissociáveis:



Os três registros da tópica lacaniana (Lacan não utiliza a tópica freudiana "ID, Ego e Superego") são operantes para lidar com a ideia do sujeito do inconsciente, que escapa à plena objetivação. O sujeito revela-se em ato, interpelado pelo Outro, em efeito que se esboça e perde, diz e emudece (Cf. BAIRRÃO, 2003a, 2004c).

[82] Saussure, no **Curso de Lingüística Geral** ([1916] 1957), afirma que um signo linguístico, uma palavra, depende de uma relação dual que não é simples: a conexão entre o conceito e a imagem acústica que se tem deste conceito, ou melhor, um laço que se estabelece entre significado e significante. A "unidade linguística é uma coisa dupla, constituída da união de dois termos" (ibid., p. 79) que produzem uma forma, não uma substância: um conceito suscita no cérebro uma "imagem acústica", é um fenômeno psíquico seguido de um processo fisiológico. Assim, "o signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Não se trata simplesmente do som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chamá-la "material", é somente neste sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato" (ibid., p. 80). Um sempre depende do outro para que o sentido se estabeleça e, como o significante é uma representação psíquica do som, é arbitrário, dá-se no tempo e na relação, derivando-se daí o caráter arbitrário da linguagem. Saussure acrescenta que todo mecanismo da língua depende do "significante" e soma a importância de pensarmos na sua arbitrariedade, que se constitui no tempo, formando uma cadeia, de onde Lacan retira a ideia de "cadeia significante", ou seja, que produz sentidos encadeados. A concepção básica é a de que a significação de qualquer coisa provém da ligação que existe entre um significante

estruturalismo do antropólogo, imprimiu em sua teoria a ideia do inconsciente estruturado como linguagem.

Lacan propõe "levar a sério" as descoberta de Freud, mas se permite sair do registro biológico (de cunho evolucionista) e psicológico do inconsciente, para ancorá-lo na linguagem. Criticando o "cientificismo" que costumava contaminar o pai da psicanálise, Lacan estabelece a predominância do inconsciente sobre a consciência junto à compreensão de um sujeito determinado pelo significante, um sujeito para além do "eu": o "sujeito do inconsciente", que se concebe por uma cadeia de significantes.

Ele anuncia a importância da "fala" desde Freud, enunciando que a própria psicanálise surge da "fala". Ao dizer, no entanto, que "o inconsciente se estrutura como a linguagem", uma das frases lacanianas mais conhecidas, o psicanalista não busca dizer o que é o inconsciente empiricamente, nem que ele se estrutura *da* linguagem, vale ressaltar, trata-se de um recurso para pensar teoricamente como se apresenta o inconsciente.

Lacan concebe o inconsciente como um conceito operacional, admitindo que não se pode dizer o que é, mas como se mostra, como se processa. "O inconsciente *é* um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito." E complementa: "o inconsciente *é* aquilo que dizemos" (LACAN, [1960] 1998, p. 844)

Neste sentido, não nega as implicações psicofisiológicas dadas por Freud, mas não se atém a esta esfera, valendo-se do campo do discurso para pensar a psicanálise. Ora, se a própria psicanálise surge do "talking cure" ("cura pela fala"), apelidada pela histérica mais famosa de todos os tempos, podemos nos centrar nesta eficácia (LACAN, [1953] 1998) e, a partir de então, nos aprofundar sobre os meios que a psicanálise pode se valer para trabalhar:

> Seus meios são os da fala, na medida em que ela confere um sentido às funções do individuo; seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, no que

e um significado; Lacan exalta, no entanto, a função do significante em relação à teoria de Saussure, instaurando a ideia de que é o significante que determina a história do sujeito tal como se inscreve no inconsciente.

> ela constitui a emergência da verdade no real (LACAN, [1953] 1998, p. 259).

É importante, no entanto, pensar que a fala implica sempre uma relação. Ainda que no silêncio, a linguagem se processa entre um ouvinte e um falante.

> É justamente essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de psicanálise (LACAN [1953] 1998, p. 258).

Quando alguém fala a outro, vale ressaltar, não se trata de um eu falando a outro eu, mas de um sujeito a outro. E essa diferença é fundamental na medida em que consideramos a concepção de sujeito para Lacan:

> Quanto à experiência psicanalítica, devemos compreender que ela se desenrola inteiramente nessa relação de sujeito a sujeito, expressando com isso preservar uma dimensão irredutível a qualquer psicologia considerada como uma objetivação de certas propriedades do indivíduo. Numa psicanálise, com efeito, o sujeito propriamente dito constitui-se por um discurso em que a simples presença do psicanalista introduz, antes de qualquer intervenção, a dimensão do diálogo (LACAN, [1951] 1998, p. 215).

É por esse viés que a ‘contribuição – chave’ da psicanálise para as questões aqui trabalhadas é levar em conta a construção do sujeito em processo intrínseco ao social, mas, para isso, é necessário que se destaque também a importância do estudo da cultura para a compreensão do sujeito que se constitui interpelado por ela (BAIRRÃO, 2003a).

> A experiência do inconsciente obrigará a uma revisão das disposições de campos da cultura. Haverá de pensar-se o que seja a ciência a partir da psicanálise, bem como o campo dos fenômenos do inconsciente na sua pertinência a um âmbito, ou da cientificidade redefinida, ou não cientifico, e se não o for, investigar em que horizonte se o assenta. Bem como, a decidir-se por esta via, preservar ainda assim (novas) concepções de verdade, de causalidade, de uma certa nova forma de (não) saber, repensar o estatuto do humano, problematizar o ser da realidade e pensar uma possibilidade de objetalidade do sujeito não objetivante (BAIRRÃO, 2003a, p. 110).

Esta maneira de colocar as coisas faz com que possamos trabalhar fora do registro da verdade, do empirismo positivista: "O sujeito, há que supô-lo: é a um só tempo uma suposição teórica e uma produção discursiva" (BAIRRÃO, 2003a, p. 107).

> O inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente" (...) Assim desaparece o paradoxo apresentado pela noção de inconsciente, se a relacionarmos com uma realidade individual. Pois reduzi-la à tendência inconsciente não é resolver o paradoxo, a não ser eludindo a experiência, que mostra claramente que o inconsciente participa das funções da ideia e até do pensamento. É nisso que insiste Freud claramente, quando, não podendo evitar no pensamento inconsciente a conjunção de termos contrários, dá-lhe o viático desta invocação: *sit vernia verbo* (com perdão da palavra). Do mesmo modo, obedecemos a ele ao rejeitar, com efeito, a falta para com o verbo, mas o verbo realizado no discurso que corre como o anel, de mão em mão, para dar ao ato do sujeito que recebe sua mensagem o sentido que faz desse ato um ato de sua história, e que lhe dá sua verdade (LACAN, [1953] 1998, p. 260).

Ao se trabalhar com a noção lacaniana de inconsciente, trabalha-se com "o discurso do Outro" (LACAN, [1955] 1998, p. 18). Concebe-se o inconsciente como um capítulo da história que foi censurado, mas se revela, é resgatado; não inteiro, e nem é essa a intenção, mas em sua presença nivelada (LACAN, [1953] 1998).

É interpelado pelo Outro[83] que o sujeito se constitui, "é do outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite" (LACAN, [1960] 1998, p. 821). É nesta medida que o transe pode ser ilustrativo, pois podemos compreendê-lo como a enunciação do Outro "em primeira pessoa" (BAIRRÃO, 2005, p. 441).

Não são apenas os textos "sociais" de Freud que promovem e sustentam uma leitura psicanalítica da cultura. Ele também criticava a utilização do termo "psicologia social", pois não se trata de dizer que existe uma "influência do social no indivíduo" ou uma "ligação",

[83] "Termo utilizado por Jacques Lacan para designar um lugar simbólico – o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus – que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intra-subjetiva em sua relação com o desejo" (ROUDINESCON; PLON, 1998, p. 558). Lacan diferencia "Outro" de "outro", para distinguir o que é relativo à alteridade no campo do inconsciente e para referir-se à simples dualidade (relativa à alteridade) no sentido da psicologia, respectivamente.

pois não há separação. Desde o início o sujeito é constituído em suas relações com o outro e portanto, desde o início a psicanálise é social.

A psicanálise se fundamenta em conceitos inerentemente sociais, pois quando sustentada na ideia de sujeito e não atrelada a um tratamento egoico do indivíduo, confere um território denso e profícuo no qual podemos alicerçar um método de trabalho coerente.

> Recorde-se que aqui se leva em conta um entendimento do inconsciente que não mais o toma como atinente a uma realidade psíquica, mas apenas como parte não dita num discurso concreto, transindividual.(...) Como o inconsciente não mais é concebido como uma parte da realidade psíquica individual inacessível à consciência, também o sujeito, resumido a uma posição enunciativa a ser compreendida e interpretada no contexto de enunciação, poderá ser entendido como um fenômeno histórico ou memória social representada coletivamente e elaborada com recursos culturais próprios. Nisto reside um dos principais interesses do estudo do transe de possessão para a psicologia: permite a escuta do não dito, do inconsciente, em narrativas que conjugam tanto a singularidade de um porta-voz individual e de sua comunidade como um patrimônio simbólico histórico e coletivo (BAIRRÃO, 2005, p. 444)

Atualmente, não parece novidade fazer afirmações de que o eu e a cultura são indissoluvelmente atrelados, no entanto, na prática e nas análises teóricas, esse posicionamento muitas vezes parece não se sustentar.

Corremos risco ao nos fixarmos no ego, no “eu” individual, risco este que incita, por exemplo, à “patologização” do transe. Ao resguardar o sujeito em sua individualidade, em uma vivência particular, pende-se para o doentio. Perde-se a oportunidade de admirar a riqueza destas vivências quando nos atemos à padronização de uma normalidade calcada na compreensão universal de um “indivíduo” ilusório. Esse é o risco de tomar os espíritos como produções ou propriedades egoicas.

Trata-se de uma perspectiva que exige que o discurso seja ouvido e apreendido, justamente, em sua alteridade, sem atribuir traduções “acadêmicas” nem diagnósticos ao que é

dito[84]. É esta posição analítica que é compatível com as ciências sociais, de maneira que, assim, antropologia e psicanálise podem caminhar juntas se o registro do sujeito não for da ordem da interioridade como ainda se persiste em dizer e praticar[85].

> Outra regra metodológica útil e recomendável é não presumir que a verdade do fenômeno (imaginário e religioso) possa explicitar-se em outra ordem que não aquela em que efetivamente se apresenta. (...) não se pode desautorizar essa fala. Consequentemente, deve-se renunciar à tentação de fazer traduções. Trocar, por exemplo, explicações nativas por freudianas ou marxistas. A entrada da psicanálise não pode ser esta (atribuir sentido), mas a de revelar a voz de sujeitos, e para isso é fundamental aprender e apreender a sua linguagem e verificar o que com ela se enuncia, nos próprios termos em que é referido (e não colonizá-la por outros referenciais). Isso implica suspender o juízo quanto à realidade dos fenômenos narrados (BAIRRÃO, 2005, p. 445).

Mantovani e Bairrão (2005) acrescentam:

> Perde-se de vista a interpretação do ritual centrada em aspectos psicológicos dos indivíduos e se parte para a escuta da produção simbólica coletiva. O psicanalista, em um terreiro, poderia ouvir as produções discursivas da ação de pessoas concretas atentando para aquilo que estaria além do discurso individual, construído pelas cadeias simbólicas referentes a uma cultura específica, sendo que o espaço em que este sujeito se encontra é o próprio espaço ritual, no qual a linguagem do culto se expressa (MANTOVANI; BAIRRÃO, 2005, p. 54).

A partir deste debate que enuncia inúmeras possibilidades e perigos, durante o meu percurso e ainda hoje, contesto a pertinência do meu trabalho em uma única matriz disciplinar. Busco uma compreensão da cultura a partir das contribuições que a psicanálise nos oferece, apreendendo como os sujeitos se articulam, eles mesmos, para elaborar conceitos, formas de ser, de se curar, de compreender o mundo, enfim. Mas qual a nomenclatura exata para isso? Etnopsicanálise? Etnopsicologia? Psicologia social? Antropologia? Psicanálise? Antropologia psicanalítica? Etnopsiquiatria? Psicologia cultural?

---

[84] A respeito deste tipo de escuta, Bairrão (2004) acrescenta: “A (boa) interpretação não é outra coisa. Longe de uma arbitrária atribuição de sentido, mais ou menos dependente da capacidade ‘mântica’ de um psico-adivinho, lacanianamente concebida a interpretação consiste na escuta de sentidos implícitos, cujo depoimento mapeia situações de estar sujeito” (BAIRRÃO, 2004, p.78).

[85] Nos trabalhos de Roger Bastide (1974), Bairrão (2001a, 2001b) e Mantovani & Bairrão (2004, 2005) há propostas que discutem como utilizar a psicanálise na perspectiva de uma interdisciplinaridade.

Mesmo Georges Devereux (1972, 1977) utilizou diferentes nomenclaturas ao longo de suas obras e como já apontado, por vezes, são dimensões políticas (acadêmicas) em defesa de "territórios"que determinam a adoção ou vetam determinados termos. O que é seguro dizer é que a psicanálise, entendida como uma prática rigorosa de dar ouvidos ao sujeito e a antropologia como disciplina de estudo científico do humano como ator simbólico, não obstante caminhem "às turras", parecem faltar uma à outra e provavelmente o melhor enquadramento terminológico é também o mais geral: a etnopsicologia.

2.4.1. Pombagiras como interlocutoras?

É alicerçada numa concepção psicanalítica do sujeito e a todo o momento dialogando com a antropologia - que soube fazê-lo sem reduzir o outro ao seu psiquismo e é a matriz disciplinar que mais produziu sobre a temática aqui trabalhada - que as pombagiras podem se configurar, ao lado de médiuns e pais/mães-de-santo, como interlocutoras do meu trabalho.

Calcada numa revisão bibliográfica realizada na elaboração do projeto de pesquisa sobre as pombagiras (aproximadamente em novembro de 2003), percebi que não havia na literatura da época estudos que abarcassem como as pombagiras eram "vividas", ou seja, se/como "participava" da história de vida da médium que a incorporava. Além disso, nenhum dos estudos levava em conta a própria voz destas entidades. Eram analisados discursos em terceira pessoa, afirmava-se sobre elas, dizia-se sobre elas; quem são, o que fazem, do que gostam.

Ora, já com alguns dias de visita aos terreiros participantes percebi que uma das características das pombagiras é "falar". Falam cada uma à sua maneira e, algumas, falam por meio de seus atos, mas "dizem".

Provavelmente, os pesquisadores que já abordaram as pombagiras em seus trabalhos também conversaram com as mesmas, de maneira que o que afirmo talvez não seja nenhuma

novidade. Mas por que não utilizar estas falas? Por que não oferecer a autoria do conhecimento produzido também às próprias pombagiras?

Imagino que o impasse seja da ordem de uma dificuldade metodológica. Ou seja, como justificar "cientificamente" a fala de um "espírito" como dado de minha pesquisa?

Patrícia Birman (2005) contesta o fato de os pesquisadores se contentarem em conceber os "espíritos" e as divindades como "parte da pessoa", da "noção de pessoa", como fizeram alguns trabalhos a partir da década de 80. Tais "espíritos", tal como se propunha, não fariam parte da realidade a ser descrita. Deste modo, silenciosamente, "desautoriza-se" a principal característica do modo como o fenômeno da possessão se propõe nos seus próprios termos, o que não parece ser muito diferente do que ocorre quando psicólogos (alguns até em nome da psicanálise) começam a "traduzir" na sua "cosmovisão" os fenômenos espirituais.

É neste sentido que bem pontua a antropóloga Veronique Boyer (1993):

> Se muitas coisas parecem obscuras e inexplicáveis, não é da alçada dos homens, nem vantajoso para eles, discutir os mistérios da fé. Mais importante para eles é o fato de que os espíritos estão entre os seres humanos e que eles intervenham a todo momento em suas vidas. Então, a questão principal é, pois: como interpretar seus conselhos e suas ordens, como viver com eles sem que o curso da existência de seus eleitos não seja modificado por eles de maneira inconsiderada? (BOYER, 1993, p. 21-22, tradução nossa) [86]

Em consonância, Patrícia Birman (2005) argumenta que teríamos muito a ganhar se adotássemos uma perspectiva que não "des-realiza" "os efeitos e produtos da possessão para seus praticantes",

> (...) mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos atribuem aos seus santos e entidades. Qual o poder que lhes é assim designado? Em que circunstâncias interferem nas relações sexuais, familiares, conjugais de seus médiuns?Valorizando o ponto de vista dos

[86] « Si bien des choses semblent obscures et inexplicables, il n'est pas du ressort des hommes, ni avantageux pour eux, de discuter des mystères de la foi. Plus important pour eux est le fait que les esprits sont là autour des êtres humains et qu'ils interviennent à tout moment dans leur vie. La question principale est donc : comment interpréter leurs conseils et leurs ordres, comment vivre avec eux sans que le cours de l'existence de leurs élus n'en soit modifié de façon inconsidérée ? » (BOYER, 1993, p. 21-22).

> médiuns e filhos-de-santo, contra as concepções do pesquisador, é possível melhorarmos significativamente a compreensão que temos sobre as relações de gênero e o espaço concedido à sexualidade nesses cultos (BIRMAN, P. , 2005, p. 404).

Mas a luz principal fica delegada, sobretudo e apenas, à voz dos médiuns que incorporam as entidades. A esse respeito, quero salientar que em meu trabalho, os ditos das pombagiras (e de alguns de seus companheiros exus, que, como veremos, também participam deste trabalho) - por atos ou palavras – também serão analisados em sua posição discursiva enquanto sujeito diferenciado.

Busco também pensar a relação médium-pombagira, de maneira que reflito sobre um encontro singular que seria diferente dependendo do corpo em que se processa. Mas ouço duas vozes que, por mais que em alguns momentos se complementem, não posso considerar como a mesma, visto que as próprias concebem-se como produtos de diferentes "origens".

Isso não significa validar ou anuir com qualquer classe de pressupostos metafísicos, ou, como poderia se supor, reduzir-se a ser porta-voz das concepções do grupo (o que poderia ser feito numa "participação participante"), mas apenas a adoção do salutar princípio de suspensão do juízo de realidade inerente a uma descrição dos fatos.

Nesta perspectiva, abre-se uma possibilidade de pensar o transe como porta-voz de um discurso que não é da ordem do patológico, de vozes sem sentido, mas enunciação da cultura que interpela o corpo de alguns.

> Para o refletir (o transe) é importante ter em mente que essas imagens encarnáveis corporal e existencialmente, não apenas têm compromissos com a representação realista da realidade, como são incompatíveis com os postulados metafísicos "ocidentais", tão entranhados na psicologia científica, relativos à simplicidade e indivisibilidade da substância da alma e ao centramento do eu na esfera psico-orgânica. A psicanálise lacaniana parece-nos um modelo heuristicamente útil para refletir esta problemática. Referimo-nos especificamente à ideia do descentramento do sujeito e à inversão do signo como representante de coisas em (qualquer) significante como lugar-tenente do sujeito, o que resolve o psíquico em semiótico. O sujeito pode assinalar-se em qualquer coisa que assuma valor significante, sendo que nesta qualidade (com esta função) não importa a natureza daquela. (...) Logo, é possível escutar não apenas as falas, mas também as

> performances corporais, as visões místicas, as oferendas, os rituais, etc (BAIRRÃO, 2004b, p. 6-7).

Tanto a pombagira quanto o sujeito que a incorpora são ouvidos enquanto interlocutores da pesquisa e cada qual com sua singularidade, reconhecidos como sujeitos distintos, ainda que por vezes se con(fundam)[87].

Apresentando um compêndio sobre possessão, Crapanzano (1977) afirma:

> O ponto importante para nossas propostas é a crença na existência consensualmente validada e frequentemente ritualmente confirmada, na facticidade dos espíritos. A implicação deste *status* deve ser plenamente apreendida se nós entendemos a função articulatória dos espíritos e da possessão por espíritos em seus próprios termos, e resistir à redução e consequente distorção do espírito em um segundo idioma, no idioma "psicológico", no qual nós do mundo moderno e ocidental nos sentimos mais confortáveis (CRAPANZANO, 1977, p. 11, tradução nossa) [88].

É importante frisar que para a análise a partir de um idioma intrínseco ao grupo pesquisado, não podemos nos valer de uma realidade empírica objetiva [89]. Crapanzano (2005) acrescenta que o antropólogo ou psicanalista constroem "cenas" na subjetividade, mas estas são percebidas como realidade "objetiva". Trata-se de admitir que nos defrontamos (sempre) com "cenas" carregadas de subjetividade.

> Para mim, ao menos, a cena é aquela aparência, a forma ou refração da situação "objetiva" em que nos encontramos, colorindo-a ou nuançando-a e, com isso, tornando-a diferente daquilo que sabemos que ela é quando nos damos ao trabalho de sobre ela pensar objetivamente (CRAPANZANO, 2005, p.359).

---

[87] K. Hayes (2008) também aborda, em seu estudo sobre as pombagiras, a entidade como sujeito em sua pesquisa, mas diz concebê-la como um construto narrativo.

[88] The important point for our purposes is the consensually validated, and often ritually confirmed, belief in the existence, the facticity of the spirits. The implication of this status must be fully grasped if we are to understand the articulatory function of spirits and spirit possession in its own terms, and to resist the reduction and consequent distortion of the spirit into a second idiom, the "psychological" idiom, in which we in the modern Western world feel more comfortable (CRAPANZANO, 1977, p. 11)

[89] François Laplantine acrescenta: Quando o antropólogo pretende uma neutralidade absoluta, pensa ter recolhido fatos "objetivos", elimina dos resultados de sua pesquisa tudo o que contribui na sua realização e apaga cuidadosamente as marcas de sua implicação pessoal no objeto de seu estudo, é que ele corre o maior risco de afastar-se do tipo de objetividade (necessariamente aproximada) e do modo de conhecimento específico de sua disciplina (LAPLANTINE, 2007b, p. 167).

Isso quer dizer que as pombagiras fazem parte da "cena" que observo. O que passo para o papel é o que foi possível captar tanto "objetivamente" quanto sensivelmente. Há o meu olhar, a minha presença e, se estou inserida neste novo contexto, se fui acolhida para divulgar essas vozes que ali se processam, presto-me a compreender como se arranjam as lógicas de funcionamento daquele lugar, quais são as elaborações ali construídas. Se a médium ou a pombagira fala de suas vivências por meio do sagrado, o sagrado pode ser objeto da psicologia.

> O que entendemos por neutro e imparcial é, na verdade, uma impossibilidade, e no entanto, mesmo o sabendo, nós continuamos a estar convencidos da objetividade do que vemos. Crer que a imagem é a realidade, enquanto é apenas a imagem da realidade, toca no que há de mais profundo nos seres humanos: o desejo de acreditar (LAPLANTINE, 2007c, p. 103, tradução nossa) [90].

Admito que este processo exige uma "entrega" e uma desconstrução de visão de mundo que não é fácil, mas que é cara a qualquer antropólogo e deveria sê-lo também a todo psicanalista (principalmente se nos atemos à posição de "não-saber" que deveria ocupar o analista). É interessante notar que por mais que esse posicionamento seja "estranho" ao pesquisador, seria difícil agir de outra maneira num terreiro de umbanda, a não ser que quiséssemos ocultar no papel (o texto produzido) todo o processo de coleta dos dados.

Digo isso porque, como veremos, em todas as vezes que iniciei meu contato com os terreiros participantes, ao conversar com a (o) mãe(pai)-de-santo para pedir permissão para minha pesquisa, respondiam: "Por mim, tudo bem, mas você tem que pedir pra Maria Padilha (ou outra entidade chefe da "esquerda" na casa)".

Ora, não é a todo o momento que meu percurso acadêmico depende da autorização de um espírito. No entanto, essa afirmação soou tão "lógica" que cumpria o trato a cada vez que era convidada a participar do ritual pela primeira vez. Em todos os casos, a permissão veio

[90] Ce que nous tenons pour neutre et impartial est donc une impossibilité, et cependant, même en le sachant, nous continuons à être convaincus de l'objectivité de ce que nous voyons. Accepter de croire que l'image est la réalité, alors qu'elle n'est qu'une image de la réalité touche à ce qu'il y a de plus profond dans les êtres humains: le désir de croire (LAPLANTINE, 2007c, p. 103).

sem problemas, e percebia que logo todas as pessoas da comunidade imediatamente tornavam-se disponíveis.

Pretendo ressaltar que a conversa com os espíritos e a participação dos mesmos em minha pesquisa mostra-se como crucial. Não seria possível ter realizado este trabalho sobre as pombagiras sem a "voz" das pombagiras. Coloco-me assim, como porta-voz deste discurso até então silencioso. Não posso concluir que se trata do único meio, mas para mim, foi o melhor e mais coerente. Acredito que assim poderei trazer aos vossos olhos (ou à vossa escuta), faces ainda não ditas, vozes ainda não proferidas e detalhes ainda não esmiuçados.

Para desenvolver e aprofundar um posicionamento crítico do pesquisador tanto no trabalho de campo quanto em relação à produção do texto, há debates frutíferos na antropologia que abrangem estas questões: o trabalho de campo, espaço de encontro com o outro, marca registrada da antropologia; e a questão da etnografia, ou seja, o texto 'resultante' da experiência do trabalho de campo realizado.

Sabemos que Malinowski (1976) foi o pioneiro a aprofundar teoricamente o trabalho de campo e caracterizar o método antropológico baseado na observação participante. Para ele, o pesquisador deveria conviver o "máximo possível" com os grupos estudados, apreender a língua nativa, acompanhar todas as atividades cotidianas e para isso, deveria, de preferência, morar com eles. A partir dessa convivência íntima, o antropólogo seria capaz de tornar o 'exótico' e 'distante' em próximos e de 'carne e osso'.

No entanto, na redação final, na descrição etnográfica, o complexo, tumultuado e intenso encontro do pesquisador com o pesquisado deveria ser excluído do texto; quanto mais ausente do seu texto o antropólogo pudesse estar, mais autêntico na representação de seus nativos seria o autor; valores calcados na "imparcialidade" da verdade científica.

Ora, a identidade do pesquisador está presente nos dados colhidos desde a escolha do tema, e em seu recorte, pois há sempre uma intenção, um planejamento, ou um motivador na escrita do autor que representa aquela "realidade" observada. Mas justamente o precioso

encontro entre identidades contrastantes, que poderia ser tão rico para explicitar a diferença ou semelhanças com os grupos estudados, é recalcado e posto de lado[91].

Não se trata de questionar o método mais fidedigno à 'realidade' dos grupos estudados, mas de discutir, como o faz Silva (2005b), o "mito do pesquisador de campo como um fantasma" (SILVA, 2005, p.140), um observador imparcial[92] que não interfere nem é afetado pelas vivências que compartilha com os seus informantes[93].

Neste sentido, a antropologia contemporânea tem evidenciado a importância de relatar e discutir as condições de produção do discurso e dos dados colhidos. O recorte do campo pesquisado, as abordagens teóricas buscadas para a análise, as negociações entre o pesquisador e o grupo estudado, as regras exigidas na redação do texto pela academia, as negociações para uma relação de confiança e até o impacto dos roteiros de entrevistas e suas repercussões nos resultados obtidos são condições da produção que denotam a presença do pesquisador nos resultados e no texto produzido. O texto passa a ser também um objeto de interpretação e preocupação de antropólogos que afirmam a importância de apontar na narrativa textual a riqueza, a complexidade e as negociações dos significados apreendidos pelo pesquisador na interação com seus interlocutores.

Não se trata de fazer do trabalho etnográfico ou de uma tese, como é o caso, um diário de emoções, mas dar ao leitor uma possibilidade de se aproximar do trabalho realizado, e não apenas apresentar o conteúdo "idealmente" escrito. Os erros, as dificuldades e a trajetória que se constroi são a maior riqueza do encontro com o outro e revelam a história de cada pesquisador.

---

[91] Vagner Silva (2000, 2005b) comenta, por exemplo, a presença de interferências associadas ao gênero dos pesquisadores na coleta dos dados e discute o caso de Annette Weiner (1976), que, ao pesquisar o mesmo grupo com o qual Malinowski conviveu, chegou a dados díspares em relação aos do famoso antropólogo, dado que este não tinha acesso a informações e rituais cuja participação era exclusivamente feminina.

[92] James Clifford (1998) faz uma alusão à autoridade do pesquisador ao se colocar de forma pessoal apenas na introdução ou em notas de rodapé, como se no desenvolvimento dos capítulos estivesse apenas a congruência de 'verdades' imparciais cujas vozes autorais fossem as dos nativos. Para o autor, devem ser percebidas no texto as várias vozes que o compõe, além das condições sociais, políticas e pessoais que surgem da interação com o outro ou mesmo a antecedem (CLIFFORD, 1998)

[93] Vagner Silva (2005b, p. 140) acrescenta: "afinal de contas, 'nativos de carne e osso' exigem 'antropólogos de carne e osso', pois é nessa condição que ambos se aproximam e fazem aproximar as culturas ou os valores dos quais são representantes no diálogo etnográfico que estabelecem" .

Coloco-me em consonância com o que François Laplantine (2005) nomeia de "antropologia modal": uma antropologia que não é da ordem do signo, nem da estrutura, mas do ritmo. O autor desenvolve a ideia de que no encontro com o outro - e na tentativa de compreendê-lo - não há como supor uma realidade objetiva se neste encontro está presente o que é da ordem do sensível. Para tanto, Laplantine (2005) vale-se de Spinoza para contrapor o método cartesiano:

> Colocando em questão não apenas o método de Descartes, mas a impossibilidade criada pelo dualismo e o mecanismo cartesiano (a alma incapaz de sentir, o corpo incapaz de pensar), Spinoza mostra que o que se chama de "corpo" não é mais material do o que se chama de "alma" não é intelectual ou espiritual. Ultrapassa-se um interdito maior, o interdito de um pensamento sensual,: perceptivo, auditivo, tátil, olfativo, gustativo (LAPLANTINE, 2005, p. 172, tradução nossa) [94].

Esta compreensão foi possível ao autor justamente em seu encontro com a sociedade brasileira, quando as dicotomias raramente são estáveis e as categorias apresentam-se dinâmicas e mestiças. Neste sentido, para compreender o país, é necessário uma apreensão do gingado que surge no "jeitinho" brasileiro, na bossa-nova, na capoeira, mas também nas formas invisíveis do racismo, do machismo e da política brasileira.

Compartilhando desta perspectiva, não pude dizer sobre as pombagiras de outra maneira que não valendo-me de meu próprio corpo, de minha própria experiência sensível. Assim, descreverei esse processo em seguida, mas antecipo a minha posição de "participação observante" nos rituais, condição esta que se mostrou crucial para que pudesse ter acesso aos dados para além da superficialidade.

Em nenhum momento me "vesti de branco" ou busquei "desenvolver minha mediunidade", mas percebi que para penetrar na estrutura ritual, para falar com as entidades, para dialogar com os fieis, seria necessário colocar-me de "carne e osso" nessa experiência.

---

[94] Remettant en question non pas la méthode de Descartes, mais l'impossibilité crée par le dualisme et le mécanisme cartésien (l'âme incapable de sentir, le corps incapable de penser), Spinoza montre ce qu'on appelle « corps » n'est pas plus matériel que ce que l'on appelle « âme » n'est intellectuel ou spirituel. Il lève ce faisant un interdit majeur, l'interdit d'une pensé sensuelle : perceptive, auditive, tactile, olfactive, gustative (LAPLANTINE, 2005, p. 172).

A meu ver, este caminho parece ser adequado, visto que pretendo discutir não apenas as experiências de meus interlocutores, mas também a minha experiência de interação com os grupos estudados, de maneira que justifico a não-linearidade do texto e integro a minha história, às informações colhidas e à literatura investigada para compor o corpo textual.

> Quero ressuscitar a dimensão romântica da antropologia, não porque deseje propor uma antropologia romântica, de modo algum, mas porque gostaria que nos reconciliássemos com nossa herança romântica e o efeito que ela teve sobre nós, mesmo que apenas por sua insistente rejeição ideológica. Com essa rejeição, tal como com a das raízes religiosas judaico-cristãs de nossa disciplina, que desempenharam um papel tão fundamental no entendimento e na interpretação dos fenômenos que estudamos, frequentemente perdemos uma dimensão da realidade muito cara àqueles que estudamos (e a nós também, em nossas vidas). Ou, se não a perdemos, se não a ignoramos, suprimimos ou reprimimos, acabamos por reduzi-la de tal maneira a um ou outro paradigma amortecido, que esses mundos de sombras ou experiências perdem toda e qualquer realidade empírica que possam ter e toda e qualquer influência que poderiam exercer sobre o comportamento e os pensamentos daqueles que encontramos em nossos trabalhos de campo (CRAPANZANO, 2005, p. 358).

3. UMA ETNOGRAFIA DE TRÊS ENCONTROS

A experiência de campo é uma experiência de compartilhar o sensível. Nós observamos, nós escutamos, nós falamos com os outros, nós partilhamos sua própria cozinha, nós tentamos sentir com eles o que eles vivenciam (LAPLANTINE, 2005, p. 11, tradução nossa) [95].

[95] L'expérience du terrain est une expérience du partage du sensible. Nous observons, nous écoutons, nous parlons avec les autres, nous partageons leur propre cuisine, nous essayons de ressentir avec eux ce qu'ils éprouvent (LAPLANTINE, 2005, p. 11)[95].

Neste capítulo apresento os terreiros interlocutores buscando delinear com maior acuidade o início, a chegada, o "encontro com o campo", momento "delicado e decisivo" (SILVA, 2000).

Assim como o vivido numa primeira sessão de análise costuma reincidir durante todo o processo analítico, o início no terreiro também tem suas riquezas simbólicas, pois costuma demarcar tanto o estranhamento quanto a empatia emergente da relação ao outro.

Desde o início começamos a perceber as regras de relacionamento, as hierarquias, a linguagem praticada, temos a percepção de estruturas de poder (e suas implicações diretas no desenvolvimento da pesquisa), notamos o momento de perguntar, o que e até onde questionar, assim como a melhor maneira de apresentar a pesquisa, bem como a si próprio.

Portanto, não apresento três etnografias, mas talvez uma etnografia de três encontros, buscando focar na interação singular estabelecida com cada terreiro, ao mesmo tempo em que abordo como se desenvolveram as principais questões desta pesquisa, demarcando minhas impressões, angústias e "descobertas".

Busquei registrar esse meu "olhar" por meio de recursos audiovisuais (gravador, máquina fotográfica e câmera de vídeo) e construí um diário de campo [96] para registrar cotidianamente as observações, impressões e emoções.

Desde a iniciação científica, o projeto se modificou e se estruturou ao longo do tempo, dando abertura e dinamicidade para que os interlocutores me oferecessem os caminhos para a melhor apreensão destas entidades tão melindrosas.

No início, não havia um roteiro de entrevistas e as perguntas eram abertas, do tipo "Conte-me sua história". Mas a partir das experiências de campo, foi elaborado um roteiro com os pontos mais significativos e recorrentes que poderiam ser melhor investigados.

[96] Grande aliado para expressar pormenorizada e mais claramente a situação de observador-participante e a relação com o campo, além de ser ferramenta útil para o registro de conteúdo cuja autorização para filmagem ou gravação não tenha sido obtida.

Assim, realizei entrevistas semi-estruturadas[97] com questões norteadoras, mas sempre com o cuidado e a flexibilidade de permitir que os dados apreendidos em campo pudessem refutar, confirmar, transformar ou enriquecer as impressões prévias.

O trabalho de campo mostrou que o estudo da 'esquerda' umbandista exige uma relação de confiança entre o pesquisador e a comunidade estudada. Por tratar-se de âmbito suscetível a maledicências, o contato com exus e pombagiras costuma ser mais fechado para os pesquisadores pelo receio de possíveis deturpações. Ficou evidente que é necessário um trabalhoso processo de negociação entre pesquisador e a comunidade até que se estabeleça um vínculo de confiança.

Assim, a permissão para a pesquisa passa primeiramente pelo consentimento da mãe ou pai-de-santo, que costuma indicar que o pesquisador peça autorização à entidade principal da casa ou a representante do assunto a ser tratado, no caso, a pombagira principal do terreiro. Se a entidade reconhece a importância do trabalho a ser feito e demonstra confiança no pesquisador, os membros da comunidade logo se mostram disponíveis.

Além disso, como a entidade investigada nesta pesquisa costuma abordar temas relacionados a questões íntimas e pessoais, como amor e sexo, percebemos que um vínculo de intimidade é fundamental para que se possa obter dados que abranjam também estes temas, assim como para que as próprias médiuns sintam-se à vontade para falar sobre suas experiências e percepções da entidade[98].

---

[97] Roteiro para a médium: Qual (quais) é (são) sua(s) pombagira(s)?/ Como foi seu primeiro contato com elas (s)? Há quanto tempo? / Qual foi a ordem em relação à vinda de outras entidades?/ Por que acha que essa pombagira veio para você?/ Você se identifica com ela?/ O que ela faz por você?/ Quando sente que ela está próxima?/ Quando pede ajuda de sua pombagira?/ Para você, por que as pombagiras vêm?/ O que acha importante as pessoas saberem sobre as pombagiras? / Como foi a entrevista para você?
Roteiro para a pombagira: Qual o seu nome / Sua linha? Como são as pombagiras de "linha dita"?/ Pode me contar sua história? Pode me contar sua história com sua médium? Você a escolheu?/ Para que você vem? / O que faz por sua médium?/ O que acha importante as pessoas saberem as pombagiras? / Como foi a entrevista para você?

[98] O fato de eu ser mulher, segundo as entrevistadas, também facilitou a exploração desta temática, pois diziam não se sentir à vontade se conversassem com um homem sobre assuntos tão íntimos.

Neste sentido, percebi que é interessante e rico para a coleta de dados que o pesquisador esteja presente não apenas nas giras de esquerda, ou de outras entidades, mas também de maneira informal, como atendendo a convites de aniversários, churrascos e bate-papos "descompromissados". Esta disposição, além de render momentos prazerosos, favorece uma aproximação com os interlocutores, de maneira que possamos compreender com maior destreza a dinâmica do grupo investigado.

No entanto, a inserção no campo não se deu da mesma forma em todos eles. O tempo de dedicação e os limites de aprofundamento no espaço e na dinâmica do terreiro variaram. Por isso, procuro enunciar em meu discurso e análise dos dados a minha posição e possíveis diferenciações na interação com os centros investigados. No entanto, as diferenças que podem ocorrer nas metodologias empregadas em cada um deles, seja em relação ao tempo de observação participante em cada um, seja à interação em si, não pressupõem de antemão uma deficiência ou maior riqueza nos dados obtidos em um ou outro, como veremos.

A escolha pelos três terreiros foi motivada justamente pelas possíveis diferenças que poderiam surgir, pois ainda que isto exija uma análise mais aprimorada, o percurso realizado demonstrou que este caminho seria possível e enriqueceria a pesquisa.

Atualmente, o material de entrevista é composto por aproximadamente quarenta horas de entrevistas gravadas, fotografias, cerca de trinta horas de vídeo, além de registros em cadernos de campo.

É bem verdade que ao longo de sete anos de trabalho de campo, os registros foram espaçados. Mas busquei demarcar as características de cada terreiro investigado, bem como a as reflexões e "insights" que se processavam com as idas a campo ou mesmo com a minha própria experiência com o "ser mulher[99]".

[99] Imagino o quanto esta designação pode incomodar teórica(o)s de gênero, é minha intenção contextualizar este termo e antecipo que não ouso reduzir "mulher" a uma essência de nenhuma ordem, nem social, nem biológica, psíquica ou o que quer que seja. Até porque, diga-se de passagem, tudo isso, como já não é novidade, não se encontra dissociado.

Neste sentido, seria realmente vantajoso que a autora que aqui vos fala contasse com a habilidade descritiva de um Balzac, um Flaubert ou um Zola. Para tornar próximo o estranho ou vice-versa, as descrições etnográficas tornam-se muitas vezes grandes obras literárias, atribuindo ao detalhe um cuidado diferenciado a ponto de dar-lhe outra dimensão (LAPLANTINE, 2004).

Identifico-me, confesso, com a busca de uma certa sonoridade nas palavras e gostaria muito de poder transmitir ao meu texto a sensualidade, a dança, as cores, o calor e a luz que essas "mulheres" me revelaram, médiuns e pombagiras. No limite de minha capacidade romanesca para descrever tal beleza, no entanto, valho-me também das imagens apreendidas por meio da fotografia não apenas como ilustração, mas, no caso, como auxílio (ou complementação) de linguagem.

Não mais rechaçadas do discurso "científico", as imagens começam a ter seu espaço reverenciado também em território acadêmico. Parece tarde pensar que apenas agora começamos a abrir espaços para outras linguagens, mas já é hora de certificarmo-nos que podemos "pensar" com as imagens e não apenas apreciá-las "subjetivamente" como obras de arte[100]. É verdade, no entanto, que estamos ainda engatinhando (assim como este trabalho) no processo do uso e da aceitação destes recursos em trabalhos científicos "sem dúvida por medo do que ela carrega como potencialidade de dúvida e de desordem" (LAPLANTINE, 2005, p. 66, tradução nossa) [101].

Neste sentido, um outro recurso que se mostrou fundamental para a última parte de meu trabalho foi o início da realização de um documentário sobre pombagiras. Quando surgiu

[100] Durante o período que passei na França, elaborei um blog particular chamado "Outras Marias", que passou a funcionar como diário de campo virtual. No início, tratava-se de um recurso particular apenas para que pudesse registrar minhas impressões e vivências sobre o tema mesmo estando tão longe. Depois, comecei a pensar que esta poderia ser uma maneira de comunicar minhas reflexões a algumas das médiuns com as quais trabalhava (principalmente as que menos tinha contato frequente e, por sua vez, eram as que mais possuem acesso à internet). Neste sentido, o blog foi disponibilizado apenas a elas. Endereço eletrônico: http://mulheresoutras.blogspot.com/

[101] «sans doute par peur de ce qu'elle charrie comme potentialité de doute et de désordre » (LAPLANTINE, 2005, tradução nossa, p. 66)[101].

esta ideia, já havia finalizado minha coleta de dados, mas esta motivação me auxiliou a alçar um interessante voo que fez com que voltasse ao campo com perguntas e questões mais elaboradas, diferentes das previstas no meu roteiro inicial. Buscava dialogar com as pombagiras e suas médiuns a respeito das questões conflitantes que me deparava durante a escrita e análise de meus dados. Mas como até o momento o conteúdo filmado não foi trabalhado, valho-me apenas do conteúdo verbalizado.

Finalmente, ofereço espaço para que meus interlocutores também tomem a voz neste trabalho, e abro as cortinas para colocar em "cena" as principais coadjuvantes deste trabalho, autoras das mais belas e sedutoras performances.

3.1. Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito

Encontrei a Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito em 2003. Ainda estudante de graduação, procurei o terreiro da mãe-de-santo D. Joana para conhecer as "tais" pombagiras que haviam surgido como possibilidade de compreensão das "prostitutas-mães" que havia encontrado ainda durante a graduação.

Nas duas primeiras visitas ao centro, fui acompanhada de Fábio Leme, ex-integrante do grupo de pesquisa de etnopsicologia da USP-RP que havia realizado mestrado a partir de trabalho de campo também neste centro. Por ser bastante antigo, reconhecido na região e ser gerido por uma mãe-de-santo mais do que acolhedora, o terreiro é muito estimado pelo grupo, o que me deixava bastante curiosa para conhecê-lo.

Curiosidade é a palavra exata, pois não tinha à primeira instância, a intenção de escolher este terreiro como um dos interlocutores de meu trabalho. Confesso que buscava centros de umbanda localizados em Ribeirão Preto, pois sabia que os rituais de pombagiras costumam ser noturnos e tardam a acabar. Mas este se encontra em Jardinópolis, uma cidade

com cerca de trinta e cinco mil habitantes e distante aproximadamente 30 km ao norte de Ribeirão Preto.

A curiosidade foi ainda mais aguçada porque meus colegas do grupo de etnopsicologia diziam que lá havia uma pombagira “muito famosa na região”: Maria Padilha. Mas nenhum dos membros do grupo havia entrado em contato com os rituais de esquerda do centro de D. Joana, que costumavam ser mais “fechados” ao grande público, por isso, meu orientador me alertava que provavelmente não abririam suas portas tão facilmente.

Ainda assim, quis conhecer. Fábio me acompanhou no primeiro dia para ensinar-me o caminho, pois, segundo ele, seria difícil que eu conseguisse chegar sozinha. Em geral, quem chega “novato” ao laboratório de etnopsicologia é “iniciado” pelos demais participantes, principalmente no que se refere a encontrar os terreiros conhecidos pelo grupo, pois geralmente, localizam-se em regiões periféricas da cidade e não se deve esperar por placas de indicação - mas geralmente a vizinhança sabe orientar a direção.

O caminho para Jardinópolis me assustou um pouco. Para chegar, deve-se passar por uma região da periferia em Ribeirão Preto e em seguida continuamos na Rodovia Anhanguera, nna qual percorremos mais vinte minutos aproximadamente. Até então, é tranquilo, mas depois disso, entramos em uma pista única, muito escura, um tanto quanto irregular, na época com muitos buracos (hoje já não mais), e rodeada por canavial. Logo que entrei nesta pista pensei: já deu pra perceber que não será este terreiro que figurará entre os meus “escolhidos”, pois não me agradava nada a ideia de fazer este percurso sozinha.

A estrada sinuosa culmina num trevo que dá acesso à avenida principal da cidade. Neste entroncamento, há uma cruz com Jesus Cristo, um cruzeiro, onde há sempre muitas velas acesas e uma escultura em formato de disco voador. O peculiar “disco voador”, dizem, foi ideia de um prefeito que gostaria de atrair turismo para a cidade, alegando que dali seria possível observar os ditos objetos voadores não identificados. Os três “símbolos” aguçaram

minha curiosidade e suplantaram o frio na barriga gerado pelo caminho. Mas, mais agradável ainda é a chegada à pequena cidade pela avenida principal. Nada há de magnífico, mas é justamente a simplicidade de uma típica cidade do interior paulista que me agrada. Nesta avenida está o comércio local, a praça principal e a igreja matriz, como costuma ser característico destas cidades[102].

Como é de costume, o terreiro não fica no centro da cidade. Andamos mais um trecho por ruas de paralelepípedos, passamos por carros de lanche na praça, onde há casais de namorados, crianças que brincam na rua e senhores proseando em suas cadeiras na calçada. Minha relação com o caminho até hoje é um tanto quanto peculiar, excessivamente "sensível" e pouquíssimo prática. Percorremos toda a avenida principal até o fim, continuamos à direita seguindo o único sentido possível, notamos duas lombadas pelo caminho e sempre depois de avistar um ônibus de boia-fria, viramos à esquerda. Sei que parece imensamente tolo pensar em virar após um ônibus estacionado. Ora, o ônibus não está cimentado no chão, mas curiosamente, toda noite está lá. Sai apenas durante o dia, quando leva pessoas que trabalham no campo, inclusive alguns médiuns do centro, já que é uma cidade que sobrevive, principalmente, dos recursos da cana-de-açúcar e de plantações de frutas.

3.1.1. Abrimos a nossa gira

Esta não era a primeira vez que conhecia um terreiro de umbanda, pois logo que surgiu meu interesse por conhecer as pombagiras, passei a frequentar outros três terreiros de Ribeirão Preto, e não sei bem o por quê, mas em nenhum deles surgiu o desejo de pesquisar.

Já no terreiro de pai Benedito, apesar do caminho me amedrontar no início e eu pensar seriamente no gasto com gasolina que teria toda semana, a empatia foi imediata, a começar pela primeira cena marcada em minha memória: amplo, colorido e com um belíssimo altar ao fundo.

---

[102] Jardinópolis possui cerca de 35 mil habitantes, segundo dados de 2007 declarados no site da prefeitura.

1. Altar

2. São Benedito ao centro

3. Visão ampla do centro

4. D. Joana incorporada com Pai Benedito

5. Gira de caboclos

6. D. Joana em frente a altar (D. Chiquinha em foto ao centro)

> Finalmente conheço o famoso terreiro da Mãe Joana. Todo mundo falava que eu deveria fazer a pesquisa lá, porque dizem que a pombagira principal da casa é muito famosa na região: a Maria Padilha da Meire, irmã da Joana, mas o povo também diz que não vão permitir... ah, vamos tentar, né?(...) o que me impressionou foi como tudo varia muito de terreiro para terreiro. Já fui no da D. "T.", no do "G.", no das Caboclas e são completamente diferentes entre si. Começa pelo fato de que ficamos atrás de uma muretinha, sentados. Só entramos no "centro", onde ficam os médiuns, na hora de tomar o passe, mas observamos tudo de lá. Chegamos um pouco antes de começar e surpreendi-me com o tamanho e a quantidade de santos no altar. Acho que o clima de cidade pequena me contagiou e gerou em mim uma ideia de um quartinho pequenininho, mas na verdade, não é assim. Senti-me ainda menor quando finalmente cheguei. O salão é grande, amplo e com uma divisória de uma muretinha de pouco menos de um metro. Atrás dela ficam as pessoas que vão se consultar, viradas para o altar (Diário de campo, 27/08/2003).

Em outros terreiros que havia frequentado, não havia esta "muretinha" de separação entre o espaço em que desenrola o ritual e onde fica a "assistência", como são chamadas as pessoas que vão pedir ajuda.

Percebo atualmente que essa pequena separação foi fundamental, pois havia vivido situações em que ficávamos muito próximos das pessoas que incorporavam, e, certamente, aquela proximidade incomodou-me bastante, principalmente neste meu início de trabalho, quando me deparava com cenas, linguagens e regras inéditas e um tanto quanto amedrontadoras. Mas não foi só isso, claro. Apesar de eu ainda ter dúvidas sobre a autorização para realizar minha pesquisa, senti um clima imensamente acolhedor.

Como podemos ver na foto da página anterior, o altar é repleto de santos dispostos em degraus. É possível notar que Jesus Cristo está no plano mais alto, no entanto, São Benedito, santo negro e que dá nome ao preto-velho principal da casa, é a maior estátua e encontra-se em destaque no centro do altar.

Trata-se de um terreiro de umbanda "tradicional", se é que se pode dizer isto a respeito da umbanda, mas entre os integrantes do grupo de estudos em etnopsicologia, designamo-lo como "umbanda de raiz", já que possui aproximadamente setenta anos desde sua criação.

> Esse terreiro parece ser mais antigo, vou verificar, parece ter mais história, é mais "rico". Tem um altar maior, lindo, todo colorido e com inúmeros santos (Diário de campo, 27/08/2003).

Tempos depois, comento com Dona Joana sobre a grande quantidade de santos no altar, e ela responde: "é tudo ganhado". Tem muito santo, diz Joana, que vem de outros centros de umbanda, pois o pai-de-santo "não deu conta de tocar" o terreiro e levou os santos para o seu centro: "É, minha filha, não é todo mundo que dá conta de um terreiro, tem que ter muita dedicação. Eles acham que é só comprar santo e sair tocando, mas não é, não. Tem que ter muita força e muito amor."

Mãe Joana, assim como sua mãe, dedica a sua vida ao centro. Nem de domingo descansa, pois além dos dias de ritual, atende também como benzedeira. Assim, passa o dia e a noite mais presente no terreiro do que em sua casa, atrás do centro, onde vivem o marido, os filhos, netos e irmã.

Oficialmente, as giras acontecem três vezes por semana: segunda, quarta e sexta, mas há ainda trabalhos geralmente voltados aos médiuns em outros dias da semana. Os rituais abertos ao público são os que são trabalhadas as entidades de direita: preto-velho, caboclo, criança (ou 'cosme'), baiano, boiadeiro e marinheiro. Nem todos os dias os médiuns incorporam todas as entidades, mas em todos os dias incorporam os pretos-velhos[103].

Os médiuns costumam vestir-se de branco, e dispõem-se em fileiras voltadas para o altar. À direita do altar ficam as mulheres, à esquerda os homens e ao centro, na frente de todos, Mãe Joana. Além da mãe-de-santo, há duas outras figuras de prestígio: Meire (irmã de Joana) e Orestes (cunhado de Joana e marido de Meire). Estes podem coordenar a gira quando Joana está incorporada, ou vice-versa, mas sempre é importante que haja uma pessoa "de confiança" (experiente) desincorporada para organizar o ritual.

[103] Costuma haver também comemorações de entidades ou trabalhos específicos para os médiuns ou pessoas bastante próximas nas terças, quintas e sábados. Até hoje, só não presenciei trabalhos aos domingos. A esquerda costuma ser trabalhada pelo menos duas vezes por semana, após as giras de direita encerrarem e a maioria ir embora. Quem sabe e conhece, fica um pouco mais ao término da gira de direita até que as luzes são apagadas e a porta da frente é fechada.

Meire sempre esteve ao seu lado e durante a pesquisa ausentou-se do terreiro apenas quando teve seu filho, mas continua ocupando espaço de poder significativo. Orestes, também ocupa posição reverenciada e, atualmente, é o "braço direito" de Joana no terreiro.

Em geral, os rituais são abertos com pontos-cantados de orixás[104], em seguida é entoado ponto-cantado para preto-velho, para as 'almas' e para a hora da defumação no terreiro. Médiuns mais antigos, como Orestes ou Gordim (como é chamado pela comunidade), passam o defumador com ervas por todo o terreiro e por todas as pessoas presentes. Esse processo, segundo eles, serve para 'limpar', ou seja, retirar más vibrações e preparar o centro para o ritual.

Usualmente, assim como no meu primeiro dia, é dado o início do ritual com uma sequência de pontos-cantados para orixás e guias de umbanda. Em seguida, é entoado um ponto-cantado de esquerda e todos se viram de costas para o altar com a mão esquerda levantada em direção à porta de entrada e às imagens de entidades de esquerda dispostas na entrada do centro. Só então os médiuns se voltam para o altar e rezam as orações católicas Pai-Nosso e Ave- Maria sem o som dos atabaques. Ao final da abertura, Joana inicia a "chamada" das entidades com um belíssimo ponto-cantado: "Abrimos a nossa gira/ pedindo de coração/ para nosso Pai Oxalá/ para cumprir a nossa missão".

Em primeiro lugar são entoados pontos-cantados para os pretos-velhos, sempre os primeiros a serem incorporados e responsáveis por atender a maior parte dos fieis que buscam ajuda, seja para curar males físicos, psicológicos, financeiros ou "puramente" espirituais.

Assim que incorporados, as pessoas já começam a se organizar em filas para se dirigirem a eles. Não há uma ordem clara, mas, de maneira não-dita, respeita-se uma ordem de chegada e dirige-se ao preto-velho que se deseja consultar. Em meu primeiro dia, escolhi o preto-velho de D. Joana, Pai Benedito, entidade principal da casa que dá nome ao centro, que

[104] Na seguinte ordem: Oxalá, Xangô, Iansã, Ogum, Oxóssi e Doum.

também foi entidade da primeira mãe-de-santo, D. Chiquinha, até o seu falecimento. Em seguida, herdou tanto o cuidado pelo terreiro quanto as entidades espirituais de sua mãe.

No início, eu estava um pouco receosa, não sabia o que dizer e tinha medo de escutar. Então eu disse à entidade o que os integrantes do grupo me diziam para falar sem me "comprometer": "Está tudo bem, queria apenas pedir uma benção". Era o artifício que utilizava para entrar e sair ilesa.

Assistir ao ritual e não receber a benção não seria de bom-tom, mas, ao mesmo tempo, eu não era uma religiosa e não queria me envolver com a espiritualidade. Se dissesse que alguma coisa não estava bem, ou que queria algo, teria que conversar, talvez pudesse escutar algo que me abalasse e tinha muito medo deste envolvimento. Mas não houve saída, por mais que tenha me esforçado para me mostrar muito à vontade às entidades espirituais, a máscara do pesquisador nem sempre "cola":

> Pai Benedito: Tá formosa, fia?
> Eu: Eu só queria pedir a benção.
> Pai Benedito: Não precisa ficá com medo não, fia, chega mais perto do pai que ele tá aqui prá te ajudá.
> (conversa transcrita em diário de campo, 27/08/2003)

Depois disso, Pai Benedito falou-me ainda alguma coisa que não me recordo, pois me apeguei apenas a esta última frase. Ele era o primeiro a ter desvendado meu "disfarce" de pesquisadora e, depois disso, em vez de ficar paralisada, senti-me bem e aos poucos fui chegando "mais perto".

O estranhamento e distanciamento que sentia anteriormente em outros terreiros, foram suplantados por uma boa sensação. De alguma maneira uma calma parecia ter tomado conta de meu corpo e percebi que ali existia algo de muito interessante.

> Gostei muito, mas parece que não vai ser fácil conseguir apoio para falar e observar as pombagiras. (...) pelo que percebi e o Fábio falou, só os médiuns podem participar desses rituais de esquerda (Diário de campo, 27/08/2003).

Ao final do ritual, Fábio me apresentou à Dona Joana, disse que eu entrava para o grupo de pesquisa e gostaria de conhecê-los. Assim, marcamos um horário para nos encontrarmos num próximo dia à tarde para conversarmos.

> Encontro e desencontro[105]: Conforme li depoimentos no "**O antropólogo e sua magia**[106]" sobre o atraso e esquecimento dos pais e mães-de-santo, hoje pude verificar a veracidade do que diz Vagner Silva. Havíamos marcado com a Joana às 19:00. Aparecemos lá e ela havia esquecido. Havia acabado de sair para ir numa festa em Sertãozinho. Bom, venho aprendendo que as coisas sempre acontecem no tempo certo... Não devia ser "a" hora, melhor entender assim. (Diário de campo, 2/8/2003).

Isso nunca mais aconteceu depois desse episódio. Aliás, a coisa mais rara é ver D. Joana fora de casa e do espaço do terreiro. Marcamos outro encontro, ela desculpou-se e passamos toda a tarde conversando. Joana permitiu que ligássemos o gravador e não apenas contou-nos sua história como já me falou bastante sobre as pombagiras.

3.1.2. O legado de D. Chiquinha

Em todos os encontros em que Joana nos fala de umbanda, refere-se muito à sua mãe: D. Chiquinha, que foi quem tudo lhe ensinou. Portanto, para falar de seu terreiro, precisamos falar também da primeira mãe-de-santo e fundadora da casa.

Inúmeras vezes, Joana repetia que ainda criança, sua mãe virou benzedeira famosa na região em que vivia, pois tinha uma "mediunidade" fortíssima e curava as pessoas da fazenda em que morava a ponto de realizarem fila na porta de sua casa:

> Com sete anos já fazia cura, sem saber que estava fazendo cura, porque uma criança de sete anos não sabe nada. Então uma pessoa estava sentindo dor, ela ficava passando a mão, passando a mão, meu avô que contava, meu avô e ela, a pessoa ficava boa, aí ela ia brincar para lá e a pessoa ficava boa, não sentindo nada. Às vezes tinha gente doída lá, histérica, quebrando tudo, ela entrava no meio e ia conversando, conversando, e a pessoa ficava boa (...) Porque naquela época, há cinquenta, sessenta, setenta anos atrás, não existia,

[105] A maioria das vezes, mas nem sempre, redigia títulos para os cabeçalhos de meus registros de campo.
[106] Sobre o usual atraso dos pais e mães de santos nas interações com os pesquisadores de religiões afro-brasileiras, ver Silva (2000) e Prandi (2005).

> assim, centro. Era mais as pessoas que benziam, mas não tinha santo, sabe? Assim, imagem não tinha, imagem de caboclo, preto-velho, baiano, não tinha. Se tinha, era muito longe daqui, né? (...) há cinquenta anos atrás, quer dizer, sempre existiu a umbanda, tudo, só que era diferente, não tinha as imagens. O povo então, se tivesse que fazer uma cura, a pessoa quando estava conversando pegava um pauzinho e fica... [riscando], no chão, dali a um pouquinho, se fosse um feitiço para matar, matava, se fosse para curar, curava. Era assim (Entrevista com Joana colhida por Fábio Leme).

Joana relatou ainda que quando D. Chiquinha se casou, o marido não aceitava alguns de seus comportamentos, e levou a esposa para médicos psiquiatras. No entanto, o próprio médico afirmou que não poderia ajudá-la, pois não se tratava de uma louca, mas de uma médium.

Foi quando o pai de Joana levou a esposa para um centro espírita no qual foi de fato atestado que D. Chiquinha era uma médium 'muito forte'. Joana afirma que sua mãe, no entanto, começou a trabalhar na "mesa branca", mas não gostou e foi-lhe indicado que procurasse um terreiro de umbanda.

A mãe-de-santo conta que logo que sua mãe pisou num centro de umbanda pela primeira vez, incorporou um preto-velho sem nunca ter visto um antes. Tratava-se do centro de Dona Maria Abadia, célebre mãe-de-santo de Ribeirão Preto, mas logo depois D. Chiquinha fundou seu próprio centro em Jardinópolis, e por sessenta anos o chefiou, tornando-se uma das mães-de-santo mais célebres da região de Ribeirão Preto.

Joana conta que antes de sua mãe falecer, há pouco mais de dez anos, sua mãe anunciou para toda a família o dia de sua morte. Sabia o dia exato que morreria e preparou sua família. Apesar disso, ninguém dizia quem ocuparia o cargo de mãe-de-santo, pois apesar de Joana acompanhá-la desde muito nova, sua mãe nunca havia dito nada a respeito.

Joana dizia que não queria, pois sabia que o terreiro tomaria muito tempo de sua vida e ela tinha filhos e maridos pra "cuidar". Antes de falecer, no entanto, D. Chiquinha anunciou à filha que seria ela quem ocuparia seu cargo. Joana ficou aflita, pois respondeu não saber tudo o que sua mãe sabia. Ela, por sua vez, tranquilizou-a: "espera, você vai saber".

Dias depois da morte de sua mãe, Joana teve um sonho em que D. Chiquinha revelou-lhe todos os "segredos" sobre o terreiro: levou sua filha a cada ponto do centro e explicou cada coisa para o que servia. Até hoje, quando tem alguma dúvida, Joana diz receber recados de sua mãe através de sonhos. Além disso, Joana diz que passou a incorporar as entidades de D. Chiquinha após sua morte e estas também lhe ensinaram muito sobre os fundamentos da umbanda.

Mas apesar de não saber explicitamente que seria ela a ocupar o posto de mãe-de-santo, Joana diz que de toda a família, ela sempre foi a mais presente no centro. Desenvolveu sua mediunidade a partir dos sete anos e desde então, trabalhou ao lado de sua mãe e continua ainda hoje, pois, segundo ela, em todos os dias em que há ritual no centro, sua mãe está sempre "presente".

D. Chiquinha é reverenciada e lembrada não só por Joana, mas também pelos médiuns, pois em todos os dias de ritual cumprimentam tocando na sua foto pendurada à parede no início e no fim de cada trabalho[107].

Em relação às pombagiras, Joana contou que ela, assim como era com sua mãe, não as incorpora com a mesma frequência que outras médiuns, mas frisa o quanto estas entidades trazem benefícios às pessoas. Ao falar delas, Joana evidencia que não trabalham para o "mal" e repete esta ideia inúmeras vezes.

Mais tarde, percebi que esta insistência em negar a "maldade" da pombagira era sintoma do medo de maledicências e é isso que faz com que os rituais de "esquerda" sejam muitas vezes "fechados" ou desconhecidos do grande público.

Mas após aquela conversa, senti que as portas começavam a se abrir, a empatia havia sido recíproca e fiquei confiante. Joana afirmou que, por ela, a pesquisa estava consentida, mas eu teria primeiramente que pedir autorização à Maria Padilha, pombagira principal da casa e entidade de sua irmã.

[107] "Trabalho" é utilizado para se referir ao ritual e "trabalhar"pode ser compreendido como o ato de participar do ritual, incorporar, auxiliar as entidades, etc.

Foi quando Joana convidou-me para uma festa de pombagira que seria realizada em breve e lá eu poderia pedir a autorização. Fiquei feliz, ninguém sabia como seria a esquerda do centro do "Pai Benedito" , havia uma grande curiosidade e seria a primeira vez que eu veria uma pombagira.

3.1.3. Com uma gargalhada, elas anunciam a chegada

> Fui de preto, a diferença já começa por aí. Preparei-me com caderno, gravador, pilhas e ainda levei flores (rosas vermelhas) e velas (brancas, pretas e vermelhas). Já havia alguns buquês e comidas embaladas, outras pessoas já haviam levado (Diário de campo, 16/12/2003).

Com um breve contato a partir da literatura da área explorada no primeiro capítulo, já tinha alguma ideia sobre as principais "características" das pombagiras e o que eu deveria oferecer: rosa vermelha, champanhe, bijuterias douradas, batons, cigarros, etc.

Meu orientador sugeriu que levasse rosas vermelhas por agradecimento ao convite, e lembrou-me que estas classes de espíritos, tanto a pombagira quanto os exus, sempre trabalham na base da troca, ou seja, se você pede algo, deve retribuir. Levei ainda velas vermelhas, pretas e brancas. Essas cores também foram de sua sugestão, pois vermelhas e pretas são em geral as cores atribuídas aos exus e pombagiras, e as velas brancas, segundo ele, "é sempre bom levar". Neste sentido, fui representada pelos 'dois lados'[108].

Ao longo de minha pesquisa no terreiro, os 'presentes' foram uma constante, seja porque as próprias entidades pediam 'agrados' após as conversas e entrevistas, seja porque eu mesma sentia-me agradecida pela ajuda que me ofereciam e então retribuía. Assim, nos encontros seguintes, levei mais rosas, mais velas (de todas as cores possíveis, já que fui a diferentes tipos de rituais e cada entidade possui suas cores específicas), batons, bijuterias, perfumes, comidas, bebidas, cigarros, além de contribuir financeiramente às festas do centro

[108] Refiro-me à "direita" umbandista representada pelo branco das velas e à "esquerda" pelo preto e vermelho.

ou às doações de cestas básicas e medicamentos que Mãe Joana costuma fazer às famílias necessitadas da comunidade.

Levando-se em conta que uma das bases da umbanda é a caridade, entramos, de certa maneira, nesta lógica de ajuda, na medida em que podemos.

> Quando cheguei, entreguei os 'presentes' à Mãe Joana antes da festa começar. Fui sozinha, cheguei cedo, mas curiosamente a porta da frente estava fechada, achei que tinha me atrasado, mas a porta continuou fechada até o fim e todos entravam e saíam pela porta dos fundos... (Diário de campo, 16/12/2003).

Neste centro, assim como nos demais que conheci, a 'porta fechada' em dia de esquerda é uma tônica que se repete. Em nenhum deles a esquerda deixa de ser cultuada, mas é camuflada à primeira vista até que se ateste que há confiança no olhar do espectador. Como disse, há o temor de olhares que distorcem o percebido (o que costumam fazer alguns jornalistas, que não são sempre bem-vindos aos terreiros), como 'evangélicos' que "demonizam" os guias espirituais, bem como o medo de atrair pessoas que pedem 'maldade' para os exus.

> Uma médium começou a se preparar e trouxe um baú vermelho com todos os seus apetrechos: um pano de cetim vermelho que colocou no chão, um vaso que depois ficou cheio de rosas que as pessoas iam oferecendo, velas vermelhas, sua taça, perfume, vários badulaques (anel, pulseira, brinco) e um leque de pluma vermelho. Tudo vermelho e dourado. Foi montando um "altarzinho" no chão para receber sua pombagira. Depois, se vestiu com um vestido vermelho, colocou sete velas ao redor do pano no chão e pôs todos os seus objetos arrumados por cima. Além deles, havia também pratos com frango assado e farofa (Diário de campo: 16/12/2003).

Em festas de pombagiras, há um grande preparo pré-ritual e cada médium tem o seu baú vermelho com os seus apetrechos. As próprias pombagiras costumam pedir objetos de suas preferências aos seus médiuns e fieis, que em retribuição aos "ganhos" obtidos pela "intervenção" das entidades.

Cada pombagira possui características próprias, mas o que percebi como regra universal em todos os terreiros e para todas as pombagiras é a preferência pela rosa vermelha. Elas estão presentes em todas as festas e atribuem uma beleza singular ao terreiro neste dia.

Ao preparar, comprar e cuidar dos pertences de seus guias espirituais, o médium "cuida" também de sua entidade e consequentemente de si mesmo, pois são as entidades - principalmente exus e pombagiras - que o protegem quando são bem "tratados" e recebem o que necessitam para "trabalhar".

> Joana: É, ela ajuda, mas como eu te falo, você tem que cuidar, você cuidando dela, ela cuida de você, igual se você tem seus filhos, você cuida deles, mais tarde eles te ajudam, né?
> Eu: E aí no que elas te ajudam?
> Joana: Ajuda em tudo que você pedir, na hora que você mais precisar, não é assim, qualquer coisinha você vai lá e 'ah, faz isso', não, é o que precisa, e o guia é assim 'tudo tem seu merecimento, na hora certa eles te ajuda, tudo tem seu merecimento, é assim. Não é assim, você acender uma vela assim é isso, é aquilo, não, tudo tem seu merecimento, e nunca desejar mal pros outros, sempre o bem...(entrevista realizada com D. Joana, 2005)

Teoricamente[109], as entidades de direita ajudam sem exigir nada em troca, já as de esquerda, funcionam a partir desta lógica. O trecho a seguir, além de demonstrar minha impressão sobre o primeiro encontro com as pombagiras, também descreve parte do ritual observado:

> Com tudo preparado, Joana chamou os médiuns e cantaram o ponto-cantado para os exus:
>
> "*Exu no terreiro é o rei*
> *Na encruza, ele é o doutor (2x)*
> *Exu vence a demanda*
> *Exu é vencedor*"
>
> Ofereceram-lhes as carnes e as pingas, alguns comeram e beberam e também deram assistência às pessoas que com eles foram conversar. Depois, Joana, que não incorporou, mandou-os embora e entoou um "ponto" de pombagira[110]:

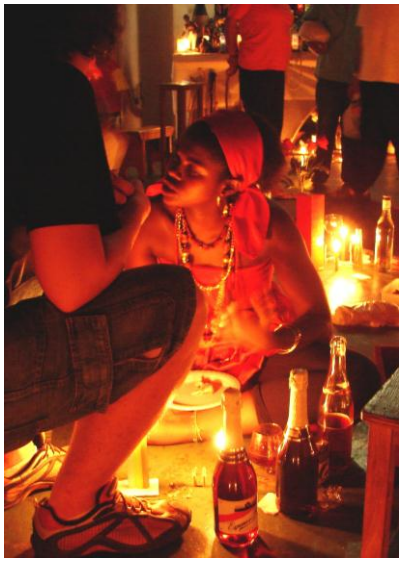
[109] Digo "teoricamente", porque na prática há inúmeras maneiras de compreender a "troca", como veremos adiante no capítulo sete.

[110] Como descrito no diário de campo, os exus também costumam ser invocados nos rituais de pombagiras e antecedem a vinda das 'mulheres'. Joana sempre costuma dizer: 'Vamos chamar os homens primeiro!'. Assim, cada médium traz primeiro o seu exu e após, quem tem, recebe(m) sua(s) pombagira(s).

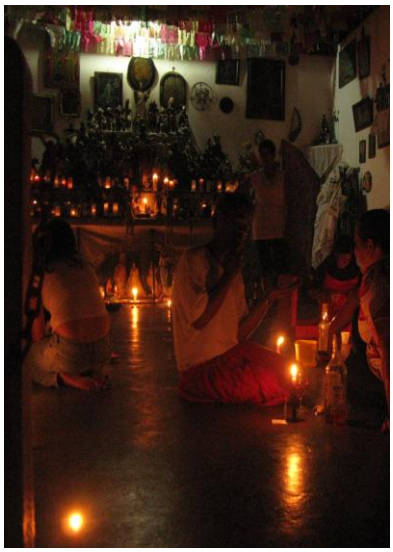
"*A porta do inferno estremeceu*
As almas todas foram ver quem é
Ouvi uma gargalhada na encruza
É pombagira a mulher de Lúcifer"

Com este "ponto", as pombagiras começaram a "descer" como se fosse um chamado por elas. Bem, na verdade, acho que era, e com uma gargalhada, elas anunciam a chegada, seguida de um sonoro "Boa Noite!". Algumas perguntam: 'Onde posso me sentar, mulher?' É interessante, elas se dirigem a todos como "homem" e "mulher": 'Cadê um homem para me ajudar?', 'Cadê um homem para me dar minhas coisas?', 'Senta, mulher.', 'Fala, mulher', 'O que você quer, mulher?', tudo somado a um tom bastante sedutor. As pessoas iam conversar individualmente e escolhiam a pombagira disponível.Alguns levavam rosas, outros levavam champanhe, outros nada. Acho que os "trabalhos" eram feitos ali mesmo. Vi alguns nomes escritos em papeis que depois eram enrolados com fitas em vela branca... (Diário de campo, 16/12/2003).

7. Final de esquerda


8. Pombagira e consulente

9. Médium incorporada de pombagira se maquia


10. Cena durante ritual de pombagira

No ritual voltado à esquerda, o terreiro parece se transformar. As luzes são apagadas e novos contornos parecem surgir naquele mesmo espaço. A iluminação é garantida apenas pelas penumbras das velas e outras silhuetas, outros detalhes surgem ao olhar. No chão, ficam dispostas as oferendas e os objetos pessoais das entidades.

Em todos os terreiros que frequentei as roupas de pombagiras são muito chamativas, brilhantes, com o vermelho, o preto e o dourado sempre marcantes. As médiuns se maquiam, colocam bijuterias e até passam perfume; algumas antes, outras enquanto incorporadas.

Quanto aos cigarros, por exemplo, neste terreiro a maioria das pombagiras fuma "cigarros vermelhos" (Marlboro e hollywood, por exemplo, que têm rótulos vermelho e branco e são "mais fortes"), e apenas uma, a pombagira Menina, fuma "cigarros brancos" (Free, L&M). No início não entendia bem estes termos, já que não sou fumante e não estava habituada ao vocabulário utilizado, mas aprendi que cada pombagira tem suas preferências, e segundo o que percebi, até mesmo essas diferenças têm referência à "personalidade" da pombagira incorporada. Por exemplo, a pombagira Menina também é a única que toma champanhe branco, todas as outras têm preferência pelas vermelhas. Há também as que gostam de beber whisky, como a Maria Padilha, e as que tomam martini, cerveja, etc. Cabe às pombagiras revelar suas características para a comunidade do terreiro prepará-la para atender aos seus desejos.

Como vemos nas fotos acima, tudo é colocado no chão e ao redor de cada pombagira. Uma das imagens demonstra o final do ritual, quando os médiuns já haviam desincorporado e deixaram no chão as oferendas que ficavam ao redor de cada entidade. D. Joana diz que as velas devem ser apagadas sozinhas e, no dia seguinte do ritual, as oferendas são recolhidas para serem ofertadas em encruzilhadas.

As comidas ofertadas são preparadas tanto pelos consulentes quanto pelos médiuns ou pela mãe de santo. A preferência das pombagiras nesse terreiro é o frango assado com farofa e

estas comidas nunca podem ser feitas com alho (regra para todas as entidades de esquerda), mas o incrível é que estão sempre muito bem temperadas e saborosíssimas (a partir de experiência própria, diga-se de passagem). Para os exus é servida carne vermelha mal-passada, às vezes crua e com bastante pimenta; assim, sempre preferi degustar as comidas das pombagiras.

Os alimentos são servidos primeiramente às entidades e, estas (que nem sempre se alimentam), oferecem às pessoas presentes. Durante as consultas, os fieis também podem beber e comer com as pombagiras com as quais conversam e, algumas vezes, os aconselham a fazerem pedidos a cada gole. Segundo os fieis, a comida traz boas vibrações. Comer um pedaço de frango oferecido pela pombagira ou beber um gole de seu champanhe é como ser "abençoado" [111].

Os consulentes dirigem-se um a um às pombagiras com as quais desejam conversar e estabelecem com elas um clima de confidência, fala-se baixo (nem sempre as pombagiras falam baixo, principalmente quando querem que outros também escutem o que elas dizem), com o corpo próximo à entidade.

Além de comer e beber durante a minha primeira festa de pombagiras, também pude me consultar:

> Depois de cerca de duas horas observando o ritual, Joana me chamou, perguntando se eu queria conversar com uma pombagira. Logo me levantei e ela disse para a pombagira que eu queria saber da vida dela, do que ela gostava. Então, ela começou a falar: 'a gente gosta disso tudo que tá aqui, tudo que é coisa boa. Luxo, muito ouro'. Falei da minha pesquisa e como começou, falei das moças das creches, as mães prostitutas, e que eu achava que conhecendo as pombagiras eu poderia ajudá-las. Ela falou que as ajuda, mas que "essas aí" são diferentes das pombagiras: 'A gente não se dá pra homem por qualquer coisa. Tem que ter muito pra poder pagar'. Disse que no mundo onde elas viviam, tudo era muito diferente, viviam na riqueza, na luxúria, tudo muito lindo. Hoje não, essas mulheres ficam na rua peladas, todo mundo vendo: "Nós somos diferentes, não como essas mulambas" (Diário de campo, 16/12/2003).

[111] Além de um prazer para o pesquisador, pois na maioria das vezes a comida é deliciosa, com exceção de alguns gostos peculiares, como as carnes cruas de exu.

A partir dessa primeira experiência somada a outras entrevistas com pombagiras, percebi que quando falava de minha intenção inicial de fazer um paralelo entre as prostitutas e as pombagiras, a conversa se fechava e esta relação não as agradava. O mesmo se passou quando conversei com Maria Padilha:

> Maria Padilha falou que as prostitutas de hoje em dia são diferentes das pombagiras porque hoje se vendem por muito pouco, não se valorizam, não se respeitam. Mas falou pouco disso, e mais sobre ela e como ajuda (Diário de campo, 16/12/2003).

Como descrito na apresentação deste trabalho, a pesquisa com as pombagiras surgiu a partir de um possível paralelo entre estas e a figura da prostituta. No entanto, meu contato com as entidades parecia se fechar quando eu levava a conversa por este caminho, já que elas praticamente diziam que não eram prostitutas, que eu não estava entendendo, e acabava me sentindo numa conversa em que faltava assunto.

Essa sensação, percebo hoje, surgiu claramente de minha imaturidade e falta de intimidade com a "ambiência" umbandista. Se ela não queria falar da prostituta, deveria deixá-la falar de outra coisa, para que então pudesse se mostrar, mas senti muita dificuldade e as primeiras conversas não passavam de cinco minutos. Ao final de todas elas, as entidades diziam: "eu vou te ajudar", e eu pensava: "como"?

Comecei a notar que as entidades diziam que para compreendê-las, eu não poderia ficar nesta comparação, mas demorou para perceber que ali havia algo mais que eu não compreendia. O que era essa insistência em negar a relação das pombagiras com a prostituição? Elas não me explicavam, apenas negavam, esgotavam o assunto, se diziam "diferentes".

Quando insistia no "por quê", não gostavam, diziam que eu não estava entendendo, ou "você gosta muito de perguntar" (era quando eu entendia que devia parar de perguntar). Algumas respondiam que "essas" (prostitutas) não se dão valor, vendem-se por pouco, já elas,

as pombagiras, sempre tiveram tudo o que quiseram e recebiam muito ouro, escolhiam o homem que queriam e não tinham uma vida de miséria.

Percebo hoje que as pombagiras deste centro refletem a linhagem de Maria Padilha, que carrega a história de uma antiga cortesã, amante de homens ricos, detentora de muito poder e muitas joias. Tudo isso, como veremos no sexto capítulo, não se esgota na luxúria, pois comporta outros sentidos, mas o que era evocado naquele momento, de qualquer maneira, era a diferença entre pombagiras e prostitutas e a minha dificuldade de desenvolver outra conversa.

Sentia que havia algo que me escapava e entravava minha relação com elas. Ao mesmo tempo, tive permissão para minha pesquisa e todas se mostravam disponíveis a me "ajudar', ainda que, até então, eu não me expressasse nestes termos:

> Maria Padilha disse que vai me ajudar e que vou ter 'muito sucesso com minhas escrituras': "Vai indo que eu vou atrás colocando as palavras no lugar certo pra você! Gostei muito de você, quero que volte para eu contar toda a minha vida" (Diário de campo: 16/12/2003).

Estas palavras ecoam até hoje em minha memória como se as tivesse ouvido na semana retrasada. Confesso que costumava lembrá-las quando me faltava desenvoltura na escrita desta tese: "Maria Padilha, arrume as palavras para mim?".

O fundamental foi que na conversa com Maria Padilha eu tive o consentimento necessário para pesquisar o terreiro e a partir de então, todos no centro sabiam que a "pombagira-chefe" havia me aceitado, apoiou o meu trabalho e colocou-se à disposição, de maneira que houve disposição geral em contribuir com a pesquisa a partir de então.

3.1.4. Oh, labareda te queimou

Infelizmente, não foi tão logo que pude entregar-me à acolhida de todos no centro. Todo esse universo calcado em outros sentidos, outras linguagens e outras regras sempre

imersas em um código "invisível" e espiritual, me deixavam um tanto quanto amedrontada. É claro que minha dificuldade não foi evidente desde o início, mas é notável que após este ritual, que se deu no final do ano de 2003, afastei-me do terreiro por aproximadamente quatro ou cinco meses.

A "desculpa" da qual me servia era uma outra pesquisa de iniciação científica que eu ainda não havia terminado e tomava meu tempo, mas hoje percebo que, sinceramente, eu estava bastante assustada com aquele novo olhar de mundo que abalou a minha vida universitária tão ordinária.

Além das palavras de Maria Padilha citadas acima, também ecoavam em minha memória as palavras de Pai Benedito: "Não precisa ficá com medo não, fia, chega mais perto do pai que ele tá aqui prá te ajudá". Aos poucos suas palavras começaram a fazer efeito e o medo não mais me paralisou. Demorei, mas voltei.

Dediquei-me progressivamente a "chegar mais perto" e compreender a minha dificuldade neste encontro. Percebia que o fascínio que aquele universo despertava suplantava o receio. Inúmeros episódios eram tão cativantes que provocavam minha aproximação:

> Fui sozinha na gira de quarta-feira e foi impressionante! Essa umbanda surpreende mesmo, viu?! Bom, cheguei atrasada e a gira já havia começado, o preto-velho já estava incorporado e logo depois entraram no terreiro umas pessoas que chamaram o Orestes, pessoas diferentes, um nível social econômico maior do que a maioria por ali. Entrou um homem carregando uma mulher toda contorcida, rígida e paralisada, lembrei até das crises histéricas dos relatos de Freud. A mão dela estava entrevada para dentro, assim como os pés. Os olhos estavam arregalados e sem piscar. Colocaram-na no sofá e logo depois que Pai Benedito desocupou, Orestes a levou no colo para ele. Todos os outros médiuns se levantaram para descarregá-la. Orestes incorporou algo que ajoelhava no chão, punha a mão na cabeça e chorava muito alto, com ar de desespero, outros tossiam, grunhiam e se contorciam, todos ao mesmo tempo e isso não durou pouco tempo, haja descarrego! Pai Benedito ia passando a mão no corpo da mulher e balançava os seus braços, parecia que queria soltá-la. Então começou a puxar um ponto lindo que infelizmente não decorei, mas dizia: 'Espírito endurecido vai embora...." e depois tinha algo como "amolecer o corpo e o coração". Então, Pai Benedito pediu para a mulher se levantar...Como assim? Não pode ser! Eu estava boquiaberta! Ela se levantou e caminhou de volta para a assistência (Diário de campo, 11/8/2004).

Foram cenas como estas aliadas à amizade que surgia e se aprofundava com todos da comunidade que me instigaram a participar cada vez mais. Passei a respeitar toda aquela riqueza cultural, a doação pelo outro e a gramática de solidariedade que permeiam todo o universo umbandista. Neste sentido, um ponto fundamental de mudança em meu trabalho foi perceber o meu lugar naquele espaço: na hora de receber uma benção eu era uma pesquisadora ou fiel?

3.1.5. Observação participante ou participação observante?

Quando se escolhe fazer pesquisa na umbanda, não é possível estar lá apenas para observar à distância. Mais do que uma observação participante, por vezes, sentia-me numa "participação observante". Não adiantaria resguardar-me atrás da máscara do pesquisador (caderno de campo na mão, máquina fotográfica ou filmadora no pescoço), pois a todo momento eu era destituída deste lugar. Era como se dissessem: se quiser estar aqui, tem que participar ("ajoelhou tem que rezar").

Em minhas conversas com Pai Benedito, passei a trazer dados de minha família, como o nome de minha avó por um problema de saúde, falar do trabalho, ou relatar um sonho que tivera. Desta maneira, não apenas a divindade me acolhia, mas eu me deixava ser acolhida e criava espaço para perceber o que era a umbanda em ato. Não seria apenas em observações atrás da muretinha que compreenderia a religião, mas também através de meu próprio corpo.

É preciso admitir que não era possível ignorar que não raramente entrava no ritual com dores no ombro e logo depois de ser benzida pelo Pai Joaquim, preto-velho de Orestes, saía como se tivesse recebido uma massagem extremamente relaxante sem que ele tivesse me tocado.

Tudo aquilo que vivia era fascinante e demorou pouco mais de um ano para perceber que para conhecer o que se passava ali, não bastava perguntar. A umbanda se revela em ato,

cheiro, cor, sabor, música e temperatura. Tudo isso é sensível, e, obviamente passa pelos sentidos que experimento por meio de minha corporalidade.

E claro, se me insiro num espaço em que a lógica basal é a caridade, deveria eu também deixar-me ser cuidada. Neste sentido, percebi que ao colocar-me em posição de quem pede ajuda, criava espaço para os espíritos serem e atuarem para o que vêem: oras, essas divindades vêm nos "visitar" ao mundo para dar entrevistas? Não, a ideia que se repete é a de "prestar caridade", não no sentido altruísta e alimento da culpa, como mais tarde pude compreender[112], mas mais próximo de acolher a alteridade.

Primeiramente, iniciava as conversas com as pombagiras dizendo que estava ali porque fazia um trabalho no qual gostaria de conhecer as pombagiras. A maioria não entendia: "conhecer por quê?". E eu ficava mais tempo explicando por que estava ali, do que de fato durava a nossa conversa.

No entanto, quando comecei a perceber a gramática implícita, mudei minha estratégia de aproximação: "Eu estou aqui porque estou precisando de sua ajuda para meu trabalho"/ "Eu gostaria de falar com você porque estou precisando de ajuda para o meu trabalho", e só então complementava: "Faço um trabalho sobre pombagiras, está muito difícil e gostaria de saber se poderia me ajudar".

Parece simples, mas esta mudança fez toda a diferença na minha relação com estas entidades. É claro que não se trata apenas de uma ordenação gramatical de palavras, pois, com certeza, algo do meu posicionamento ali, do meu lugar, da minha intenção, já havia se transformado. Poder inserir-me no papel de quem também busca ajuda fez com que, de início, as entidades se colocassem disponíveis e à minha escuta, pois, de fato, "vêm a este mundo" para acolher as dores, as demandas e os desejos de todos e não apenas para responder perguntas de curiosos.

[112] Esta questão será melhor desenvolvida no capítulo sete.

3.1.6. As mulheres de Pai Benedito

Neste centro encontrei várias mulheres e inúmeras pombagiras, mas dentre elas, três foram selecionadas: Maria Padilha, Sete Saias e Menina. Nestes casos, realizei entrevistas tanto com as pombagiras quanto com suas médiuns, mas houve também depoimentos de pombagiras de outros médiuns da casa que também contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa, como Rosinha, Rita da Encruza, Dara e Pombagira das Américas.

Maria Padilha

Maria Padilha é a "chefe" das pombagiras neste terreiro: "Sou a mais velha de todas, por isso comando as outras, elas devem obediência a mim". Devido à sua alta posição na hierarquia das pombagiras, reivindicou como médium a mãe-de-santo da casa. No entanto, como a regra é algo singularmente maleável na umbanda, não é ela quem trabalha com Maria Padilha, mas sim Meire, irmã de Joana.

Foi a própria Maria Padilha que me contou sobre isso em entrevista:

> Mulher, eu já sou desta casa há muitas luas (estala os dedos), há muito tempo, só que era em outro aparelho, que infelizmente agora, partiu da Terra, então eu fiquei pra chegar nesta mulher que é dona desta seara...ela não podia, e o que ela fez? Achou melhor jogar neste aparelho. Porque mulher, sou chefe de terreiro, entendeu? Sou assim, vamos dizer, a maior num terreiro, não é em qualquer um que eu venho não. Para que eu pudesse ter esse aparelho, tive, vamos dizer, que concordar com muita coisa., tive que concordar com muita coisa, porque achei, vamos dizer assim, que essa égua não iria aguentar o baque. Porque trabalho muito, sou muito solicitada, se tiver uma outra pessoa do outro lado da Terra. (...)Era pra eu escolher aquela (aponta para Joana com o cigarro), mulher, que é dona disso aqui, mas como ela precisa de ajudar as outras pessoas, passa muito tempo nisso...e o que aconteceu? Eu peguei, ela mandou botar, vamos dizer, ver se este aparelho aguentava, aí este aparelho ainda teimou muito para que eu chegasse, até que enfim, concordou (Maria Padilha).

Como Maria Padilha exige muita disposição do médium, já que é muito requisitada para ser incorporada, a mãe-de-santo "passou" a entidade para a sua irmã.

Quando incorporada com Maria Padilha, Meire transforma-se. Dentre todas, é, para mim, a que mais se modifica. Além de sua postura, sempre altiva e ereta, sua voz e a própria maneira de falar também são bastante diferentes das de sua médium. Maria Padilha transparece um ar de 'realeza', fala em linguajar extremamente rebuscado e é fina também nos gestos.

Meire incorpora Maria Padilha também em horários fora das giras, prestando consulta às pessoas que a procuram para resolver problemas em rituais particulares, o que pode acontecer várias vezes por dia. Certa vez, Meire me disse que ficava mais de Maria Padilha do que com ela mesma[113].

> Às vezes me tomam como conselheira, eu conselheira? Eu que aprontei tanto! (...)E fazer as coisas valer, pra que aconteça tudo de bom pras pessoas que vêm em busca de ajuda. Não sou milagrosa, quem faz essas coisas são os beiçudos (termo pelo qual as pombagiras se referem aos preto-velhos), mas no meu alcance, o que eu posso fazer, eu faço. (...)Porque estamos aqui pra ajudar, pra fazer as coisas serem, vamos dizer assim, resolvidas da maneira que as pessoas pedem (Maria Padilha).

Em entrevista, Maria Padilha relatou que quando viveu na Terra tudo foi muito difícil e, por isso, escolheu a vida em que "vamos dizer assim, dava amor a quem precisava". Disse ter sido muito bonita, de olhos verdes e cabelos negros. Hoje, seu trabalho é "ajudar a quem precisa".

> Damos ouro pra quem pede, amor pra quem está sozinho, tanto o homem como a mulher...procuram-me por muitas finalidades, uns para negócio, outros, pro lado amoroso e com isso eu gosto muito de ajudar (Maria Padilha).

Mas nem por isso, deixa de se divertir e diz que não "largaria" sua "vida por nada". Quando vem à Terra, também não pode faltar o que gosta: "Se eu vier na Terra, tem que ter

[113] Entretanto, isso mudou drasticamente quando Meire teve seu primeiro filho, pois diminuiu a frequência e até hoje, quando seu filho tem quatro anos de idade, Meire ainda incorpora muito pouco a sua pombagira, pois fica a maior parte do tempo cuidando da criança.

cigarro pra fumar e uma bebida pra beber, gosto de beber também, bebo e fumo a noite toda, varo a noite adentro".

Foi com Maria Padilha que comecei a compreender que o que buscava nas pombagiras não seria da ordem de um paralelo entre elas e as prostitutas, ou pelo menos esta não poderia ser a minha estratégia.

Com outras pombagiras, percebia apenas que a conversa se encerrava e ficavam irritadas com a minha indagação, mas Maria Padilha, que fala muito (também escuta muito e tem longas conversas com as pessoas que lhe pedem ajuda), direcionou-me a outras possibilidades de compreender as pombagiras que não se restringiam à prostituição.

> Mulher, há milhares de anos atrás, milhares, milhares, milhares...sofremos muito também. Milhares de tempo atrás sofremos muito, porque todos eles falam aqueles palavreados, e as outras agora que estão seguindo a mesma trilha...mas pra isso, vamos dizer, tivemos muito, trabalhamos muito...essas de agora, vamos dizer, nem pra puta servem, porque não é de acordo, não. Nós cobrávamos ouro, ouro que eu falo não é dinheiro não, não, eles nos davam joias, joias maravilhosas, vestes das melhores...tínhamos regalias, comíamos, bebíamos e fumávamos a noite toda, tínhamos os homens que custeavam, quando eu falo homens, não falo de homem de carne e osso não, são os Exus, os de agora. Porque antigamente eram homens, vamos dizer, homens da Terra como vocês, agora são só, vamos dizer, homens do tempo que viviam com nós, agora estão também aptos para ajudar.
> Discriminam muito essas éguas dessas casas, elas me procuram pra ajudar, pra levar homens lá. Todas que vieram me procurar, hoje estão muito bem, queriam homens no cajuá delas, porque elas precisam de lucrar...eu não posso fazer nada, não posso brigar com elas porque também já fiz o mesmo papel que elas. Hoje estou sossegada (Maria Padilha).

Maria Padilha, como diz, não julga porque em sua vida fez a mesma coisa, mas se diferencia. Não se vende por pouco e consegue o que quer.

Quando pedi que me contasse sua história, notei que ao abrir o espaço para que falasse o que quisesse, novas possibilidades surgiam e a partir daí, passei a escutar o que de fato se enunciava e se repetia para além da paridade que eu buscava.

> Disse "Boa Noite" à Maria Padilha, como é de costume e entreguei-lhe um buquê de rosas. Ela agradeceu, elogiou as flores e disse que gosta muito. Perguntou: "Então mulher, como é que estão suas escritas?", então, respondi

> que estava me dedicando cada vez mais a este trabalho e por isso fui pedir mais uma vez a sua ajuda. “Muito bom, e vai ficar cada vez melhor. Vou te ajudar no que você quiser.”, disse Maria Padilha antes que eu terminasse a frase. Então, perguntei se podia usar o gravador na nossa conversa para me ajudar a passar adiante com fidelidade o que ela me dissesse, ela concordou.
> MP: Mulher (dirigiu-se a uma médium do terreiro), traga um vaso para colocar essas lindas rosas...ou vai falar também que está cansada para pegar isto?
> (suspira)
> Eu: Eu queria pedir para a senhora...posso te chamar de senhora?
> MP: À vontade minha linda, apesar de que eu não tenho nada de senhora. Mas pode falar à vontade.
> Eu: Eu queria que me contasse sua história...
> MP: Minha querida, eu fui uma égua, vamos assim dizer, promíscua, porque como era aqui nessa terra, muito difícil, entendeu... Então foi uma vida que eu escolhi para fazer. O que eu fazia, vamos dizer. Dava amor a quem precisava. Todos que se achegavam, gostavam. Eu era muito linda, dos olhos verdes, cabelos negros, uma pele como pêssego...e tive vários homens, entendeu...vários deles. Eu não escolhia, entendeu, porque era um dever que tinha...para poder me manter, porque a minha nega não é forte não... Homem (dirige-se a um médium), bote isso aqui do meu lado (o vaso com flores)... Eu tive vários homens...ainda hoje, vamos dizer, os homens caem nos meus pés. Isso aqui é só um aparelho (passa a mão no braço) que eu estou ocupando, para poder, vamos dizer, dar continuidade. Tem até parentesco. Sou a mais velha de todas, por isso comando as outras, elas devem obediência a mim. Elas não fazem nada, vamos dizer, que eu não queira. O que eu não quero, elas não fazem. Fazem o que eu quero. E com isso vivemos assim...no meio de muito ouro, muito ouro, damos ouro pra quem pede, amor pra quem está sozinho, tanto o homem como a mulher...procuram-me por muitas finalidades, uns para negócio, outros, pro lado amoroso e com isso eu gosto muito de ajudar.

Ela não é “senhora”, foi “promíscua”, “dava amor a quem precisava”, mas a conversa se desenrolava realmente quando falava de sua vida “hoje”, quando vem “para ajudar” homens e mulheres a conseguirem o que querem.

Maria Padilha acrescenta que não vem para dar falsas ilusões, mas para falar a verdade. Evidencia que não é só pedir para a pombagira que se arruma um grande amor. É da responsabilidade da pessoa fazer a sua parte. Mas se “não é para ser”, não adianta:

> Quando dá para dar errado é porque não é...e eu logo me boto a falar, eu já descarto na hora. Por quê? Porque sei que vai sofrer, mulher, depois vão me procurar novamente pra tirar do caminho, aí vamos fazer dois errados, por que não fazer um certo?(...) Hoje eu sei que não adianta insistir em um caso que eu sei que não vai dar em nada. Quando não dá em nada, não adianta insistir. Muitas pessoas vêm na Terra para dar só um passo e não dão...Esses não adianta insistir. Como muitos que vieram falar comigo, eu disse, pra você não tem...fique sossegado e quieto porque esse não adianta. Porque sei

> que em alguns lugares que procuram, o enrolam e eu não gosto de enrolar ninguém, é mais certo para depois mais tarde não dizerem que menti, eu não vivo de mentira. Falo ou isso ou isso ou isso e é verdade, porque se é mentira, digo que não, mas quando é pra ser, vai ser (Maria Padilha).

Ao final, ela acrescenta que há entre o fiel e a entidade uma relação que exige confiança e ambos saem ganhando nessa parceria. Se conseguir ajudá-lo, ela ganha como espírito além dos presentes que dão em troca: "Se você está procurando uma ajuda, é porque você vai confiar na pessoa, a pessoa não deve brincar, de maneira alguma."

Percebo ainda na fala de Maria Padilha uma atenção a dizer que não pode fazer o que quer, porque há quem mande:

> Venho pouco na Terra, venho apenas quando tenho permissão. Quando tenho permissão venho e faço o meu dever, não deixo nada pra trás.(...) falamos o que queremos, mas no lugar certo, como aqui não, aqui eu tenho que me conter. Porque tem o beiçudo que cuida deste lado. Então, não posso falar mais do que é permitido, como faço no meu lugar de costume... (Maria Padilha)

O "beiçudo" – como aqui as pombagiras se referem ao preto-velho - tem também a função de "conter" as pombagiras. Neste terreiro, como é o Pai Benedito a principal entidade da casa, é a ele que todas as entidades devem "respeitar".

Percebo ainda que a presença do preto-velho é atuada pela mãe-de-santo, que raramente incorpora pombagira, mas fica atenta a todas as consultas durante os rituais de esquerda. Joana diz que o mãe/pai-de-santo tem que cuidar porque os exus fazem o que as pessoas pedem e se alguém pede alguma maldade, dependendo do exu, vai fazer. Por isso, Joana estava presente também durante a maior parte das entrevistas com as pombagiras:

> Maria Padilha: Às vezes tem um homem e uma mulher brigado e a égua vem procurar, não é que fizemos macumba pra voltar. Mulher, nunca unimos ninguém na marra. Só damos uma ajuda pra que volte.
> Joana: Quando o homem lá de cima fala...
> M. P.: Se ele falar que não é, não fazemos. Não fazemos nada errado. Nunca unimos ninguém contrário. Nem pode, mulher. Isso é sofrimento. E o que acontece. Se somos banidas daqui de novo, não podemos ajudar. Se fazemos coisa que não é pra ser feito. Aí não voltamos mais pra terra de vocês pra

> ajudar quem precisa. Entendeu? Por isso às vezes tem pessoas que temem a nós. Falam, nós fazemos, nós tiramos, nós atrapalhamos. Não.
> E: E como que é a Padilha em relação aos outros guias de direita...?
> MP: Mulher, eu obedeço muito o beiçudo. Eu tenho uma badalada pra ficar na Terra. E o beiçudo tem que vir falar pra mim, essa lua você não vem pra cá pra Terra, aí eu não venho, eu só venho na lua própria. Devemos muita obrigação pros beiçudo. Fazemos o que, o que ele autorizá, a gente faz, mas se ele disser que não, não fazemos. Só não nos damos muito com os homens de pena. Vocês falam caboclo. Porque eles costumam amarrar a nós, aí não nos entrosamos muito.

Joana diz que as entidades chegam na casa e ainda não estão doutrinadas, por isso é importante dizer que elas não podem fazer o "mal" naquele espaço.

> MP: Não fazemos mal, de maneira alguma, fazemos o que pedem. Para mim, se vierem pedir para fazer o mal eu não faço. Já fui muito danada, vamos dizer, já fiz muito mal, mas agora, viemos para ajudar, para quebrar coisas ruins que...isso é o que fazemos, estamos aqui para fazer.
> Eu: O que seria o mal?
> MP: O mal, mulher, é quando me pedem assim "quero fazer o mal para uma pessoa", isso não é correto...porque também já passamos por muita judiação na Terra, sabemos o que é sofrer...fomos muito discriminadas, fomos apontadas como as erradas, que andavam tortas, não pegávamos homens de ninguém. Se nos procuravam é porque não estavam satisfeitos, mas tomar homens, não tomamos de ninguém. As pessoas me procuram, mulher, com o intuito de serem ajudadas e estamos aqui para ajudar. Fizemos a nossa parte quando vivíamos na Terra, agora viemos para ajudar quem precisa. Às vezes eu não venho só para fazer união não. Eu venho pra negócios mesmo. Às vezes prefiro cuidar de negócios do que amor. Quando eu vejo que é um amor que não dá certo, eu logo já digo pra égua: "vá catar outro porque este não é teu.

O fundamental que se evoca é fazer o que as pessoas pedem, a "moral" e o discernimento vão ficar, sobretudo, a cargo do "doutrinamento" do terreiro; o que a pombagira gosta de fazer é de responder aos pedidos.

Sete Saias

A médium que incorpora essa pombagira é sobrinha da Joana e também era médium no centro quando sua avó, D. Chiquinha, ainda era viva. Mas, quando se casou, começou a trabalhar e afastou-se do centro, alegando falta de tempo.

Quando a conheci, estava desempregada e, por isso, pude encontrá-la na maioria das vezes que visitava o centro para realizar entrevistas com a Mãe Joana.A médium diz que sua pombagira era de sua avó e parece ter tanto orgulho da pombagira quanto de sua avó: "Só de falar dela, eu fico arrepiada", disse duas vezes para mim, uma ao falar de sua avó, outra quando se referia à sua pombagira: "A minha pombagira é boa demais, só de falar dela, eu fico arrepiada todinha. Ela gosta de fazer cura, de fazer coisa boa".

Sete Saias, segundo a médium, é a única que pode se sentar no lugar em que se posiciona Maria Padilha, o que lhe confere uma alta posição na hierarquia das pombagiras. Mas de todas, é a pombagira que possui menos recursos materiais, pois como sua médium frequenta pouco o terreiro, não possui as roupas características e os apetrechos típicos de sua pombagira. Ainda assim, em entrevista com sua entidade, a própria me revelou que está muito satisfeita de trabalhar com sua médium, que é muito vaidosa e bonita.

Para mim o contentamento também foi uma constante desde que a conheci. Foi sobretudo o amor que demonstrava por sua pombagira que me contagiou, e apesar de não frequentar o terreiro com assiduidade, convidei-a para participar desta pesquisa. N. [114] prontamente aceitou o convite e marcamos um dia à tarde para que pudesse incorporar sua Sete Saias e ser entrevistada.

Assim que chego à casa de Joana, N. pergunta se eu havia comprado as "coisas" da Sete Saias. Digo que não, percebendo instantaneamente a minha gafe: "mas ela precisa do material pra trabalhar", disse a médium. Prontamente saí do terreiro e fui ao mercado mais próximo para comprar cigarros e champanhe.

Com os seus instrumentos de trabalho, a pombagira se dispõe a falar. Mas "trabalhar" não quer dizer realmente dar "entrevista".

[114] À pedido do terreiro, apenas os nomes próprios de Joana, Meire e Orestes figuram na pesquisa.

> Eu: E o que mais as pessoas costumam pedir ajuda?
> 7: Pra mim pede coisa pra abrir caminho, pra ajudar nos negócios, pra trazer bastante ouro. O que até hoje eu trabalhei foi nisso, mulher. Foi meus trabalhos porque minha égua não vem muito aqui, você sabe, né? É difícil de ela vir aqui no terreiro, mas quando ela vem e as pessoas vêm, é pra isso.
> Eu: E ajuda as mulheres também a se sentirem mais bonitas...
> 7: É. Você mesmo, você conversou comigo, não conversou?
> Eu: Foi...
> 7: Você vai se sentir outra, você vai ver muitos homens te olhar com outro olho. Depois você vai falar pra mim.

A conversa logo se volta para mim, ainda que eu tente enviesá-la para uma participação onisciente. Finalmente lembro-me de que preciso entrar nessa lógica, e colho dados para além do discurso "pronto":

> Eu: É, eu acho que só daquele dia, já começou a mudar, eu já aprendi alguma coisa.
> 7: (gargalhada) Você não conversou com a minha égua? Só de você conversar com ela, eu tô do lado. E ela já fez o pedido pra você das coisas...e você já ta sentindo outra coisa, já vê os homens te olhar de outro olho. Porque eu sou linda, mulher, adoro trazer homem pras mulheres, adoro ver os casal unido, adoro ver as pessoas felizes, e você vai ter muita coisa, vai sentir um prazer muito grande na tua vida com um homem que vai aparecer. Você vai trazer uma mesa pra mim que você vai ficar agradecida, mulher.

Ao tentar falar das mulheres de maneira geral, a pombagira responde falando sobre mim. Mas ao mesmo tempo, ela mostra como atua, como faz com outras mulheres e, assim, mais do que em palavra, atinjo a pombagira se revelando em ato.

Não foi imediato, mas percebi intuitivamente que ao falar de mim e de minha pombagira, ela fala também o que faz por uma mulher. Por isso, para além do roteiro pré-estruturado com perguntas, é no desenrolar de uma conversa em que incluo fatos de minha vida que obtenho os dados mais significativos:

> 7: (...) e eu vi a mulher que te acompanha, e ela é muito bonita.
> Eu: Que bom, e é ela que me ajuda?
> 7: Ela te ajuda, como eu te ajudo, assim como a outra que você sempre conversa, tá sempre te ajudando (Joana).
> Eu: É, eu to lembrando que no sábado passado eu tava numa festa, e quando eu conversei aqui com a sua médium e com a Joana, vocês tinham me dito que era pra tomar cuidado antes de contar as coisas boas.
> 7: Isso.

> Eu: E nessa festa, eu tava conversando e eu sentia que eu não podia falar uma coisa pra uma pessoa, né, e na hora eu comecei a ficar rouca, não conseguia mais falar, aí eu achei que era algum recado pra mim.
> 7: E era, mulher, pra você se calar, ficar quieta, que tem gente...as pessoas te olham você, você é muito..
> Joyce[115]: Bonita.
> 7: Muito bonita, como eu mulher, porque eu sou linda e você é igual eu. Você transmite aquela coisa boa pras pessoas, é onde a pessoa fica doida quando te vê. Quantos homens não te cobiçam, mulher? É porque você nunca percebeu. Mas agora você vai dar de perceber porque eu vou te mostrar.
> Eu: É, eu demorei pra achar isso mesmo. Eu acho que eu tô aprendendo com vocês.
> 7: Você foi uma mulher que você se achava um nada. Eu to mentindo?
> Eu: É verdade.
> 7: Se você conversar comigo, cê quer saber, cê vai saber, porque eu falo.
> Eu: Pode falar.
> 7: Você não se achava nada, você tava (...) com um homem e você achava que ele só queria te usar, depois você se olhava, cê achava que tava horrorosa, isso aquilo, se pondo defeito sozinha, tô mentindo, mulher?
> Eu: Não.
> 7: (Gargalhada) Você quis conversar comigo, não quis, mulher? Por isso que eu falo, eu não espero as pessoas me perguntar pra eu falar. Eu vejo, mulher. Só que você não é nada disso, você é tudo, mulher. E depois do que você conversou comigo, você vai ver. (...)e você vai trazer um negócio e vai pôr no meu pé e vai querer conversar comigo de novo. Você vai se sentir tão bem, mulher...
> Eu: É verdade. Eu acho que desde aquele dia que eu conversei aqui, as coisas começaram a mudar. Você já tava acompanhando, né? E você acompanha sempre sua médium também? (Entrevista com Sete Saias).

E é então que ela fala o que faz também por sua médium, mas por se tratar de temática íntima, prefiro expor o conteúdo em meu nome do que expor a própria, pois ao cuidar e falar de mim, a pombagira fala também de si, de sua médium e de como atua com quem lhe pede ajuda. Sete Saias revela-me que vem pra falar a "verdade", e sem brincadeira, escancara as dificuldades e acentua as qualidades. Por isso, não são todos que têm coragem de conversar com uma pombagira[116].

> Você viu, mulher? Eu te falei que o dia que cê conversasse comigo, que eu não brinco mulher, eu não gosto. Se eu vim aqui no terreiro, eu vim pra falar a verdade, não é pra brincar com ninguém, mulher (Sete Saias).

[115] Joyce é sobrinha de Joana e estava presente na entrevista.
[116] Há que estar disposto a dizer e escutar. Não se trata de falar e ouvir, é mais do que isso, como também busco aprofundar no último capítulo.

Tinha a impressão de que a médium, e talvez também a sua pombagira, percebiam-me como mulher, e foi justamente neste encontro que notei que com Joana eu estabelecia uma relação de "filha" e menina, que marcava também meus outros encontros com médiuns do terreiro.

N. e sua pombagira trouxeram-me a um mundo "pombagiresco" menos marcados pela obediência ao "pai". Imagino que eu também tenha estabelecido uma relação diferente com a médium que propiciasse essa abertura. Com ela, a sexualidade foi revelada mais explicitamente.

> 7: Pra te falar a verdade, nós gostamos de bastante homem. Isso é verdade.
> Joana: (risada) É mesmo, eu sei.
> 7: E pra falar a verdade, eu gosto de trabalhar nua, que é o serviço mais bom.Não é, mulher?
> Joana: É, é.
> 7: É nua que nós trabalhamos, só que...
> Jo: Os homens antigos tinham muito dinheiro, os de hoje não tem nada.
> 7: Quando agente vai naqueles...como é que fala...
> Joana: Na encruza.
> 7: Na encruza, essas coisas, o certo para um trabalho bem feito mesmo, para uma mulher, é ela sem roupa, e trabalhar de verdade, com os negócio tudo certinho, mesmo, que eu falo: trabalhar mesmo. Não é como se diz. Hoje todo mundo pensa em pouca vergonha. Não é pouca vergonha. É um serviço feito, certinho mesmo, ela sabe disso, só que a gente tem que saber aonde trabalha, com quem está trabalhando, para não ter conversa. Porque, às vezes, eu venho, eu trabalho e uma pessoa vê e fala, às vezes, coisa que não tem, relacionado com nada. Você está entendendo, mulher?
> Eu: Distorce tudo...
> Joana: Então, é como a gente domina elas para elas trabalhar vestida. Porque se elas vêm do jeito que elas é...
> 7: Eu não gosto de roupa, era pra eu tá do jeito que eu vim no mundo. No meu mundo, né...não no mundo de vocês (Entrevista com Sete Saias).

O encontro com Sete Saias fez com que pudesse perceber que quando conseguia trazer fatos de minha vida em que me lembrava das pombagiras e incluir-me naquele "outro" mundo de sentidos, abria espaço para que ela pudesse se revelar "nua e crua".

Pombagira Menina

Assim como a maior parte das pombagiras desta casa, a Pombagira Menina também segue os trejeitos e modo de falar de Maria Padilha. Mas apesar do "menina" no nome, que sinaliza a "linha" das pombagiras "Meninas" , a postura é altiva, a voz é forte, grave, pausada, e o linguajar tende a ser mais rebuscado do que o da médium que a incorpora.

A maior parte do tempo, Menina fica sentada e ouve os consulentes que lhe buscam ajuda. Veste-se inteira de vermelho e com vários brincos, colares e pulseiras.

Sempre de olhos fechados, aperta-os ainda mais quando pensa em algo que o fiel lhe pergunta, faz um sonoro "sssssssssss", abaixa a cabeça e aperta novamente os olhos antes de responder.

Como pude entrevistá-la desde o início de minha pesquisa, quando ainda trabalhava sobre um possível paralelo entre pombagiras e prostitutas, exponho um trecho em que sua pombagira mostrou-se bastante irritada quanto à comparação:

> Eu: A sua vida, como era na Terra?
> Pombagira Menina: Era muito bom, agora não é como antes, entendeu?Antes tínhamos bastante joias, vamos dizer assim, bastante fartura. Agora não temos mais porque as coisas mudaram. Quando éramos, como posso dizer pra você, só nós, era maravilhoso, nós éramos chiquérrimas, nós somos as mulheres mais lindas que viveram na Terra. Entendeu. Éramos chiquérrimas, lindas e maravilhosas. Continuo, vamos dizer assim, como vocês falam, ssssssss, continuamos lindas, entendeu? Mas antes era muito melhor.
> Eu: E as mulheres que trabalham hoje na Terra? Elas são diferentes?
> Me: Como assim?
> Eu: As mulheres que trabalham na vida.
> Me: Essas que trabalham como assim?
> Eu: Pra homem...
> Me: Prostitutas? Como assim, o que você quer saber?
> Eu: Elas são diferentes?
> Me: Totalmente.ssssssss Não são como a gente, são mulheres acabadas, horrorosas. Nós não, nós somos lindas. Os homens se encantam com a gente. Não os homens da Terra, os homens como nós.
> Eu: As mulheres não querem ser como vocês pra também encantarem os homens da Terra?
> Me: Não mulher, porque são horrorosas, nós somos maravilhosas. Vamos dizer assim, nós saímos com os homens, vamos dizer assim, se me dão joias, entendeu? Não saímos assim, como elas por, como vocês falam, isto aqui (faz sinal de dinheiro com a mão).
> Eu: Dinheiro.
> Me: Isso. Só queremos joias para ficar lindas e maravilhosas. Elas não, por dinheiro, nunca vão chegar aos nossos pés, entendeu?
> Eu: Elas não vêm pedir ajuda?
> Me: A ajuda que pedem são para pedir homens, vamos dizer assim, pra afastar alguém e para ajudar a abrir os caminhos, entendeu?Hoje as mulheres são todas fáceis. Não estou dizendo todas. Nós não, nós somos todas difíceis.
> Eu: E as mulheres tinham que ser mais assim?
> Me: Sim, mulher, porque hoje são todas fáceis. Saem com homens, vamos dizer assim, de graça. Nós não, tem que ter algo em troca, se não, nós não saímos. Sair por que de graça? De graça eles aproveitam e vão embora. Com nós, não, não somos assim. Temos que ter joias, se não, não.
> Eu: Assim vocês conquistam.
> Me: Isto. Eles imploram pra nós, porque nós somos lindas.

Com linguajar mais típico de uma adolescente ("essas são todas fáceis..nós somos difíceis"), Menina evoca o mesmo sentido de Maria Padilha, diferenciando-se das prostitutas por não se darem ao valor, como elas, que conquistam o que quiserem.

Mas a conversa se esgotava rapidamente. As respostas eram quase monossilábicas, e, resistentemente percebi que também não haveria como escapar com ela, ou me colocava à disposição de falar sobre minha vida amorosa para que a deixasse mostrar-se em ato, ou as entrevistas seriam bastante curtas.

Achava curioso que Menina me perguntava sobre rapazes, namoros, e eu me sentia como se estivesse conversando com uma amiga mais jovem. Certa vez ela me perguntou "Quantas luas você esteve com ele?", e lembrei-me quando era mais jovem, com meus 17-18 anos, que ainda contávamos quantas vezes havíamos "ficado" com fulano ou "ciclano", sendo o tempo a sinalização do compromisso. Mas anos depois, a relação é de outra ordem, para além de quantitativa, de maneira que até achei estranha a sua pergunta, pois nem mesmo sabia responder.

Quando comecei a entrevistá-la, a médium ainda estava começando a trabalhar com sua Menina e, imagino, coube bem o nome 'Menina', pois era de fato uma adolescente, como a própria médium, que na época tinha cerca de quinze anos.

Sei que Menina é uma linha de pombagiras que incorpora em inúmeras mulheres das mais variadas idades. Apenas faço esta correlação, pois achei curioso que dois anos depois, próximo de completar dezoito anos, a médium começou a trabalhar também com outra pombagira: Sete Estradas.

Já esta pombagira não conservava mais nada de Menina, vestia-se de preto, ficava o tempo todo em pé, possuía linguajar e trejeitos bastante diferentes da Menina e inclusive, de Maria Padilha. Pode ser uma análise precipitada, mas acredito que esta pombagira marca seu amadurecimento como mulher e médium. Ela assume-se diferente, marca a sua "linha" e banca a sua postura.

3.1.7. Considerações preliminares

O centro Tenda de Umbanda Pai Benedito contribuiu para minha 'iniciação' na umbanda e, por meio dele, pude reconhecer meu papel de pesquisadora e, ao mesmo tempo, admiradora desta religião.

Conforme havia afirmado, frequento este centro desde 2003. A constância sempre foi variável. Em alguns momentos, participei quinzenalmente, em outros de duas ou até três vezes por semana, dependendo da dinâmica dos rituais praticados e que mais me interessavam. Ao todo, contabilizo mais de uma centena de idas ao terreiro para assistir aos rituais, para realização de entrevistas fora do horário usual ou para relações cordiais de visita.

Quanto mais eu participava dos rituais, mais aberta a comunidade do centro se posicionava à minha presença e, inclusive, esta dedicação configurou-se como condição da pesquisa, pois tanto as entidades espirituais cobravam minha presença para o bom desenvolvimento de meu trabalho, como a própria mãe-de-santo ou outros médiuns sempre me lembravam de que eu estava ficando distante. Isso, no entanto, confirmou-se para mim como um cuidado deles por mim, e serviu para que me aproximasse ainda mais.

Apesar de não ser médium do terreiro, considero-me filha da casa pelo respeito e pela relação de amizade construída ao longo desta convivência. Sou grata pelo cuidado e afeição que não apenas a Mãe Joana, mas todos, têm por mim.

Esse percurso foi importante e necessário para que neste terreiro eu pudesse ter acesso a conteúdos que não seriam explicitados com poucas visitas ou entrevistas pontuais. Além disso, este mergulho no universo umbandista possibilitou que eu compreendesse melhor o sistema, a linguagem, e as regras que se repetem, de maneira que fosse capaz de apreender a dinâmica de outros terreiros sem que a presença em campo fosse tão assídua.

Digo isso porque passei a notar que a intimidade e o conhecimento da linguagem umbandista com seus códigos implícitos - ainda que haja grandes diferenças de um terreiro

para o outro - de alguma maneira foi encarado positivamente nos terreiros pesquisados posteriormente (como se minha presença no centro de Pai Benedito fosse reconhecida como minha presença na umbanda).

Além disso, após um bom tempo de convivência e intimidade com o universo umbandista, ficou mais simples perceber e observar os outros rituais de outros centros, pois era possível reconhecer com mais facilidade o que se apresentava.

Tenho a impressão de que neste centro o Real (em termos psicanalíticos lacanianos) inunda o simbólico e o imaginário. Não que um registro dê espaço ao outro, pois nunca estão separados, mas parece não haver tanta nomeação ou explicação.

A religião, aqui, mostra-se intensa e visceral. Tenho a sensação de que tive a oportunidade de ter contato com a umbanda "brotando da terra", enraizada e pulsante. Tanto que em alguns momentos é difícil colocar em palavras o que aqui foi vivido, pois foi muito mais "experienciado" do que falado.

3.2. Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato

Conheci Adilson, pai-de-santo[117] da Tenda de Umbanda "Ogum Rompe Mato", em uma gira da "Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito".

Após o ritual de direita no centro de D. Joana, as pessoas foram embora e as portas se fecharam. Como alguns médiuns ficaram por ali, assim como Adilson e duas pessoas que foram com ele, resolvi ficar, pois percebia sinais de que seria realizada uma gira de esquerda.

Joana chamou Adilson e Daniel, rapaz que o acompanhava, para conversar e logo depois os dois se colocaram em pé e de costas para o altar. Joana começou a entoar pontos-cantados de exu e ambos os incorporaram.

[117] Adilson em relação ao termo 'pai-de-santo': "Eu não gosto muito do termo pai-de-santo, mãe-de-santo. Eu acho que ninguém é pai de santo de ninguém, o santo vem, ele vem, você é só o professor e ele vai desenvolver aquilo, dentro do padrão dele, do nível que ele tem". Para facilitar a compreensão, ainda assim, utilizo este termo para referir-me a ele.

Fui conversar com o exu de Adilson, chamado Sete Giras e gostei muito. Joana também ficou conversando um bom tempo com este exu[118] e, enquanto isso, comecei a conversar com uma moça que os acompanhava. Era a esposa de Daniel, que me disse que eram de um centro de Ribeirão Preto gerido por Adilson e que, por coincidência, era bem perto de minha casa. Comentei com ela a respeito de minha pesquisa e que gostaria de conhecê-lo, então ela me deu o telefone de Adilson para marcar uma visita ao centro.

Naquele dia, estavam lá porque o pai de Daniel havia sido médium do terreiro de Joana e, por isso, Daniel também desenvolveu sua mediunidade com D. Joana, apesar de depois disso ter passado a frequentar o centro de Adilson. Tanto Daniel, que a chama de madrinha, quanto Adilson têm grande respeito por Joana.

Logo depois deste encontro, liguei para Adilson e marquei uma visita à sua casa, onde em uma das salas são realizadas as giras todas as sextas-feiras.

3.2.1. "Exu no terreiro é Rei"

Mesmo sendo em território conhecido, já que era próximo à minha casa, não encontrei o local facilmente. Consegui traçar um mapa do endereço, mas me perdi nas perpendiculares sem saída com as quais me deparava pelo caminho. Chegando à rua, não havia nada que identificasse o terreiro, era apenas um portão igual aos outros das casas ao lado. Bati palmas sem estar certa de tocar no lugar exato, mas Adilson logo abriu a porta:

> Fui na segunda à tarde, feriado. Fiquei por lá pouco mais de meia hora. Expliquei sobre meu trabalho e sobre o grupo de pesquisa. Foi uma conversa aberta, agradável e nesse meio tempo ele já ia dizendo algumas coisas interessantes. Quando disse que o nosso trabalho também tem por objetivo divulgar a umbanda e contribuir para diminuir o preconceito, ele disse: "Mas isso é culpa dos próprios umbandistas...(pausa)... porque a umbanda é magia, e magia é veneno e remédio... para saber qual é o remédio você tem que conhecer o veneno... você precisa conhecer, mas tem gente que só usa veneno." Nesse momento senti que Adilson poderia contribuir muito com

[118] Como Joana estava conversando com a entidade de Adilson, senti confiança nele, era como se Joana aprovasse o seu centro, já que minha confiança em Joana era muito forte.

> minha pesquisa e quando começamos a falar sobre as pombagiras, ele disse: "A mulher quando tá com uma pombagira, qualquer mulher, ela fica linda, surge um brilho no rosto", colocando em palavras o que eu já havia percebido (Diário de campo, 1/5/2006)

Ao final desta conversa já estabeleci com Adilson que seu terreiro faria parte de minha pesquisa caso ele aprovasse, o que o fez prontamente, mas dependia ainda que eu pedisse permissão para o seu exu Sete Giras, entidade de esquerda que ocupa o primeiro lugar na hierarquia do terreiro.

A empatia foi imediata e senti confiança em seu trabalho, apesar de sua pouca idade para um pai-de-santo: 27 anos (em 2006). Alguns dias depois, Adilson ligou convidando-me para uma 'virada'[119] no mesmo dia, uma sexta-feira. Aceitei o convite, apesar de lamentar não poder participar de um encontro pessoal que havia agendado. Perguntei sobre o horário e Adilson respondeu que o ritual costumava começar às 8:30 e terminar às 10:40. Se fosse isso, eu poderia ainda deixar fixado meu compromisso, mas habituada com os horários um tanto quanto flexíveis nos terreiros que já conhecia, cheguei às 8:20, esperando ainda ter tempo para conversar com Adilson ou outros participantes do terreiro antes do ritual.

> Cheguei dez minutos antes e o portão já estava fechado. Por um momento pensei até ter chegado cedo, mas, logo que abri a porta, começaram a entoar o seguinte ponto-cantado:"Exu no terreiro é o Rei / Na esquina ele é doutor/ Exu vence a demanda/ Exu é vencedor[120]". Logo que cheguei havia uma moça com uma lista de espera anotando os nomes por ordem de chegada, de maneira que percebi que ficaria por último. O ritual começando antes da hora marcada e essa moça com uma lista me surpreenderam quanto à organização do terreiro (Diário de campo, 26/5/2006).

"Concretamente" o terreiro é bastante simples, pois a casa é relativamente pequena e o espaço ritual se divide entre uma sala de aproximadamente 15m² , onde o ritual acontece, e uma garagem (25m²), onde a assistência espera ser atendida sentada em bancos de madeira. Como há pouco espaço, o "altar" é montado na parede, onde há prateleiras em que ficam

[119] Diz-se 'virada' para indicar a passagem da linha de direita para a de esquerda.
[120] Essa foi a primeira frase que ouvi assim que abri a porta do terreiro.

dispostas as imagens das entidades. Há também flechas, outros instrumentos indígenas e dois grandes quadros: um quadro de São Miguel e um de Iemanjá.

O espaço destinado ao ritual é separado por uma porta da sala da própria casa de Adilson, onde durante os rituais os sofás são afastados e colocados uns sobre os outros, dando espaço a algumas pessoas da assistência, assim como às crianças e bebês de colo. Como se tratava de uma gira de esquerda, a mesa de centro e o aparelho de som foram cobertos com toalhas de cetim vermelho e renda preta. Numa mesa lateral, há um castiçal com três velas acesas. A do meio e mais alta é branca, e ao lado havia uma vermelha e uma preta. Na parede, quadros de São Cristóvão e Jesus cristo.

As pessoas da assistência se dividem entre a sala, a cozinha (algumas cozinham e preparam os alimentos que serão servidos às divindades) e a maioria aguarda nos bancos de madeira na garagem. Neste dia, contabilizei aproximadamente 60 pessoas.

Era minha primeira ida ao terreiro, mas já se tratava de uma gira de esquerda. Aqui as giras de esquerda também possuem um aspecto "velado" como no Pai Benedito, mas o ritual não acontece após a gira de direita como na Joana, pois o ritual é do começo ao fim destinado à esquerda.

Apesar de haver bastante gente, estava sentindo que muitos olhares se voltavam para mim. Era a primeira vez que "descobria" um terreiro sozinha, ou seja, não fui acompanhada por ninguém do grupo de pesquisa. Além disso, como ainda não tinha permissão para a realização de imagens, também não estava protegida pela minha máquina fotográfica:

> Sinto-me um pouco deslocada, pensava que chegaria a tempo de conversar com Adilson e de certa forma meu lugar de 'pesquisador' estaria preservado, ele poderia ter me apresentado, eu seria 'reconhecida' e não me posicionaria como os outros fieis, mas não aconteceu assim. Ali, eu era uma pessoa pedindo ajuda como qualquer outra, e no fim da lista de espera. Depois pensei em falar com a moça que estava com a lista para conversar com o exu de Adilson, pois gostaria de pedir-lhe permissão para a minha pesquisa. Na verdade, acho que estava mesmo querendo lembrá-la quem eu era ali e mostrar por que estava ali. Resultado: fui a última a ser chamada. Antes disso, um moço da assistência olhou para mim e perguntou: você é estudante

> da USP? Não entendi como ele adivinhou, e respondeu que pelas minhas roupas. Contei um pouco do que eu estudava, ele achou estranho haver um estudo sobre isso na universidade, mas gostou de saber e eu também em poder esclarecer meu lugar de estudante ali. Incrível como ainda é difícil transitar e ser confundida com essas posições: pesquisadora – religiosa. O mais "confortável" (para mim) sempre é ficar apenas como pesquisadora. No entanto, o mais confortável nem sempre é o possível ou adequado (Diário de campo, 26/5/2006).

Vemos que apesar de estar já há três anos convivendo com o universo umbandista, a questão do meu posicionamento como pesquisadora foi sempre latente na minha relação com os interlocutores. O receio de ser confundida com um "nativo" me incomodava, percebia que naquele lugar de classe média e próximo da minha casa eu não era tão diferente.

De alguma maneira, no entanto, devo ter explicitado algo que me sinalizou como estudante o que, claro, me deixou mais confortável. O papel de pesquisador não apenas nos ajuda a manter uma certa distância como, algumas vezes, nos confere algum lugar preferencial, como o de ficar em espaços em que se pode apreciar o ritual, mas que nem todos podem estar ou passar na frente de algumas pessoas e conversar por mais tempo com uma ou outra divindade.

Mas neste centro, eu ainda não era "reconhecida", não havia sido apresentada como pesquisadora, estava sem minhas "máscaras" (caderno, máquina fotográfica, filmadora) e, como cheguei por último, também fui a última a falar, sem privilégios.

No início as pessoas se consultaram com exus, e logo depois, chamaram as pombagiras entoando o seguinte ponto-cantado registrado no diário de campo:

> "Vinha caminhando à pé,
> para ver se encontrava
> pombagira cigana de fé.
> Ela parou e leu a minha mão
> Disse a mais pura verdade
> Eu só queria saber onde andava
> pombagira cigana de fé..." .

Joyce, irmã de Adilson que se responsabilizava pela lista de espera da assistência, me chamou dizendo que o Exu Sete Giras pediu que primeiramente eu conversasse com as pombagiras para depois ir falar com ele. Já me dei por contente, pois a sua indicação que conversasse com as pombagiras era um sinal de que a realização de minha pesquisa havia sido permitida.

Indicaram-me a Maria de Lourdes, pombagira de uma outra irmã de Adilson e médium do terreiro. Aliás, toda a família de Adilson está imersa no ritual, pois duas de suas irmãs, assim como sua mãe, são médiuns; e seu pai, assim como Joyce, sua irmã mais nova (que entoa os pontos-cantados lindamente) auxiliam na organização do ritual.

A entrevista não foi gravada porque o Exu disse que poderia incomodar as pessoas que estavam ali se consultando. A pombagira sugeriu, assim, que escrevesse as suas respostas enquanto respondia.

> Ela usava blusa e saia vermelhas, um lenço vermelho amarrado na cabeça e fumava cigarros. Sua pombagira parecia ser mais reservada, discreta. Falava baixo, com a cabeça baixa e os olhos fechados. Ficava em pé fumando em um lugar só. Não saía nem andava pela sala (Diário de campo, 26/5/2006).

A entrevista foi muito boa, senti-me à vontade e também percebi a entidade bastante solícita e acolhedora. Foi a primeira de quatro entrevistas com pombagiras neste terreiro.

Enquanto não chegava minha hora de conversar com o exu de Adilson, aproveitava para ouvir os belíssimos pontos-cantados e anotá-los.

> Um pouco mais tarde, me chamaram para conversar com o Exu Pirata: ‘Não sou Exu, nem sou Pirata, sou Exu Pirata’. Ele veste uma camisa dourada de cetim amarrada com nó na cintura, um tapa-olho preto, calça preta e bandana preta amarrada na cabeça. Fala alto, com sotaque espanhol (Buenas noches!) e com o charuto na boca. Sempre sorrindo e dando gargalhadas, gesticula com os braços abertos e caminha pelo centro cumprimentando a todos. Pareceu-me um Pirata clássico de filmes de Hollywood, mas não aquele maltratado. Digamos que um Pirata ‘sexy e conquistador’, bem malandro por sinal. Talvez como um Zé Pilintra vestido de pirata... não sei (trecho de diário de campo, 26/5/2006).

O Exu Sete Giras é o principal exu de Adilson e o primeiro a incorporar quando é trabalhada a linha de esquerda. No entanto, o exu com quem conversei, Exu Cigano, da "linha da Pirataria", é invocado sempre que são chamadas as pombagiras. Com ele, também não havia escape, logo no início da conversa o exu fala sobre minha pombagira:

> Começou dizendo sobre minha pombagira, que eu tenho uma mulher belíssima que me acompanha, e, onde eu vou, ela chega primeiro. Depois falou que também me acompanham Oxóssi e Oxum na cabeça, Oxóssi abre meus caminhos, Oxum, dá a sua doçura e é a rainha das pombagiras, mas também estão presentes Iemanjá, a grande mãe e Oxalá com toda a sua sabedoria. Disse que estou muito bem acompanhada e 'equilibrada'. Voltou a dizer que tenho uma pombagira belíssima, muito, muito bonita, e onde eu chego, ninguém fecha as portas pra mim. Disse que eu já escutei várias vezes que as portas iriam estar fechadas, se eu quisesse saber desse assunto (as pombagiras), mas que como eu já percebi, ninguém fecha as portas pra mim[121]. Disse que é ela que abre todas as portas para mim, é ela que me ajuda e que várias pessoas já me falaram dela e de como ela é importante (Diário de campo, 26/5/2006).

Como podemos perceber, não há como fugir, as entidades se mostram em ato e, portanto, no cuidado direto sobre mim. No entanto, já estava aceitando melhor essa posição, de maneira que abri espaço para que ele continuasse a dizer de forma livre o que pretendia para mim, e percebo que a minha mudança de atitude abre espaço para que o autêntico se revele com espontaneidade, numa conversa livre e surpreendente:

> Quando perguntou o que eu queria, respondi que gostaria de conhecer as pombagiras para entender as mulheres. Ele me perguntou se eu era feminista, dei risada e respondi que não[122]. Sobre as pombagiras, ele me convidou a conhecer o Exu. Para ele, 'o Exu está para a pombagira, assim como a pombagira está para o Exu', 'não existe macho sem fêmea e não existe fêmea sem macho'. Achei incrível! Ele disse que a pombagira é 'estímulo e o Exu a virilidade', os dois juntos são um estímulo à virilidade, pombagira é um estímulo à virilidade. Perguntou se não poderia aliar isso à minha pesquisa. Respondi prontamente que sim, pois fazia todo o sentido.
> Disse que meu trabalho vai ser muito importante e ficaria ainda mais rico se pudesse falar dos dois. 'Tem que falar dos dois pra poder integrar'.

[121] Neste momento lembro sobre meu desejo inicial de pesquisar as pombagiras e meu orientador dizendo que não seria fácil, ou pessoas do grupo dizendo que seria difícil pesquisar a esquerda no terreiro da Joana, pois nunca haviam aberto suas portas.

[122] Opa, hoje em dia já não responderia negativamente. Estava ainda influenciada por uma visão do feminismo "vamos queimar os sutiãs". Confesso também ter perdido a oportunidade de perguntar o que seria "feminista"?, pois bem que gostaria de saber o que um Exu entende por ser "feminista".

> ‘O desejo está para o querer e o querer está para o poder. Você precisa querer para poder e poder para querer’. ‘Pombagira é o desejo e o Exu é o poder’ (Diário de campo, 26/5/2006) [123].

Extremamente sedutor, conquistou o seu lugar nesta pesquisa. Aliás, quem sou eu para fechar as portas para exu? Desta maneira, busquei “falar dos dois para poder integrar” e convidei tanto o exu chefe da casa quanto o Exu Pirata para contribuírem em minha coleta de dados.

Nesta conversa, disse-me ainda que homens e mulheres têm o masculino e o feminino, e consequentemente têm exu e pombagira, pois o casal está sempre junto. No entanto, disse que “não fica bem” um médium homem incorporar uma pombagira e se caracterizar como tal, vestir saia, “não combina”. Quando perguntei sobre “homens que gostam de vestir saias”, respondeu que “é diferente”, então há trabalhos específicos para que estes trabalhem, mas não são públicos.

Finalizei a conversa agradecendo a disposição e aceitação de meu trabalho e afirmando que a partir daquele momento, os exus também fariam parte da minha pesquisa.

3.2.2. Entre o legado de Dona Sebastiana e a teoria

Após o ritual, fixei um horário para realizar uma entrevista com Adilson. Nesta ocasião, entrei em contato com sua história na umbanda, um percurso que combina com a estrutura de seu terreiro, pois parece aliar a “umbanda de raiz” e negra a partir do legado da avó que o iniciou - Dona Sebastiana - , bem como com novas concepções e

[123] Este trecho de entrevista foi bastante comentado durante a banca de qualificação de mestrado realizada em 2007. Em tom de brincadeira, o Exu foi interpretado pelos componentes da banca como “lévi-straussiano” por evidenciar a importância de compreender a pombagira pelo seu par oposto e me incentivar a construir uma lógica de análise por pares opostos. Foi por sugestão tanto de exu quanto da banca que aprofundarei a relação com o correspondente masculino exu.

interpretações oriundas, por exemplo da teologia de escritores umbandistas contemporâneos “brancos”:

> Eu comecei da seguinte forma. Minha avó era médium e eu vou desde criança. Minha mãe era kardecista, eu umbandista. Aí quando começou a escola eu parei, mas quando eu estava com uns 14, 13, voltei no centro com a minha vó, desenvolvi no Tenda de Caboclo Vira Mundo. Lá perto do Musa (colégio de Ribeirão Preto), perto da sua casa, voltei com ela, aí eles começaram a dizer: você precisa trabalhar (desenvolver a mediunidade), você precisa trabalhar, até que um dia eu fui em dia de caboclo e manifestou. Com um mês de trabalho, eu já estava dando assistência e passe mesmo, estava com a coroa toda formada. Mas antes desse período, minha avó incorporava e eu fazia cambonagem com a minha vó na casa da minha tia. Ainda tinha aquele contato. Aí eu saí de lá e fui pra outro centro, o centro do A. Nesse período fui a outros centros, mas quando voltei a trabalhar foi lá em 98. Mas o tempo que eu trabalhava não dava pra atender todas as pessoas. Eu não sei se eu me destaquei, as pessoas queriam muito ir com meus guias, aí começou aquela confusão, não dava pra atender meus parentes, não dava pra atender ninguém. Aí uma tia minha me chamou pra atender em casa. Aí os amigos começaram a vir, aí traziam as coisas, a gente trabalhava até 4 horas da manhã. Aí esses amigos transformaram-se em médium, minha mãe desocupou o quarto dela, deixou eu trabalhar no quarto dela, aí a gente tá aqui, já faz dez anos. E foi assim quando eu comecei a trabalhar que iniciou esse ciclo, minha vó afastou, afastou até morrer. Teve uma ligação. Por que tipo assim... ela tinha que me levar naquele centro, eu desenvolvi no centro que ela desenvolveu. E eu fui o único da família, tanto que os médiuns que tem hoje na minha casa, meus irmãos, desenvolveram comigo aqui, não no A (entrevista com Adilson, 4/6/2006).

Adilson soma assim os saberes que apreendeu com sua avó nos centros que frequentava, com novas fontes de saberes umbandistas, como livros espíritas kardecistas ou umbandistas. Sua pouca idade não é motivo para o público consulente e mesmo para os médiuns subestimarem sua capacidade, pois Adilson, assim como suas entidades, tem bastante prestígio e confiabilidade aos olhos de sua comunidade.

Em relação à sua ascensão a pai-de-santo em tão pouco tempo, Adilson a justifica pela experiência prática intensa que tivera:

> Eu desenvolvi rápido, mas trabalhei muito. Às vezes eu trabalhava à noite, mas de dia dava atendimento pro pessoal, ou trabalhava de dia e à noite dava atendimento. Então eu trabalhei muito e sozinho, aí as entidades foram se graduando rápido. Mas eu acredito que era a exigência deles pra eu poder administrar uma tenda, poder ter uma tenda, que não é fácil, que não é fácil. Você tem que ter muito amor, muito amor, amor pelos guias, amor pelas pessoas, amor pela religião (Diário de campo, 26/5/2006).

Dessa maneira, as giras no terreiro Ogum Rompe Mato ocorrem atualmente às segundas-feiras, semanalmente, abrindo espaço para trabalhos eventuais e especiais em outros dias da semana.

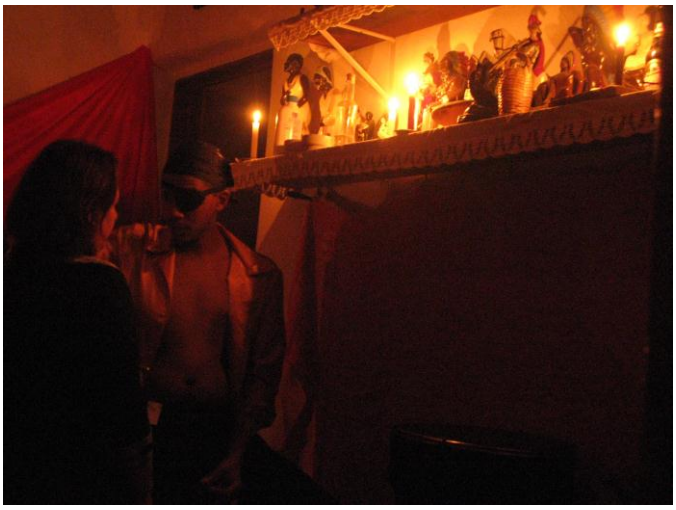
Durante o dia, Adilson trabalha como produtor de eventos e à noite nos rituais de seu centro atendendo à comunidade. No trecho a seguir, ele fala tanto da importância do amor ao seu trabalho no terreiro quanto da necessidade de ler e estudar a religião.

> A: Você tem que ter...muito amor, muito amor, amor pelos guias, amor pelas pessoas, amor pela religião (...). Pra você praticar caridade você tem que ter muito amor.
> Eu: Pra ter essa doação.
> A: Tem que ser de corpo para o coração. Eu costumo dizer: No dia do trabalho eu não sou Adilson de Lima Nogueira, eu sou Adilson 7 flechas, Adilson 7 giras, Adilson baiano, Adilson, a linha q vai trabalhar, e eu deixo de ser o Adilson, minha casa pára nesse momento, né, das três horas da tarde em diante, a gente já tá se arrumando, se preparando, porque seis, sete horas o pessoal já ta batendo na porta. Então, tem que ter uma disposição muito grande. Há um desgot..esgotamento, tem hora que você fala: "Pai, eu não sou Deus". Mas eu busquei muito, busquei em livros, livros do Rubem Saraceni, ele tem uma linguagem muito bonita, li também o Mestre Arapari, que tem uma linguagem de umbanda, uma umbanda que eu gosto. Não é uma umbanda só ritualística, mas uma umbanda meio científica. A umbanda, ela é científica, né? Nem todos os efeitos da umbanda você tem explicação. (...)Meu exu mesmo, quando eu passei a ler, ele citava muitos problemas pra mim e falava, agora o resto você procura. Como eu já li livro do Chico Xavier, aquele Mecanismo da Mediunidade, que eu fui tentar ler antes, sem dedicação pra estudar e demorei semanas, mas depois eu li em quatro horas e é um livro com uma linguagem difícil, fala de física, elétrica, não é simples, mas eu consegui ler e entender o que ele queria dentro aquele livro. Então, acho muito interessante hoje que os médiuns de umbanda passem a ler.

11. Adilson

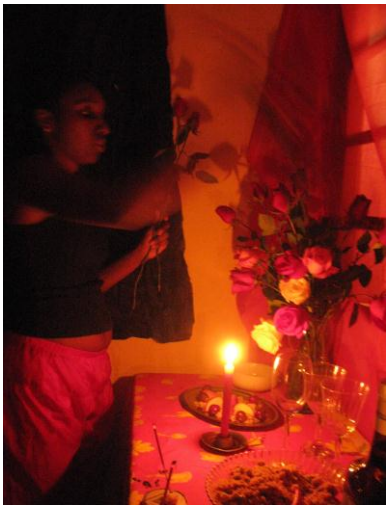
12. Altar disposto na parede

13. Adilson se prepara para incorporar Sete Giras



14. Adilson incorporado com Exu Pirata

15. Adilson no início do ritual de pombagiras



16. Médium prepara mesa para festa de pombagiras

Adilson também é muito didático, o que me deu conforto e facilitou o desenvolvimento do trabalho, pois conheci o seu terreiro quando estava me mudando de Ribeirão Preto para São Paulo. No entanto, a facilidade da linguagem e a abertura de Adilson favoreceram para que a cada vez que visitava seu centro, o trabalho rendia horas de valiosas entrevistas que atribuíam contornos mais nítidos a tudo o que já havia colhido.

3.2.3. As mulheres de Sete Giras

Este foi o único centro em que entrevistas com outra entidade que não pombagira entraram na pesquisa, pois se configuraram como significativas para a análise dos dados. Trata-se também do único centro gerido por uma figura masculina.

Houve entrevistas com quatro médiuns em transe de pombagira: Maria Padilha, Maria de Lourdes, Maria da Noite e Marlene da Praia[124]. Realizei também três entrevistas com as médiuns desincorporadas: D. Ida (mãe de Adilson), Kelly e Sílvia. Por isso, foquei o trabalho no centro Ogum Rompe Mato nestas três médiuns.

Os exus, aqui, participam ativamente mesmo durante o ritual de pombagira. Por exemplo, quando uma médium não consegue incorporar, é o exu Sete Giras que "chama" as pombagiras das médiuns, como podemos ver na foto abaixo. Pode também ser o Exu Cigano, entidade que Adilson costuma incorporar quando as mulheres estão todas com suas pombagiras. Ou seja, as pombagiras, de fato, estão sempre acompanhadas do exu: Assim, abrimos as portas também aos cavalheiros[125].

[124] Marlene da Praia é pombagira de Adilson, mas como não incorpora, é recebida no corpo de uma médium do centro: Vim para completar o homem, sim? Sou a fêmea de Sete Giras, como não pôde vestir, então eu vim a este. Fui oferecida e bem aceita. (...) poderia até receber, mas não aceita. (entrevista com pombagira Marlene da Praia, 21/2/2007)

[125] A relação "feminino e masculino" a partir das figuras de exus e pombagiras será melhor aprofundada no quinto capítulo.

Sete Giras

"Seu Sete Giras" é o exu chefe da casa e tem muito respeito e prestígio por todos, tanto pelos consulentes quanto pelos médiuns. Quando Adilson o incorpora, seu corpo se transforma. Sua voz suave fica firme, grave e fala bastante alto.

Usa uma capa preta e vermelha, calça e camisa pretas. Fuma charuto e fica a maior parte do tempo sentado num pequeno banco com os cotovelos apoiados nos joelhos, o charuto em uma mão e uma taça com whisky na outra. Uma entidade de classe, eu diria.

No entanto, Adilson diz que não foi sempre assim, pois seu exu teve que receber "doutrinamento" do pai-de-santo com quem desenvolveu :

> Ele era todo deformado, se ele quisesse ir daqui pra lá, ele não andava, ele se jogava, se arrastava, tinha uma característica bem arrogante, xingava. O A. (pai-de-santo com quem desenvolveu sua mediunidade) não aceitava essa deformação dentro da doutrina, ele foi doutrinando, transformando, até ficar em pé, pra ficar mais suave, até pra ficar mais fácil pro próprio médium incorporar (Adilson, 26/5/2006).

O próprio Adilson também foi "doutrinador" de sua entidade e comenta ser este o modo como trabalha com todas as entidades em seu terreiro:

> Ele era muito mais rude, tinha um palavreado mais, se ele tivesse que te chamar ele chamava de fêmea, ele chamava de desgraçada, de cadela, que eu fui cortando, nunca deixei comer carne crua, nunca deixei beber sangue, que eu não aceito, cheguei a falar que se fizesse isso no meu corpo, então não viria mais. Eu sempre fui muito questionador e doutrinador dos meus próprios guias. Eu falo que seu Sete Giras pra mim é um pai, problemas que eu tenho, eu peço pra ele, tenho soluções e ele me dá uma resposta imediata. Todas as pessoas do centro quando fala de seu Sete Giras, apreciam, ele é duro no que ele faz e fala, mas pra tudo ele tem uma explicação, uma linguagem fácil, pedra é pedra, pau é pau, e as pessoas gostam dessa franqueza dele. E eu desenvolvi a linha de Exu nesse ponto, o mesmo rigor que eu tive com a linha de exu pra mim, eu passo pros meus médiuns. Então, todos sentam em bancos, não tem cuspidor, se beber, não vai beber exageradamente pra não deixar no corpo do médium. Vai beber em taças ou em copos, o Reino encantado das Pombagiras é a mesma coisa, as meninas têm taças, eu exijo a vestimenta, porque acho que é uma caracterização que...se você for trabalhar de pombagira ou de exu de branco, fica uma coisa meio descaracterizada, e eu acho que às pessoas ajuda muito (Adilson, 26/5/2006).

Com muita classe, em entrevista, o seu Exu Sete Giras também falou sobre as pombagiras, e de uma maneira tão esclarecedora deu luz (e palavras) a algumas questões nebulosas:

> 7: Toda pombagira e todo o Exu são muito canalizados ao emocional do seu médium. Eles o defendem de unhas e garras, sim, dentes e unhas, protegem realmente, mas punem também. Então vós quando for identificar uma pombagira, busque principalmente uma caracterização visual, há uma mudança aparente, a mulher se torna muito feminina, bonita em se vê, se torna outra mulher. Então é muito interessante vós visualizar isso.
> Eu: E a pombagira, o que ela faz pela médium? Não só quando incorporada...
> A: A pombagira acaba tendo para a médium muitas vezes uma proteção como o próprio exu. Então ela aconselha, ela orienta, ela defende, ela limpa, sim, ela indica certos caminhos, dentro da linha de amor, muitas vezes ela consegue ser muito mais clara do que nós exu, muito mais tranquila em encaminhar quando se pede o amor a elas. Elas conseguem abrir essas portas.
> Eu: Elas estão mais ligadas a isso?
> 7: Porque o encanto, sim, o desejo, pombagira é o desejo, é o estímulo, tá muito ligado isso ao amor, mas não é somente isso. Cuida também de problema de relacionamento, mas cuida também de justiça se for o caso, de uma demanda se for o caso.
> Eu: E quando vós me diz que é muito Terra quer dizer que está mais próximo dos homens ? (logo percebi que deveria ter ficado apenas na pergunta “o que quer dizer por ser “muito Terra”?”)
> 7: Sim, temos conhecimento de tudo da Terra, de tudo que se tem ideia, por isso bebemos bebidas um pouco mais...fortes, fumamos, sim, falamos palavras um pouco mais fáceis e mais simples ao cotidiano humanos, o acesso que nós temos é muito mais fácil à Terra de vocês, o paralelo nosso é muito perto.

Seu Sete Giras falou dedicou-se a explicar-me sobre a complementação entre o casal exu e pombagira, mas acrescentou ainda palavras ao que sentia e intuía: a pombagira é muito feminina, é a “feminilidade completa” e passa isso para as suas médiuns:

> Eu: E o que é ser feminina? Essa “feminilidade completa”? O que é uma mulher que consegue ser feminina?
> 7: A mulher que consegue ser feminina ela domina sem ser, como posso dizer de uma forma bem mais clara, ela consegue ter o domínio de toda e qualquer situação, principalmente dentro de um relacionamento, sem se mostrar e fazer arruaça, vamos dizer assim, ela faz de um homem, ou mesmo de uma mulher, se sentir rei ou rainha, sem precisar,é, sendo que ela é a rainha, sem precisar ter o título e sem perder o interior.
> Eu: Então ele faz os seus médiuns se sentirem reis em rainhas, tanto o homem quanto a mulher...

> 7: ...De uma forma plena. Quando vós pensares em feminilidade, pensa em uma rosa, uma rosa vermelha. O que ela representa? É assim que vós pensa em pombagira. Quando vós bater o olho numa rosa vermelha, toda aquela feminil...aquela mulher de ser, aquela beleza, é assim uma pombagira, e é o que ela faz com as suas um médiuns que aceitam ser orientadas e acatam as orientações. Assim como há o lado negro também. Assim como ela pode te estimular, ela pode te desestimular se você começar a andar pelo lado errado.
> Eu: Pensei nos espinhos da rosa.
> 7: Exatamente. Até vós chegar no frescor, muitas vezes se espeta. Se começar a fazer uso errado, será espetada. Mesma coisa é o exu, vigoramos, mas também desvigoramos, muitas vezes por aprendizagem, porque muitos médiuns acabam sendo relapsos.

Seu Sete Giras atribuiu palavras às pombagiras de maneira que não imaginava que um exu o pudesse fazer. Por meio de uma linguagem poética, ofereceu contornos a tudo o que vinha vivendo há dois anos desde o meu primeiro encontro com as pombagiras.

Mas não é curioso justamente o Exu exprimir com tanta clareza o que são as pombagiras, por que elas não o fizeram? Tenho a impressão de que as pombagiras não precisam (ou não poderiam) dizer, porque elas o são, ou seja, elas atuam, elas se mostram. Já o exu, só pode dizê-las[126].

Maria Padilha / Maria Rosa/ Maria Molambo

Para mim, esta é a médium das três Marias; o que poderia soar como bastante angelical, mas apesar de sua voz doce, de seus olhos claros e de ser mãe de dois lindos filhos, Kelly é uma bela e forte médium de três pombagiras.

Mais interessante é notar como as suas pombagiras são extremamente diferentes uma da outra. Maria Molambo, que é a mais "desbocada", tira sarro das outras pombagiras da médium:

> Molambo: Essa aí não faz nada (fala em relação de Maria Rosa)
> Mãe pequena do centro[127]: Não são , não. Ela é cigana, ela lê carta muito bem, é muito boa!
> Molambo: Nada...São tudo devagar.
> Rosa: Se deixar, vem só ela.

[126] Aprofundo esta ideia ao longo do sexto e sétimo capítulos.
[127] Rosa, médium de alta posição hierárquica no centro, estava presente em minha entrevista com a pombagira maria Molambo.

Maria Molambo é engraçadíssima, adora conversar com mulheres “gosto de ajudá fêmea, porque muié é tudo burra, sabe?(risos) E os home pior ainda, tudo cafajeste! Por isso que eu venho pra ajudá”. Por ter sofrido em vida, Maria Molambo diz que sabe como ajudar uma mulher que sofre. Ajuda a qualquer um, seja homem, criança, ou mulher, mas confessa a preferência por ajudar mulheres.

Conheci primeiro a Maria Padilha desta médium, que guarda a semelhança da alta posição na hierarquia das pombagiras, mas aparentemente é bastante diferente da Maria Padilha que conheci no centro Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito.

Esta Maria Padilha é também belíssima, mas não transparece o porte de “realeza”. Fica sentada em um banco, com as pernas cruzadas, de cabeça baixa, é mais reservada e fala bastante baixo. Ela mesma atesta a existência de outras da linha de Maria Padilha e acrescenta sobre o prestígio que lhes foi conquistado:

> O trabalho que eu faço, é ...Tanto faz aqui como em qualquer outro terreiro, tanto faz ser eu propriamente ou qualquer outra da Maria Padilha, é, só faz um trabalho de limpeza, de energização, de desmanchar o que foi feito, e resolver os problemas assim. Ao contrário do que todos acham, que pombagira resolve só problema amoroso...Sou quem sou porque gosto de fazer as coisas bem-feitas. Meu nome é reconhecido em muitos e muitos lugares. Se não for pra fazer bem-feito, então eu não faço. Eu não faço nada. Eu passo para outra pessoa. Então, acho que vós consegue fazer bem-feito.

Sobre a relação com sua médium, Maria Padilha acrescenta:

> Agora? Agora é boa, ah, já briguei muito, ou faz o que quero ou não está certo. Eu enxergo o que está certo, o que é melhor, onde pisar para cair menos. Então eu posso dizer, eu posso orientar, se não faz, cai. Se escolhi, não quero que caia, então quero que faça como eu quero, assim... Não interfiro na vida pessoal, mostro, mostro o que tem que fazer. E quando cai, aí demora mais para levantar. Tem que levantar, tem que retornar e começar tudo outra vez. É mais longo, não é? Por isso posso demonstrar. Respondi?

Maria Padilha evidencia ainda que não trata apenas de problemas amorosos, assim como outras pombagiras do centro de Pai Bendito já haviam dito. Também refere que existe discriminação em relação às pombagiras, pois as pessoas não entendem que vêm para ajudar:

> MP: Acho que todas as pessoas discriminam bastante, não discriminam? Até onde vejo, não entendem... Eu trabalho como qualquer outro espírito. O trabalho que eu faço, é, tanto faz aqui como em qualquer outro terreiro, tanto faz ser eu propriamente ou qualquer outra da Maria Padilha, é, só faz um trabalho de limpeza, de energização, de desmanchar o que foi feito, e resolver os problemas assim. Ao contrário do que todos acham, que pombagira resolve só problema amoroso...não queres sentar, vai cansar...
> M: vou sentar.
> MP: Ao contrário do que as pessoas acham, não é só problema amoroso, são todos os tipos de problemas como qualquer outro exu, é uma força que é feminina, mas é exatamente como um exu, não tem diferença. As pessoas veem a parte da esquerda um pouco distorcida do que é. Serve para limpar, serve para resolver, a diferença é que a comunicação é mais rápida, falo exatamente como vós fala. Falo exatamente como qualquer outra pessoa, trabalho com o mesmo elemento que o vosso, trabalho com o corpo (ela pega em meu braço), trabalho com a cor, trabalho com a voz (aponta para sua boca), trabalho com a energia, falo igual, falo assim se tiver que falar, falo outra língua se tiver que falar, falo como tiver que falar, fica mais fácil o acesso, resolvo mais fácil. Mas as pessoas não entendem muito bem isso. Falar em pombagira é falar em coisas ruins, não é assim que as pessoas acham?

Indicada por Adilson, fui à casa de Kelly para entrevistá-la sobre suas pombagiras. Ao chegar em sua casa, logo noto a forte presença da umbanda em altares com orixás, entidades e pinturas dos mesmos. As figuras dos exus e pombagiras têm lugar no quarto do casal.

Kelly relata uma relação intensa com suas pombagiras. Desde seus treze anos sabia que tinha uma pombagira e sempre pedia ajuda a ela. Mas foi quando passou a desenvolver sua mediunidade no terreiro de Adilson que descobriu que ao invés de uma, tinha três.

A médium conta que não foi fácil o período de desenvolvimento, pois uma de suas pombagiras não queria respeitar a regra usual de desenvolver primeiramente as entidades de direita e em seguida as de esquerda:

> Então, por causa dessa, da Maria Rosa, eu só fiquei lá dentro e só consegui entrar porque ela queria trabalhar primeiro, mas o Adilson não deixava ela entrar. Ele queria tirar as minhas pombagiras de frente, por isso que ele falou a hora que eu cheguei: “ A da pombagira!” Ele queria tirar a pombagira de frente, passar a linha branca primeiro, e comigo não seria dessa forma, comigo não tinha como fazer isso, porque elas estavam comigo e me acompanhando desde quando eu tinha treze anos, elas estavam comigo, então tudo o que eu precisava, todos os problemas que eu tinha, eu chamava elas pra resolver. Então mesmo quando eu não incorporava, elas tavam resolvendo muita coisa pra mim, muita coisa. Sem incorporar, só na

> condição de que quando eu encontrasse o lugar, eu iria trabalhar com elas. Então, elas sempre estiveram muito presentes.

Kelly diz que se incorpora uma pombagira durante o ritual, deve incorporar todas. As próprias pombagiras exigem que sejam incorporadas, e se a médium não o faz, diz passar mal. Mas este, pelas entrevistas com a médium, é apenas o único desconforto causado por suas pombagiras, pois, para ela, são suas grandes companheiras e protetoras.

> Elas sempre me ajudaram, teve momento que eu não sabia o que fazer, 'não sei se vou, se paro, se fico, o que eu faço? Faz alguma coisa e me mostra o que eu tenho que fazer', já aconteceu muito isso. Nossa senhora, ela já me tirou de cada buraco grande... Eu gosto muito, muito, muito, não sei ficar sem. (...) quando acontece alguma coisa que eu fico nervosa, elas se manifestam presente mesmo, sabe, como se fosse...você não tá sozinha, vamos resolver, se manifestam muito, muito, muito. Muito presente.

Ao final da entrevista com a médium, pergunto:

> Eu: O que você acha que é importante as pessoas saberem sobre as pombagiras?
> Kelly: Que elas não fazem coisa ruim. Pelo menos, não todas pombagiras, elas fazem coisas que são como qualquer outra entidade, elas dão um escudo muito bom, elas livram das coisas ruins que as pessoas desejam, que as pessoas fazem, então eu acho que teria que ser visto como uma outra linha qualquer, mas não é o que elas fazem não. O pessoal acha que pombagira só faz coisa pra amarrar namorado, amarrar homem, né, desmanchar casamento (...) A Maria Padilha, segundo a Rosa (mãe pequena), ela não faz, ela já ta muito elevada, que já nem é mais ela, é alguém que trabalha na mesma sintonia da Maria Padilha, então, ela só desmancha as coisas, ela alinha, faz as coisas como o exu faz, ela faz assim, ela mais doutrina do que faz mesmo alguma coisa ruim, e agora a Maria Molambo faz sim, se tiver que fazer um auê tem que chamar ela pra fazer, e a Maria Rosa, que é minha, ela só lê a sorte, ela não faz nada.

Acho interessante notar que o corpo da médium se transformava quando desincorporava a sua Maria Padilha e incorporava a Maria Molambo. O porte de "mulher séria" e reservada é substituído por um andar cambaleante, como de uma mulher bêbada, os cabelos bagunçados, o corpo curvado e com uma linguagem típica "de rua".

> E quem conhece Maria Molambo não mexe com Molambo. Não é todo mundo que tem força pra trabalha com Molambo. Molambo não só

> desmancha, Molambo também pode fazer, vai dependê do que vai pedi pra eu e do que vós pagá pra eu. Molambo sabe o que é do bem e o que é do mal (Maria Molambo).

Geralmente, as pombagiras Maria Molambo costumam trabalhar com o que é mais sombrio, mais "pesado", como dirá a Maria Molambo do Casa Mãe Guacyara (próximo terreiro a ser apresentado). Já a pombagira Maria Rosa, que infelizmente ainda não pude conhecê-la, é mais leve. Kelly diz, inclusive, que ela poderia vir na linha de ciganos, porque trabalha como uma cigana, mas a própria entidade diz que não quer, porque gosta de "ser pombagira". Por ser a mais "leve" das três pombagiras, foi a primeira a ser incorporada pela médium. Depois veio a sua Maria Padilha e, depois ainda, veio a Maria Molambo, que não gosta de esperar que as outras sejam incorporadas para que só então ela seja chamada.

Apesar de se dizer muito "perigosa", Maria Molambo foi uma das pombagiras mais agradáveis com que já conversei. Percebi ainda que o mesmo não se passa apenas comigo. As mulheres ficam muito tempo contando sua vida para a entidade, que as escuta com atenção, mas sem recalque, fala "na lata" o que a pessoa "precisa" ouvir.

Maria da Noite

Maria da Noite é a primeira pombagira de Sílvia, médium do centro de Adilson. Há aproximadamente vinte anos incorpora sua pombagira, mas há também uma pombagira cigana chamada Íris e uma Pombagira da Calunga (cemitério) com quem começou a trabalhar há aproximadamente quatro anos. Entrevistei Maria da Noite várias vezes, mas apenas vi sua pombagira da Calunga, e não conheci a sua pombagira cigana.

Como havia conversado com sua pombagira durante o primeiro ritual que presenciei, perguntei diretamente à médium se poderia conversar com ela sobre suas pombagiras.

Na época eu morava a apenas algumas quadras de minha casa e fui recebida gentilmente com bolo e refrigerante. Sílvia fala apaixonadamente sobre sua pombagira e

contou a história desde o início, pois quando começou a se desenvolver na umbanda, a sua pombagira estava "de frente", ou seja, era a entidade que queria vir primeiro. Assim, a mãe-de-santo do centro em que se desenvolveu a "doutrinou" para que pudesse obedecer a hierarquia das entidades. No entanto, ainda hoje, a entidade a defende "de frente":

> Se tem um trabalho, e tá pesado, ou eu tô com algum problema, ela sempre chega na frente, ela vem, abre a gira, puxa, ela mesma já faz a limpeza em mim, ou alguma coisa que tá ali junto comigo, então, ela sempre tá na frente, eu chamo ela de mãezona... quando tenho algum problema que eu não consigo resolver...eu não tenho um pai (fala com a voz engasgada), meu pai é doente, eu não tenho uma orientação. Meus amigos, coitados, não vou ficar enchendo o saco deles toda hora, então eu tenho ela como...não só ela como os outros guias, eu tenho assim, como se diz, todo o respeito de chegar lá, pedir pra abrir o caminho, me ajudar, me orientar, me mostrar o que eu posso fazer diante do problema, entendeu? E aí, sempre vem, ou vem alguém me ajudar, ou eu tenho uma saída, coisas que eu sozinha não tenho capacidade de realizar, entendeu? E quando você tá pensando pra fazer aquilo, você sabe que é a presença deles, e você sabe que eles estão te ajudando, entendeu? E é assim, e eu gosto muito, a gente se sente muito protegida, eu gosto muito...

Ela diz "minha pombagira é minha mãezona", e sente que percebe qualquer dificuldade em sua vida, logo pede ajuda para sua pombagira. A médium diz ainda que se comunica com ela por meio de "sinais", o que faz com que perceba que ela está sempre por perto.

A própria Maria da Noite também fala sobre sua relação com a médium:

> O meu burro, o meu cavalo, a qual eu respeito muito, tem grandes dificuldades, mas eu ajudo bastante, assim como eu gosto de servir a todos que me vem pedir ajuda, sim querida? Assim, como vós está a destinar a mostrar a todos uma beleza a da qual nem todos irá enxergar (Maria da Noite, 21/2/2007)

Como característica marcante há destaque para uma certa inteligência que aparenta intelectualizada. Fala em linguajar rebuscado, com sonoridade poética, emenda as palavras com ritmo, mostra-se séria e reservada. A entrevista foi marcada por metáforas e mistérios. A fala era poética e às vezes, etérea, mas não tive coragem de assumir que estava perdida:

> Maria da Noite: Cabe a cada qual a necessidade de cada qual, aquilo que vem buscar. Que sirva-se cada qual na necessidade daquilo que precisa, e existir naquilo que precisa. A destinar a cada qual a sua necessidade. Estou a explicar como vós deseja, querida?
> Eu: Sim, de um jeito muito bonito (neste momento estava um pouco confusa)
> MN: (Gargalhada) Tudo é muito belo, querida, existe o sol, existe a lua, existe o vento, a terra, a água, os quatro cantos do universo e deste mundo que a da qual estamos acá. Existe coisa muito belas a da qual não estão vistas a olho nu. Mas existe e precisa ser sentida. Há muitos mistérios a da qual precisamos estar usando para orientar a todos. Mas eles estão aqui. Cada qual na sua necessidade ver e sentir. Como vós está a precisar agora, tem a sua curiosidade, está a descobrir muitas coisas belas, não é querida? Existe outras pessoas, outros seres a da qual chegam diante de todos que estão aqui e nem mesmo sabem com quem chega, mas sim, existe uma força grande no universo. A da qual completa cada aquilo que necessita, daquilo que precisa no momento certo e na hora certa.

Suas falas mais claras eram quando se dirigiam a mim:

> MN: Eu espero não estar usando palavras erradas (*eu de fato, estava pensando no jeito de ela falar, o 'a da qual', ainda estava achando confuso, mas ela parecia ler meus pensamentos*) porque nem sempre uso as mesmas palavras para as coisas certas, mas a da qual entende. Vós é muito bela, tem uma energia maravilhosa querida, espero que use isso sempre em seu benefício e no benefício de todos que vós necessita transmitir, sim, querida? Está a gostar de nós, querida?
> Eu: Muito.
> MN: Espero que venha sempre.

Insisto em mais uma pergunta, mas ela não se abre e volta-se para mim:

> Eu: Vós me dissestes que também ajuda sua médium? Como é que foi isso? Vós escolhestes a sua médium?
> MN: Sim, querida, isso já é uma outra história, mais...como vou dizer, mais completa e complexa. A da qual deveria estar estendendo etapas para poder estender, mas cada qual já é destinada, escolhida e com a sua missão para cumprir. <u>Não estou acá para estar, e sim para cumprir uma missão a da qual estou destinada a terminar</u> o que não terminei, estou a ajudar quem fiquei para ajudar e estou aqui para ajudar a todos, porque se for para complicar, terei que começar do início para vós compreender, mas não haverá falta de oportunidade para vós compreender melhor, sim querida? Vós estais muito bela, mas falta um brilho no seu rosto, sim querida?
> Eu: Sim, vou lembrar disso.

Na frase grifada, é como se enunciasse também que não está ali para responder perguntas, mas para cumprir sua missão que é ajudar. Ao se dirigir a mim, diz que estou

"bela", enunciando o quanto a beleza é um significante característico e recorrente nas pombagiras e no trato com as mulheres.

3.2.4. Considerações preliminares

Passava a perceber, de fato, como cada centro recebe o "tom" do pai-de-santo que gere a casa e, no caso de Adilson, é uma mescla entre o legado de uma umbanda de raiz, das casas que frequentava com sua avó, somada a um discurso didático sobre a umbanda aprendido nos livros que busca para aprimoramento pessoal e de seus médiuns.

Neste terreiro, me deparei com outras belezas na forma de se expressar. Essas mulheres tão misteriosas passaram a ser enunciadas também em palavras, e suas curvas torneadas poeticamente pelos exus da casa. Adilson aponta a importância de trabalhar com a esquerda em uma das entrevistas realizadas: "Não tem sentido trabalhar umbanda sem trabalhar com a esquerda, um é elo do outro. O médium que trabalha só com a direita na umbanda, ele não tem a defesa, que o exu é."[128]

Escolhi falar sobre o Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato entre os dois outros terreiros investigados com um propósito: considero que esteja, de fato, numa zona intermediária. Coincidentemente ou não, está também localizado em Ribeirão Preto, uma cidade "intermediária" entre Jardinópolis (pequena cidade da região da própria Ribeirão Preto, onde localiza-se o "Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito") e São Paulo (capital, onde se localiza o "Casa Mãe Guacyara").

Mas, para além da geografia, há também na constituição do terreiro tanto o "legado" de uma umbanda de raiz (referente à memória de D. Sebastiana, sua avó umbandista), quanto um outro lado marcante: a busca pela intelectualização e novas fontes litúrgicas de teologia desta religião. Assim, essas experiências se refletem no trato das entidades e no 'doutrinamento' dos

[128] É notável acrescentar que não encontrei dificuldade para tirar fotos nem realizar entrevistas. Sinto que este seja o centro em que tive acesso mais fácil à esquerda.

espíritos num sentido ‘evolucionista’, como o exu que deixa de tomar pinga, arrastar-se no chão e xingar as pessoas para tomar whisky, andar com classe e falar em português rebuscado.

3.3. Casa Mãe Guacyara

Meu primeiro “encontro” com o terreiro Casa Mãe Guacyara ocorreu em 2004. Na ocasião, ainda não havia elaborado nem mesmo um projeto de mestrado, tratou-se apenas de uma visita em que acompanhei o grupo de estagiários de etnopsicologia numa viagem a São Paulo para conhecer a ONG gerida pela mãe-de-santo e pedagoga Dagmar.

Durante o dia, conhecemos o espaço e a metodologia de trabalho da ONG e à noite assistimos ao ritual no terreiro. Foi uma experiência fascinante. Emocionei-me profundamente por conhecer um trabalho social que traz resultados incríveis e, sinceramente, poderia mudar nosso país, sem medo de cair em exageros.

A Casa é voltada ao cuidado de crianças em idade escolar que realizam diversas atividades no período pós ou anterior à aula na escola formal, mas é efetivamente na ONG que essas crianças aprendem não apenas o que deveriam aprender na escola, como aprendem, de fato, a *viver*. É por isso que sinto que tudo o que poderia descrever aqui seria pouco, perto do grandioso trabalho que realizam, de maneira que temo perder o fio da meada apenas falando sobre o projeto com as crianças. No entanto, inicio a descrição desta visita justamente porque foi este primeiro encontro que me motivou a querer realizar uma pesquisa também neste centro.

Acrescento ainda que o encantamento que surgiu nesse primeiro dia é a tônica dominante do meu olhar para este centro, essas pessoas e, posteriormente, suas pombagiras. Meu segundo encontro deu-se em 2005, quando Dagmar e Beatriz, uma das médiuns que entrevistei, foram à Ribeirão Preto para apresentar o trabalho da ONG na Semana de Psicologia promovida na Universidade de São Paulo (USP –Ribeirão Preto) naquele ano.

Neste dia, após a apresentação - que também encantou os estudantes universitários- sentei-me para conversar com as duas. Em um dado momento, Miguel, meu orientador, comentou que eu começava um trabalho de pesquisa sobre as pombagiras.

Vale acrescentar que, na época, meu desejo de trabalhar com crianças era maior do que pesquisar pombagiras, de maneira que quando Miguel comentou sobre meu trabalho, tive um certo receio, pois gostaria de conhecer melhor a ONG e, ao mesmo tempo, estava imbuída da ideia de que pombagira não gostava de criança.

Foi então que Dagmar disse uma frase que permaneceu em minha memória: "Para chegar às crianças, você tem que passar pela pombagira". No entanto, há um ato-falho que incide: não sei se ela disse "passar pela pombagira" ou "passar pela mulher", mas hoje percebo que não por acaso confundo o seu dito.

Somada essa experiência ao que já começava a viver no terreiro de Pai Benedito, percebi que existia uma íntima relação entre a pombagira e "a mulher". De maneira que aliando essas intuições e associações que não eram tão claras como agora, elaborei um projeto de mestrado que buscava compreender elaborações de gênero a partir das pombagiras de umbanda, ou seja, não mais me atrelava especificamente à associação com a prostituta.

Assim, logo que ingressei no mestrado com este projeto, desejava que este centro constasse entre os meus interlocutores. Na época não era tão claro quanto hoje, mas havia ainda um fascínio pelo trabalho por eles desenvolvido com as crianças e imaginava que por meio do meu mestrado, teria a chance de conhecer um pouco mais a própria ONG.

De fato, foi o que se processou. Frequentei o Casa Mãe Guacyara[129] menos do que pretendia, mas as experiências de entrevista e observação de ritual foram sempre tão intensas e carregada de "dizeres" esclarecedores, que um pouco mais de uma dezena de visitas foram suficientes para que colhesse dados extremamente enriquecedores para meu trabalho.

[129] O terceiro terreiro chama-se "Casa Mãe Guacyara", localizado na cidade de São Paulo, no bairro Parque Santo Antônio, o qual possui tempo de fundação intermediário aos dois já descritos anteriormente. Trata-se de um terreiro de prestígio em São Paulo e possui o maior número de médiuns entre os terreiros selecionados.

3.3.1. Sai a menina, vem a mulher

O encontro com as pombagiras deste terreiro ocorreu em 2005. Meu orientador foi autorizado a filmar um ritual de pombagiras realizado especialmente para sua pesquisa e solicitou meu auxílio nas filmagens.

No trecho de diário de campo a seguir há o relato sobre este dia e, juntamente, as descrições do terreiro, assim como as impressões do encontro com mais uma casa de umbanda.

> Depois de o Miguel pedir para filmar para seu trabalho os movimentos e as danças das pombagiras (em outros terreiros) e as imagens obtidas "puxarem" para baianas e para "ciganas", menos características, Miguel disse que iria deixar de lado as 'mulheres'. Mas a mãe-de-santo desta casa, Dagmar, discordou e propôs marcar um dia especial para reunir algumas médiuns do seu terreiro com suas pombagiras. Agendado este dia, Miguel sugeriu que uma aluna que pesquisava pombagira poderia participar da gira para ajudá-lo a filmar e Dag, como a chamam, concordou. Quando chegamos, Miguel fez algumas doações para a ONG que cuida de crianças que a mãe-de-santo fundou. Dag ainda estava ocupada e disse para irmos dar uma volta lá na ONG. Que delícia é aquele lugar, lindo, lindo! Tantas cores, tudo tão colorido, as crianças nos cumprimentam com sorriso. É muito bom ver que as coisas não são bonitas só na parede. Antes do encontro, sentamos para conversar com a Dag, quer dizer, eu fiquei ali mais para escutar, falei muito pouco, não sei se por timidez ou por querer escutar mais mesmo. Tinha um certo encantamento também que me paralisou um pouco. Não fui com nada preparado, questões prontas, nada. Mas fiquei encantada mesmo, fiquei encantada com tudo o que ela me falava, era tudo muito bonito. Dag falou de suas duas pombagiras, uma que, inclusive, ajuda a proteger as crianças e é muito ligada à sabedoria, e outra que é da linhas 'das Farrapos', que, disse Dag, era aborteira em vida e, como pombagira, vem para cuidar de crianças abandonadas, mas não "abortadas". A mãe-de-santo disse que a pombagira trabalha a auto-confiança da médium, e deu exemplos: se uma médium está gorda, a pombagira chama a atenção pra isso: 'o que é isso? O que você tá querendo tanto por pra dentro? Por que fica retendo?O que você tá buscando na comida busca dentro de você mesma!'. Acrescenta que a pombagira não dá nada de mão beijada e atribui responsabilidade ao médium: 'Ah, não tá arranjando trabalho? Se não tá arranjando trabalho é porque não quer. Se não tá conseguindo não é culpa do sistema, do empregador ou sei lá o quê'. 'Ah, é um câncer! Se é um câncer é porque você provocou, você cultivou porque você se alimentou mal, você fez isso, fez aquilo'. E então, chegou a hora da minha responsabilidade sobre o que faço entrar em jogo! Ela pediu para contar do meu trabalho, e contei. Ela disse ter lido o meu projeto, mas que achou muito teórico, 'sociologuês'. Era isso mesmo, ela leu o meu projeto para o mestrado e era isso que ele era e tinha que ser (na época). Só agora começo a pisar num terreno mais vivo e me aproximo deste universo tão rico e assombroso, e imaginar que estou há dois anos nisso e não sei nada ainda... Bom, hoje percebi algo novo, vi que 'não sei nada ainda' também porque não sei da minha 'pombagira'. É isso, e nesse encontro, não a conheci, mas

> agora sinto o quanto é importante eu saber e perceber que tem uma mulher dentro de mim (Diário de campo: 16/9/2005).

Ouso colocar os trechos de diário de campo na íntegra, pois neste centro houve uma dinâmica peculiar. Foram poucos encontros, mas bastante intensos e cruciais para o desenvolvimento do meu trabalho.

Apesar de estes eventos terem se passado numa fase inicial do meu trabalho, demorou para que eu pudesse perceber a importância do conteúdo aqui vivido para uma compreensão global e profunda do que eu estava realizando.

> Depois da conversa com Dag, preparei-me para o ritual. Vesti calça preta e blusa vermelha, pegamos todos os apetrechos audiovisuais e entrei descalça no centro, como todos devem fazer. As médiuns arrumavam suas coisas também e já entravam vestidas. Os vestidos eram bonitos, elas estavam arrumadas, maquiadas e com os cabelos soltos. Havia um lindo arranjo de rosas vermelhas no centro do terreiro e com um globo iluminado com velas por dentro. Tudo muito bonito, de bom gosto, mas 'clean', diferente dos terreiros que conheço. O batuque já havia começado antes de começar de fato. Um clima foi esquentando, havia um 'zum-zum-zum' entre as médiuns, iam acendendo suas velas, várias no arranjo de flores. Os pontos-cantados começaram a ser entoados e as médiuns começaram a dançar, giravam em volta do fogo. Solange, pombagira da mãe-de-santo, de vestido preto justo e gola fechada no pescoço começou a dançar, dançou muito, e com força e leveza girava e rodava. Todas as outras começaram a dançar também e eu e Miguel filmávamos aquele lindo espetáculo! Curiosamente, quando cantaram o ponto 'Labareda', ela veio na minha direção e disse: Pra que você tá aqui? O que você quer? Respondi 'o que eu quero...com meu trabalho?', ela disse que sim, com um ar de obviedade, e respondi "pelas pombagiras, eu quero conhecer as mulheres". 'Conhecer as mulheres?!', disse me encarando e com um ar de deboche. Olhou para o marido da sua médium e perguntou: 'você conhece as mulheres?', ele fez sinal com o rosto negando, como se fosse impossível e sorriu. Solange também perguntou para o Miguel, e ele disse: 'Eu tento', imagino que em solidariedade a mim. Então, ela olhou pra mim e perguntou: Você conhece a tua mulher?', respondi que não. Perguntou se eu queria conhecer', e eu disse que sim. Então, Solange me mandou abaixar a cabeça, passou a mão com força em meus cabelos, abaixei o pescoço até a altura dos joelhos. Ela colocou todo o meu cabelo pra baixo, segurou minha cabeça com firmeza e disse que quando ela tirasse a mão, eu deveria levantar a cabeça com toda a minha força. Pensei: "Ai meu Deus! É agora que eu vou incorporar uma pombagira! Já era! E na frente do meu orientador!". Mas resolvi encarar. Pra falar a verdade, não senti medo, ergui a cabeça com toda a minha força. Quando levantei, ela olhou pra mim, levantou as sobrancelhas, sorriu e disse: Ah, saiu a menina e veio a mulher!. Agora você pode conversar com as mulheres. (...)No final, Solange pegou no meu queixo e me disse: 'Não seja mais menina, seja mulher!' (Diário de campo, 16/9/2005).

Não incorporei, continuei lá, eu mesma, consciente, inteira, mas não como antes, algo parecia ter mudado. Disse meu orientador que mudei completamente, mas não tinha essa consciência, apenas estava me sentindo mais segura, mais à vontade e livre. Só então Solange me levou para conversar com as pombagiras. E disse: "Se você acha que vai conhecer as mulheres, vá conversar com as mulheres. Primeiro você começa com a terra, depois vai pro fogo e depois pra água...[130]".

E foi este o caminho que fiz. Primeiro entrevistei uma médium incorporada com pombagira Maria Molambo, da qual o elemento correspondente é a terra, depois falei com a pombagira Língua de Fogo, da qual o elemento já é dito no nome e recebi um presente da pombagira Areia Preta, correspondente à água, mas com quem não houve tempo de conversar.

Todas as pombagiras foram unânimes em contribuir com a minha pesquisa e ao final do ritual o mesmo se deu na minha conversa com as médiuns desincorporadas. Um aspecto interessante é que neste centro a maioria das médiuns em estado de transe continua consciente ou semi-inconsciente, de maneira que me disseram ter gostado muito da ideia de participar da pesquisa, pois com as entrevistas das suas entidades, as mesmas poderão conhecer mais também sobre suas próprias pombagiras.

3.3.2. Xangô me ajuda a chegar

Apesar de ter sido frutífero o encontro relatado acima, não foi de imediato que pude dar continuidade à minha pesquisa neste centro, pois morava em Ribeirão Preto. Acredito, no entanto, que a tamanha intensidade do encontro e o convite explícito para conhecer "minha mulher" precisavam antes ser melhor digeridos. Assim, depois de aproximadamente um ano, voltei a entrar em contato com a Casa:

[130] A relação das pombagiras com os elementos da natureza é mais marcante, sobretudo, neste centro, que possui um vínculo maior com a tradição do candomblé (religião que associa os orixás a elementos da natureza). Infelizmente, não tive oportunidade de conversar com nenhuma pombagira "ar" nesta ocasião.

> Depois de tanto tempo, finalmente ponho os pés no chão e agendo um horário com Corina, psicóloga que trabalha na administração da ONG. Ela foi sempre a minha intermediária para acessar as médiuns que iria entrevistar (justamente aquelas com que conversei naquele dia). Bom, depois de não doer nada o telefonema para agendar, já que Corina foi tão prestativa, programei-me para visitar o centro no sábado próximo. Antes disso, procurei saber se Miguel poderia ir comigo, pois as poucas vezes em que fui lá, não prestei atenção no caminho, que apenas lembrava ser cheio de curvas e quebradas. Na verdade, isso parece ser uma constante entre os terreiros. Geralmente em bairros periféricos, que crescem por geografias nada planejadas, e os caminhos são pouco diretos. Na impossibilidade de Miguel me acompanhar, ousei ir sozinha já que havia assumido o compromisso. Miguel me deu indicações bem detalhadas a partir da estrada de Itapecerica da Serra. É claro que meu problema começou onde ele imaginava não haver problema. Ingênua, imaginava que haveria uma placa indicando "Estrada de Itapecerica da Serra", mas é claro que não havia. No entanto, já havia planejado o tempo em função de algum atraso, e saí de casa com horas de antecedência, pois chegar a um terreiro nunca é tão fácil quanto se imagina. Bom, depois de pedir informação a um taxista (simpático e, para mim, com cara de filho de Xangô), cheguei na estrada e logo depois fui seguindo as indicações de Miguel. Devo ter virado errado, claro, porque os 'segue em frente' dele não eram compatíveis com as ruas sem saída com que eu me deparava. Foi quando comecei a escutar uma música no rádio que dizia para mim: "Xangô vai te ajudar a chegar"[131], e na hora senti um arrepio que me tranquilizou, dei meia volta e alguns quarteirões à minha frente estava a ONG toda colorida, preenchendo o quarteirão. Nossa! Esse lugar exala alegria mesmo, chego lá e começo a sorrir sem me dar conta, e neste exato momento que escrevo também sorrio. Crianças descem a ladeira saltitando, e a rua soa o 'abençoado por Deus e bonito por natureza' que se perde no caminho de minha casa até aqui (Diário de campo, março de 2006)

Neste dia, realizei duas entrevistas com médiuns presentes no ritual de pombagiras que eu havia participado. Foram belíssimas e incrivelmente elucidativas. As médiuns deste terreiro têm uma interpretação de suas pombagiras que parece muito próxima de minha linguagem, é mais fácil compreender, e já imaginava que seria mais fácil também transmitir estes conteúdos para a linguagem escrita do meu texto.

Depois das entrevistas, esperei para participar do ritual. Surpreendi-me com a organização, pois neste quesito, é o mais rígido de todos. Não se deve ir ao ritual com nenhuma peça de roupa preta ou escura, também é desaconselhável roupas justas,

[131] A Música era cantada por Suzana Salles: "É Xangô que vai chegar/ Por Alá canta o corão/Coro Atlântico verão/Acalanto uma canção".

transparentes, curtas ou decotadas. Se sua calça ou blusa for mais curta, a organização do terreiro fornece uma saia branca para colocar por cima da sua roupa.

Na entrada, deve-se deixar sapatos e outros pertences (por ex: bolsa, brincos, pulseiras, relógios, aneis e prendedores de cabelo) numa sacola com um número e é dada também uma senha com a ordem de chegada e outra com o nome do médium escolhido para a consulta. Se há sobrecarga de número de consulentes para um único médium, é sugerido que se escolha outro para se ser atendido.

As pessoas começam a ordenar-se em filas até a hora em que são abertas as portas do terreiro. Muitas trazem velas coloridas e flores do campo nas mãos para doação às entidades, que posteriormente as distribuem entre os fieis. Ao final do ritual, a maioria sai com algum 'presente' das entidades: velas, flores, comida, enfim, materiais que fazem parte do tratamento dos fieis.

O centro é amplo, as paredes são pintadas de um verde bem clarinho, o que chamo de verde 'erva-doce', e não há as imagens de santos típicas de centro de umbanda. Há uma obra de Iemanjá 'estilizada' na parede e algumas peças de inspiração africanas.

No início do ritual são entoados vários pontos-cantados com muita força e alegria. Há um grande número de médiuns, que ficam dispostos em círculo ao redor do centro, de maneira que o canto alto entoado por tantos médiuns é contagiante. A mãe-de-santo entra em um dado momento em que todos já estão posicionados em círculo.

Assim que entra, ela profere algumas palavras para seus médiuns e pessoas da assistência; espiritualidade, política e solidariedade são as temáticas mais evocadas mas na maior parte das vezes, faz apelos aos cuidados com as crianças ou mesmo por doações de materiais de que a ONG necessita. Todos, médiuns e assistência, a escutam em silêncio e com admiração.

A organização do centro é característica também na incorporação das entidades, pois tanta sincronia só havia visto em terreiro de candomblé, mas nunca na umbanda. Há um sinal da mãe-

de-santo, que toca um instrumento ritual conhecido por "adjá"(também bastante presente no candomblé), e todos os médiuns dão um pulo, abaixam a cabeça e levantam com os espíritos em seus corpos.

Neste dia, por "coincidência", recebi uma senha para me consultar com uma médium que havia entrevistado naquela tarde. A médium estava incorporada com um caboclo de Xangô e quando pedi ajuda para meu trabalho, a entidade disse que cuidava de todos que buscavam sabedoria. No momento, eu estava finalizando meu texto de qualificação de mestrado e esta conversa foi extremamente apaziguadora.

Neste encontro, mostrou-me que o desenrolar do trabalho não é sempre claro, leve, limpo e tranquilo. O caminho de Xangô também é cheio de pedras, pode ser íngreme, é preciso muito machado para quebrar os obstáculos[132] e determinação para chegar ao lugar que se deseja.

Após o ritual, dirigi-me a sua médium e ela me disse que todos que procuram ajuda para provas, concursos e exames gostam de falar com o caboclo dela porque ele lida justamente com o saber. Tratava-se de um antigo monge tibetano que havia passado a vida "estudando". Nesse dia, de fato, Xangô me ajudou a chegar ao terreiro e ao fim do meu trabalho.

[132] O instrumento associado ao orixá Xangô é um machado com dois lados iguais, que sinaliza também equilíbrio e justiça. A pedra é o elemento característico desta divindade.

3.3.3. Reconhece a queda e não desanima

As duas entrevistas que havia realizado nesse dia desapareceram, meu aparelho de gravador quebrou[133], e apagou meus dados. Nessa altura, procurei não me impressionar com o evento e continuar realizando as entrevistas sem dizer nada a respeito, pois temia que se relatasse o ocorrido para as médiuns, isso poderia ser interpretado por algum motivo "divino" e tudo o que não queria era que pensassem que algo do 'além' estava contra a minha pesquisa. Além do mais, essa interpretação, uma entre outras possíveis, contrariava toda a aceitação e acolhimento com que vinha sendo recebida: eu, "minha pombagira' e a minha pesquisa tivemos sempre braços abertos tanto pelas pombagiras, quanto pelas suas médiuns, e todas sempre destacavam a importância da realização de meu trabalho.

Assim, continuei realizando as entrevistas. Agendei um horário com Beatriz (Bia), médium que trabalha com a pombagira Areia Preta. Foi uma entrevista riquíssima, com duração de aproximadamente uma hora, em que Bia contou todo o seu percurso com sua entidade.

Noutro dia, marquei entrevistas com mais duas médiuns que trabalham com as pombagiras Maria Molambo e Língua de Fogo, Josa e Patrícia. Tanto as entrevistas realizadas com as pombagiras no primeiro dia, quanto as realizadas com suas médiuns foram extremamente importantes para meu trabalho e, neste ponto, já estava satisfeita com a coleta de dados, de maneira que passei a dedicar-me integralmente às transcrições das entrevistas realizadas.

Entretanto, a primeira que selecionei para transcrever foi a de Josa, e, para minha surpresa, não havia nada registrado. Não poderia acreditar porque o aparelho estava perfeito e ao longo da entrevista com Josa eu verificava se o gravador estava de fato registrando, com medo de perder mais dados.

[133] O primeiro Minidisc lançado pela Sony, depois deste episódio e outros eventos semelhantes entre o nosso grupo, o minidisc deixou de ser utilizado como instrumento de registro.

Como o mesmo aconteceu com outros membros do grupo, após alguns testes, preferimos evitar o *mini-disc* como método de registro de áudio, pois eventos como esses, na lógica do terreiro, frequentemente recebem explicações espirituais de que os dados, por exemplo, não poderiam ser registrados, por mais que seja sinalizado que, de fato, o aparelho estava com defeito.

Na hora em que percebi que também havia perdido os dados de Josa, médium da pombagira Maria Molambo, sentei, e tive vontade de chorar. O meu medo era também o de como isso poderia ser interpretado pelas entrevistadas, pois aquele terreiro e aquelas interlocutoras eram muito caras a mim.

Após acalmar-me a ponto de racionalizar, dei-me conta de que isso poderia comportar um outro sentido que não "portas fechadas", porque as próprias pombagiras deste terreiro assim como suas médiuns, haviam aprovado o meu trabalho. Nesse momento me dei conta do quanto estava implicada no discurso do campo e que de alguma forma isso queria dizer algo sobre as pombagiras. Assim, também registrei minha angústia em diário de campo:

> Vou fazer meu trabalho! Não sei o que isso pode dar a entender, porque as pombagiras aprovaram meu trabalho; mas alguma coisa está impedindo, eu não sei se é pra mostrar o quanto é difícil, o quanto as mulheres "são difíceis', o quanto você tem que persistir, o quanto você tem que ter garra, não sei, mas vou ter! Vou fazer o meu trabalho e abrir este jogo! Não vou desistir nem esconder o que aconteceu! Essa Casa e a linguagem desta casa são importantes para mim. Sinto que vai contribuir muito pro meu trabalho e para elas (pombagiras) serem aceitas onde mais são desconhecidas. Vou continuar! Quero fazer algo de bom com isso! Isso não vai fazer meu trabalho ficar perdido, mas vou fazer algo ainda melhor com isso! (Diário de campo, 26/3/2007).

Nesse instante passei a pensar como este evento poderia ser significado. Antes que fosse atribuído um sentido, era preciso que eu mesma interpretasse o ocorrido com o que tinha apreendido até então. Percebi no relato acima que algo era dito para além do que havia sido perdido. Eu começava a incorporar o que me revelam as próprias pombagiras. Era preciso armar-me, confiar no meu desejo, conquistar e defender o meu espaço. Asim, coloquei-me de frente a esse desafio.

Enquanto refletia sobre esta angústia, escutava uma famosa música que deu contorno à minha tomada de posição e estava associada à tão reconhecida força das pombagiras, à

coragem e ao incentivo à luta pelos seus desejos que inspiram nas pessoas com quem trabalham.

> Chorei, não procurei esconder, todos viram
> Fingiram pena de mim, não precisava.
> Ali onde eu chorei,qualquer um chorava
> Dar a volta por cima que eu dei
> Quero ver quem dava
> (...)
> Reconhece a queda, e não desanima
> Levanta, sacode a poeira e dá a volta por cima!
> ("Volta por cima", Paulo Vanzolini[134]").

Nesta música, a frase mais célebre é a última, no entanto, friso a anterior. Revela-se que para levantar, é preciso, antes de tudo, reconhecer a queda, mas não ficar nisso, não deprimir. De fato, o que vivencio com essas divindades é que não se trata de simples "auto-ajuda" dizendo: "pense positivo"! Na relação com a divindade, as pessoas se reconhecem e enxergam a possibilidade de erguer a cabeça como o fazem as pombagiras.

Foi então que em vez de me apegar ao que deu errado, busquei compreender o que fazer com o que me era possível, com o que tinha em mãos. Era preciso perceber que houve um tombo, mas tinha forças para levantar e produzir o máximo com os recursos de que dispunha[135]. Não escondi que perdi, tentei valer-me da memória e utilizar dados que já possuía. Essa experiência teve, para mim, uma relação íntima com o dito de Solange ao final

[134] A versão que escutava era a de Maria Bethânia.

[135] Pouco tempo antes eu havia passado por uma experiência de "quase-morte", eu diria, pois fui internada com uma pneumonia que evoluiu para um quadro de septicemia. Fiquei em coma induzido na UTI, mas superei tão rapidamente quanto se desenvolveu o quadro. Saí daquela experiência fragilizada por alguns meses. Era como se tivesse esgotado toda a minha força naqueles momentos em que mais do que tudo, eu queria viver. Por um tempo, depois, fiquei me sentindo mal por estar deprimida, sem conseguir produzir em meu trabalho, em minhas relações pessoais. Coincidiu com o momento da realização de entrevistas o período em que, de fato, voltei a viver e me realizar. Essa música evocava que era natural sofrer, qualquer um sofreria naquela situação. Por um tempo, busquei saber por que aquilo tinha acontecido, mas as buscas de respostas em análise não foram o melhor caminho e os próprios médicos não conseguiram descobrir o que havia me infectado, atribuíam a uma possível "super-bactéria" desconhecida, pois nunca teriam visto aquilo antes. As explicações dos inúmeros terreiros se somavam a estas para dar sentido àquela vivência, mas nada "explicou". Comecei a pensar que é preciso dar um crédito ao acaso e ao que, talvez, nunca comporte apenas uma verdade, pois mais do que isso, tirei dessa experiência que para dar a volta por cima, é importante "reconhecer a queda" para não partirmos numa fuga "maníaca" do sofrimento. Foi o que fiz nesse momento e, ao mesmo tempo, realizava o mesmo com os dados perdidos no trabalho.

do ritual de 2005: 'Não seja mais menina, seja mulher!', eu passava a compreender que era hora de levantar a cabeça, encarar o problema e seguir em frente.

3.3.4. As mulheres de Solange

Apesar dos percalços antes mencionados, as entrevistas realizadas neste centro foram de grande importância. Selecionei assim três médiuns e suas pombagiras:

Maria Molambo

O elemento terra é o que caracteriza esta entidade, e a partir deste, a maneira como trabalha e os instrumentos que utiliza partem da terra, seja para de fato utilizar barro para curar as pessoas durante os rituais, seja como metáfora de si, como diz a pombagira:

> Ela me disse que a Molambo é terra, é barro, terra com água, é o sangue, é vida! A mulher o que é? Ela é vida, ela gera! Ela não é só para parir, mas gerar vida, e é aí que a pombagira trabalha. A Molambo mexe com a doença, o pus, o câncer, o que é sujo. Trabalha com isso porque quando você não tem o prazer, não se expõe, não coloca pra fora, você estraga por dentro. E aí vem as dores. Por isso é importante colocar pra fora, e aí que é o pus, é o colocar pra fora. Se não, vai corroendo, doi por dentro e gera um câncer. Ela falava tudo isso me encarando profundamente nos olhos, gesticulando e com um certo sorriso suspeito nos lábios (Diário de campo. 16/9/2005)

Além de trabalhar com a doença, com o que é "sujo", característica marcante nesta Maria Molambo, a entidade frisou outra dimensão do "seduzir e conquistar", que ainda não havia compreendido. E mais uma vez se mostrou em meu próprio corpo, me utilizou como veículo de cuidado e então se revelou:

> Disse que sou muito bonita, mas que não acredito. Que sou muito inteligente, mas não acredito. Que preciso acreditar para poder mostrar. Preciso acreditar no que tem dentro de mim para que os outros acreditem, e assim, vou conseguir o que eu quero. Assim, eu posso ter qualquer um. Mas não um 'qualquer', e sim o que eu quiser. Não só homem, mas conseguirei o que eu quiser se confiar e acreditar que posso ter. Molambo disse que ajuda as mulheres a se verem belas. Perguntei o que é essa 'beleza', e ela disse que é acreditar na sua beleza. Para ela, a sedução é isso, é aí que entra a inteligência, que ela falou tanto. A importância de você conhecer o que você

> deseja para poder conquistar. 'Você só vai poder ter as coisas, se você conhecer as coisas', e se eu estou ali para conquistar, tenho que conhecer o que desejo (Diário de campo: 16/9/2005).

Compreendi, assim, um outro registro da sedução, algo para além da relação homem-mulher, e relativo a conseguir conquistar o que deseja em sua vida. Começavam a se configurar palavras para o que já havia percebido sobre as pombagiras, mas não ainda de maneira elucidada.

Neste centro, identifiquei com mais clareza também a relação médium-pombagira:

> Uma outra hora eu perguntei se ela ajudava também à sua médium com tudo isso. E ela respondeu: 'a gente age na falta, a gente vem na necessidade da pessoa'. Disse-me que não é qualquer uma que vem para você, elas aparecem por algum motivo que tem a ver com a médium. Molambo me disse: esse corpo (refere-se à sua médium) era igual a você. Ela tinha dores, guardava tudo dentro e aprendeu que precisava colocar pra fora, que precisava falar. Se não "colocamos pra fora", a sujeira cresce dentro da gente e adoecemos, criamos cânceres, infecções (Diário de campo, 16/9/2005).

Molambo frisava que era importante colocar a "sujeira" pra fora. Um câncer, dizia ela, era "sujeira acumulada": raiva, angústia, culpa, e explicita o que fala atribuindo estes sentidos à minha vida bem como à de sua médium.

De fato, a pombagira cumpriu sua "função", deixou-me encantada por ela e cuidou de mim. Fiquei boquiaberta e ávida por poder voltar e escutar mais, perguntei se poderia continuar a conversa um outro dia e ela respondeu: 'Vocês não perceberam o quanto as portas estão abertas para vocês? Se a gente está aqui é, para vocês'. Quando agradeci, Molambo afirmou que também agradecia a mim, pois era necessária a realização do que eu fazia, e ela só estava ali porque meu trabalho também seria importante pra elas.

Língua de Fogo

Após a entrevista com Maria Molambo, lembrei da recomendação de Solange, pombagira da mãe-de-santo, e procurei uma entidade "fogo" para conhecer, pois já havia passado pela "terra".

> Olhei para as pombagiras do ritual, algumas andavam, conversavam entre si, outras dançavam e havia uma olhando para o fogo, toda de vermelho, de cabelos loiros e soltos, que por estarem iluminados pelas velas, também pareciam fogo. Pensei que ali era a que mais sugeria ser de fogo e fui em sua direção. E acertei. Ela estava sentada no chão, agachei-me e perguntei se poderia conversar. Ela disse que falava pouco, que era Língua de Fogo. Perguntei 'como?', não havia entendido, e ela respondeu: 'Não vou dizer meu nome, sou da linha Língua de Fogo, eu não falo muito', e eu: 'mas se eu perguntar, você pode me falar?' E ela "hã, hã", e afirmou que sim com a cabeça. No fim, ela não falou muito, mas mais do que eu esperava, "sucinta, porém eficaz", como diz uma amiga minha (Diário de campo, 16/9/2005).

Língua de Fogo complementou a Molambo, que disse a importância do falar, do "colocar para fora", pois a segunda entidade se aprofundou no cuidado do "como" falar e para quem falar, porque você pode se queimar com a sua língua. Língua de Fogo disse-me que era isso que justamente trabalhava em sua médium, para que ela não se queimasse com a sua "língua", e estava conseguindo.

> Você tem que conhecer o que você tem pra dizer. É você estudar pra saber o que falar e pra quem falar. Para isso, você precisa conhecer as suas defesas (e isso a Molambo também falou: você precisa conhecer as suas defesas e guardar, você não precisa expor as suas defesas porque o inimigo vai saber aonde te atacar). Ela disse que precisamos nos conhecer, conhecer os defeitos, para saber as defesas, mas para os outros precisamos ter segredos. Ela disse que em vida pagou com a língua (queimou a língua!). Por isso, hoje ela fala pouco. Perguntei se ela ajudava a sua médium nisso também, e ela disse que sim, que veio para isso, porque sua médium também sofria por não saber se expressar. Ela de fato não falou muito, mas na medida certa. Disse: "Eu não sou de falar, mas pra você tô falando...". Senti que elas estavam mesmo querendo me ajudar. Fiquei até emocionada com toda aquela disposição (Diário de campo: 16/9/2005).

Realizei também uma entrevista com Patrícia, sua médium, que com brilho nos olhos (e às vezes lágrimas de emoção), sorriso no rosto e arrepio na pele, falava-me com "calor" sobre sua pombagira. Sua fala era quente como fogo e contagiou-me perceber o quanto sua entidade era presente em sua vida, transformando-a.

> Eu: Por que você acha que essa pombagira veio pra você?
> Patrícia: Por que eu acho? Porque eu acho que ela tem um, não, é, eu tenho que aprender com ela muita coisa, na verdade eu acho que <u>ela vem completar o que falta em mim</u>, sabe? Tudo que falta em mim, ela tem e tudo o que eu queria ser(...) ela não fala muito, apesar de o nome dela inspirar que você vai ouvir

> muita coisa, que de repente ela vai ter o fogo na língua, ou mesmo no sentido de atacar, ela não é assim. E é o que ela ensina, de que toda palavra tem sua força, e você não precisa agredir pra que sua palavra tenha força e nem falar alto para que sua palavra tenha força. E nem ofender, e nem...então é assim...ela fala pouco, ela fala poucas palavras, mas ela é direta no que ela tem pra dizer, e ao mesmo tempo ela não vai te agredir...e te deixar ofendido porque ela sabe como falar. (...) Olha, eu sempre fui muito faladeira, briguenta, encrenqueira, tenho os meus chiliques, então na verdade ela sempre me corrigiu em tudo isso...então, hoje em dia, muitas vezes eu cheguei a me segurar e não retrucar certas coisas pensando nela. (...) Então assim, eu faço as minhas rezas, mas não é tanto assim...dessa forma que eu consigo...Não, não é dessa forma que acho que eu consigo vibrar com ela, eu acho que é realmente na hora que eu vou ficar nervosa e que eu vou explodir, que eu seguro e falo: 'não, não é assim que tão tentando me ensinar'. Lógico, tem muitas vezes que eu falho, não é sempre, né? Mas é dessa maneira que eu tento.

Nos momentos de dúvida, de raiva, de briga, sua pombagira está presente, participa e a inspira, mas não se atém apenas à palavra, ao falar, mais do que isso, mas ao poder da palavra no sentido de encantar, de seduzir e conquistar:

> Eu: Então, bom, você diz que ela tá te ajudando de várias formas, mas pra você, você sente que ela tá mais ligada à palavra?
> P: Não sei, eu acho que não, eu acho que não, eu acho que ela encanta. Se eu pudesse definir hoje a minha pombogira de alguma maneira, eu colocaria ela como encanto. Porque assim, não só por mim, mas pelo que eu ouço as pessoas pedirem pra ela durante os trabalhos, assim, já aconteceu de muitas mulheres chegarem nela e falarem assim, irem conversar com ela e pedirem pra ter um pouco do encanto dela (*Há barulhos de atabaque com ritmo forte e rápido ao fundo*). E é essa a palavra que as pessoas falam, e muitas vezes eu vejo as pessoas paradas, com o olho assim, sem piscar pra ela como se ela tivesse de alguma forma encantado, e as mulheres de verdade, vão pedir, geralmente quando elas pedem, vão pedir 'eu queria ter um pouco do seu encanto. Um pouco da sua beleza. Eu nunca me vi incorporada, então eu não sei o que as pessoas vêem, mas eu sei o que elas sentem...
> Eu: É, é encantadora mesmo...dá a impressão que ela acende, o que eu acho, eu não lembro, é impressão minha ou ela tava de vermelho?
> P: Ela tava de vermelho, ela não usa preto.
> Eu: Então, parece que tem uma luz, uma coisa, como se fosse o fogo mesmo, né, e isso eu não sei, dá um ar que hipnotiza, não sei.
> P: É, as pessoas ficam meio hipnotizadas (sorri com satisfação), então eu acho que ela tem muita razão quando ela fala no poder da palavra, ela fala muito do poder da palavra ou no silêncio da palavra. Ela fala que o silêncio faz com que você armazene informações e a palavra busca o que você quer. Então, no silêncio você só observa e vai guardando suas informações. E com a sua palavra você vai atrair, então com a sua palavra se você agredir, você vai atrair agressor, se você for gentil, você vai atrair a sua gentileza, se você quer divulgar algo, você falando bem, você faz com que sua palavra faça eco e se espalhe. Então, eu acho que ela tem muita razão quando ela fala da palavra. Mas eu, se for definir, eu defino como o encanto.

Língua de Fogo é, de fato, encantadora e, apesar de falar pouco para alguns, foi uma das entidades que mais se dispôs a contribuir para meu trabalho.

Dois anos depois dessa entrevista, Patrícia saiu deste terreiro e começou a trabalhar no centro "Aldeia de Caboclos de Pai Sambará de Oxossi", onde a encontrei para a realização de mais uma entrevista filmada tanto com a médium quanto com sua pombagira. Essa situação foi fundamental, pois como já havia finalizado a coleta de dados, pude devolver a elas as perguntas que me ocorriam no momento de análise de dados e que serão apresentadas ao longo dos capítulos de análise. Ao final deste encontro, recebo uma rosa de Língua de Fogo:

> Eu: Eu guardo?O que eu faço?
> Língua de Fogo: Reze para as mulheres...não é isso que você estuda?Você irá ajudá-las. Existe muita mentira sobre nós, sobre Línguas de Fogo, sobre Lucias, sobre Molambos, sobre farrapos, sobre Sete Saias, existem muitas mentiras, você vai ajudar também, se você quiser.

Areia Preta

Esta seria a terceira entidade com quem conversaria no dia do ritual: a pombagira "água". No entanto, minha conversa com Maria Molambo e Língua de Fogo prolongou-se tanto que não houve tempo para conversar com a Areia Preta, divindade da linha Maria da Praia.

Ainda assim, durante todo o ritual, foi como se estivéssemos juntas o tempo todo, pois recebi um lenço dela no início do trabalho, que foi amarrado em minha cintura e, ao final, soube que era um presente de Areia Preta para mim.

> Neste dia, ela, pela primeira vez, ela pintou-se toda de preto. Descobriu que além de pombagira das águas, ela é das profundezas do mar, trabalha também com as profundezas, no sentido amplo do termo (Diário de campo, 16/9/2005).

O orixá de cabeça de Beatriz é Iemanjá e, no mesmo elemento, sua pombagira é das águas. Mas seu "mar" não é tão límpido e azul quanto o da Iemanjá que se diz e conhece. Areia Preta se apresenta como das "profundezas do mar", onde ninguém chega, é escuro e desconhecido.

> Na Iemanjá não na direita, lá vestidinha de azul, lindiiinha, com aqueles cabelos que o pessoal assim coloca, né, o ícone que se criou foi esse, aquela Iemanjá lá da Praia Grande. A Iemanjá que às vezes eu vou requisitar, é a Iemanjá senhora, do pássaro da noite, aquela que vem com o intuito de trazer um benefício, mas sem muito romantismo, sem muito chororô, é pá, pow, rápido!(Beatriz)

O elemento "água" também participa do modo de cuidar da pombagira, que passa seu saber aos que buscam ajuda e à sua própria médium valendo-se de metáforas:

> Ela fala muito da força e do poder que a água tem. Quem é que pode cortar a água? Então ela faz muita magia com a água, né? Então, ela diz: 'Pegue um punhal, tente cortar a água, e veja o que acontece. Tente retirar a água, jogue fogo na água e veja o que acontece, quem fica? (Beatriz)

Beatriz fala com tanta emoção de sua pombagira, que sua entrevista desenrolou abertamente e, sem que eu tivesse que fazer perguntas, falava sem parar sobre sua pombagira e encantava-me com as particularidades de sua entidade:

> Algumas linhas de pombogira, algumas são mais despachadas, têm um linguajar até um pouco ofensivo no jeito de se referir a alguém, e ela tem toda uma coisa do quieto, de se precisar conversar, ou entrar numa situação que poderia expor a pessoa, adiante ou até a mim mesmo como médium, cavalo, não expõe, mas chama num canto e diz, é isso, isso, isso, mas não expõe. É quase que um sussurro. E tem uma linguagem realmente muito sutil e muito apurada, muito intelectualizada, eu diria até. Eu nunca pude saber de onde vem exatamente essa postura, essa coisa que parece ser de realeza, sabe, uma rainha, toda poderosa.

3.3.5. Considerações preliminares

Na Casa Mãe Guacyara minhas experiências foram simbolizadas, significadas verbalmente e ainda marcadas em meu próprio corpo. Foi neste centro que ficou claro que para conhecer as mulheres, teria que conhecer a "minha mulher'. Solange, pombagira da mãe-de-santo, revelou a "mulher" em meu próprio corpo, mas não disse, não verbalizou, apenas enunciou que para conhecer, devo deixar a mulher "aflorar" em mim.

Assim como fui convidada a perceber-me intimamente no que busco, essa também é a lógica que circula neste centro, pois a pombagira tem relação direta com a história pessoal e o

desenvolvimento individual da médium em quem incorpora. Achei notável que em um momento da entrevista com Bia, por ato-falho, a médium demonstra como médium e entidade estão imbricados ao confundir as palavras "entidade" com "identidade": "Então, ela sabia o quê? Que a Bia era uma pessoa quase casada, que mora com os pais, o básico. Agora minha entid..minha identidade...religiosa, quais são os meus princípios, meus valores..."

A associação entre as pombagiras e as mulheres também foi mais explícita do que nunca. As pombagiras surgem como "advogadas das mulheres" (fala da mãe-de-santo) e trabalham pontos "muito em comum que giram em torno da questão da auto-estima, da beleza, de resgatar a mulher, a mulher em si mesma" (fala de Beatriz). Neste sentido, cuidam também da saúde de muitas mulheres, de maneira que algumas pombagiras são buscadas por tratarem especificamente problemas de infertilidade, câncer de seio, de útero, enfim "problemas da feminilidade da mulher" (fala de Beatriz).

Foi escutando e re-lendo a entrevista de Beatriz que compreendi que não fazia sentido o dito distanciamento entre a pombagira e a maternidade. No entanto, apenas ao longo de minha análise dos dados que essa intuição se instaurou como constatação, como veremos.

3.4. Questões prévias para compor um ramalhete

Alto e devagar pousa as suas palavras. Como uma menina que amarra flores – pensativamente ensaia uma flor, outra flor, e ainda não sabe como será o conjunto – assim ele dispõe suas palavras
(Rainer Maria Rilke, [190?] 1974, p. 85).

O percurso para chegar às pombagiras exigiu uma percepção cuidadosa de minha posição frente a estas entidades espirituais e, apenas quando consegui perceber a lógica de funcionamento baseada em relações de ajuda, pude transitar melhor pelo universo umbandista, uma mudança que não se deu apenas formalmente, mas corporalmente.

Havia uma linguagem para além do verbal, eram outros sentidos e visões de “mundos” invisíveis a olho nu, mas sensíveis e nebulosos. Ao longo do tempo, fui me acostumando, utilizando os termos e penetrando nesta linguagem, mas até hoje, após sete anos de convivência com a umbanda, considero-me uma aprendiz em início de carreira diante da dimensão dos saberes ali praticados.

Em nenhum momento, como já disse, entrei na gira para incorporar, mas foi com base em uma “participação observante” - invertendo o clássico “observação participante” - que pude apreender para além do discurso manifesto, para além do que se fala sobre elas.

É por este motivo também que foi difícil pensar como passar esse “encontro” para o papel. Por algum momento, cheguei a optar por categorizar as possíveis “linhas de pombagiras”, divindindo-as em “pombagiras ciganas”, “Maria Padilhas”, “Sete Saias”, e etc. Mas logo percebi que na umbanda é pouquíssimo frutífero categorizar, pois a dinamicidade é tão grande, que correria risco de mais incorrer em erros do que acertos.

> Ao mesmo tempo que são todas mulheres, cada uma tem o seu individual. Todas falam sobre feminino todas falam sobre mulheres, mas cada uma fala à sua maneira. Cada uma tem a sua visão. Existem milhares de linhas. Existe uma infinidade de linhas (...) Na verdade não existem só Molambos, ciganas, sete saias, existem uma infinidade de linhas, de pombagiras. Eu não sei qual o motivo, mas existe um numero maior de ciganas, um número maior de sete saias, um número maior de molambos, mas há uma infinidade. Às vezes elas dizem...sou uma Padilha...mas será que é? Ou será que ela diz que é uma Padilha pra ficar mais fácil?...as pessoas já sabem...(Entrevista com Patrícia, médium da pombagira Língua de Fogo).

Percebi que cada pombagira, independente de sua “linha”, mostra-se de maneira peculiar. Algumas mais meretrizes do que outras, algumas mais adivinhas e ciganas do que mulheres de rua e ainda havia as mais “senhoras da noite” do que “meninas”, independentemente da “linha” a que pertenciam.

Também cheguei a pensar em comparar os três terreiros participantes, mas além de ter muita dificuldade para tal, pois não chegava a conclusões pertinentes, Dona Joana interpelou-

me com um recado a esse respeito dias depois da entrega de meu trabalho[136], dizendo que gostaria de me encontrar para falar sobre o texto. Assim, fui à Jardinópolis para conversar com ela:

> Chegando no ritual, fiquei feliz, como sempre, por estar lá, mas entrei meio que de cabeça baixa, como uma criança que fez alguma coisa além da conta e me sentia prestes a levar uma bronca.Não falei com Joana antes de começar a gira porque quando cheguei já estava começando. Assim, o primeiro com quem falei foi o Pai Benedito, preto-velho dela. Também cheguei um pouco receosa, com medo que ele pudesse me falar algo, mas foi receptivo como sempre, me acolheu, benzeu e pediu proteção para mim a todos os santos. No final do ritual, fui falar com ela. Pode ser fruto de minha projeção, mas assim como eu, senti que Joana estava feliz em me ver, apesar de um certo tom sem graça em nosso encontro. Então, como sempre penso que a sinceridade é a melhor saída nessas situações, ainda mais quando lidamos com pessoas que, pelo que se diz, leem pensamentos, o melhor é assumir-se de fato. Falei: Ah, Joana, então tem alguns problemas no meu trabalho, né? E ela respondeu: 'É, tem coisa...mas você tem que vir um dia de dia pra eu te explicar". Respondi: "Não tem problema, eu venho e a senhora me diz, não tá publicado, essa é a hora de mudar mesmo, às vezes a gente entende errado", e ela me interrompe: "Não é, é que eu tive um sonho, minha mãe me falou...". Fiquei surpresa: "Ah, sua mãe?!". "É, ela falou que tem coisa que não dá pra comparar. Tem coisa que se compara, fica errado, e se você fizer isso no seu trabalho, ele não vai ficar bom. É que eu não li, porque eu não sei ler, mas ela me falou no sonho...". Explico a ela que já estava pensando em vir à sua casa à tarde para conversar e ela me explicar, que iria ser muito bom, porque assim ela poderia me explicar melhor.Assim, combinamos o dia e me despeço, agradeço a atenção e digo que estava com medo de ter feito alguma coisa errada, mas que viria para conversarmos. Saí de lá com a alguns centímetros do chão. Eu não sabia o que pensar direito a respeito daquela conversa...A D. Chiquinha também participará de minha pesquisa? Ao mesmo tempo em que senti a importância disso, fiquei com medo de estar fazendo algo tão grave que lá do além, ela se remexeu a ponto de precisar mandar um recado! Comparação?!Eu já imaginava que isso seria um problema, já li que isso tem a ver com o ciúmes dos pais de santos pelos seus filhos[137], tem a ver com a defesa de seu rebanho, mas o que está para além disso? Eu procurei situar e contextualizar muito bem tudo o que foi trabalhado. Mas qual será mesmo o problema da comparação? O que está implícito nisso?
> O que é uma comparação? É fato que ao comparar, encontro dados para além da descrição, dados que não existiam porque fui eu quem estabeleceu correlação entre territórios que existem autonomamente. Será que ao comparar crio dados desnecessários? Será que as diferenças que procurei nos dados são realmente significativas de serem ditas? Como é que foi acolhido dizer que em um lugar o ritual é mais puro e em outro mais intelectualizado? Será que teve nisso uma valoração, uma escala de prestígio que resultam em

[136] Tratava-se do meu texto de qualificação de mestrado. Assim como encaminhei o texto à banca examinadora, também entreguei aos terreiros participantes para saber se o conteúdo descrito era coerente para eles. Coloquei-me durante todo o trabalho à disposição de conversar sobre as minhas interpretações em negociação com meus interlocutores.

[137] Cf. Silva (2000) e Prandi (2005).

> uma análise precipitada?Ainda não sei, posso pensar melhor, pode ser que não tenha nada a ver com isso, como pode ser que o recado de D. Chiquinha dê uma nova guinada para meu trabalho, como pode ser nenhuma das alternativas anteriores, o que é mais provável diante da "inusitabilidade" constante destes territórios de surpresas, ou melhor, como costuma ser quando lidamos com seres humanos, estamos sempre diante do não-saber (Diário de campo, 3/9/2007)

Em seguida, fui à sua casa à tarde e em entrevista, ela me disse:

> Joana: (...) quando for fazer pesquisa num centro, tem que fazer pesquisa só nesse centro, senão embanana tudo. Porque cada centro é de um jeito, porque você sabe que se você pega um pouquinho daqui, um pouquinho de lá, você cria demanda entre os guias?
> Eu: Como é que é Joana?
> Joana: Cria demanda. Porque cada centro é de uma linha.

Expliquei a Joana que meu trabalho, desde o começo, se propunha a dialogar com três terreiros e eu buscava justamente locais que parecessem diferentes entre si, mas que compreendia que deveria separá-los em minha descrição para melhor pensar meus dados. Dessa maneira, optei por diferenciar os terreiros na descrição para, inclusive, pontuar as possíveis diferenças.

Após essa conversa, passei a pensar que a busca por uma tentativa de comparação suplantava a percepção do que havia sido dito em repetição. Era notável perceber que os significantes que revestem esta personagem do imaginário social brasileiro circulam socialmente, mas atingem de modo singular cada mulher. Modelam-se antropomorficamente pelos discursos de seus fieis por meio de diferentes formas, mas seja por meretrizes de porte aristocrático, ciganas, mulheres de rua, ou mulheres-meninas, ao se apresentar o fenômeno, percebia que ali se condensavam reminiscências pessoais e sociais.

Ao apresentar a relação das médiuns com suas pombagiras apresento também as próprias pombagiras, que são fruto destas relações. Não se trata de acessar a "pombagira" em si, mas a pombagira da Meire, da Patrícia, da Bia, da Sílvia, da Kelly e, por mais que nos comuniquemos com as "próprias" pombagiras, todas mostram-se misteriosamente

multifacetadas, mas articulam sentidos que sutilmente enunciam algo que chamam de “ser mulher”. É também diante disso que não posso pensar a pombagira “em si”, mas pela minha fala, pelos corpos destas médium, pelos ditos, normas e fantasias dos terreiros correspondentes, pelas construções de “mulheres” de cada lugar.

Ainda assim, mais do que contrastes, o que mais se evidenciou foram as repetições. Havia uma tônica dominante que ressoava no centro do Pai Benedito, era perceptível no Ogum Rompe Mato e tornava-se crescentemente evidente na Casa Mãe Guacyara. Por mais que cada pombagira fosse única, havia algo que se repetia, e o eco mais gritante era: a pombagira é uma mulher!

Por que essa repetição? O que querem dizer esses significantes que surgem na pombagira, mas ecoam algo do que é entendido como “ser mulher”?

E, claro, seriam as pombagiras “mulheres”? E sendo mulheres, seriam, de fato, elaborações de femininos? Ou mulheres fálicas? Ou belas representantes de masculino e feminino?

Ao dizer que as pombagiras não são prostitutas como as de hoje, seriam como as prostitutas de quando? Como eram estas? É claro que minha ingenuidade não é tanta a ponto de buscar uma veracidade histórica nestas afirmações, mas o que querem dizer? Há ecos do passado que permanecem no imaginário e surgem na voz destas mulheres?

Além disso, foi unânime o pedido para que eu pudesse mostrar às pessoas que as pombagiras não são “demônios”, não fazem o mal e não prejudicam as pessoas. O terror, o medo, as maledicências que ilustravam minhas antigas ideias sobre pombagiras foram substituídas por outras questões que enunciavam e se repetiam: a troca, a sabedoria, a sedução, o desejo, a importância de se conhecer, a importância de não se expor, a importância de saber como se expor, de saber se defender, de saber se mostrar.

Ao longo dos capítulos seguintes discuto como todas estas questões mostraram-se intimamente ligadas a contornos que parecem ser fundamentais para possíveis vislumbres de femininos.

4. A POMBA QUE GIRA:

ascendências e reminiscências do feminino no sagrado

Venha até mim, e nesta aproximação cairemos nos braços um do outro. Os deuses não ficarão escandalizados; eles são nossa própria criação.
(A cortesã grega Phryne, século IV a.C)

> *Se nos recusarmos a compreender que a relação amorosa entre os sexos não é uma simples "relação de forças" e a aprender a lição que nos proporcionam os mitos estudados nesta obra – se permitirmos que a Afrodite de ouro "vá à deriva" – merecemos tudo o que possa nos acontecer* (DEVEREUX, 1990, p. 312-313)

Quando nos encontramos com as pombagiras, principalmente durante as primeiras impressões, nosso olhar busca associações. Aquilo que é novo e estranho também provoca uma sensação de *dejà vu*. Aquele tom de voz aveludado, sussurrante, sedutor, aquelas cores, aquelas saias, o barulho e o dourado das bijuterias, aquela maneira de fumar...São imagens, sons, odores, enfim, sensações nem tão inéditas assim.

Por vezes nos remetem a uma ideia de antigas cortesãs, donas de cabarés, aquelas mulheres com ar sábio, sedutor e que governam todas as outras, como é o caso de Maria Padilha. Outras vezes, têm um ar debochado e falam tudo o que querem dizer "na lata", com o corpo cambaleante, as pernas estateladas e uma garrafa de cerveja na mão, como alguma mulher que encontramos pela rua dias desses. Há ainda as que possuem aquele olhar misterioso, penetrante e invasivo, que pegam a sua mão e começam a dizer coisas que você teme escutar ao mesmo tempo em que a curiosidade insiste, essas nos levam às imagens de algumas ciganas que já nos pararam a contra-gosto algum dia. Não deixando de nos esquecer de outras que, sem muito dizer, pedem que você escreva seu nome em papeis, enrolam fitas em velas, passam a mão sobre a chama e verbalizam sons que você pouco entende; estas, talvez nunca tenhamos visto, mas lembram muito o que imaginamos de bruxas ou feiticeiras.

Esta sensação de já ter experimentado esse sabor alguma vez, faz com que retornemos, como o faz Proust no primeiro pedaço de Madeleine, a uma "busca do tempo perdido". As pombagiras que encontramos nos terreiros de umbanda parecem ser combinações entre algo de novo e algo de conhecido, suspeito e misterioso, presente e passado.

Repetia-se um "parece, mas não é" que perdurou durante todo o meu percurso. De onde vêm essas "mulheres"? Por que vêm?

Reconheço que não seria possível esgotar estas questões. A origem das pombagiras resiste ao mistério digno da tradição oral que tange a todas as religiões, garantindo a suspeita, a hipótese, mas não a "verdade" de uma afirmação.

Esforço-me por não esquecer que "as religiões são vivências espirituais" (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 7) e, por mais que tenhamos registros documentais, os recursos materiais ou literários de uma história "positiva" são sempre magros e limitados.

Isso, no entanto, não impede que elaboremos articulações possíveis para uma "re-memoração" do passado. No caso das pombagiras, são muitos os caminhos de mestiçagens que parecem ter oferecido território para que surgissem nos terreiros de umbanda. Temos a sensação de que "mulheres" de um outro tempo atualizam experiências nos corpos de suas médiuns e atribuem sentidos aos dramas que se desenrolam a cada incorporação, a cada consulta.

Mas tudo o que eu vivia naqueles encontros, me remetia também a algum outro lugar, seja da minha história de vida, seja do que apenas sabia ou intuía que havia existido. Circulava em meu imaginário associações com deusas da antiguidade clássica, feiticeiras, divindades africanas e tantas outras possibilidades de femininos "ativos" e ligados a um certo erotismo, que me levava a refletir que a pombagira talvez seja - também, mas não apenas - uma elaboração atual e "brasileira" de tudo isso que um dia foi.

Assim, durante a escrita deste trabalho busquei bibliografias que me oferecessem suporte para como essas imagens de outros tempos poderiam me ajudar na conversa com as pombagiras, assim como um dia busquei nas pombagiras uma maneira de melhor conversar com as prostitutas. Certamente, em ambas as buscas não encontrei exatamente o que imaginava, foi algo mais, tanto na primeira quanto na segunda questão.

Assim, debrucei-me brevemente sobre o "passado" para destilar essas impressões de outrora que enunciam re-criações em virtude das vivências pessoais de seus adeptos, mas

parecem também conservar elementos que se propagam e se repetem secularmente e, quiçá, milenarmente.

É muito frequente as próprias pombagiras construírem relações com o passado para dizerem de si mesmas. Como já relatei, a inexperiência levou-me a uma hipótese precipitada que ligava as pombagiras às "profissionais do sexo", ou seja, às prostitutas que encontramos nas esquinas e nos prostíbulos. No entanto, ao encontrar-me com as pombagiras, delas ouvi que não eram prostitutas "como as de hoje", pois viveram "há muitas e muitas luas atrás (Maria Padilha, pombagira de Meire, Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito)", "séculos e séculos antes (...) e naquele tempo, tudo era diferente" (Maria Padilha, pombagira de Kelly, Tenda Espírita de Umbanda Ogum Rompe Mato).

Se não são essas prostitutas, seriam as de um outro tempo? E como seriam essas? Não caio na inocência de que elas de fato se remetem a prostitutas de outras datas marcadamente históricas, mas me pergunto o que existe nessas pombagiras de hoje que parece já ter existido ontem?

Na tentativa de responder a essa questão, debruço-me não apenas ao que as próprias me dizem, mas também às pistas oferecidas pelo "passado" (coloco entre aspas para sinalizar que nem tudo o que já passou, ficou no passado, mas se reapresenta).

Reconheço que realizo uma empreitada arriscada sobretudo quando se fala de mulheres, deusas femininas, "femininos", pois quando nos referimos a períodos longínquos, devemos ponderar que o mundo antigo deixou escassos escritos sobre as mulheres e, além disso, o pouco acervo disponível, geralmente, não traz informações concretas, mas olhares de "homens" sobre as mulheres e o mundo (PANTEL, 1990). É claro que qualquer história se constroi justamente sobre o "não saber" a respeito de alguma coisa, mas quando o objeto tange às mulheres, os "buracos", as "falhas", os "mistérios" e os não-ditos parecem se configurar, como significantes do seu próprio "ser".

Mais do que evidências, apresento ideias que provocam perguntas e, por mais sedutor que o tema possa parecer, solidarizo-me com Devereux (1990) na decepção com a insuficiência de dados sobretudo na temática a respeito de divindades de períodos arcaicos.

Por isso, não ouso especular sobre este assunto com o próprio punho, sei dos perigos e da minha própria limitação, mas não deixa de ser interessante pontuar possibilidades que inspiram alguma reverberação de outros tempos no que encontramos hoje não apenas nas esquinas, mas também no culto de pombagiras.

Confesso que, durante um bom tempo de meu trabalho, pensava na pombagira como uma "nova" expressão de feminino, um feminino que faria mais sentido de ser vivido por essas mulheres, mas percebo agora estar mais para uma re-elaboração de um feminino recalcado do que outra coisa, ou seja, talvez seja mais antigo do que imaginamos, lembrando que o que é hoje, não é nem novo nem o que já foi, é eco e também Outro.

Busco, na medida do possível, apresentar bases e indícios destes femininos que, por mais que possam se "performatizar" como um belo exemplo dos tempos "pós-modernos", parecem ser também fruto de re-configurações.

4.1. Resgates inefáveis do arcaico

O sociólogo Moisés do Espírito Santo (1993) admite a dificuldade e a limitação de buscar o passado das religiões, pois por serem criações de uma "sociedade viva", vivem, mudam e morrem com ela, mas levanta a ideia de que as "razões sociais" que engendram os cultos podem permanecer e o mesmo princípio pode aparecer com nomes diferentes.

Não compartilho da concepção de "arquétipo", defendida pelo autor em alguns momentos, mas concordo quando afirma que há persistências de antigos cultos na atualidade: "a religião, como a cultura de que constitui reflexo, é um *continuum*; não existem rupturas na cultura nem nas religiões, mas sobreposições de estratos simbólicos e cúlticos" (ESPÍRITO

SANTO, 1993, p. 12-13). Para ele, “as culturas caracterizam-se pela sua capacidade de resistência, de adaptação e de recuperação”, e é por isso que encontramos “persistência das fórmulas religiosas apesar das múltiplas mudanças nas estruturas civilizacionais políticas e econômicas” (ibid., p. 13).

Uma das continuidades evocadas pelo autor se deve à transformação do culto de uma Grande-Mãe ancestral assíria que permanece ainda hoje no culto à Virgem Maria, que para ele seria a reposição de cultos matriarcais anteriores ao patriarccado.

Ao trabalhar essa temática, o autor explora não apenas a deusa assíria, da qual tratarei adiante, mas as várias deusas cultuadas por inúmeros povos que atingiam grande parte do que hoje conhecemos como a Europa até o Médio Oriente.

Como ele, infelizmente não encontrei muitos, mas já são alguns que se remetem a esse possível matriarcado que teria antecipado o patriarcado ocidental (BRILL, 1991; BEAUVOIR, 1967; DEVEREUX, 1990; GIMBUTAS, 2006; MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2009; QUALLS-CORBETT, 2005; ROBERTS, 1992; SCHOTT-BILLMANN, 2006).

O biólogo Humberto Maturana prefere ainda o termo “matrístico”, pois, para ele, o que teria existido antes do patriarcado é de outra ordem, não se trata apenas de trocar a posição de domínio e filiação do pai pela mãe, como pode se subentender por “matriarcal”:

> Com o propósito de conotar uma situação cultural na qual a mulher tem uma presença mística, que implica a coerência sistêmica acolhedora e liberadora do maternal fora do autoritário e do hierárquico. A palavra matrístico”, portanto, é o contrário de “matriarcal”, que significa o mesmo que o termo “patriarcal”, numa cultura na qual as mulheres têm o papel dominante. (...) a expressão “matrística” é aqui usada intencionalmente, para designar uma cultura na qual homens e mulheres podem participar de um modo de vida centrado em uma cooperação não-hierárquica (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2009, p. 27).

Baseando-se em estudos de restos arqueológicos recolhidos principalmente na região do Danúbio, nos Bálcãs e do Egeu (GIMBUTAS, 2006), o autor afirma que estes povos

parecem não ter desenvolvido armas como instrumentos de ataque e possuíam muitos espaços cerimoniais onde depositavam, principalmente, esculturas de figuras femininas.

Neste sentido, é principalmente a arqueologia que tem oferecido cada vez mais dados para tais especulações. A grande incidência de esculturas de figuras femininas desde o período Paleolítico até o século III a.C, contribui para que se explore não apenas a ideia de um possível matriarcado, mas também a presença de uma religiosidade que girava em torno de divindades femininas (GIMBUTAS, 2006, ROBERTS, 1992; SCHOTT-BILLMANN, 2006), ou como preferem alguns, esculturas que representavam *uma* "Grande-Deusa" (ESPÍRITO SANTO, 1993; BRILL, 1991, DEVEREUX, 1990).

A arqueóloga Marija Gimbutas (2006) apresenta hipóteses sobre a existência dessas deusas no território do que ela classifica como "Europa Antiga" do período de 6.500 a 2.500 a.C. Segundo ela, milhares de figuras e estatuetas de representações de corpos femininos foram encontradas datando deste período, mas, na maior parte das vezes, não foi dada a devida atenção, sendo todas associadas simplesmente a representações de deusas da fertilidade de uma arte pejorativamente classificada de "primitiva".

É preciso notar, diz a autora, que provavelmente não se buscava uma representação fiel (ou fotográfica) do corpo feminino. Havia exageros, reduções e vazios nestas figuras que não eram acidentais. Essas modificações intencionais provavelmente referiam-se à maneira como percebiam a força divina, ou seja, havia um propósito, uma mensagem.

Em muitas figuras, por exemplo, a parte mais enfatizada do corpo situava-se entre os seios e os joelhos, sendo a parte de cima do corpo diminuída em relação ao restante. O mesmo ocorre em figuras encontradas também no período Paleolítco (17.000-4.000 a C.) em cavernas das atuais França e Viena. As esculturas eram representadas em sua maioria com a vulva exagerada. Algumas também possuíam os seios, o ventre e as nádegas com proporções aumentadas, o que nos remete à representação de uma mulher grávida, que para Gimbutas

(2006), trata-se provavelmente a uma referência à procriação, à nutrição, à sexualidade e ao "mistério da vida".

Mas tanto a autora quanto Nickie Roberts (1992) acrescentam que estas esculturas fora muito instantaneamente associadas exclusivamente à fertilidade, o que pode ser um reflexo de um olhar masculino sobre o corpo feminino, que não poderiam perceber outros sentidos. Ou seja, a associação destas figuras à fertilidade, a o que seria uma "Grande Mãe" esvazia essas figuras, por exemplo, da sexualidade erótica que poderia evocar o exagero da genitália.

Certamente[138], diz Gimbutas (1990), essas culturas atribuíam grande importância à fertilidade, mas a grande variedade de figuras e a sofisticada arte destes povos, provavelmente sugerem que o lugar do feminino que se evoca, negligencia outras possibilidades para a representação destas figuras e, consequentemente, destas culturas. A autora assume o esforço de buscar compreendê-las dentro de uma linguagem própria, que surge por meio de repetições nas peças, para poder decifrá-las dentro de um sistema mítico que lhes seria pertinente.

O mesmo argumento é considerado pela psicanalista Schoott –Billmann (2006) em seu livro **Le féminin et l'amour de l'autre: Marie Madeleine, avatar d'un mythe ancestral**. A autora confirma que a hipótese mais aceita é a de que essas representações exaltam a sexualidade, a fertilidade e a maternidade da mulher em oposição à virilidade masculina, que também eram representadas por figuras (na maior parte guerreiros) no mesmo período. Mas mais do que isso, é preciso considerar que as representações masculinas compõem um acervo de apenas 3-5% das esculturas encontradas (SCHOTT-BILLMANN, 2006), sinalizando que a figura feminina era central entre estas culturas[139].

---

[138] Laqueur (2001) contribui a esta questão: "Em primeiro lugar, as "oposições e contrastes" entre a fêmea e o macho, se quisermos interpretá-los assim, foram claras desde o início dos tempos: um dá a luz, o outro não" (LAQUEUR, 2001, p. 21).

[139] Nesta busca de anteceder o patriarcado, Nicki Roberts (1992) procura pistas que evidenciem que a passividade e a submissão não fazem parte da "essencialidade" feminina como se alguns ainda imaginam. Neste sentido, traz indícios de que as mulheres ocupavam um papel central desde o período paleolítico, inserindo-se na criação da linguagem para atividades de trabalho comunitário, na descoberta de plantas comestíveis e na elaboração de ferramentas para plantio.

> No inicio era o matriarcado; fato amplamente reconhecido pelas sociedades patriarcais de hoje. Rejeitada com desdém por gerações de intelectuais do sexo masculino como uma aberração da "norma" (patriarcal), a longa era de adoração à deusa – estimada em mais de 25.000 anos – em geral é rebaixada a uma série de "cultos à fertilidade" desajeitadamente explicados, se não totalmente ignorados. Mas a evidência está aí, incontestável: no período do tempo que os homens rotularam de pré-história" (pré-patriarcado, para sermos mais precisas), mulher é que era considerada a criadora da força da vida. Ela era adorada como a Grande Deusa e como tal estava no centro de toda a atividade social (ROBERTS, 1992, p. 19).

De fato, Nickie Roberts (1992) acrescenta que gerar um ser humano provavelmente despertava a ideia da posse de um poder mágico e obscuro, de maneira que em vez de um Deus supremo e masculino, o que se cultuava era uma Grande Deusa. Este "poder" de gerar vida conferia a representação terrena de Deusas Sagradas, criadoras, preservadoras e destruidoras de toda a vida[140].

Em **Mulher e Mito** (1990), Georges Devereux também faz referência às deusas sagradas e a um período pré-patriarcal, mas para refletir como, por meio de uma série de mitos gregos que dizem respeito ao interdito do incesto, todos nós, na primeira infância, seríamos submetidos a esse regime matriarcal existente em tempos arcaicos também na cultura ocidental. O autor, diferente de Maturana (2009), percebe o matriarcado em seu potencial terrorífico e no mesmo nível de domínio e submissão praticado pelo patriarcado.

Mas é o historiador Moisés do Espírito Santo que, no meu ponto de vista, vai além de especulações um tanto quanto inefáveis sobre o passado. Em seu livro **Origens do Cristianismo Português** (1993), o autor traz um relato legítimo de um autor grego clássico conhecido como Luciano de Samoçata, nascido em 125 d. C. O texto "A Deusa Síria" é um documento com o caráter de uma "reportagem" ou de um "estudo de campo", em que o autor descreve os templos e os hábitos locais e de países vizinhos em relação aos cultos dedicados à "Deusa Síria" [141].

---

[140] Devereux (1990) analisa também mitos de deuses masculinos (ocorre em mitos de Cronos e de Zeus, em que as gravidezes ocorriam por partenogênese) que se reproduziam, afirmando que tais mitos devem ter surgido, provavelmente, na passagem da matrilinhagem para a patrilinhagem. Tratava-se de o masculino apoderar-se, inclusive, do poder exclusivo e incontestável do feminino, colocando-se em posição de suprema autoridade e onipotência.

[141]Como bem explicitam os autores, esta deusa pode receber outros nomes, dependendo do lugar em que eram cultuadas, dada a confusão das línguas que se vivia na época.

Tudo o que escreve Luciano, diz Moisés do Espírito Santo (1993), foi confirmado, sobretudo, pela Arqueologia, de maneira que seus escritos refletem a seriedade e a autenticidade do que viu, recolheu e viveu.

> Eu, que escrevo este livro, sou assírio e vi com meus olhos uma parte do que conto; o resto, isto é, o que se passou antes da minha época, conto-o tal como os sacerdotes mo contaram (Luciano de Samoçata, apud ESPIRITO-SANTO, 1993, p. 25).

O autor grego realizava viagens pela Macedônia, Ásia Menor, Grécia, Itália e Gália, recolhendo relatos dos povos acerca de suas experiências religiosas bem como as explicações sobre o passado e as origens dos cultos que iam para além do que a Teologia pregava. Na época, o discurso de um Deus único já era insistente, mas o povo não abandonava seus deuses e, principalmente, suas deusas.

Luciano traz relatos e descrições dos inúmeros templos dedicados a essas deusas (recebiam o nome de Hera, Astarte, Afrodite, Europa, Selene, Semiramis, etc.) e construídos por assírios, fenícios e egípcios.

O templo de Hierápolis era o de maior destaque, sendo o primeiro em tamanho, número de adeptos (que mais promovia peregrinações e festas), riqueza que arrecadava (diz o autor que o templo recebia somas enormes da Arábia, Fenícia, Babilônia e Capadócia), e beleza esplendorosa[142]. Neste templo, havia inúmeras estátuas de divindades masculinas e femininas, e se realizava sacrifícios duas vezes por dia a Zeus e a Hera[143], nessa ordem. O primeiro culto era realizado em silêncio, já no segundo, tocava-se flauta, rufavam-se os tambores. As notas do texto de Luciano indicam que o culto de Zeus, uma divindade exigente, era uma obrigação social, já o "da "Grande-mãe" era espontâneo, apaixonado e "orgíaco".

---

[142] Com a destreza de um bom pesquisador, surpreendo-me quando Luciano afirma: Quando me informei do número de anos que o templo podia ter e a que deusa era consagrado, obtive múltiplas respostas, umas sagradas, outras profanas; umas quantas, inteiramente fabulosas; algumas bárbaras, outras enfim de acordo com o que dizem os gregos. Vou falar de todas, sem adoptar nenhuma (Luciano de Samoçata, apud ESPIRITO- SANTO, 1993,p. 30).

[143] "Quanto a Hera, quando se examina bem, oferece grande variedade de aspectos. No conjunto é verdadeiramente Hera, mas tem qualquer coisa de Atena, de Afrodite, de Selene, de Reia, de Artemisa, de Nemesis e da Moiras" (Luciano de Samoçata, apud ESPIRITO- SANTO, 1993, p. 41).

Eram realizadas oferendas e grandes festas ao redor de um enorme lago construído no templo. Em seu centro havia um altar de pedras sempre com coroa de flores ofertadas à Hera. Inúmeras vezes ao dia, pessoas se dirigiam a nado a este altar para cumprirem suas promessas. As maiores festas eram as realizadas no mar em que se exorcizava o dilúvio ou a seca. Também havia as festas que antecediam a primavera e celebravam o regresso da vegetação. As festas atraíam uma grande quantidade de gente local bem como de países vizinhos, que levavam suas respectivas imagens sagradas, sacrifícios e oferendas.

Alguns animais eram sacrificados, como bois, vacas, cabras e ovelhas, outros eram considerados impuros e não eram comidos, como os porcos. E havia ainda os que nem eram comidos nem sacrificados, porque eram considerados sagrados. Luciano ressalta mais de uma vez que a pomba, de todas as aves, é considerada a mais sagrada. Em um dado momento do texto, a pomba é associada à deusa Semíramis (que teria construído o templo e o consagrado à sua mãe Derqueta), que quando morreu, teria sido metamorfoseada em forma de pomba. Elas não poderiam ser comidas nem tocadas, por isso entravam nas casas das pessoas e comiam os restos de suas comidas.

Luciano aponta que os nomes da deusa se confundiam, mas era certo que cada uma era tida como fundadora de suas cidades e dinastias locais; a origem dos povos, de maneira geral, era atribuída a essas deusas. Era a responsável pela organização de toda a vida da cidade como tal, civil e religiosa, ensinando a seus povos sobre justiça e as regras litúrgicas.

É verdade que, por vezes, Luciano passa muito rapidamente por alguns aspectos do culto da Deusa Síria, como a existência de uma “prostituição sagrada” e a existência de “danças frenéticas”, mas, para Moisés do Espírito Santo (1993), isto é completamente justificável se lembrarmos que o autor grego falava para os “seus”, ou seja, para os que conheciam, acreditavam e vivenciavam estas experiências. Neste sentido, instigado pelo relato de Luciano, Moisés do Espírito Santo propõe-se a explanar mais detalhadamente sobre o culto

da “Grande-Mãe”, que “teve suma importância nas sociedades mediterrânicas” (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 71).

O nome “deusa síria’, ou *Dea Suria*, em latim, utilizada por Luciano, remetia-se a corrupções de “*d yasur*”, que quer dizer “a que cria” (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 57). O autor afirma que o culto sírio praticado por todo o Médio Oriente, Ásia Menor, Grécia, Egito, Arábia, Galias, Bretanha e Germania confluiu para o culto de Nossa Senhora, na Península Ibérica.

Estes cultos seriam, diz o autor, um reflexo do matriarcado que vigorou (até mesmo juridicamente) no Médio Oriente e no “mundo semita” até o século VIII a.C.

> A Deusa Síria de Hierapolis era a mesma que Istar (Mesopotâmia), Astarté (Fenícia e Palestina), Cibele (Frigia e Roma), Salambo (Cartago). Tinha um vago parentesco com a Afrodite grega e a Vênus romana tais como as conhecemos da poesia. (...) Desconhece-se, no entanto, a prática popular da religião grega, os nomes da Mitologia greco-romana não correspondem a uma prática religiosa. A diversidade de nomes da Deusa-Mãe relaciona-se com a diferença de épocas e de povos (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 71)

Altamente benfeitora, as cabeças dessas deusas eram representadas por um “resplendor solar”, como o são também as imagens de Nossa Senhora. Seus atributos simbólicos mais significativos eram o peixe (emblema de Cristo no cristianismo “primitivo”) e a pomba, tal como já evocado. Os seus santuários eram povoados por uma enorme quantidade de pombas, que para os viajantes que se destinavam ao Templo, era sinal de “boas novas”. A Deusa foi invocada, posteriormente, entre os lusitanos, de *Astarte das Pombas* e na Andaluzia, como *Blanca Pomba*, herdeiras do culto da “Deusa Síria” [144].

Espírito Santo apresenta que o culto da Deusa Síria se difundiu na Europa (Gália, Ibéria e Itália), principalmente por meio dos escravos[145] da “Província Romana da Síria”, ou

[144] As pombas, animais sagrados como já evocado, eram símbolo das deusas-mães (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 207).

[145] O autor refere-se ao mesmo período de Luciano de Samoçata, ou seja, II a C, e afirma que como estavam despovoados após sucessivas guerras, os ocidentais importavam cada vez mais escravos da Síria para a agricultura, principalmente para a região da atual Itália.

seja, a região da Síria-Palestina até a Mesopotâmia, incluindo judeus. Vale notar que entre os escravos, figuravam também os *Caldaei*, povos que se valiam de práticas mágicas, pronunciadores de oráculos e decifradores de sinais, que encontravam grande clientela nos locais aos quais eram destinados: "A cada anexação romana no Oriente correspondia uma leva de cultos sírios no Ocidente" (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 61)

4.2. Prostituição e sagrado

A paradoxal relação entre a prostituição e o sagrado não parece ser inaugurada com as pombagiras. Nickie Roberts em **As Prostitutas na História** (1992) aborda a temática da "Grande-Deusa", mas via uma história da prostituição. A autora propõe-se a "devolver às prostitutas, suas histórias ocultas" (ROBERTS, 1992, p. 17) e pensar a origem do preconceito e da estigmatização por elas sofrida. Encontra a resposta no "patriarcado" como opressão às primeiras mulheres que disseram não a este domínio.

Roberts (1992) aborda a temática das Grandes Deusas para discutir as prostituições sagradas que ocorriam nos templos destinados a estas deusas. Ao retratar estas formas de culto, a autora busca expor que a prostituição nem sempre foi estigmatizada. Pelo contrário, em tempos arcaicos, a prostituição era um ato divino que se oferecia às deusas, evocando não apenas uma outra relação com a oferta do sexo, mas também uma outra relação com a sexualidade. Dessa maneira, nem mesmo podemos dizer que se trata de "prostituição", mas de sacerdotisas espirituais que ofertavam seus corpos aos viajantes que passavam pelo Templo.

Segundo a autora, várias classes de sacerdotisas-prostitutas foram documentadas por antigos babilônicos (por volta de 2400 a .C) e eram posicionadas em pé de igualdade com os principais sacerdotes homens. "Nessa época, as prostitutas do mais alto escalão do templo eram por direito nato agentes poderosas e prestigiadas" (ROBERTS, 1992, p. 25).

> A partir do momento em que mulheres eram consideradas a encarnação terrena da deusa, era natural que algumas devessem proporcionar o elo vital entre a comunidade e sua divindade, e isto elas fizeram como sacerdotisas xamânicas. Com seus rituais sagrados e danças que conduziam ao estado de transe, as sacerdotisas canalizavam a energia criativa da deusa para o mundo material (...). Estes estados de transe eram forma de consciência ampliada, um despertar, um sonho controlado, durante o qual a consciência do cotidiano e o que podemos chamar de mente inconsciente, se fundia para permitir que as ideias e as imagens tomassem forma (ROBERTS, 1992, p. 21).

Ela inicia o texto resgatando a deusa Innanna, que, mais tarde, seria chamada também de Ishtar, deusa que deteve o poder da civilização do antigo Oriente Médio até 3.000 a.C. e acrescenta que "onde ela era adorada, a prostituição sagrada era um ponto focal do ritual religioso" (ROBERTS, 1992, p. 23).

Nicki Roberts expõe um trecho de um dos primeiros poemas registrados no mundo, datando de 2000 a.C[146]. Nele, uma prostituta foi enviada para ficar com um homem selvagem que havia sido criado por deuses na floresta para lutar com um inimigo.

A prostituta, segundo o poema, teria ficado com o homem por sete noites e despejou sobre ele sua graça: "uma combinação de amor de mãe, ternura, conforto, encantamento místico e sexo" (apud ROBERTS, 1992, p. 23).

O poema diz ainda que depois disso, o homem já não era mais um "homem-besta", mas tinha agora sabedoria. A prostituta então o encaminhou da floresta para a cidade, civilizando-o. Alegoricamente, o poema retrataria como a deusa entregou-o à humanidade, retirando-o da selvageria e entregando-lhe à cultura.

Dedicando sua obra à temática das prostitutas sagradas, Nancy Qualls-Corbett diz que "qualquer que fosse a razão ou a combinação de razões que levaram ao seu desenvolvimento, não há dúvida de que a prostituição sagrada existiu por milhares de anos e em muitas civilizações" (QUALLS-CORBETT, 2005, p. 16), mas se pergunta por que essas deusas do

[146] QUALLS-CORBETT (2002) refere-se a mesma história, mas datando do ano de 7.000a.C.

amor, da paixão e do sexo deixaram de ser veneradas e a sexualidade feminina, outrora reverenciada no espaço sagrado, fora silenciada e degradada.

> Na verdade, o termo "prostituta sagrada" representa um paradoxo para a nossa mente lógica, pois, como mencionei, não estamos propensos a associar o sexual com o que é sagrado aos deuses. Assim sendo, o significado destas sacerdotisas do templo escapa à nossa compreensão, e permanecemos desconectados de uma imagem que represente a natureza vital e encarnação do feminino (QUALLS-CORBETT, 2005, p. 16).

O nome "prostituta sagrada", que parece constituir no próprio nome um paradoxo, aqui, como também o parece ser a figura da pombagira na umbanda, refere-se à congruência da sexualidade com a espiritualidade. Não foram poucos os relatos de médiuns que invocam a vibração de suas pombagiras antes de iniciarem uma relação sexual ou mesmo para que suas entidades as ajudem a seduzir seus homens para tal.

> Desejo e resposta sexual, vivenciados como poder regenerativo, eram reconhecidos como dádiva ou benção do divino. A natureza sexual do homem e da mulher e sua atitude religiosa eram inseparáveis. Em seus louvores de agradecimento ou em suas súplicas, elas ofereciam o ato sexual à deusa, reverenciada pelo amor e pela paixão (QUALLS-COBERT, 2005, p.38).

Innanna, uma das deusas da antiga Suméria (por volta de 2.300 a.C), também é explorada por Nancy Qualls-Corbett (2005) em poesias escrita por Enhedhuana, que seria uma de suas sacerdotisas.

> Ó deusa primeira,
> Inanna, deusa da lua, que reina sobre o céu e a terra!
> Teu fogo espalha-se e cai sobre a nação.
> Senhora montada numa fera,
> An te dá qualidades, poderes sagrados
> E tu decides.
> Estás em todos os nossos grandes ritos.
> Quem pode compreender-te?
> (Enheduana, apud QUALLS-COBERT, 2005, p.34)

A sacerdotisa escreve ainda que quando a deusa não está presente na vida das pessoas:

> As mulheres da cidade não falam mais de amor com seus maridos.
> De noite, elas não fazem amor.
> Elas não se despem mais diante deles,
> Revelando tesouros íntimos.
> (Enheduana, apud QUALLS-COBERT, 2005, p.34)

Enheduana escreve sobre sua beleza e sensualidade como dádivas concedidas pela deusa. Quando não podia venerá-la, sentia um "vazio obscuro" e sua beleza ficava encoberta.

Durante o meu percurso com as pombagiras, além do que médiuns me contaram, deparei-me também com relatos de outras pessoas sobre suas pombagiras, principalmente fora do espaço do terreiro. Uma delas era uma jovem que, no momento, encontrava-se em depressão. Ao contar-me sua história, disse-me que tinha uma pombagira quando frequentava um terreiro de umbanda com sua mãe, mas quando esta decidiu "ingressar" para uma igreja evangélica, o pastor fez um "trabalho" para amarrar a sua entidade, pois dizia que poderia prejudicá-la.

De fato, quem pôde prejudicá-la foi o pastor, pois logo após, surgiu uma depressão, mas foi enquanto me contava a sua história que a jovem estabeleceu a relação entre a "amarração" de sua pombagira e o surgimento da doença: "É, acho que ela quer viver em mim", disse ao perceber que ao tentar apagar sua pombagira, apagou, de certa forma, a sua própria vida.

Salvo os riscos dos pisos em falso das comparações, é instigante pensar Enheduana como uma de nossas entrevistadas neste trabalho. Todas as médiuns referem os benefícios que as pombagiras trazem às suas vidas, à beleza que passam a perceber em seus corpos e a sensualidade que passa a figurar em seu cotidiano, mas no momento em que deixam de cultuá-las, admitem que algo "esfria", não se sentem mais tão atraentes, alegres e "vivas".

Nancy Qualls-Corbett (2005) afirma que as prostitutas sagradas, assim como as "grandes deusas", desapareceram de nossas culturas desde o abandono do matriarcado para o patriarcado, mas poderia ser interessante resgatá-las para revivermos algo próprio do erótico e "vital", que pode ter sido recalcado e esquecido.

Nickie Roberts (1992) afirma que por volta de 2.000a.C, quando homens sacerdotes e governantes buscavam legitimar seu domínio, passaram a expulsar estas mulheres sacerdotisas dos templos. Para ela, há indícios de que o que conhecemos hoje por prostituição, também se constituiu a partir da saída dessas mulheres dos templos para a prática de suas artes e do sexo ritual nas ruas e nas tavernas.

A autora acrescenta que ainda hoje há reminiscências destes cultos e práticas entre mulheres que se reúnem em grupos nômades no Egito e na região do Alto Nilo. Mas pode-se dizer que algo permanecia também na época clássica da Grécia Antiga, quando se cultuava a deusa do amor, no caso, pelo nome da célebre Afrodite.

> Uma forma de prostituição religiosa continuou a sobreviver durante a era clássica grega; entretanto, era uma sombra da sua forma antiga. Podiam ser encontrados templos por todo o território grego, especialmente em Corinto, a "cidade luxuosa do mundo grego" onde o templo dedicado a Afrodite (reputado como um dos mais ricos templos do mundo antigo) contava com mais de mil prostitutas "sagradas". Estas mulheres, as *hieroduli*, eram uma classe curiosa de prostitutas; não mais sacerdotisas, elas eram tecnicamente escravas, mas por serem criadas da deusa, mantinham a aura da sacralidade e eram, até certo ponto, homenageadas por seus clientes (ROBERTS, 1992, p. 38).

A autora diz, inclusive, que os gregos eram mais "terrenos" na nomeação de sua deusa, denominando-a com criatividade semelhante às nomeações pombagirescas, como "Afrodite, a Cortesã", "Afrodite das Belas Nádegas", "Afrodite do Buraco ou da Copulação", "Afrodite da Noite", havendo ainda um templo dedicado a "Afrodite, a Prostituta". Não por acaso, Afrodite possuiu tantos amantes, deuses ou mortais, apesar da intolerância de Zeus pelo amor com estes últimos (DEVEREUX, 1990, p.39).

Devereux (1990) afirma que o coito era o culto essencial prestado a Afrodite ("a irresistível, a mais deliciosa das amantes"), de maneira que Zeus, apesar de desejá-la, não poderia ceder ao seu apetite, pois desta forma seria reduzido a um dos seus incontáveis adoradores. Sua origem, diz o autor, é oriental, fora trazida ao território grego numa data

relativamente posterior, quando já existiam inúmeras outras deusas solteiras e virgens. Por mais que se houvesse tentado, assim como o fizeram com as deusas pré-helênicas, não foi possível "domá-la". O patriarcado "puro e duro" dos gregos invasores durante o Império não fora capaz de atingi-la, e, investiga-se que, talvez, Afrodite tenha herdado partes recalcadas de outras deusas pré-helências[147].

> Os gregos realmente haviam conseguido integrar bastante bem a sua religião o lado *mãe* dessas antigas deusas – e isso por meio de um certo número de compromissos e sincretismos. Mas não souberam igualmente efetuar um sincretismo eficaz para o que se refere à sexualidade pura e simples, que outrora também realçava as deusas pré-helênicas agora "domadas". Essa deusa oriental, introduzida tardiamente, podia portanto servir de ponto de ligação com as forças e necessidades inerentes a esse setor importante – e ainda mal integrado à religião "grega". É o pouco de integração da sexualidade *per se* à religião grega que fazia de Afrodite *sobretudo* a padroeira de *qualquer* gozo sexual – incluindo-se aí amores homossexuais. Talvez seja essa concepção estreita e unívoca de Afrodite que explique por que sua função de deusa da *reprodução* (Génétyllis) parece de tal maneira na Grécia subordinada a sua vocação puramente *erótica*. (DEVEREUX, 1990, p. 73-74, grifo do autor).

Vejamos adiante que processo semelhante se passa em relação à pombagira, que comportando uma sexualidade erótica em sua elaboração, foi esvaziada de conteúdo materno. Não é difícil perceber uma dificuldade de integrar a sexualidade quando em contato com uma moral patriarcal ou "masculina". De maneira bizarra, entre os gregos, a maternidade fica restrita às deusas virgens – ou tornadas virgens, não por acaso da mesma forma que o catolicismo o fez com a "Virgem" Maria.

Devereux (1990, p.74) aponta que não encontrou registros na Grécia antiga de uma obsessão pela virgindade como nos gregos modernos e afirma que a assunção do prestígio da "esposa legítima" –ou do casamento- provocou uma gradual deterioração das prostitutas rituais.

[147] O período "helenístico" é comumente compreendido como o período de transição entre o esplendor do Império grego para o desenvolvimento do Império romano.

A prostituta sagrada ou a "santa mulher" começa a se parecer socialmente com a *puta* leiga (pórne), que nada mais tem em comum com a "verdadeira" virgem (parthénos) prestigiada no patriarcado helênico" (DEVEREUX, 1990, p.86). E complementa:

> No patriarcado helênico o prestígio da esposa era superior ao da virgem, e a situação dessa última ultrapassava em muito a das "sacerdotisas prostituídas" de Afrodite, que, por sua vez, eram superiores às putas leigas (DEVEREUX, 1990, p. 87).

Nickie Roberts (1992) traz mais algumas pistas, mas ressalto com insistência a importância de mantermos a suspeita sobre estas afirmações. Apesar disso, acho interessante quando a autora alega que nesse período, qualquer mulher que ousasse trabalhar (mesmo no comércio), corria o risco de ser percebida como prostituta. Isso não quer dizer que nenhuma mulher trabalhava, mas o lugar onde o faziam definia o seu "rótulo"; o mercado, por exemplo, deveria ser destinado aos homens[148].

Mas havia ainda as que escolhiam ter uma independência econômica satisfatória e *escolhiam* tornarem-se prostitutas.

> Provavelmente, as mais famosas e respeitadas destas mulheres eram as *hetaire* (literalmente, "companheiras dos homens"), prostitutas de elite da antiga Grécia que eram famosas tanto por seu intelecto quanto por sua beleza e habilidades em fazer amor. Estas cortesãs fascinaram os historiadores durante séculos, o que não surpreende: seu estilo de vida livre e cultivado não poderia promover um contraste maior com a reclusão e a obscuridade das mulheres casadas (ROBERTS, 1992, p. 40).

Essas mulheres eram livres para falarem com quem quisessem a hora que desejassem e participavam, inclusive, das atividades intelectuais da antiga Grécia. Cortesãs, muitas alcançavam uma grande riqueza.

[148] Tal como as pombagiras deste trabalho, as prostitutas sagradas também eram diferenciadas das prostitutas profanas, que em vez de se encontrarem em templos, reuniam-se em tavernas ou pelas ruas, mas adorando suas deusas "protetoras". O prestígio também era diferenciado, sendo as "profanas" vítimas de abuso, prisão e expulsão, como foi documentado durante o reinado de Trajano, em Roma. Também deveriam se vestir com roupas específicas que as especificassem. Em Roma eram togas masculinas e na Grécia roupas com material florido (QUALLS-CORBETT, 2002; ROBERTS, 1992). Deveriam diferenciar-se, já neste período, de outras mulheres da sociedade, de maneira que a separação entre as mulheres de "bem" e as prostitutas fosse cada vez mais marcante.

Havia as *aletrides*, que eram escravas, mas conseguiam comprar sua liberdade com o dinheiro que juntavam. Essas e as *hetaires* juntavam-se para celebrar a deusa Afrodite em encontros em que só havia mulheres: "Que festa tivemos! (...) cantos, brincadeiras, bebida até o amanhecer, perfumes, grinaldas de flores, guloseimas (...)" (Alcifron em Bullough apud Roberts, 1992, p. 51)[149].

Enquanto lia esses relatos, não foi possível abster-me de re-memorar a fala da Beatriz, médium do centro Casa Mãe Guacyara, sobre os rituais que celebram para as pombagiras:

> Os rituais são de uma beleza rara, é de reunir as mulheres, e 'vamos unir as forças!', mas não num sentido feminista da palavra, pejorativo, mas 'vamos tentar entender o tamanho, a grandeza que essas chamas juntas acesas têm'. 'Vamos? Vamos cultuar essas deusas? Vamos respirar essa essência que só elas exalam e que não adianta a gente esperar que uma outra gira venha trazer a não ser quando elas se reúnem e trabalham para essas magias?' Vamos louvar a deusa da inteligência, da ambição, da sedução? (Beatriz, médium da pombagira Areia Preta)

Também em Roma houve os cultos das deusas associadas ao amor, como Vênus, considerada protetora das prostitutas, e Flora, uma "prostituta" lendária da tradição oral romana. Outra deusa muito popular do Império Romano era Isis, que, importada do Egito, era uma divindade suprema, tinha qualidades maternais, era generosa, mas também era uma deusa-prostituta como sua ascendente remota Ishtar o era entre os fenícios (DEVEREUX, 1990; ROBERTS, 1992).

Isis era a mais popular divindade de todo o império romano, tendo entre suas seguidoras e devotas tanto as mulheres das mais altas classes sociais quanto as prostitutas mais baratas. Seus templos eram espaços de adoração e veneração, ao mesmo tempo em que acolhiam as próprias prostitutas e seus clientes.

---

[149] Desde os primórdios percebemos também variadas classes de prostitutas, havia as de mais alto nível, cortesãs amantes de reis e imperadores, como as que vendiam seus corpos por preço irrisório. Em Roma, havia as que eram garçonetes em tavernas, as dançarinas, as que moravam na rua e realizavam pequenos furtos, as prostitutas de rua e, curiosamente, as de cemitério, que faziam das tumbas seus leitos de amor. Entre as pombagiras, lembremos, também existem diferentes tipos, desde Maria Padilha, grandes cortesãs, às Molambos, mulheres de rua e, no mais baixo escalão, as pombagiras "sem nome", que desgraçam a vida das pessoas e recebem alguns "trocados" para realizar o "mal" encomendado. Não nos esqueçamos que existem também as pombagiras da linha "do cemitério", da "calunga", que geralmente estão associadas a trabalhos mais difíceis e "pesados".

Moisés do Espírito Santo (1993) também se refere a estes cultos, mas em vez de nomeá-las como "deusas prostitutas" como Nickie Roberts (1992), que decalca o forte traço erótico dessas divindades, classifica-as no culto da "Grande Mãe", reportando-se a uma literatura arquetípica.

O culto da "Grande Mãe" (também associada a Ishtar, Astarte, Diasúria e Cibele), diz o autor, associa-se ao da Hera grega, ao da Juno romana (que também poderia ser chamada de Celestis) e ao da Isis egípcia, também muito difundido no Ocidente; todavia, o culto da Grande Mãe era sobretudo rural, popular. O autor argumenta que a "Grande Mãe" era "orgíaca, possessiva, autoritária e castradora" (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 72), já as outras eram mais pudicas e "protetoras da família monogâmica e do casamento", eram as defensoras da "boa-mãe, modesta e fiel, segundo as boas regras da sociedade patricial" (ibid., p. 72).

O autor diz que a deusa fascinava homens e mulheres, tendo os rapazes como devotos que realizavam grandes sacrifícios em seu louvor. As mulheres não a respeitavam menos, mas ao mesmo tempo, identificavam-se com a deusa.

O sociólogo afirma que os seus templos comportavam "danças frenéticas", "delírios orgíacos" e inúmeras formas de prostituição sagrada, mas não avança na questão e reduz as diferentes expressões dessa divindade ao "arquétipo" da "Grande-Mãe". Para ele, "o culto é anterior ao mito, o mito fundador é uma criação *a posteriori* com origem no culto" (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 75), ou seja, os arquétipos pré-existiriam aos comportamentos sociais.

Talvez seja isso que impeça o autor de perceber a divindade para além da categoria "Mãe", mas mais do que isso, achei curioso notar que do(a)s autore(a)s que mais me dediquei nesta temática, Georges Devereux e Moisés do Espírito Santo, a cada vez que se dirigiam à estas deusas, referiam-se ao culto da "grande-Mãe", já as autoras Nickie Roberts (1992), Schott Billmann (2006), Gimbutas (1999) e mesmo Quaslls-Scorbett (2005), que também trabalham com a ideia de um arquétipo, utilizam a terminologia "Grande Deusa".

Como já mencionado, com o advento do patriarcado, os cultos às deusas femininas pouco a pouco perderam força. Crescentemente a sexualidade feminina foi relegada exclusivamente à maternidade e o erótico associado ao demoníaco. Para Nancy Qualls-Corbbett (2005), algumas das qualidades das deusas foram transferidas à Virgem Maria, particularmente em países católicos, mas a sexualidade, como bem sabemos, foi banida da feminilidade na espiritualidade.

Conforme o patriarcado se estabelecia, o abismo entre as duas "categorias" crescia (MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2009). Não encontrei informações mais precisas a respeito, mas Roberts (1992) afirma que a divisão entre mulheres-esposas e mulheres-prostitutas data por volta de aproximadamente 2000 a.C, quando foram criadas na Suméria as primeiras leis que segregavam-nas, dando indícios das primeiras distinções entre as "boas" – dóceis e passivas- que servem para cuidar da casa e ter filhos – e as "más", sexualmente autônomas e independentes.

O culto a essa Grande Deusa bem como esse "espírito" matriarcal ou "matrístico" teria começado a ruir com a invasão de povos indo-europeus vindos do leste, já com uma cultura patriarcal há cerca de seis, sete mil anos. A partir de então, as culturas teriam se "misturado" e deuses masculinos passaram a figurar entre as divindades cultuadas, mas até o século IVa. C., o culto a esta Grande Deusa perdurava (SCHOTT-BILLMANN, 2006; MATURANA; VERDEN-ZOLLER, 2009)

De um monoteísmo feminino passou-se a um politeísmo composto por deuses e deusas. Mas houve uma insistência gradativa para que os deuses masculinos (Zeus, Júpiter e Jeová) assumissem o lugar central. Ao mesmo tempo, desenvolvia-se e constituía-se um caminho de moralidade sexual; os sacerdotes legitimavam a noção de que a "autonomia sexual das mulheres era a raiz de todo o mal – e passaram a identificar as prostitutas que viviam de seu corpo como a incorporação viva desse mal" (ROBERTS, 1992, p. 30).

Nickie Roberts (1992) apresenta passagens do Velho Testamento que situam e descrevem as prostitutas na sociedade, mas por mais que a intenção fosse expurgá-las e difamá-las, elas continuavam seguindo seu ofício, adorando a deusa e recebendo seus homens.

Com a insistência de culto à deusa tanto por parte de suas sacerdotisas quanto por parte da população em geral que se apegava aos antigos costumes, os ritos sexuais da religião tornaram-se "o" pecado mais grave e suas sacerdotisas, as mais terríveis "pecadoras" (ROBERTS, 1992, p. 30).

A partir de então, as principais religiões patriarcais e monoteístas que surgiam reconheciam o estigma da prostituta e a necessidade de diferenciá-la da mulher-esposa/mãe.

> Das cinzas da compassiva prostituta-deusa, os sacerdotes criaram uma Eva pecadora e sedutora, cuja curiosidade carnal – e até hoje nos ensinam isso – conduziu ao desastre da humanidade (ROBERTS, 1992, p. 30)

4.3. A Maria que já foi com as outras

Moisés do Espírito Santo, tanto no livro **Origens do Cristianismo Português** (1993) quanto no **Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa** (1988), apresenta bases históricas sobre a construção do cristianismo e a anexação de cultos já existentes no espaço europeu, mas com uma nova roupagem.

Em rota contrária à expansão de um patriarcalismo e da propagação de deuses masculinos, os cultos das deusas femininas também se propagavam. Desde o século II a.C., a introdução de escravos sírios (e judeus) era intensa na Europa. Despovoados por sucessivas disputas, recorria-se a braços estrangeiros para desenvolverem, principalmente, a agricultura. Neste caminho, carregavam também suas divindades e incorporavam seus cultos às práticas locais.

O culto da Deusa Síria, nome dado a uma das últimas deusas "Grande Mãe" passou também à classe média e aristocracia, tendo Nero como um de seus devotos e que acabou sendo responsável por difundi-lo ainda mais.

Em Roma, templos eram edificados em seu louvor (à "Dea Syria-Iasura"), mas ao lado de Hadad ("Deus-Pai"). Estes templos comportavam também outras divindades gregas e romanas, que se assemelham muito à estrutura de igrejas que conhecemos, com divindades principais e outras de vários lugares do mundo.

O culto, diz o autor, propagou-se até a Bretanha francesa, mas com diferentes nomes: "Celestis, Mãe dos Deuses, Paz, Virtude, Ceres, Vênus e Espiga da Virgem" (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 62).

No século V, estes cultos já haviam se propagado também durante toda a província gaulesa, resistindo, inclusive, aos bárbaros. Etes eram cristianizados, mas, ao mesmo tempo, aliavam suas práticas e crenças à religião cristã, como o próprio crucifixo, herança síria incorporada no cerne da religião católica[150].

Nesta época, como relata Luciano de Samoçata em seu texto, um grande contingente de peregrinos passava pelos templos de Heliópolis e Hierápolis, demonstrando que os deuses assírios, e, principalmente a Deusa Síria, possuía uma multidão de devotos.

O mesmo ocorria, diz Moisés do Espírito Santo, com o culto de Cibele, a "Magna Mater", que também teve seu culto propagado pelas províncias da Espanha, Bretanha,países do Danúbio, África e Gália. Confrarias se constituíam e divulgavam o culto.

> A religião da Mãe dos Deuses era tolerante e até aceitava que as religiões com pouca expressão ou proibidas (mitraica, judaica e cristã) se colocassem sob a sua proteção e fizessem parceria com ela. Temos então um interessante fenômeno de ecumenismo. Antes de mais nada, uma forma de ecumenismo com a religião judaica que foi frequentemente proibida no império (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 96).

No início, procedeu-se um ecumenismo e, em seguida, uma série de sincretismos, não muito diferente do que parece ter acontecido com a umbanda, imagino. "O cristianismo difundiu-se paredes-meias com o culto da Grande Mãe. Uma religião tão acessível às massas

[150] Ver ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 64.

como a da Mãe dos Deuses devia intervir no cristianismo e vice-versa" (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 99). Neste encontro, a Mãe dos Deuses foi confundida com a Mãe de Deus e ambos os lados defendiam a originalidade de suas crenças, mas já não era possível separá-las.

É por este caminho que, até hoje, conhecemos dois sistemas de valores e de ritos marianos: um oficial, ditado pela Igreja Católica, e outro popular. Os textos bíblicos, por sua vez, seguiram o mesmo movimento. A religião cristã primitiva, diz o autor, era exclusivamente fundada na figura de Jesus Cristo. São Paulo não faz sequer uma menção à mãe de Jesus. Já os textos apócrifos, que romanceiam a infância de Jesus, trazendo a este uma "natureza humana", são generosos à imagem de Maria. A diferença entre os textos canônicos (que não se referem à Maria) e os apócrifos, é que estes últimos são de origem popular e exprimem suas próprias visões da vida de Jesus, bem como de sua mãe. Está reproduzido nestes textos "a antiga cultura matriarcal que se reflectia nos cultos da Magna Mater" (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 126). Já os textos canônicos foram escritos por autores eruditos.

> (...) os apóstolos eram judeus. Havia cinco ou mais séculos que a cultura judaica dominante era patriarcal. Imbuídos de misoginia, os textos teológicos, litúrgicos e jurídicos favoreciam unicamente o homem (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 126-127)

O "cristianismo de massa", no entanto, irrompeu com o imperador Constantino. Sendo uma religião do Estado, não eram mais apenas os eruditos que interessavam, mas a multidão, e o que antes não era "cristão", foi oficializado como tal. Assim, sendo o cristianismo a única religião, outros cultos deveriam adotar suas referências ou seriam considerados "crimes".

> Mas não existem conversões a este nível. Com a proibição das religiões pagãs, a pastoral e a liturgia pagãs reformaram-se para satisfazer a religiosidade das multidões ex-seguidoras dos cultos matriarcais de origem síria e frigia (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 127).[151]

[151] "As religiões quando proibidas enriquecem e dão colorido à religião oficial" (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 127). Podemos inclusive pensar que o catolicismo brasileiro recebeu não uma, mas algumas mãos de tinta: a

Digressões à parte, ressalto aqui a questão de que a mãe de Jesus, a "Maria mãe de Deus", herdou atributos dessas outras Grandes Deusas de maneira que seus fieis, inseridos numa confusão de línguas e culturas, nem percebiam as "mudanças". Os ritos continuavam a ser praticados nos mesmos templos que antes eram de adoração àquelas deusas, mas "teoricamente", ocorriam em louvor à "Maria" cristã. Na busca de arrecadar fieis pra o fortalecimento da Igreja na relação com o Estado, irrompia o culto mariano, bem como o culto o de diversos outros santos[152].

> É possível que as mulheres tenham ocupado um lugar importante na vida de Jesus mas os Evangelhos canônicos têm Maria em pouca conta e isso demonstra-se pelas referências dos Evangelhos às relações de Jesus com a sua mãe; essas relações são apenas quatro momentos –são-nos sugeridas como frias ou inamistosas, e não justificam o culto católico de Maria. (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 129)

Os sucessivos Concílios que instituíam as leis cristãs buscavam organizar o que se pregaria como oficial para legitimar uma identidade e unidade da religião, mas não puderam propagar uma "verdade" universal que barrasse a espontaneidade vivenciada na fé das pessoas.

Não apenas os cultos a Maria, mas a magia e os cânticos priscilianos, a astrologia persa (que compôs as datas festivas do calendário litúrgico), as coreografias sagradas e os cantares de romaria expressavam a presença do popular na expressão religiosa[153]. A Igreja

---

primeira oriental, com essas inúmeras ascendências que trouxeram o feminino aos seus cultos e a segunda em contato com a cultura africana, haja vista as inúmeras irmandades católicas constituídas por escravos.

[152] Junto com ela, foi anexado um clima festivo ao catolicismo, com datas comemorativas que postergavam o calendário festivo já praticado por essas diversas culturas. O autor refere que a primeira festa católica destinada à Maria foi a festa da "Purificação de Maria" ou das "Candeias", em 2 de fevereiro (lembremos que no Brasil esta data é associada ao Dia de Iemanjá), também chamada de festa da Candelária ou Luzes. Ironicamente, o autor relembra que *Luminárias* é o nome a que se refere Luciano sobre a festa realizada no início da primavera (provavelmente próximo ou no próprio 2 de fevereiro) em louvor à Deusa Síria para celebrar o regresso da vegetação. Moisés do Espírito Santo refere também a presença da pomba nos rituais à Maria, como se praticava nos templos de Hierápolis.

[153] Na obra **The woman's dictionary of Symbols and Sacred Objects**, de Bárbara Walker (1988), as grutas ou cavernas são abordadas como um símbolo do feminino, pois eram consideradas como "úteros" naturais, por isso eram dedicadas à deusas sagradas. A esse respeito, imediatamente associo as inúmeras grutas e cavernas

muito tentou, diz o autor, mas o catolicismo Ibérico conheceu uma guinada diferente devido à invasão moura:

> (...) porque não houve concílios nem inquisições, a religião popular ancestral resistiu e caldeou-se durante o período mouro. (...) A não intromissão conciliar (portanto estatal) na prática religiosa popular e na sua visão do cristianismo durante os quatro séculos de ocupação islâmica, favoreceu a continuidade do modelo religioso ancestral. Os métodos violentos para reprimir os desvios e as superstições ficaram suspensos (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 216-216).

Neste sentido, o catolicismo vivenciado na Espanha e em Portugal (e trazido ao Brasil) até meados do século XVI é permeado por uma cultura ancestral que inclui cultos solares e telúricos em santuários arcaicos, romarias, feitiçaria, magia, o culto do "divino Espírito Santo" (uma pomba!) e os cultos à "Mãe", mas já chamada de "Maria".[154]

Penso ser válida esta discussão, não apenas para ampliar a discussão do catolicismo trazido ao Brasil, que compõe a umbanda de maneira mais "salutar" do que se imagina, mas, acima de tudo, para pensar na possibilidade de que a partir do culto dessas deusas, ou melhor, é, talvez, por meio de reminiscências do conteúdo expurgado na "virginização" destas deusas femininas na constituição da "mãe de Deus", que surgem essas "outras" Marias no Brasil.

A repetição dos nomes foi o que me fez buscar esse caminho: Maria Padilha, Maria Molambo, Maria da Praia, Maria da Noite, Maria Rosa, Maria Madalena (!), Maria de Lourdes (!), Maria Lúcia, Maria Bonita, Maria da Calunga, Maria do Cemitério, Maria Navalha, Maria da Esquina, etc. Estas e tantas *outras* Marias talvez surjam, ao que me parece, com o conteúdo recalcado da Maria construída a partir do cristianismo.

---

dedicadas as mais variadas "Virgens Marias", que, segundo Moisés do Espírito Santo (1993), não por acaso são tão variadas assim, mas respondiam às antigas deusas que já existiam localmente.

[154] Moisés do Espírito Santo, ironicamente, acrescenta que este inesperado "efeito da conservação do patrimônio religioso ancestral talvez seja o único vestígio do islamismo em Portugal" (ESPÍRITO SANTO, 1993, p. 216). Sobre esta última afirmação, não posso compactuar, pois Marlyse Meyer (1993) e Francisco Bethencourt (2004) trazem importantes registros que evidenciam também a mestiçagem ocorrida em Portugal com práticas e crenças mouras e também trazidas ao Brasil.

Voltarei novamente[155] a esta temática, mas é na perspectiva de alguma continuidade que abro caminho para referir-me a mais uma influência (ou permanência) do passado nas pombagiras: as bruxas e feiticeiras (e seus feitiços) na prática umbandista.

4.4. Bruxas e feiticeiras: a satanização da sexualidade

Não busco incorrer a conclusões precipitadas de que, ao encontrar ressonâncias no passado, trato de construções arquetípicas de feminino. Frequentemente, esses passos são dados muito instantaneamente e condensações "antropológicas" são construídas para justificar ou "ilustrar" uma continuidade, uma "essencialidade". Não é este o caso. Busco apenas refletir sobre algo que parece se repetir e, apesar de toda a insistente repressão, resiste.

Marlyse Meyer (19993) também faz um caminho pelo imaginário reportando-se ao passado para perceber, com brilhantismo, que a Maria Padilha que encontramos nos terreiros de umbanda talvez provenha de um eco que reverbera desde o século XIII, por meio de uma mulher homônima, que teria sido amante de um Rei de Castela[156].

A autora estava na banca de doutorado de Laura de Mello e Souza, quando percebeu ao se deparar com práticas de feitiçaria no Brasil colonial, que o nome de Maria Padilha figurava entre as transcrições de feitiços entoados por feiticeiras e arquivados nos processos inquisitoriais.

Geralmente associado a práticas de feitiços de amor, o nome de Maria Padilha era invocado em inúmeros registros de feiticeiras que eram enviadas ao Brasil colonial como forma de punição nos tempos da Inquisição[157].

---

[155] Dedico-me a aprofundar a questão ao debater a paridade "mãe-prostituta", sobretudo no sétimo capítulo.

[156] Augras (2009) afirma que em 1989 o pesquisador Roberto Motta havia construído uma análise a partir da personagem Carmen, referida como a rainha dos ciganos em Mérimée.

[157] Augras (2009) acrescenta: "Tudo deixa supor que as feiticeiras portuguesas já haviam se acostumado a ver em Maria Padilha, um espírito poderoso e sem dúvida maligno, pois que associado, nas rezas, ao nome dos maus do Novo Testamento e até mesmo ao próprio Satanás (AUGRAS, 2009, p. 33).

Laura de Mello e Souza (1995) confirma que enviar uma feiticeira à fogueira ou ao Brasil eram punições semelhantes, com a ressalva de que a segunda possuía caráter purgatório. É neste sentido que muitas mulheres "condenadas" chegaram ao país entre os séculos XVI e XVIII.

> O Brasil ocupava no imaginário europeu colonizador seiscentista uma função purgatória nítida. Para o Santo Ofício, enviar réus à Colônia das Américas significava, em termos gerais, permitir que concluíssem aqui um longo processo purificador iniciado ainda nos cárceres, com a tortura, e que tivera sequência no Auto Público da Fé, terminando, em terras lusitanas, com a entrada dos degredados nos navios que partiam para Além-Mar (MELLO E SOUZA, 1993, p. 94)

Até 1700, ser enviado ao Brasil era pena das maiores, significando a morte para muitos[158]. A autora afirma que é curioso pensar que chegadas ao país, essas pessoas eram praticamente livres, mas ainda assim, em seus julgamentos, os réus elaboravam as mais mirabolantes desculpas para não ser enviados à colônia: alguns alegavam saúde fraca que não suportaria a viagem e culminaria não em seu purgatório, mas em sua morte; outros diziam possuir vínculos familiares e, havia ainda os que justificavam-se com "motivos menos concretos, tais como perigos para a alma e para a honra" (MELLO E SOUZA, 1993, p. 94). Em suas desculpas, acentuavam a impossibilidade de se regenerarem nessas terras, território de tentações. Pouco importa, diz a autora, se essas tentativas de se esquivar eram reais ou não, mas a existência delas implica em pensar como o português comum percebia a sua maior e mais importante colônia:

> Separada da Metrópole por uma barreira de riscos, doenças e piratas; insalubre e infestada do vício e dos maus costumes; imprópria, por fim, à vida em família e em nada conforme as regras da religião católica (MELLO E SOUZA, 1993, p. 95).

[158] Até 1700, a imigração para o país era forçada. Depois disso, quando descoberto ouro, houve uma grande mudança, pois se configurou de fato o caráter exploratório.

É interessante ressaltar que a autora se pergunta qual seria a intenção do Santo Ofício com o envio desses réus à Colônia: "saneamento do corpo social pelo expurgo dos maus fieis?" (MELLO E SOUZA, 1993, p. 99). Mas não estariam eles também preocupados com o que se tornaria a Colônia?[159]

A autora afirma que a maior parte dos réus era composta de mulheres, e mais do que isso, aquelas de conduta duvidosa que, indesejáveis na Metrópole, seriam úteis na Colônia para gerarem filhos "de soldados mestiços e hereges convertidos".

> No século XVII, portanto, consolidaram-se dois aspectos distintos de um mesmo processo: a constituição simultânea da consciência colonial e de formas culturais peculiares (MELLO E SOUZA, 1993, p. 101)

Os "demônios" presos nos julgamentos inquisitoriais eram expurgados para o outro lado do Atlântico e em contato com outras crenças em território colonial, novas configurações se construíam para suportar a miséria, a fome, e a desestruturação da vida colonial.

A contenção no território europeu, neste sentido, favoreceu a propagação de práticas mágicas além-mar. De maneira que, convivendo com negros e índios, marginalizados como elas, inúmeras feiticeiras enviadas ao Brasil passaram também a mesclar seus sortilégios com as práticas religiosas africanas e indígenas.

Entre outras, a autora cita uma feiticeira chamada Maria Joana que "aprendia orações com os índios e as traduzia" para o português (MELLO E SOUZA, 1995, p. 236). Os feitiços continham nomes de animais locais como "jaboti", "gaivota" e "bem-te-vi": "Bentevi, bentevi, (...) assim que longe vás, voltas logo para mim, assim como fulano, (...) que ainda que esteja longe, logo volte para mim" (apud MELLO E SOUZA, 1995, p. 237).

É curioso notar que os mesmos feitiços realizados pela feiticeira Maria Joana, no segundo quartel do século XVIII, como passar água nos "sobacos" ou nas partes íntimas e

[159] Na obra **Vadios, Ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil Colônia**, o historiador Geraldo Pieroni (2000) dedica-se especificamente à temática dos degredados do século XVI ao XVIII.

transmitir os odores à comida para o homem que se deseja, são também comentados pela "minha" Mãe Joana, mãe-de-santo do terreiro de Jardinópolis.

Em várias de nossas conversas à tarde, regadas a bolo de aipim e água tônica (que D. Joana tanto gosta e procuro sempre levar para nossas conversas), eu brincava com ela que a célebre frase "um homem se conquista pelo estômago", ironicamente não vem simplesmente de poder encantá-lo com um saboroso prato de comida, pois não eram poucas as situações que me contavam sobre os feitiços "alimentares" que muitas mulheres ainda praticam.

Por isso, D. Joana sempre diz a seus filhos para não comerem nada que uma mulher lhes ofereça até que possam ter confiança. A mãe-de-santo explicava-me como essas mulheres realizavam feitiços e afirmava que eles "funcionam", mas que como todo feitiço, tem data para acabar.

D. Joana afirma que a maioria das macumbas (feitiço), quando são "fortes mesmo", dura sete anos, e depois disso, acontece o contrário: "volta em dobro pra pessoa que fez", e o homem "amarrado", passado o "prazo de validade" do feitiço, começaria a sentir uma grande aversão à mulher de uma hora pra outra.

Enquanto me explicava sobre isso, a mãe-de-santo citava exemplos de próximos: o homem, dizia ela, fica com a mulher mesmo sem gostar, mas porque está "amarrado" e não consegue se afastar. Com feitiço, ninguém conquista ninguém "pra sempre", a pessoa fica enfeitiçada ("amarrada") e não "apaixonada".

A ideia da "amarração" é muito combatida, e todos os terreiros entrevistados dizem não recorrer a esta prática, que associam a "maldade", pois o outro a quem o feitiço está endereçado é vítima inocente dessa prática:

> A periculosidade destes mecanismos, que se imagina poderem levar, p. ex. , um homem a se tornar impotente, faz com que alguns umbandistas rejeitem inteiramente este procedimento. Além disso, existe a ideia de que uma união conseguida através destes mecanismos nunca seria feliz; somente a "livre e espontânea vontade", o "natural", garante a harmonia conjugal (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 352).

Mas a insistência em negar a realização dos feitiços evoca também que existe quem o faça:

> Maria Padilha: Então se estou aqui, não é só pra falar que sou bela e maravilhosa. Mas pra mostrar o serviço, que pra isso me mandaram, porque se não, eles não deixam a gente vir não. Ficamos quietinhas no inferno. Muitas que são do contra, essas não podem vir. Por quê? Por que não fazem a coisa certa. Elas gostam da maldade.
> Eu: E tem as que são do contra?
> MP: Não entendi.
> Eu: Tem as que são do contra?
> MP: Aquelas que atrapalham, e essas aí, como vocês falam, estão sempre num lugar separadas, porque não querem fazer o bem, elas querem atrapalhar a vida alheia. Nós, como sempre viemos para ajudar, temos que consertar o que estas vêm para danar. E o que acontece? Melhor pra nós, aí somos mais requisitadas na Terra. Enquanto isso, as outras são separadas. Ficam...pode dizer homem, pode pegar (um cambone[160] veio pegar frango), ficam amarradas lá, trancafiadas onde é preciso. Não têm as mesmas regalias que as nossas, não têm mesmo. Elas nunca podem vir beber, nunca podem ficar belas, e nem no meio de tantas pessoas, elas ficam separadas, afastadas de tudo. Por quê? Porque elas vêm à Terra para fazer o mal.
> Maria Padilha olha para a Joana e diz:
> MP: Essas são as que ficam separadas, né, mulher?
> Joana: É, aqui a gente não mexe com essas daí não. É só coisa boa.
> MP: É o que eu estava explicando pra ela, essas não têm a mesma oportunidade que nós. Elas ficam amarradas.
> J: Aí é mais num centro que a pessoa é ruim...
> MP: Isso, aí procuram fazer o mal, mas nós não. Eles temem a nós não sei pra quê. Não fazemos o mal..
> J: É, à toa...
> Eu: Têm medo por causa dessas...
> J: Não, aí tem medo de todas né? Aí só a pessoa frequentando que vê que não é nada daquilo.
> MP: Sim, porque não fazemos nada de errado, só ajudamos. Você deve ter percebido que pessoas vêm pra agradecer as coisas boas que damos pra eles. Nunca fizemos o mal. Quantas lutas, quantas vitórias.[161].
> (Entrevista com Maria Padilha e Joana, Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito)

[160] Nome atribuído ao médium que auxilia os médiuns durante transe das entidades espirituais, em geral são médiuns em fase inicial do desenvolvimento espiritual.

[161] Maria Padilha e Joana explicam-me que existem as pombagiras que realizam esses tipos de trabalho e "atrapalham" a vida das pessoas, mas aquelas com as quais conversei e são incorporadas nestes terreiros, não, pois seguem a doutrina do pai ou da mãe-de-santo da casa. No último capítulo retomo esta diferenciação ao falar das pombagiras "sem nome".

Ao final de toda entrevista, eu costumava perguntar: "o que você acha que é importante para as pessoas saberem sobre as pombagiras?", e como resposta, não obtive nenhuma outra tão diferente do que Maria Padilha diz:

> Eu: Tem mais alguma coisa em que poderia me ajudar, que seria importante dizer...
> MP: Mulher, o que seria importante na Terra? É mostrar para todos que não somos ruins, nós só ajudamos, fazemos o bem pras pessoas, nunca fazemos o mal, mesmo que pensam que ofereçam ouro pra fazer o mal. Este ouro é recusado, mesmo que gosto de joias, muito, muito, muito, mas não aceito desse jeito. Porque eu sei que cada caminhada que eu dou, é uma vitória pra mim, eu não gostaria de ter uma vitória sobre a desgraça de ninguém, isto eu não faria. Acharia muito injusto, entendeu? E o que fazemos? Ajudamos a todos.
> Eu: À vezes as pessoas dizem coisas injustas?
> MP: Injustas mesmo. Mulher, sofremos muito, mulher e ainda continuamos a sofrer, porque falam que fazemos o mal, fazemos isto, aquilo, não. Você viu que não fiz o mal...o que eu fiz? Foi ajudar quem veio me procurar, desesperado. No momento de desespero, o que temos que fazer? Estender as mãos, pra ajudar quem está desesperado. É isto que temos de fazer (Maria Padilha, pombagira de Meire).

Repete-se que "pombagiras não fazem maldade" e que pombagiras não fazem só "feitiços de amor"[162]. Digo isso pois acho notável como parece que o mesmo temor em relação à magia e o que se pensa de quem a pratica é forte ainda hoje como era na Idade Média.

Marlyse Meyer (1993) traz inúmeros relatos de como a magia estava presente no cotidiano das pessoas, inclusive na política. E que não se restrinja a países Ibéricos, pois a feitiçaria, diz a autora, estaria inextricavelmente associada às decisões dos reinados também da Inglaterra e da França.

Imaginemos que o panorama descrito por Moisés do Espírito Santo (1988, 1993) até meados do século V, pouco mudou até o século XVII, principalmente por conta da invasão moura que preservou os territórios portugueses e espanhois, mas também por uma considerável distância geográfica da sede romana do catolicismo. Não era possível controlar

[162] Cf. Maggie (1992).

todo o continente, a maioria dos fieis não possuíam quase nenhum contato com os preceitos da igreja, lembrando-nos ainda que as missas, quando existiam, eram rezadas em latim.

Não é à toa que se percebe a necessidade da criação de inúmeros concílios e da instauração de uma "satanização" da sexualidade (BETHENCOURT, 2004). Neste sentido, Bethencourt (2004) alerta para o fato de que o diabo tal como o "conhecemos" hoje em dia é mais recente do que se imagina e seu poder se intensificou, sem dúvida, nos tempos áureos da Inquisição.

Nessa época, tudo o que fugia às regras era obra do demônio, que, útil para sustentar a ideia de uma divindade perfeita, necessária ao monoteísmo, arcava com todo o caráter enganador, malévolo, malicioso e punitivo que não comportava o Deus católico (MELLO E SOUZA, 1995).

Bethencourt (2004) ressalta que não apenas a sexualidade passou a ser o território da satanização, mas também práticas de saber e manipulação de forças divinas, como a astrologia, a quiromancia e as feitiçarias. Nessa rede sutil de discursos que se organizavam em "verdades", todo o mundo popular fantástico foi "demonizado".

Trata-se ainda, como ressalta Bethencourt (2004), de uma tentativa de reduzir qualquer forma de poder ao demoníaco, e, o que a Igreja não controlava ou não explicava, era imediatamente rotulado. Para o historiador, o saber do oculto só poderia se dever a três pontos: o estudo teológico, o dom da santidade (restrito a padres e santos) e ao poder demoníaco.

Ou seja, quando se tratava de um sujeito comum, geralmente não alfabetizado, não se compreendia como ele poderia ter poder de cura, manipulação de forças espirituais ou dom de adivinhar o futuro; de maneira que caso portasse tais poderes, a explicação era imediata: o

sujeito estava sob influência do diabo. Ou seja, o poder de saber não é do pobre e ignorante, mas do diabo que se apossou de seu fraco espírito (BETHENCOURT, 2004, p. 173) [163].

É nesse contexto que bruxas e feiticeiras passam a ser o alvo predileto dos inquisidores, e na medida em que a maioria dos feitiços eram de cunho amoroso, elas eram diretamente associadas a prostitutas: "Frequentemente, repressão da feitiçaria e repressão do adultério, do incesto ou de comportamentos sexuais desviantes andaram juntas (MELLO E SOUZA, 1995, p. 227)

> Mulheres sozinhas ou que trabalhavam para viver eram quase sempre tidas por prostitutas. Bruxas, por sua vez – na concepção clássica da alcoviteira e perfumista do Renascimento -, eram meretrizes, mulheres de vida fácil. No Brasil colonial, dentre os que se ocuparam da magia, talvez a categoria mais estigmatizada com a prostituição tenha sido a das mulheres que vendiam filtros de amor, ensinavam orações para prender homens, receitavam beberagens e lavatórios de ervas. Magia sexual e prostituição pareciam andar sempre juntas (MELLO E SOUZA, 1995, p. 241).

Há que se lembrar ainda que o "diabo ibérico" trazido ao Brasil não era tão malévolo quanto o diabo de outros países europeus em que a Igreja possuía maior alcance. A demonologia, diz Laura de Mello e Souza (1993), foi crescente em proporção ao modelo de expansão de um Deus Único, uma verdade, uma força suprema e legítima. Na propagação pela América, expandiu-se também a concepção desta força demoníaca, de maneira que bruxas começam a aparecer na América não apenas trazidas como punição, mas também porque o que ali já era praticado, como adivinhações e cura, passou a ser concebido como obras demoníacas.

Mas é interessante destacar que a autora evoca que no Brasil, essa *idolatria* era menos acentuada. Não havia uma forte ideologia em Portugal como existia entre os colonizadores franceses, ingleses e até mesmo espanhois. Felizmente, imagino, "não se produziram

[163] Percebo na minha própria experiência que até mesmo entre meus parentes não digo explicitamente que faço pesquisa em terreiros de umbanda, muito menos com pombagiras. Às vezes, na rua, no cotidiano, ou mesmo em alguns encontros com pessoas da área acadêmica, também me percebo omitindo o sujeito de minha pesquisa, principalmente quando me dirijo a psicólogos. Felizmente, ou obviamente, o mesmo nunca se passou em rodas de conversa com antropólogos.

trabalhos de peso, quer sobre a matéria religiosa, quer sobre superstições, quer, ainda, sobre a questão da liberdade e da humanidade dos índios (MELLO e SOUZA, 1993, p. 39). Os países Ibéricos, pelos motivos já aqui tratados, sofreram uma repressão católica menos acentuada do que outros países europeus, permitindo com que "seus demônios" portassem também uma outra roupagem:

> Não seria curioso pensar ainda que os países fundadores das modernas colônias – Portugal e Espanha- puderam se dedicar menos à caça às bruxas em seus territórios, que acabaram por ficar excêntricos à produção demonológica quinhetista e seiscentista, porque, nas possessões americanas, vestiram o diabo com outras roupagens, renovadas e duradouras? (MELLO E SOUZA, 1993, p. 46).

Ora, qualquer semelhança com as pombagiras não é mera coincidência. Não é por acaso que essas "mulheres" que atendem os nossos pedidos na calada da noite dos terreiros de umbanda vestiram roupas de prostitutas e foram associadas a "diabas".

E mais, não vestiram roupas de qualquer prostituta, mas, na maior parte, peças que nos remetem a antigas cortesãs francesas, vestidos com muitas saias, como dançarinas de "can-can", ou decotes com babado e ombros à mostra, tal como uma "mulher espanhola". A presença do cetim vermelho é forte, bem como da renda preta, dos leques, das joias ou bijuterias extravagantes e douradas. Há também, como já disse, as nuances de pombagiras que levam a vaidade feminina da Maria Padilha à Maria Molambo, que pode ser suja, esfarrapada e com os cabelos despenteados sobre o rosto.

Seria esse imaginário católico popular e miscigenado ao qual se refere Laura de Mello e Souza (1993) que teria oferecido terreno suficiente para que, em vez de exorcizada, essa a pombagira fosse cultuada? Ou seria justamente a combinação dessa aura de catolicismo popular combinada com a religiosidade africana (em contato com as práticas dos escravos residentes no Brasil colônia) que teria oferecido território fértil para a sua elaboração?

Não pretendo realizar aqui uma análise historicista (dificilmente alcançável) e garantir respostas, mas busco explorar o conteúdo de forma especulativa. Não há como ignorar que os inúmeros feitiços e práticas mágicas citados pela autora nos remetem às semelhanças encontradas nos terreiros de umbanda e, sobretudo, nos rituais de pombagira.

Trata-se de um caminho que não se prescreve apenas pela figuração do nome de Maria Padilha na entoação de algumas magias – pista seguida por Marlyse Meyer (1993) – pois quando passo a ler os relatos de documentos inquisitoriais transcritos por Laura de Mello e Souza, ou Geraldo Pieroni (2000), acho incrível[164] a parecença entre os "feitiços" seiscentistas e os atuais.

Marlyse Meyer (1993) alerta para o fato de que como o amor é sempre a grande preocupação, as feiticeiras parecem não sentirem necessidade de renovar essas práticas seculares, o que também permitiu que o repertório se propagasse por transmissão oral. A verdade é que as feiticeiras respondem às aflições das pessoas[165] e, no caso das feiticeiras do século XVII, às quais se remete a autora, o amor figurava como eixo central na vida das mulheres que solicitavam ajuda.

A esse respeito, Bethencourt (2004) confirma que os pedidos e feitiços de amor datam de muito tempo e alerta para o fato de que essas práticas se intensificaram a partir da reforma Tridentina. O autor ressalta que com a expansão portuguesa, as guerras sucessivas, a grande quantidade de homens além –mar somada à restrição (por parte da reforma) da maleabilidade das práticas de casamento, as buscas associadas aos feitiços no plano do amor se propagaram. O historiador ressalta ainda a exacerbação de um "sentimento amoroso" desde a expansão do individualismo durante o Renascimento (BETHENCOURT, 2004, p. 99).

Mas antes ainda, Laura de Mello e Souza traz também inúmeros exemplos literários de mulheres que se valiam de sortilégios para a sedução, como a Circe, em Homero, a Medeia de

[164] Os números que as pombagiras usam em sua "prescrições" são geralmente múltiplos de três ou sete: deve-se fazer um banho com três, sete, 21 rosas , por exemplo. Sexta-feira, dia geralmente dedicado aos rituais de pombagira também era o dia escolhido pelas feiticeiras para a realização de seus feitiços (BETHENCOURT, 2004).

[165] No sétimo aprofundarei esta questão ao discutir sobre a ligação das pombagiras com a ideia de "desejo".

Eurípedes ou a Canídia, de Horácio. A ideia é a de que existe um histórico que associa as mulheres a essa noção de feitiço, que, Marlyse Meyer (1993), assim como pombagiras desse trabalho, associam também a um "poder de sedução", de conseguir o que se deseja, e não apenas aos feitiços em si.

Somos "pegos no pulo" sempre que buscamos rotular as pombagiras em alguma categoria. Não são apenas prostitutas, não realizam apenas feitiços de amor, não fazem "maldades", não são "diabas". Mas na negação, verifica-se a presença do "é também" e não é "apenas"; o que parece ser possível afirmar, é que as pombagiras exalam o perfume de diversas ascendências.

Quando Maria Padilha diz que não é como as prostitutas de hoje, pois viveu "há muitas luas[166]", além de outras questões que serão analisadas adiante, é requerida uma temporalidade, uma voz do passado, uma ascendência longínqua.

Da mesma maneira que o catolicismo popular que reinava em Portugal fora trazido ao Brasil, também veio com os navios essa aura europeia em que figuravam as cores e os sentidos um dia trazidos do Oriente quando eram cultuados nas "Grandes Deusas".

Neste sentido, levanto a hipótese de que nas marcas corporais apresentadas pelas pombagiras, nos significantes que se repetem, há reminiscências de um outro tempo. Ela é europeia, africana – como veremos - mas talvez, também moura, fenícia, assíria e egípcia para se re-configurar numa criação brasileira.

4.5. Então a pomba gira

"Definir é matar, sugerir é criar".
(Stéphane Mallarmé).

[166] A palavra "lua" é utilizada para se referir ao tempo, pode ser dia, semana, ano e mesmo séculos.

Ressalto que não é minha pretensão esgotar o significado de pombagira. Ao dizê-la, devemos considerar sua posição polissêmica e compreender seus usos e significados diversos e contextualizados. Assim como não é possível comprovar a origem do culto, mas nada nos impede de levantar hipóteses. É o que também o faz a psicóloga Monique Augras (2004):

> Minha hipótese de trabalho é a de que, partindo de imagens míticas que se referem explicitamente ao poder genital feminino, as representações brasileiras têm sofrido processo de progressivas "pasteurizações", por assim dizer, ao serem difundidas na sociedade mais ampla. Enquanto os terreiros tradicionais de candomblé mantêm o culto dos deuses em toda sua complexidade (ainda que de modo bastante discreto no que diz respeito aos aspectos mais ameaçadores da sexualidade feminina), a umbanda parece ter promovido, em torno da figura de Iemanjá, um esvaziamento quase total do conteúdo sexual. Tal sublimação (ou repressão?) deu ensejo ao surgimento de nova entidade, pura criação brasileira, a Pomba-Gira, síntese dos aspectos mais escandalosos que pode representar a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais" (AUGRAS, 2004, p. 17-18)

A autora argumenta que podemos perceber nos mitos de Iemanjá, por exemplo, a presença de um forte erotismo ao mesmo tempo em que é a Grande Mãe dos orixás. No entanto, ao ser assimilada com a imagem da Virgem Maria no país, Iemanjá teria sido "esvaziada" de sua sexualidade. Ou seja, ao encontrar uma outra lógica no Brasil, houve um desmembramento do culto: Iemanjá foi "moralizada" e reduzida ao maternal, de maneira que esse erotismo sem lugar a ser vivido no sagrado teria promovido a emergência de cultos de pombagira pelo país, "uma entidade que, em todos os aspectos, é o seu contrário" (AUGRAS, 2004, p. 30).

Para a psicóloga, a pombagira parece atender a muitos aspectos reprimidos que pediriam passagem e, nos terreiros, seriam representados por comportamentos "escandalosos". Monique Augras (2004) levanta também a ideia de uma força associada a uma Grande-Mãe, mas, no caso, de ascendência africana: conhecida como Iyá Mi Oxorongá.

Iyá Mi[167], "minha mãe", seria dona de "poderoso axé" e sintetizaria todo o poder feminino, por isso deveria ser cultuada e "agradada", pois é também terrífica quando enraivecida. Ela seria a matriz de toda a criação.

No Brasil, seu culto teria perdido força, mas parece que atualmente, com a "re-africanização[168]" dos candomblés e de terreiros de umbanda mais intelectualizados, elas ressurgem com força. Grandes Senhoras dos orixás, grandes mães ancestrais, hoje cultuadas ao lado das *iabás*, divindades femininas tais como Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã, Obá e Euá[169].

Essa correlação "faz tremer a maioria dos puristas do candomblé', diz a antropóloga Stefania Capone (2007, p. 174). Mas é fato que candomblecistas e umbandistas vêem se valendo do nome das Iyá Mis Oxorongás para identificar a Pombagira com um princípio africano: "Elas têm em comum o domínio, atestado, da magia negra e uma relação com tudo o que é marginal" (CAPONE, 2007, p. 174). No entanto, complementa a autora:

> Se a Pombagira parece conservar algumas características da feiticeira africana, isso não constitui uma permanência de traços africanos no universo umbandista, mas antes uma legitimação desse espírito no contexto africano. Afirmar que a Pombagira tem pontos em comum com Iamí Oxorongá, mesmo mantendo separados os dois universos de origem, equivale a subtrair o espírito da umbanda do contexto "degenerado' dos cultos sincréticos, para reinterpreta-lo em uma ótica africana e, portanto, legítima (CAPONE, 2007, 174-175).

Não e à toa que o único centro em que as pombagiras são chamadas de "senhoras" em meu trabalho é no Casa Mãe Guacyara. Para elas, as pombagiras, que também são nomeadas de "pombogiras" ou "bombogiras", recuperando a suposta ascendência africana do termo, como direi logo abaixo, seriam também essas "Grandes Mães".

---

[167] Para uma análise dos mitos referentes às Yiá Mis Oxorongá, cf. Verger (1994).
[168] Cf. Prandi, (1991) e Capone (2004).
[169] A exaltação da fecundidade, no entanto, não esgota o significado da sexualidade feminina. No candomblé brasileiro, as Iabás não são descritas apenas como mães, mas também como esposas e amantes" (AUGRAS, 2004, p. 23).

Em entrevista com a médium Beatriz, os tratamentos "minha senhora" e "minha mãe" se repetem com frequência ao se referir à sua pombagira, declarando a ligação de sua pombagira à "força" das Iyá Mis, que, inclusive, têm um lugar dedicado a elas no espaço do terreiro:

> Ela (sua pombagira Areia Preta) gosta muito de ficar no canto, sentada, observando outras entidades trabalhando, ela vai muito pra um cantinho que nós temos aqui, que é o canto das senhoras, né, das Iyá Mis (*fala baixo*), e ali, fica meio que área reservada de outras senhoras (pombagiras) que ficam junto. (Beatriz, médium da pombagira Areia Preta).

Ao abaixar o tom quando se refere às Iyá Mis, Beatriz enuncia um cuidado, um respeito a um certo perigo que ronda essa divindade de força incalculável. É por isso que não é a todo o momento que as Iyá Mis são requisitadas, nem mesmo as pombagiras: recorre-se primeiro à direita para qualquer sorte de pedido, pois, a esquerda, dizem-me, é muito exigente e sempre espera algo em troca[170].

A própria referência às Iyá Mis já explicita a presença desse poder extremamente acolhedor, mas que também pode ser terrorífico, principalmente pelo seu poder de "feiticeira". Não são poucos os mitos de Iyá Mis que fazem referência também à sua representação em forma de pássaros grandes e pretos que possuem poderes destrutíveis. Para Augras (2004), "o pássaro representa o poder procriador da mãe" na simbologia yorubá:

> As penas do pássaro, como as escamas do peixe, aludem ao número infinito de descendentes, que estão, por assim dizer, implicitamente presentes no corpo materno. Nada pode aquecer o velho pássaro porque ele mesmo é fonte de calor, de vida. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto, escondido no âmago do corpo da mãe, casa e morada (AUGRAS, 2004, p. 18)

Lembro-me que no primeiro ritual de pombagiras que presenciei no centro Mãe Guacyara, quando saíamos do terreiro, a mãe-de-santo escutou um pássaro e disse que essa

[170] Parece-me que quanto mais próximo dos preceitos do candomblé, mais exigente é a relação com a divindade. Sendo a relação filho-de-santo e orixá uma relação de proteção, mas também de servidão, o grau de dedicação do médium parece ser mais rígido do que em outras casas de umbanda que tive contato.

era a presença das “senhoras”. Acrescentou que sempre que eu visse um pássaro, poderia ser ela disposta a me ajudar e proteger.

Confesso que depois disso comecei a apreciar os pássaros de maneira diferente, com um carinho e olhar mais atento. Ainda mais quando somei essas referências a inúmeras outras que apresentam os pássaros como as maiores representações das Grandes Deusas ancestrais. Noto que há algo que se repete, insiste e permanece também neste sentido. Não foram poucas as referências que citavam a pomba ou os pássaros, de maneira geral (mas geralmente os maiores e escuros) como representações das Grandes Deusas.

Gimbutas (1999) afirma que os pássaros aparecem muitas vezes representados nas esculturas de corpos femininos colhidas nos período Neolítico, evocando pássaros Deusas que, de acordo com o misterioso desaparecimento e aparecimento sazonal dos pássaros, provavelmente contribuíram para a sua veneração. A hipótese é a de que se associava a sazonalidade também do corpo feminino em relação ao mistério de dar a vida.

Schott-Billmann (2006) também relata sobre a existência de “deusas-pássaro” que eram acompanhadas de um pássaro ou possuíam as características do animal, e poderiam estar associadas à morte. Bethencourt (2004) também estabelece a mesma correlação, mas em relação às feiticeiras portuguesas:

> A transformação das bruxas em “passarões grandes pretos” corresponde já a uma adaptação do mito romano strix (ave noturna que chupa o sangue das crianças) ao contexto demonológico. Assim, a figura da mulher-pássaro predadora parece ter deixado vestígios em nosso país, ao contrário do que aconteceu nos demais países europeus” (BETHENCOURT, 2004, p. 197)

Jacques Brill (1984), psicanalista que se dedica ao mito de Lilith na obra **Lilith ou la Mère Obscure** estabelece uma relação entre as imagens de um “oiseau predateur” (pássaro predador) articuladas em torno de Lilith e a associação com a mãe que devora seus filhos, em

correlação direta com a temática do incesto: "Graça e leveza, terror e potência se conjugam nas imagens de um pássaro predador" (BRILL, 1984, p. 154, tradução nossa) [171].

Mais especificamente em relação às pombas, que muito nos interessa, Moisés do Espírito Santo se refere inúmeras vezes ao quanto este pássaro seria representativo para os fenícios, antes de ter sido transformado no "mensageiro do Espírito Santo".

> Segundo a mitologia fenícia, a Criação partiu da eclosão de um ovo cosmogônico, e eles eram "Filhos de Fênix". A grande deusa Astarté representava-se com ou sob a forma de uma pomba, a Santa Columba Síria, como lhe chamavam os Romanos. (...) Esta pomba relaciona-se com aquela que encontramos nas imagens marianas, e que são (ou foram) sinais de reconhecimento dos judeus-secretos associando a Senhora à Schekina de Deus. Na literatura judaica, como temos referido, "estar ou colocar-se sob as asas da Pomba ou da Schekina" é uma imagem muito frequente (ESPÍRITO SANTO, 1988, p.126-127).

As pombas em referência às deusas femininas surgem ainda em Luciano de Samoçata (apud ESPÍRITO SANTO, 1993), Nickie Roberts (1993), Bárbara Walker (1988), e, neste momento, seria muito difícil não associar tudo isso à etimologia da palavra pombagira, ou pomba-gira.

É recorrente a ideia de que foi Édison Carneiro (1937, apud Augras, 2004) que teria feito a primeira referência ao termo em sua edição de **Candomblés da Bahia** em 1948. Capone (2007) afirma que o primeiro a citar o termo teria sido Artur Ramos, no "O Jornal" do Rio de janeiro, em 12 de outubro de 1938, mas apenas se referindo que havia sido encontrada pela polícia entre objetos apreendidos, uma tabela tarifária para consultas com "exu ou pombagira". O dado é escasso, mas aponta que o culto já estaria estabelecido nos anos 30.

Acho interessante que em todos os trabalhos sobre pombagiras, repete-se a cmpreensão de que o termo 'pomba - gira' seja uma corruptela do termo "bombogira", referente a exu em candomblés de nação congo ou, em alguns trabalhos, "candomblé banto": afirma-se haver um "vínculo direto entre o Exu feminino e o "bombongira" dos candomblés bantos, equivalente ao exu ioruba" (CAPONE, 2007, p. 108).

[171] « Grâce et légèreté, effroi et puissance se conjuguent dans les images de l'oiseau prédateur » (BRILL,1984, p. 154).

Para Augras (2004), a pombagira seria "uma pura criação carioca, consistindo no desvirtuamento, por assim dizer, do nome de uma divindade masculina, equivalente congo do Exu ioruba, transformado de repente na mais sensual e agressiva entidade dos terreiros fluminenses" (AUGRAS, 2004, p. 30-31).

As hipóteses parecem plausíveis. Mas por mais que se repita a mesma abordagem, pouco se avança sobre mais detalhes dessa "correspondência" direta entre os termos. Apesar de não responder, é Stefania Capone (2007) quem faz a pergunta que eu gostaria de fazer:

> Mas por que um deus masculino teria se transformado em símbolo do poder sexual feminino? Quais as origens da figura da Pombagira? Vimos como, na África, Èsù-Legba também tem representações femininas. Vimos igualmente como, ao menos nos candomblés bantos, o culto a um Exu feminino, o Exu Vira, sempre existiu (cf. Verger, 1957, p. 132). Hoje, todavia, o estereótipo da mulher perigosa, da feiticeira, ligado à Pombagira, parece ser produto de um "bricolage" de símbolos, que fazem referência simultaneamente a várias tradições (CAPONE, 2007, p. 111).

Parece que a correlação foi estabelecida e reificada por pesquisadores, mas, mais uma vez, o que parece indubitável é a "bricolage" exalada no culto das pombagiras[172].

Não encontrei nenhuma resposta a respeito do por quê do termo bombogira ter sido transformado na umbanda em pomba-gira. Ora, as palavras não se modificam o tempo todo ao acaso. Se a transformação vingou, é porque a modificação não é dissimulada, mas atestada pela sabedoria da linguagem popular. Se tantos nomes se mantêm intactos, por que este teria se modificado tanto?

De Bombongira, passa-se a bombogira, pombogira, pombagira e pomba-gira, sendo frequente o uso dos três últimos termos. Percebo ainda que quanto mais próximo de "bombongira" a palavra aparece, mais próximo do candomblé o terreiro de umbanda se coloca. Iniciei meu trajeto escrevendo pomba-gira, mas filiei-me à escolha de "pombagira"

[172] Quanto à *bricolage* do culto, parece não restar mais dúvidas e até mesmo a literatura umbandista, que muitas vezes antecipa os próprios acadêmicos mais cautelosos, já se vale deste argumento: "Nossa Pomba-Gira, além de arrastar em seu vestido todas as concepções degeneradas do mito da fertilidade, ainda carrega mitos africanos de eguns, de totens e de entes aborígenes (...). Assim, Pomba-Gira é uma entidade nascida das crenças populares e de restos da história das religiões antigas" (FARELLI, 2001, p. 25)

tanto pelo uso quase que generalizado da maior parte dos autores mencionados, quanto por uma preferência estética (pois como na maior parte das vezes escrevo pombagira no plural, o hífen prejudica a sonoridade da palavra), mas, confesso, gostaria de optar por escrever "pomba-gira" em respeito à construção e à criatividade da oralidade. Noto que a elaboração do hífen que separa os termos permitiu que novos significantes ganhassem território: "pomba" e "gira".

Nas falas de Beatriz, hoje, no templo Mãe Guacyara, vemos a presença de uma "aura" de Grande Mãe, de uma Senhora, representada por um passado, que outrora fora pássaro, pomba. Augras (2004) associa "pomba" a como são designadas a genitália feminina no sul e masculina no nordeste.

Assim como Moisés do Espírito Santo (1993) evoca que de *d yasurh* elaborou-se a "Deusa Síria", e que "como tudo tem origem no Verbo, passou a ter existência (idem, p. 12)", também levanto aqui a questão de que, independentemente da "verdade" da elaboração do termo, mais interessante é o que ele provoca hoje, no que se transformou e os sentidos que desperta.

As corruptelas, as mudanças, a dinamicidade da espiritualidade exprimem criatividade e podem refletir uma necessidade de re-significação, de atribuição de novos sentidos: "A forma das palavras contribui a revelar seu conteúdo na mesma medida de que as particularidades corporais dos indivíduos contribuem a sugerir sobre sua história e seu temperamento.[173]" (BRILL, 1991, tradução nossa, p. 127).

Jacques Brill (1991) afirma que a continuidade do mito, bem como a plasticidade e a dinamicidade de como são compreendidos e imaginados devem ser pensados também em função de uma certa "adaptação":

> As significações das quais se revestem as figuras dos mitos [de Lilith] testemunham o seu esforço para ajustar reciprocamente a estabilidade de sua natureza e as modificações de sua estética. Então, sua plasticidade e sua

[173] « La forme des mots contribue à révéler leur contenu au même titre que les particularités corporelles des individus contribuent à suggérer leur histoire et leur tempérament » (BRILL, 1991, p. 127)

> autonomia conferirão aos personagens míticos os caracteres ao mesmo tempo de vestígios, de testemunhas e de profetas (BRILL, 1991, p. 10, tradução nossa). [174]

As palavras são capazes de engendrar fenômenos religiosos e eclodir ritos, de maneira que "pomba" e "gira" conferem novas interpretações à imagem da pombagira. Não por acaso trocou-se "o" por "a", transformou-se masculino em feminino e, dentre tantas possibilidades, a "pomba" apareceu como palavra destacada.

Mas a impossibilidade de historicizar deve-se também à magnitude da dinamicidade da transmissão oral e, por isso, ressalto mais uma vez, que não busquei essas inspirações de deusas fenícias, assírias, gregas ou católicas para comprovar a elaboração do culto. Minha investigação se propõe a sugerir a possibilidade de a sexualidade e o erotismo da pombagira, bem como inúmeros outros aspectos, provirem também dessas ascendências ainda mais remotas, seculares e quiçá milenares, haja vista as crenças que carregavam as ciganas e feiticeiras além-mar.

Apesar da interdição[175], de alguma maneira, as práticas e os sentidos vividos nestes cultos arcaicos permaneceram e parecem ter se propagado via feiticeiras, ciganos (que transitavam entre Oriente e Ocidente) e por caminhos outros que o imaginário oferece e provavelmente nunca conheçamos por completo. Para além dos discursos de saber propagados em nome da verdade, nas reminiscências do marginal, o popular parece ter resistido e conservado o seu erotismo e a sua magia subversiva. Algo das pombagiras de hoje parece emanar e reviver algo dessas deusas de antes, dessas feiticeiras, dessas ciganas e, também, desses orixás.

---

[174] « les significations dont il revêt les figures de ses mythes témoignent de son effort pour ajuster réciproquement la stabilité de sa nature et les modifications de son décor. Alors, leur plasticité et leur autonomie conféreront aux personnages mythiques les caractères à la fois de vestiges, de témoins et de prophètes » (BRILL, 1991, p. 10).

[175] Se há a necessidade da repressão, é porque existe algo que deve ser contido, é a confirmação de uma força contrária que incita Foucault (2001) a dizer que existem dispositivos de saber e poder, de verdades e prazeres que "não são forçosamente secundários e derivados; e que a repressão não é sempre fundamental e vitoriosa" (FOUCAULT, 2001, p. 71).

Avançando um pouco mais na "cronologia", também achei curioso pensar que talvez não por acaso o champagne seja a bebida por excelência das pombagiras. Trata-se de uma bebida tipicamente francesa e associada ao luxo, já que na França, o champanhe "Brut", tal como o conhecemos hoje, era uma "novidade" para poucos ainda no fim do século XIX.

Vale ressaltar que a partir ndeste período até 1940, um grande contingente de mulheres francesas (ou não, mas assim o diziam) chegaram nas cidades portuárias brasileiras. Eram trazidas ou imigravam por vontade própria, aspirando ao progresso que exalava o país na época. As promessas nem sempre condiziam com a realidade e muitas passam a ocupar posições de "prostitutas de luxo", uma opção para os senhores que não queriam se deitar com as negras (MENEZES, 2009) [176].

> Flertando, tangenciando, invadindo ou mergulhando no universo multifacetado da prostituição, cada uma dessas mulheres, a seu modo e em tempos diferenciados, trilharam alguns dos caminhos possíveis àquelas que, por opção ou necessidade, colocavam-se à margem dos papeis femininos socialmente aceitos (MENEZES, 2009, p. 232).

A autora apresenta em seu texto como as zonas de meretrício participavam dos cenários da cidade do Rio de Janeiro a ponto de a prostituição tornar-se uma questão de política pública para intervenção nas leis de imigração (MENEZES, 2009). Havia os que representavam o Rio de Janeiro da época como uma "zona de meretrício a céu aberto", já que o contingente de mulheres era proeminente e mais do que as "mulheres de família", eram essas as que circulavam pelas ruas, pelos restaurantes, comércio e áreas de lazer.

Como é de costume, a umbanda capta os ditos e o que é vivido pelo sujeito e, ainda que marginalizado, ou talvez, posto que é marginalizado, é incluído no sagrado. É possível que, condensando todas essas ascendências, as pombagiras começam a ser incorporadas no início do século XX, época em que se assume consenso sobre a elaboração da umbanda. Neste

[176] Nem todas conquistavam o posto de "luxo", havia as chamadas "escravas brancas", mulheres que recebiam promessas de emprego ainda na França, mas chegando ao Brasil, eram confinadas em prostíbulos, ou nos reconhecidos cabarés e casas de espetáculo, ambientes decorados com a mais fiel inspiração francesa (MENEZES, 2009).

sentido, é provável que tenham captado também essa aura de "cabaré francês" que circulava nos espaços urbanos para vestir muitas de suas pombagiras.

Com efeito, há em muitas o porte de cortesãs, mas há ainda algo mais do que apenas as roupas e o champanhe: é o sentido que se atribui a estes significantes que as fazem ser pombagiras. Digo isso porque essas "prostitutas francesas" exalavam ares de mulheres ousadas, inteligentes, que conseguiam conquistar homens e dinheiro, eram sedutoras, sensuais, inspiravam liberdade, mas apesar de tudo, ocupavam uma condição marginal.

Parece-me ainda que, mais do que isso, qualquer forma de feminino transgressivo poderia ser personificado e incorporado como pombagira. Não são apenas as prostitutas, são também mulheres que foram amantes de homens casados, bruxas, feiticeiras, ciganas, professoras (!), e, ainda, configurações mais recentes que surgem a cada dia, como gueixas, lésbicas, "cangaceiras" e "aborteiras".

Por isso, ao colocar a pombagira com roupas de prostitutas, os umbandistas não difamam nem a pombagira nem a prostituta, mas exaltam as qualidades que deveriam ser cultuadas. Poderíamos até pensar que as vestiram com uma roupagem do discurso patriarcal e, posto que expressam erotismo em suas *performances*, foram relegadas ao prostituído. Mas antes de tudo, penso ser preciso reconhecer que a umbanda transgride a "normatividade" justamente no momento em que, ao invés de degradar e difamar, passa a cultuar as pombagiras com ilustre destaque.

Como veremos ao longo deste trabalho, de marginalizadas, essas vivências passam a ser possíveis, pois na performance da incorporação, exibe-se a possibilidade de elaborar experiências e é atuado no sagrado o que se vive no cotidiano. Mas antes de qualquer análise precipitada, é preciso esclarecer que a permanência de elementos secularmente reverenciados no sagrado não indica *a priori* qualquer "essencialização", evidência arquetípica, nem mesmo indica que o que permanece é o "mesmo". É importante deixar claro que com a elaboração

deste capítulo, não é minha intenção apresentar bases "históricas" para um "autêntico" feminino pré-patriarcal.

Longe disso, também não busco um feminino "pré-cultural". Esse recurso a uma feminilidade original ou genuína parece mais um "ideal nostálgico" que rejeita a demanda contemporânea de abordar a temática de gênero como uma elaboração complexa (FINE, 2008).

É verdade que em alguns momentos pensava ter ido muito longe, buscando referências que me levavam até o Paleolítico para pensar um possível matriarcado que comportaria a hipótese de reminiscências de Grandes Deusas no que enxergamos (ou sentimos) hoje nas pombagiras. Mas, como o diz Devereux (1990, p. 13): "O verdadeiro problema é menos a "realidade" histórica do matriarcado que os mitos parecem pressupor do que a origem latente do *mito*"[177]:

> Naturalmente não há necessidade alguma de supor que Cenis-Ceneu tenha sido uma pessoa real e, se fosse real, que as aventuras e atitudes que o mito lhe atribui fossem reais. Acredito apenas que em geral os mitos representam a projeção de insights egodistônicos, que são ao mesmo tempo fortes demais para poder ser recalcados e penosos demais para que o apliquemos a nós mesmos. O que chamo de "posição mitopoeica" parece ser a seguinte: "Isso é a verdade – mas isto não aconteceu a mim mas a qualquer outra pessoa". Invenções como essas são aceitas pela audiência e são em seguida transmitidas à geração seguinte, porque o inconsciente de quem escuta (ou lê) o mito faz eco ao conteúdo latente do mito, enquanto o conteúdo manifesto do mito – o fato de que aquilo que se escuta (ou lê) é um mito - permite a quem o escuta (ou lê) não aplicar a si mesmo o insight em questão (DEVEREUX, 1990, p.240-241).

Mais do que a realidade histórica, da origem, do fato primeiro, são os leves traços dos caminhos que o imaginário percorreu ao longo dos séculos que nos oferece o território a ser trabalhado. Se o que as pombagiras são hoje é tambémn o que permaneceu, é porque é preenchido de significado.

[177] "(...) lendas e mitos carregam informações tão relevantes e fundamentais quanto os dados da história factual" (AUGRAS, 2009, p. 41).

5. MULHER OU ESTÁTUA:

o que a razão não pôde dizer

Agora, agro censor, hão de os meus lábios,
duras verdades trovejando em verso,
fazer de vós, o que a razão não pôde,
-mulher ou estátua!
(...)
Ouvi!- não éreis bela – nem minha alma
Vos amou, que um modelo de virtudes,
-um sublime ideal- amou somente;
Vós o não foste nunca.
(Gonçalves Dias – Palinódia)

Por mais que todas essas cores quentes com curvas sinuosas e balanços sensuais evoquem muito instantaneamente uma assunção da feminilidade quando nos deparamos com pombagiras, é preciso dizer que essa percepção foi construída ao longo do trabalho, pois não havia esta constatação a priori.

Pelo contrário, antes do meu encontro com as pombagiras, estava imbuída da literatura que me revelava que esta famosa entidade reflete muito mais uma ambiguidade em relação ao gênero. Distante da mãe e muito mais próxima da imagem da "outra", da amante, a pombagira ocupa um lugar que não se associa primordialmente ao matrimônio ou à reprodução.O erotismo, a sua ligação à rua e à cobrança por favores prestados, contribuiriam para que esteja associada à imagem de prostituta (AUGRAS, 1989; BIRMAN, P.,1995; MEYER, 1993; PRANDI, 1996; SANTIAGO, 2001; TRINDADE, 1985).

Discute-se ainda que a sua ligação à rua lhe atribui características de força, agressividade, liberdade e autonomia que são socialmente reconhecidas como características masculinas. Refere-se que essas características remetem à ideia de oposição entre "casa" e "rua", tratadas por Da Matta (2000) como categorias sociológicas que não se restringem a espaços geográficos, pois mais do que isso seriam "entidades morais". Nesta perspectiva, a "casa" é da ordem do privado, da família, de indivíduos de nome, da "direita" (seja em relação à orientação política ou à cosmologia umbandista), e, via de regra, território "feminino", do lar. Já a "rua", é da ordem do público, de indivíduos anônimos, da "esquerda", território "masculino", do trabalho (PRANDI, 1996; SANTIAGO, 2001; TRINDADE, 2000).

Assim, as pombagiras teriam em si os dois sexos bem representados (BIRMAN, P.,1995; CAPONE, 2004; MONTERO, 1985; SANTIAGO, 2001). Atesta-se a feminilidade explícita das pombagiras a partir de atributos como a sedução e a vaidade, ao mesmo tempo em que se atribui ao gênero masculino características como "força" e poder:

> No mundo de representações tecido sobre a pombagira, essa sedutora mulher surgirá com um temperamento autoritário, independente, valente, agressivo, audaz, conquistador, polígamo, infiel e ativo, atributos que no contexto brasileiro, tornam-se representativos da noção de "virilidade" (CRUZ, 2007, p. 180).

A autora complementa:

> Observamos que tal atributo acaba por inseri-la numa situação ambígua com relação ao eixo classificatório construído em torno das noções de homem e mulher, fato que torna a sua figura repleta de ambivalências e, por conseguinte, dotada de poder (CRUZ, 2007, p. 181).

De fato, é essa aparente "ambiguidade" que salta aos olhos à primeira vista e, por algum tempo, admito que buscava os elementos da entidade que ilustrassem esta ideia. No entanto, foi escutando as próprias pombagiras que percebi que elas próprias não são outra coisa do que o "feminino" para aquele contexto.

Sinalizo ainda que no mesmo momento em que me encontrava com o campo umbandista, buscava fontes teóricas que me auxiliassem a copreender esse universo. Foi neste sentido, como já o disse, que encontrei a antropologia e, dentro desse domínio, o vasto suporte teórico no campo das teorias de gênero, que avançaram consistentemente ao oferecer grande respaldo para que não essencializemos o que entendemos por feminino, masculino ou qualquer outra elaboração que possa surgir.

A categoria "gênero" possibilitou justamente explicitar que os significados simbólicos associados às categorias "mulher" e "homem" ou "feminino" e "masculino", assim como as relações estabelecidas entre eles, são socialmente construídas e não deveriam ser consideradas da ordem do "natural", do universal ou da predeterminação (MOORE, 1997). Ou seja, não é por ser "dotada de poder" que a pombagira deve ser associada ao masculino.

Alicerçada pelo respaldo teórico oferecido pelo desenvolvimento do debate acerca de gênero e sexualidade, pude perceber que era de fundamental importância que me posicionasse

no sentido de perceber o que de fato as pombagiras me endereçavam, como se "diziam", e não apenas em que categoria eu poderia melhor encaixá-las.

5.1. Uma breve perspectiva cronológica do debate

Durante certo período, os estudos sobre as mulheres buscavam, primeiramente, "desessencializar" a "mulher", elaborando o conceito de gênero para que a conformação biológica não determinasse os significados "sociais" atribuídos ao sexo.

Os primeiros passos nos estudos acerca da categoria de gênero surgem com a publicação de **Segundo Sexo**, obra de Simone de Beauvoir (1967). Logo na primeira página, a autora polemiza com a frase: "Ninguém nasce mulher: torna-se mulher" (BEAUVOIR, 1967, p. 9). E complementa que não há nenhum destino predeterminado para a forma que a "fêmea humana" assume na sociedade, sejam eles biológicos, psíquicos ou econômicos.

A autora dialogava diretamente com Freud, que, apesar de poucos dizerem, antecipou a feminista ao também desvincular a "mulher" de sua condição biológica e passa a falar de um "tornar-se mulher".

Freud também antecipou uma separação entre o sexo e o gênero (apesar de não valer-se deste termo) logo no início do século XX, ou seja, bem antes da onda feminista que surge com maior vigor a partir dos anos 50. Mas por mais que tenha se esforçado em dizer que a sexualidade não se atém ao corpo biológico, retirando a sexualidade do plano da genitalidade, havia um cunho biologizante e evolucionista que escapava.

Parece ser sobretudo a questão da centralidade do falo na estruturação psíquica (repercutindo na ideia da "inveja do pênis") e da maternidade como destino da feminilidade "normal" que residem os maiores objetos de críticas à psicanálise freudiana no tocante ao

feminino[178]. É neste sentido que apesar de o desenvolvimento da psicanálise ter caminhado paralelamente ao movimento feminista, poucas vezes se chegou a debates amistosos.

Em contrapartida ao discurso psicanalítico, Simone de Beauvoir (1967) reivindicava outros destinos à mulher e buscava dar voz ao "segundo sexo", que não era apenas a oposição ao masculino.

A frase de que "ninguém nasce mulher, mas torna-se mulher" delineou o percurso do teórico feminista assim como tudo o que tocava à diferenciação sexual nas ciências sociais, pois provocou um deslocamento da naturalização da condição feminina.

A preocupação centralizava-se em primeira instância em diferenciar "sexo" feminino e masculino – referindo-se aos aspectos anatômicos, naturais e universais – de "gênero", que implicariam numa construção social. Esta distinção mostrou-se crucial para o desenvolvimento da análise feminista nas ciências sociais, buscava-se contestar os sentidos associados à "mulher" que naturalizavam e determinavam os papeis sociais femininos, como por exemplo, a maternidade como único destino possível (ENGELS, 2003; MOORE, 1997). Assim, foi reivindicada voz de resposta ao corpo feminino, que se resguardava entre as paredes do lar[179].

Vários estudos passaram a denunciar o silêncio que se instalou por muito tempo no corpo feminino, silêncios inscritos na construção do pensamento simbólico da diferença entre os sexos e reforçados por discursos médicos, religiosos e políticos (FOUCAULT, 2001; PERROT, 2003). A concepção do feminino ligado ao recato, ao pudor, à passividade, ao comedimento dos gestos, dos olhares e das emoções, passa a ser visto como construções que espelham o olhar do masculino patriarcal sobre o corpo feminino.

Neste percurso, as inúmeras teses sobre a sexualidade e a diferenciação sexual trouxeram perspectivas variadas, mas abriram mais as portas do que as definiram. O corpo

[178] Adiante o debate com a psicanálise será melhor aprofundado.

[179] Note que me refiro, sobretudo, ao desenvolvimento teórico que abordou a experiência de mulheres norte-americanas e europeias. A especificação não esgota a possibilidade de combater o argumento, mas denuncia a dificuldade de generalizar a experiência de "mulheres" independentemente de seu lugar, sua condição econômica, escolaridade, enfim.

feminino entrou em debate quanto à sua função prioritariamente maternal ao mesmo tempo em que se abriu a possibilidade de desconstruir a “identidade feminina” relativa a sentidos de natureza para além da história, do tempo, do gênero e do espaço (ENGELS, 2003).

Evidências etnográficas demonstraram a amplitude de sentidos assumidos pelas categorias "mulher" e "homem" em diferentes contextos culturais, justificando claramente que as diferenças biológicas entre os sexos não poderiam ser baseadas em regras universais para definições sociais.

No panorama das teorias de gênero, Joan Scott (1988) foi um marco nos clássicos dos estudos de gênero ao ampliar a questão e propor conceber gênero como uma “categoria útil de análise” em qualquer campo dos estudos sociais, e não apenas para os estudos feministas. Ancorando-se em Derrida e seguindo uma corrente pós-estruturalista, a autora coloca em cheque dois termos que, para ela, foram construídos numa ficção discursiva calcada na ilusão da “verdade” e do sujeito auto-centrado: identidade e experiência.

É buscando desmascarar as operações textuais do poder para atribuir voz aos “sem poder”, que Scott (1988, 1990) propõe substituir as categorias “mulher” e “classe” (tanto utilizadas nos anos 80) para “gênero”. A autora abrange o debate sobre gênero ao ressaltar a importância de pensar esta categoria em seu caráter relacional e contextual, ou seja, não como uma substância, mas um ponto de convergência das relações que a pessoa estabelece no mundo em que se insere.

A partir de então, os estudos de gênero não mais se restringiam se restringiam apenas à temática da “mulher”, foram ampliados e se mostraram progressivamente menos passionais e mais críticos.

5.1.1 A insistência dicotômica

Esta guinada teórica foi importante para uma compreensão mais profunda da categoria de gênero, bem como para promover transformações significativas sobre as possibilidades de feminino.

No entanto, conforme os estudos "desconstrucionistas" de tendência pós-moderna se propagavam, surgia uma prudente questão: a necessidade de contestar e re-significar a separação entre "sexo" e "gênero" (MOORE, 1997) [180]. Na verdade, uma tendência que não se atém simplesmente à contestação da paridade "sexo e gênero", mas também a outros pares de opostos como "mente-corpo", "público-privado", "natural-cultural", "psíquico-social".

O posicionamento frente a esta questão mostra-se de suma importância, pois mais do que preconceitos acadêmicos, ele demonstra a compreensão que se tem sobre os corpos humanos. Portanto, ao separar "sexo biológico" de "gênero cultural", as ciências sociais se autorizam a descartar o debate com a biologia[181], mas ao mesmo tempo legitimam a existência de "ingredientes" universais, fixos e "naturais". Assim, perder-se-ia a oportunidade de analisar as múltiplas formas a partir das quais a biologia interage com a cultura na produção do corpo humano.

---

[180] A antropóloga Henrietta Moore (1997) analisa a natureza socialmente construída do sexo e das diferenças biológicas contribuindo com as descrições de autores que discorrem sobre a questão, como é o caso de Errington (1990), que elabora uma noção do corpo como sistema de signos e demonstra como, no modelo ocidental, os genitais são signos de outras diferenças internas ao corpo, e que indicam, em si mesmos, a identidade sexual do indivíduo. Como fatores "internos" da diferença sexual, a autora se refere a cromossomos e hormônios. E em seguida traz as contradições deste modelo, que ficam muito visíveis em casos como os de atletas olímpicas que se classificavam como mulheres, aparentavam ser mulheres, mas eram re-classificadas como homens quando exames clínicos revelavam não possuírem cromossomos perfeitos. Moore (1997) retoma este exemplo para enfatizar que até mesmo os fatos supostamente naturais ou biológicos do sexo são passíveis de interpretação e re-interpretação

[181] No âmbito da medicina, os conceitos relacionados ao processo de diferenciação sexual têm passado por grandes modificações. Isto se deve principalmente a pesquisas de estudos de casos de hermafroditismo. Após sofrerem inúmeras acusações anti-éticas pela realização de cirurgias para "corrigir" a interssexualidade, a proposta atual é a de que haja uma conduta individualizada que considere os aspectos culturais, religiosos e comportamentais envolvidos no processo de diferenciação. A medicina tem considerado que se deve perceber que o estabelecimento da identidade de gênero é muitas vezes mais maleável do que se pode imaginar e resultado de múltiplas influências orgânicas, tais como os genes, hormônios e fatores ambientais (SPINOLA-CASTRO, 2005).

É por este viés que disciplinas que antes estavam desconexas passam a se fundir na tentativa de alcançar uma maior coerência na compreensão dos fatos sociais ou individuais e surge a urgência por se elaborar uma re-configuração do pensamento social (GEERTZ, 1997). Não se trata de descobrir charadas para saber quem nasceu primeiro, se a cultura ou a biologia, ou procurar quem determina quem, se as sinapses ou o id. Com o progresso das ciências, temos acesso a investigações que nos mostram que cérebro e cultura, corpo e sociedade, desenvolvem-se juntos, numa dependência recíproca (GEERTZ, 2000).

Na mesma perspectiva, mas em diálogo com os estudos da sexualidade, Foucault (2001) e Laqueur (2001) elaboraram bases epistemológicas importantes para a compreensão do "sexo", demonstrando que os sentidos associados a esta categoria são produtos de construções discursivas. Os autores argumentam, por vias paralelas, que tanto o "sexo biológico" quanto o "gênero cultural" são ideias sedimentadas por crenças científicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc., sobre o que se entende por "natureza dos seres humanos".

Laqueur (2001) acrescenta que as provas ou as razões que justificam as compreensões são sempre marcadas pelo imaginário cultural e reflete sobre a própria binaridade "homem e mulher", assim como a afirmação das "diferenças sexuais" [182].

Cai por terra a ideia de que sexo é estável e natural e gênero socialmente construído, pois se gênero é construído em relação a um corpo que é sexuado, podemos dizer que o gênero também depende de um corpo biológico, não? E se sexo seguiria um determinismo

[182] O autor afirma que esta divisão ganhou "força cultural" apenas no século XVIII, pois, antes disso, a medicina galênica concebia apenas um sexo e elegia o homem como parâmetro da perfeição anatômica. Já a mulher era uma representante inferior e descrita como um homem invertido: seus ovários eram testículos internos, a vagina um pênis interior e o útero era o escroto. No final do século XVIII, a ascensão da República na Europa e a defesa dos ideais igualitários perante a justiça procuravam justificar as diferenças sexuais e legitimar a crença de que a mulher é inferior ao homem e, portanto, incapacitada de exercer tarefas de ordem intelectual, política ou científica (FOUCAULT, 2001; LAQUEUR; 2001). Com o movimento e a defesa do "jusnaturalismo", que defendia que todos os homens eram biologicamente iguais e o deveriam ser também em relação à lei, tornou-se necessária a busca de afirmativas que justificassem racionalmente as desigualdades. Assim, intensificam-se esforços intelectuais de políticos, filósofos e religiosos para defenderem que todos os homens eram iguais, com exceção de alguns "naturalmente inferiores".

biológico, o gênero estaria à mercê de um certo "determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável" (BUTLER, 2003, p. 26)? Deveríamos supor a existência de um sexo "natural" e pré-disrcursivo se o próprio corpo é uma construção que não antecede a marca discursiva de seu gênero (BUTLER, 2006)?

Judit Butler (2003), filósofa que marca o desenvolvimento das teorias de gênero no obra Problemas de Gênero lançada em 1990, inspirada por Foucault e Derrida argumenta:

> Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado "sexo" seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre o sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma. Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como interpretação cultural do sexo (BUTLER, 2003, p. 25).

Ou seja, não podemos compactuar com discursos que reificam a ideia de que os homens são mais agressivos, mais racionais, mais fortes, mais aptos a liderar, a governar, mais inteligentes, mais independentes e as mulheres são mais sensíveis, mais frágeis, mais emotivas, mais doces, mais passivas, mais dependentes.

Por mais que estas ideias se repitam no senso-comum, é preciso dar espaço para a contradição. E foram justamente os sujeitos que fugiam às normas, às dicotomias, e, que, teoricamente estariam entre as fronteiras (travestis, transsexuais, hermafroditas, homossexuais), que "alavancaram" esta discussão e a necessidade de contextualizar o que é produzido como "verdade".

Esta retomada que pode ser já banal e repetitiva , é necessária para que situe alguns pontos importantes do meu trabalho, como o fato de optar por entrevistar mulheres, assim como a correspondência não tão óbvia assim entre feminino e pombagira e, sobretudo, que essa expressão de feminino, apesar de transgressiva, é possível e, progressivamente,

desvincula-se do demoníaco, prostituído ou malévolo, para se configurar simplesmente como possibilidades de ser.

5.2. Labareda nomeada mulher

É preciso situar que o fato de ouvir "mulheres" (sejam elas "mulheres empíricas" ou pombagiras) não me garante que ouço elaborações de "feminino". O que se entende por feminino ou masculino não precisa ser restrito à "conformação biológica" [183].

Butler (2003) nos oferece terreno consistente para desenvolver este posicionamento. Nos EUA, o desenvolvimento de sua teoria culminou no que foi chamado de "queer theories".

A questão levantada é a de que se trabalhamos com uma posição de "desessencialização', não seria um equívoco em nossas análises sociais continuarmos nos valendo de binaridades e categorias pré-estabelecidas como se fossem dados "em si"?

Busca-se assim, contestar a restrição as perspectiva de gênero dadas simplesmente a partir dos pares homem/mulher, hetero/homossexual, feminino/masculino, e outras tantas, haja vista a instabilidade e variabilidade destas oposições e o próprio caráter performático do gênero (BUTLER, 2003).

Atualmente, parece ser o movimento que mais contesta a fixidez, a essencialização e universalização das "identidades" e das categorias sexuais. Logo na introdução de **Problemas de Gênero** (2003) , a autora deixa claro que busca descaracterizar e atribuir novo significado às categorias corporais e, para isso, utiliza como estratégia descrever e propor

> (...) uma série de práticas parodísticas baseadas numa teoria performartiva de atos de gênero que rompem as categorias de corpo, sexo, gênero e sexualidade, ocasionando sua re-significação subversiva e sua proliferação além da estrutura binária. (BUTLER, 2003, p. 11).

[183] É por isso que, a todo tempo pode-se perceber que me valho dor termos "categoria mulher" , "mulher", "homem", "masculino","feminino", sendo as aspas sempre freqüentes na medida em que busco atestar a construção das categorias e não a essencialização das mesmas. É claro que as aspas não garantem meu posicionamento, mas sinalizam o cuidado na utilização do termo.

E acrescenta:

> O gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. (...) não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias "expressões" tidas como seus resultados (ibid., p. 48)

Com isso, busca suspender as teorizações a análises que terminam por reificar as categorias mesmo quando propõem a sua re-significação. Ou seja, até se contesta os significados que se atribui a feminino e masculino, mas não as próprias categorias. Oras, seriam elas pré-discursivas? Naturais?

Seria errôneo, penso eu, pressupor que a pombagira seja uma elaboração de feminino apenas porque se apresenta como "mulher", com saias e bijuterias. Da mesma forma, dizê-la ambígua por ter características masculinas como a força e o poder, e feminina por características como sensualidade e vaidade é reificar os sentidos associados às próprias categorias.

Como já disse, a primeira questão estabelecida ao longo deste percurso foi um paralelo entre pombagira e prostituta. Se insisto nisto, é para esclarecer que a associação da pombagira com uma possível elaboração de feminino surgiu enquanto prática, não como pergunta "pré-fabricada" ou hipótese pré-estabelecida.

Ao longo do meu encontro com o campo, percebi, gradativamente, o quão era eloquente a repetição da palavra "mulher" , bem como a constatação de que o termo era associado às pombagiras como equivalentes.

> Eu: Como é a Maria Padilha?
> MP: Mulher (chama-me desta forma), é a mulher...a mulher mais linda, a mulher mais trambucada, é a mulher, vamos dizer assim, mais vivida na terra de vocês, é uma mulher que passou, vamos dizer, de geração em geração,

> porque tenho muito parentesco espalhado por aí na terra de vocês, muito mesmo.
> (Maria Padilha, pombagira da médium Meire).

Ainda não estava atenta no momento, mas graças ao recurso de registro de dados, percebi que desde minha primeira entrevista com a Maria Padilha do Centro do Pai Benedito, antes de qualquer coisa, ela se diz "mulher".

Quando as próprias médiuns diziam sobre suas pombagiras, em primeiro lugar vem a palavra "mulher". Na fala de Patrícia, há, inclusive, uma pausa por alguns segundos até que o significante se repetita associado às suas qualidades.

> P: Ela é uma mulher...(pausa).Uma mulher decidida, é uma mulher segura, ela é uma mulher que sabe falar na hora certa, com as palavras certas, sem agredir, sem ofender .
> (Patrícia, médium da pombagira Língua de Fogo).

No trecho abaixo, vemos que "mulher" é utilizado para que a pombagira possa falar de minha pombagira, bem como é o pronome de tratamento pelo qual se dirige a mim[184]:

> Sete Saias: Vai só conversar, mulher?
> M: Isso.
> 7: Você quer que eu te dô uma olhada, mulher?
> Eu: Eu quero.
> (Eu me aproximo dela e ela passa a mão em meus braços e mãos.)
> 7: sssssssssssssssssss (suspira)..Que nada te atinge, que nada te pega. Que abra suas portas, te liberta de todo mal olhado, de toda perturbação, de todas as coisas ruins. Coisa rezada, coisa mandada. Que as águas do mar...Sssssssssssss...sagrada te abençoe. Ssssssss...Aaaaaaaaaaaaaaai, ai. Que abra tuas portas e teus caminhos, te dando bastante luz. Você está bem mulher, mas tem uma mulher que acompanha ela (fala para a mãe-de-santo sobre minha pombagira), viu, uma mulher boa, viu, que te protege muito.
> (Entrevista com Sete Saias, pombagira de médium da Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito)

Neste sentido, o que quero ressaltar aqui é que não posso pressupor que as pombagiras sejam elaborações de feminino nem "feminino e masculino" a priori. A pombagira não é uma

[184] Nunca ouvi alguma pombagira ou exu chamar alguém pelo nome próprio, mas sempre por "homem" ou "mulher".

mulher, quer dizer, não está "viva" como suas médiuns, mas ao considerá-la como tal, o que querem dizer estes sujeitos? Por que o termo "mulher" se repete tanto? E, além disso, bastaria isso para concluir que se trata de uma expressão de feminino?

Talvez, mas não pude responder imediatamente. Por enquanto, tornava-se significativo que o fato de o masculino em nenhum momento surgir associado à pombagira era significativo para que não fosse eu a responsável de atribuir características como "força" e "poder" ao masculino.

O salto de "ela é mulher" a compreendê-la como uma elaboração de feminino não é imediato, essa compreensão passa também por uma relação que se estabelece com o exu. Não porque me filio a uma ideia exclusivamente relacional de que para compreender a pombagira eu deveria compreender o exu, mas porque esta relação foi argumentada por meus interlocutores ao evocar que pombagira e exu ocupavam os pólos "feminino" e "masculino" (na umbanda) respectivamente.

5.3. Pra que exu quer casa se a pombagira é que mora nela?

Exu mandou fazer uma casa
Com duas portas e uma janela
Pra que exu quer casa
Se a pombagira é que mora nela?
(ponto-cantado de pombagira)

No mesmo sentido em que me dizem, a pombagira é "mulher", o seu par, seu corresponde exu, é o "homem".

Quando a mãe-de-santo diz: "Hoje vamos trabalhar as mulheres!", é porque haverá ritual de pombagira. Com os exus, o contrário: "Você está precisando trabalhar com o teu homem", ou seja, "você está precisando incorporar (ou "cuidar") do seu exu".

É interessante também ressaltar que são as únicas classes de espíritos que os correspondentes femininos e masculinos têm nomes diferentes: exu e pombagira (BRUMANA;

MARTINEZ, 1991). No mais, a diferença se dá apenas pela presença do artigo "o" ou "a", como é o caso de preta-velha e preto-velho, caboclo e cabocla, cigano e cigana, baiano e baiana.

Algumas entidades, como marinheiro ou boiadeiro (até onde eu vi, pois na umbanda tudo é possível), não possuem correspondentes femininos, possivelmente porque se remetem à profissões em que a presença feminina não se figura substancialmente.

Note ainda que entre os espíritos de criança, por mais que existam meninos ou meninas (com nomes próprios em diminutivos, como Joãozinho, Rosinha, Zezinho, Mariazinha, etc), são tratados como "cosmes" ou "erês", não há nem mesmo a presença do artigo, como se a marca da diferenciação sexual fosse ainda menos explícita.

Vale notar que uma médium pode ter uma preta-velha e um caboclo, e não ter um preto-velho e uma cabocla. Ou seja, a preta-velha pode ocupar o lugar das linhas de preto-velho, o caboclo ocupa o lugar da linha de caboclos, mas uma médium, em geral, tem exu *e* pombagira.

Certamente há diferenças entre um preto-velho ou uma preta-velha, mas não imagino que sejam tão explícitas como em exus e pombagiras, de maneira que parece haver na "esquerda" uma implicação mais acentuada na diferenciação do gênero do que em outras entidades do panteão, o que também parece estar atribuído a uma presença forte da sexualidade e do apelo ao corpo em ambas as entidades.

É interessante notar que os símbolos de exu são geralmente objetos fálicos (tridentes, punhais), quando não explicitamente esculturas em formatos de pênis (mais presentes em casas de candomblés)[185]. As pombagiras são também intimamente associadas à sexualidade do sujeito, mas também a significantes do corpo de uma mulher e dos objetos concretos que se associam ao que é da ordem do feminino, como como suas taças ou suas rosas vermelhas (WALKER, 1988) [186].

[185] Vale lembrar que também os chifres que os exus ganham em sua versão umbandista, poderiam ser simplesmente associados ao diabólico, mas entre os animais, os chifres são símbolos de virilidade, e quanto maior o chifre, mais "forte" é o macho.

[186] No capítulo seguinte aprofundo justamente a questão dos elementos utilizados pelas pombagiras.

17 e 18. Objetos utilizados em ritual de Exu

19. Taça de pombagira com morango e. pétalas de rosas

20. Freqüentadora do ritual.

21. Mesa de festa de pombagira

22. Médiuns incorporados com exu e pombagira em ritual

Médiuns e entidades dizem-me que assim como é necessário para o bom desenvolvimento de um centro de umbanda trabalhar a esquerda e a direita em equilíbrio, também é importante equilibrar as forças de exu e pombagira: masculino e feminino.

Em todos os centros a complementaridade foi evocada, mas é curioso notar que foi exatamente no terreiro de Adilson (pai-de-santo que não incorpora pombagira), que essa constatação foi exaltada. Na elegância de um "gentleman", seu exu Sete Giras me seduziu a conhecer não apenas as pombagiras de seu terreiro, mas também os exus.

Suas entidades alertaram-me que ambos existem em relação: "Onde tem um exu, tem uma pombagira" (Exu Sete Giras). Seu Exu Pirata também complementa: "a pombagira é o estímulo e o exu é a virilidade (...)Não há virilidade sem estímulo".

> (...) tem pombagira da praia, pombagira das almas, pombagira da encruzilhada, pombagira da mata, da cachoeira, da calunga, cigana, como há também nos exus, mas tá sempre ligada ao exu...pra se formar, Exu, o viril, o vigor, pombagira, o desejo, o estímulo, então tá sempre ligado, onde tiver um exu trabalhando, tem sempre uma pombagira. Onde tiver uma pombagira, tem realmente o Exu (Sete Giras, exu do pai-de-santo Adilson).

Enquanto me fala sobre a complementaridade entre ambos, Exu Pirata me apresenta a diferença por meio dos gestos, juntando suas mãos, mas com faces viradas de costas uma para a outra.

Não se nota uma hierarquia, supervalorização ou subestimação de nenhuma das partes, percebe-se que feminino e masculino se equiparam ainda que na afirmação de suas diferenças. É claro que isso pode variar de um terreiro a outro, o que depende da configuração hierárquica que se estabelece e, imagino, da dificuldade ou habilidade de os sujeitos exercerem e atuarem femininos e masculinos, mas nos terreiros que pude investigar, ambas as divindades diferenciam-se ainda que permanecendo em pé de igualdade.

Por isso, exus e pombagiras são interessantes interlocutores para pensarmos como a diferença pode ser articulada fora do eixo da hierarquia e da inferioridade.

Aliás, mesmo a famosa "força" das pombagiras foi percebida em sua singularidade:

> Ao contrário do que as pessoas acham, não é só problema amoroso, são todos os tipos de problemas como qualquer outro exu. É uma força que é feminina, mas é exatamente como um exu, não tem diferença (Maria Padilha, pombagira de Meire).

O mesmo foi evocado por Patrícia, médium que incorpora a pombagira Língua de Fogo:

> (...)então eu acho que elas (pombagiras) vêm trabalhar isso, o individual de cada um. E muito a força feminina, lógico; que é vista como uma força fraca na nossa sociedade, uma mulher sempre vista como mais fraca, pode ser que até fisicamente, sim, mas o que elas buscam, é mostrar o contrário, muito pelo contrário, que a mulher é mais forte do que o homem, ela aguenta dores que os homens não aguentam, elas conseguem organizar e elas conseguem conquistar as coisas fora da força que geralmente os homens conseguem...

A "sua" força é associada ao feminino, uma força diferente da que opera o exu, mas "tão forte quanto", sinalizando uma compreensão de feminino distante da fragilidade e da passividade.

Acrescento ainda que não há uma correlação direta entre exus e pombagiras a homens e mulheres no referencial do sexo biológico, mas a masculino e feminino, respectivamente. No entanto, como os significantes deslizam para os corpos, no espaço do terreiro, percebo que surge da relação entre as divindades do sagrado um espelhamento na relação vivenciada entre homens e mulheres.

Apresenta-se, assim, que a pombagira é o feminino, é forte, tem poder, mas com base numa especificidade: uma "força feminina", uma "força fora da força masculina".

É válido ainda frisar que apesar de a pombagira enunciar "mulher" e haver de fato uma íntima relação entre a divindade e as "mulheres", os homens não se excluem dos territórios "pombagirescos" tanto em consulta como quando incorporados.

Por isso mesmo, as pombagiras são sujeitos especialmente úteis para análises de gênero, visto que ao mesmo tempo que homens e mulheres podem incorporar esta divindade feminina, esta incorporação suscita questionamento na interação com a sexualidade do sujeito, mas não se determina exclusivamente pela "conformação anatômica".

É preciso situar que foi uma opção entrevistar pombagiras incorporadas apenas em mulheres, pois apesar de a incorporação de pombagiras por homens ser um assunto fascinante, foi muito bem explorado (BIRMAN, P., 1995; BOYER, 1993; HAYES, 2008; WAFER, 1991; SANTIAGO, 2001; TEIXEIRA, 2004; CRUZ, 2009), e, comumente leva-nos a uma análise centrada à questão da orientação sexual dos médiuns em virtude da incorporação das pombagiras.

Era disso que buscava escapar, pois as crenças ou práticas são várias: "homens não incorporam pombagiras", "homens não possuem pombagiras", "homens que incorporam pombagiras são homossexuais", ou que não há nenhuma relação entre homem incorporar ou não pombagira com a sua orientação sexual.

Presume-se que todas as mulheres (no referencial de sexo biológico, se é que posso dizer assim) têm pombagira, mas nem todos os homens. No entanto, não há regra para isso, o que, como sempre, varia de acordo com o terreiro. Entre os terreiros que analisei, cada um pensa e age de uma maneira, refletindo a multiplicidade do discurso umbandista.

Vale acrescentar que médiuns mulheres podem e devem incorporar divindades masculinas em todos os terreiros, e, principalmente, o seu exu, a restrição que possa haver é na via contrária. Mas não busquei debruçar-me sobremaneira sobre essa questão, pois apenas isto, por si só, poderia render a totalidade do meu trabalho.

De fato, em todos os centros que pesquisei, é nítido como as pombagiras trabalham mais especificamente com o que é da ordem da "mulher", sendo percebidas, como o é no Casa Mãe Guacyara, como uma "advogada das mulheres". Foi neste sentido que, desde o

início, busquei entrevistar mulheres. Sei que se tivesse ampliado a questão para abordar homens, talvez pudesse ter colhido dados diferentes.

Talvez um dia o faça, ou talvez outra pessoa tome a frente, mas sabia que ao ampliar o conjunto de interlocutores, fatalmente cairia não apenas na questão da orientação sexual, mas também na interessante comparação que poderia surgir da incorporação da pombagira e as possíveis diferenças dependendo do sexo do médium.

Mas este não era meu desejo. Queria ouvir *aquelas* mulheres e sair do registro da homossexualidade, da comparação entre sexos, das relações de poder, de classes ou da associação entre gênero e aptidão à possessão, temáticas, como dito, já bastante exploradas.

Nem mesmo a análise relacional entre exus e pombagiras transformou-se no cerne de meu trabalho. Quando o Exu Sete Giras convidou-me a incluir também a sua "categoria" em minha pesquisa dado o caráter relacional dos termos (um exu um tanto quanto estruturalista dizia minha banca de qualificação de mestrado), pensei que seria interessante fazê-lo.

Mas "pra que exu quer casa se a pombagira é que mora nela?". Para mim, não era suficiente a proposta de me ater especificamente na estrutura relacional. Existe algo que se diz sobre feminino que parece estar para além da "complementaridade", da oposição e da contra-posição do masculino. Aliás, é justamente a perspectiva relacional que parece ter ofuscado o que se apresenta como feminino.

Mas não será neste parágrafo que esta ideia se esclarecerá, mas ao longo de todo o texto até a última página, assim espero. O meu trabalho é ouvir e refletir sobre o que aqueles sujeitos dizem, e este "dizer", é preciso pontuar, não se esgota no verbal e objetivo "ela é uma mulher" ou "ela é o feminino".

A esse repspeito, no texto com o sugestivo título "Se "mulher" é só uma categoria sem conteúdo por que eu tenho medo de voltar sozinha à noite? [187]", Laura Lee Downs (2008)

[187] « Si "femme" n'est qu'une catégorie sans contenu, pourquoi ai-je peur de rentrer seule le soir? ».

afirma que por vezes a perspectiva relacional se apega demasiadamente na estrutura linguística dos termos e a um mundo em que a identidade deste termo emerge somente à diferença de outros, um mundo "linguisticamente ordenado" (DOWNS, 2008, p.58).

Para ela, o resultado desta escolha metodológica é, "sans surprise", um interesse maior pela concepção de gênero como metáfora de poder do que como "relação social vivida e dinâmica (…). O sujeito desaparece completamente, reduzido a não ser mais do que a unidade ficcional de um caleidoscópio de fragmentos identitários" (DOWS, 2008, p. 59, tradução nossa) [188].

Efetivamente, noto que na maior parte dos estudos, pouca atenção se deu ao que dizem as "próprias" pombagiras. É preciso reconhecer que essas divindades têm voz, dizem -e muito!- por atos, estética e palavras. Por que não escutá-las?

Não apenas por não se basearem em estudos contemporâneos sobre as teorias de gênero, mas talvez por essa questão, por não ouvir o que as próprias divindades têm a dizer é que se percebeu a "força" da pombagira como atributo masculino de seu gênero, refletindo apenas o olhar do pesquisador sobre o que é a pombagira, mas não do ponto de vista nativo.

Trata-se de uma posição responsável de escuta ao que é dito pelo campo e em consonância com o que propõem atualmente não apenas as teorias de gênero, mas também em coerência com o posicionamento etnopsicanalítico, já que por esta perspectiva, cabe ao pesquisador acolher a maneira como aqueles sujeitos se percebem e se constroem.

Ali se vivem verdadeiros sistemas conceituais não redutíveis aos sistemas racionais dualistas (NATHAN; STENGERS, 1995), mas também não se trata apenas de crenças, trata-se de compreender os conflitos e suas resoluções com base em substratos que a própria cultura oferece. Se o fenômeno fala por ele mesmo, por que não ouvi-lo?

[188] « relation sociale vécue et mouvante (...) Le sujet concret disparaît complètement, réduit à n'être plus que l'unité fictive d'un kaleidoscope de fragments identitaires » (DOWNS, 2008, p. 59).

Ao menos é o que me revelam esses terreiros, essas pombagiras, essas mulheres. Não arrisco uma generalização, pois incorreria no mesmo equívoco. Mas o próprio posicionamento de Butler (2003) bem como a prerrogativa básica da etnopsicanálise como acolhimento à alteridade "longe de nos fechar em uma monocultura, nos abre ao universal através de situações que são sempre singulares" (LAPLANTINE, 2007a, p. 20, tradução nossa) [189].

É preciso deixar claro que não posso transpor, no entanto, a pombagira a uma mulher no referencial do sexo biológico e "vivo", pois a própria metafísica nos impede de fazê-lo. Por mais que as próprias digam terem tido uma vida, hoje se dizem "espíritos", e como "guias espirituais" , "deusas" e etéreas que são, serão concebidas como sujeitos diferenciados, mas não de "carne e osso".

> (...) doravante há que se distinguir simultaneamente o deus e o feminino como matéria de especulação, como ponto de partida de devaneios para a cidade dos homens (LORAUX, 1990).

Mas retomo que não é por acaso que se pronuncia com eloquência que a pombagira é "uma mulher", bem como que ela seja tão procurada por mulheres e que a pombagira é a "feminilidade" de uma mulher, como repetem minhas interlocutoras.

> Língua de Fogo: Conquistei a todos. Nem todos podiam ser meus, mas eu conquistei.
> Eu: Por que não podiam ser seus?
> Língua: Porque eram de outras.
> Eu: É isso que te faz uma pombagira?
> Língua: Não! (sem titubear, responde de forma assertiva)
> Eu: O que é?
> Língua. O que faz? Eu conhecer muito bem uma mulher. Fui mulher em todas elas (vidas), usei da maneira que eu quis...a minha energia. Não agradei muitos, mas agradei muitos também.
> Eu: Como é uma mulher?
> Língua: Você não me vê? É o que eu sou.

[189] « loin de nous enfermer dans la monoculture, nous ouvre à l'universel à travers des situations qui sont toujours singulières » (LAPLANTINE, 2007a,p. 20)

Neste trabalho a pombagira parece se configurar como uma possibilidade de elaboração de feminino que difere das "tradicionais", mas parece evocar o mundo que se vive. Ou seja, se vivenciamos novas experiências de cotidianidade na relação entre homens e mulheres, se a maneira como pensamos homens e mulheres ou vivenciamos o que entendemos por masculino e feminino em nossos corpos, os espíritos vão expressar essa mudança e cabe a nós percebê-las.

Ora, são elas que dizem que a força da pombagira é feminina, refletindo que, naquele contexto, o feminino pode ser pensado no registro da "força", da atividade. É assumir que a cultura elabora conceitos e é possível compreendê-la em seu próprio discurso. Mas para estabelecer diálogo entre estes saberes e as doutrinas científicas, temos que poder ouvir esses discursos.

Os sujeitos são sempre algo mais do que categorias. O que se entende por uma família, uma mulher, um pai, um velho, uma velha, uma menina de dezoito anos, uma mulher de dezoito anos, é contextual. Os sujeitos são mais do que seus "diagnósticos"; e, o que é mais comum, é encontrar sujeitos que não se enquadram em categorias normativas; ou pelo menos, não se limitam a elas. Felizmente, há uma história de vida que (quase sempre) transcende as normas, as regras e a expectativa.

Também não poderia concluir impunemente – apesar de ser muito tentador - que isso passa a ser possível de ser dito porque as pombagiras refletem a mulher "atual", a "mulher moderna", que não se restringe à função materna, que não é passiva e vivencia sua sexualidade para além da reprodução.

Ora, quem foram essas "mulheres" que eram "apenas" "mães"? Eram todas as mulheres do mundo passivas, frígidas e recalcadas?

Da mesma maneira não é raro ouvir relatos "científicos" que afirmam que é no século XX que a mulher entra para o mercado de trabalho. Que "mulher" é essa que "entra" no

mercado de “trabalho”? Quem eram as lavadeiras, cozinheiras, feirantes, babás, agricultoras? Não eram “mulheres”? Isso não era “trabalho”?

É preciso situar para não reificar. Trata-se de um respeito às singularidades. Dizer “a mulher é...”, “a mulher pensa...”, pode ser enfadonho e onipotente. Trata-se de mulheres, de diferentes corpos, ou de outras coisas ainda, mas, acima de tudo, de sujeitos que apesar de possuírem suas ressonâncias, suas repetições, seus interstícios com o outro e pelo Outro, são singulares.

Essa inadequação das categorias não é fruto de um tempo pós-moderno, como se costuma dizer; pode ser também, mas, mais do que isso, é o tempo que vivemos hoje que permite que re-avaliemos a necessidade de construir “verdades” e universalidades como por tanto tempo a ciência ocidental o fez; não que o mundo fosse dividido em categorias estáveis, mas os olhos do pensador o eram; não que as mulheres fossem todas “maternais” e “puras”, mas o desejo masculino queria assim (como veremos melhor adiante).

É neste sentido que Judith Butler (2003) vale-se da ideia de performance, pois não se trata de negar a binaridade, as categorias pelas quais os sujeitos se reconhecem, já que a própria “performance confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural da sua unidade” (BUTLER, 2003, p. 197). Mas ao desnaturalizar sexo e gênero, nos posicionamos no sentido de admitir que “esse deslocamento perpétuo constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à re-significação e à recontextualização” (BUTLER, 2003, p.197).

Em contrapartida a este posicionamento, para alguns autores, esta perspectiva típica de uma “filosofia pós-moderna” teve um custo (DOWS, 2008), significando a morte do sujeito e a ressurreição de um conhecimento fragmentário, isolado e fechado em si mesmo.

> Nesse universo maniqueísta, há somente duas saídas possíveis : a verdade « primera », e o mestre se afirmará absolutamente ; ou a crítica será na medida de quebrar em mil fragmentos a unidade coercitiva da verdade

> absoluta e do sujeito transcendental, e ela liberará as vozes calcadas de inúmeros "outros" da história (DOWS, 2008, p. 72, tradução nossa) [190].

Para a autora, tomba-se paradoxalmente no que antes se desejava destruir: o sujeito fechado. E, mais ainda, acaba com a concepção de que as subjetividades possam ser autênticas, ainda que elas se modifiquem no tempo.

Laura Lee Dows (2008) propõe que existam diversa maneiras de estar no mundo e, inclusive, diversas maneiras de ser homem, mulher, feminino ou masculino. Mas ao elaborarmos outras categorias para englobarmos os que divergem da "norma" (tendência dos "seguidores" das "teorias queer" que ela parece combater) acabamos por essencializar e reificar novas categorias como se concebêssemos os sujeitos por espécies. É por isso que as categorias estão sempre em crise, pois ainda não se admite a permutabilidade, a diferença, e qualquer um que se encontre escapando às fronteiras de "seu" sexo/gênero, é colocado em uma nova categoria. Dessa maneira, o estigma e a norma permanecem. Os indivíduos continuam sendo rotulados a partir de sua sexualidade, suas escolhas e caímos mais uma vez na concepção de uma identificação sexual.

Na mesma obra, Françoise Douaire-Marsaudon (2008) complementa:

> Note que se há transgressão da fronteira entre os sexos, é que esta, mais ou menos, existe. O conjunto dessas variações de identidade sexo/gênero, qualquer que seja a cultura na qual elas se desenvolvem, termina sempre em dois pólos sexuados que são os homens e as mulheres. Não há sociedade em que a polarização dos sexos, masculino e feminino, seja inexistente (DOUAIRE-MARSAUDON, 2008, p. 295, tradução nossa) [191].

[190] «Dans cet univers manichéen, il n'y a que deux issues possibles : soit la vérité primera, et le maître s'affirmera absolument ; soit la critique sera en mesure de briser en mille fragments l'unité coercitive de la vérité absolue et du sujet transcendantal, et elle libérera les voix muselées des nombreux « autres » de l'histoire.» (DOWS, 2008, p. 72).

[191] « Remarquons que s'il y a transgression de la frontière entre les sexes, c'est que celle-ci, peu ou prou , existe. L'ensemble de ces variations d'identité de sexe/genre, quelle que soit la culture dans laquelle elles se déploient, s'accomplit toujours entre les deux pôles sexués que sont les hommes et les femmes. Il n'y a pas de société où la polarisation des sexes, masculin e féminin, soit inexistante » (DOUAIRE-MARSAUDON, 2008, p. 295).

A obsessão de encaixar as pessoas em categorias, diz a autora, é o que suplanta a de perceber os sujeitos em sua riqueza de experiências heterogêneas. Douaire-Marsaudon (2008) dedica-se ao conceito de "terceiro sexo" - que surgiu ainda no século XIX para abarcar a todos que não se incluem nem se reconhecem nas categorias homem/mulher, masculino/feminino - para refletir sobre a crise constante de tentativa de categorização das identidades sexuais.

Em sua análise, a autora exemplifica: um menino da Polinésia que cresce desempenhando tarefas femininas e escolhe viver e se vestir como as mulheres, não pertence a uma categoria de sexo à parte. Para tanto, ilustra sua elaboração ao aprofundar na discussão de sujeitos nomeados na Polinésia de "fakafefine" e "fakaleiti": homens que se identificam com as tarefas e os espaços femininos.

Acrescenta que estas figuras "trangênero" na Polinésia intrigaram bastante os europeus, que, por sua vez, construíram um grande número de hipóteses para explicá-las, passando pelo funcionalismo, pela ideia de um estatuto feminino mais valorizado nestas sociedades, ou a compreensão de que seriam contra-modelos para jovens mulheres e também a "clássica" análise de que os(as) polinésios(as) viveriam uma sexualidade mais livre que comportaria essas transgressões. Enfim, buscava-se "explicar" apoiando-se num mesmo posicionamento: "estimer qu'appartenir à l'autre sexe est enviable ne suffit pas à (vouloir/pouvoir) changer de genre" (DOUAIRE-MARSAUDON, 2008, p. 289)

Antes de se perguntar sobre a "causa" da existência destas pessoas nestas sociedades, convém perguntar-se, diz a autora, sobre qual ou quais são os sentidos que revestem as rupturas ou os deslocamentos entre os sexos nas sociedades das quais nos referimos.

Os corpos têm mais do que uma vida sexuada a ser englobada em categorias; se é jovem, se é velho, se está grávida, se está doente, e tudo isso faz parte da vida sexuada do sujeito. Como englobá-los em novas categorias a cada momento de sua vida? Não seria mais fácil aceitar e reconhecer as diferenciações e a permutabilidade dentro das categorias nas quais os sujeitos se concebem?

Ela afirma que os polinésios “fakafefine” e “fakaleiti” se “sentem” mulheres e desejam assumir os papeis de uma mulher na sociedade a qual pertencem, ou seja, “Estes homens “à moda de mulheres” não podem ser assimilados a um terceiro pólo sexuado, à ideia de um sexo/ gênero outro que masculino e feminino” (DOUAIRE-MARSAUDON, 2008, p. 290, tradução nossa)[192].

Isso quer dizer que um homem pode nascer homem, ocupar o papel de mulher num determinado momento de sua vida e voltar a ser homem sem que para isso seja classificado numa outra categoria. Este vai-e-vem, no entanto, se faz entre dois pólos, tornando-se “impróprio” falar de um outro estatuto de gênero para os “efeminados” polinésios. As variações ocorrem no limite do dimorfismo sexual.

Penso, no entanto, que a análise da autora, mais do que ir de encontro com Judith Butler (2003) - o que parece ser a intenção- talvez contraponha menos à filósofa, e mais a o que ao que as teorias “queer” parece terem provocado: uma multiplicação de categorias.

Digo isso porque ao contestar a binaridade, não se contesta a compreensão de que os sujeitos podem se reconhecer e performatizar gêneros através de masculino e feminino. Não se busca anular ou multiplicar as categorias, busca-se ouvir o que os sujeitos são a partir de como se mostram, se dizem, sem procurar encaixá-los em categorias estáveis. Por esse viés, não apenas o posicionamento teórico passa a ser mais coerente, mas também diminuímos as chances de nivelar as experiências das pessoas.

As performances, diz Butler (2003), são capazes de inverter as distinções e binaridades - entre elas a de “interno/externo”, “pessoal/social” ou “natural/cultural” - e nos obriga a repensar nossas premissas psicológicas para compreender o humano em sua sexualidade ou “identidade” ao mesmo tempo em que revelam o caráter performativo do gênero ao considerar a instabilidade de masculino e feminino[193].

---

[192] « ces hommes-à-la-manière-des-femmes ne peuvent être assimiles à un troisième pôle sexué, à l’idée d’ un sexe/genre autre que masculin ou féminin » (DOUAIRE-MARSAUDON, 2008, p. 290)[192].

[193] Há atualmente, sobretudo nos EUA, grupos de “ex-hermafroditas” que defendem o posicionamento de que gostariam de poder não realizado cirurgia para definição de “um” sexo, pois permanecer “entre” os sexos, assim como nasceram.

São os vários atos de gênero que criam a própria ideia de gênero, de maneira que, sem esses atos, não poderíamos nem mesmo falar de gênero, pois o gênero não é um dado de realidade, não possui uma "essência", uma origem pré-discursiva, uma "verdade".

A pombagira é uma "mulher" e apresenta-se como elaboração de feminino apesar de estarem nas ruas, nos espaços públicos, serem valentes, e por vezes agressivas. São elas próprias que se dizem mulheres e, por atos e palavras, significam que são também uma nítida elaboração de feminino na umbanda.

> (...) a gente tem que ter muito respeito por elas é porque se um homem ama e sofre por amor é porque ele soube sentir algo feminino, se um homem chora quando nasce é porque ele teve um momento feminino, se você se emociona quando ganha alguma coisa, você teve, sim, um momento feminino e isso é devido às pombogiras, ao feminino (Patrícia, médium da pombagira Língua de Fogo).

Quero dizer que as pombagiras poderiam ser ambíguas se meus interlocutores o dissessem, mas não a percebem de outro jeito que "mulher" e não a descrevem de outra maneira que por meio de sentidos que evocam o que entendem por feminino. Mas o que seria "feminino"? Posto que se apresentam como tal, o que se diz sobre isso? O que me dizem? Como se mostram? Que feminino seria esse?

5.4. Feminino e Psicanálise: por uma escuta do inefável

Maria
Me perdoe, Maria
Por não ver em seu riso
O sorriso das flores
E um céu todo azul
(Maria – Gilberto Gil)

Uma das experiências mais marcantes que vivi ao longo de todos estes anos de pesquisa se passou no Casa Mãe Guacyara, no meu primeiro encontro com as pombagiras deste terreiro[194]. Solange me disse, em meu próprio corpo, que para conhecer as mulheres (pombagiras), eu teria que ser mulher. Sair da condição de menina e estudante e colocar-me como mulher.

[194] O episódio foi exposto em trecho de diário de campo na **página 158.**

Mas o que seria "ser mulher"? E por que o deveria? Eu compreendia, mas não sabia exatamente o que se processava, do que eu estava falando. Nada era explícito, houve uma intuição do que era dito, transformei a minha postura, mas tudo se passava numa linguagem muito sutil, era "audível", mas não plenamente compreensível. Por isso, transcrevia e gravava o que sentia e vivia ainda que no momento não pudesse captar o que se passava.

Durante a maior parte da minha pesquisa, para aproximar-me das "mulheres" debrucei-me sobre as teorias de gênero. O que se diz sobre as "mulheres", sobre "feminino" e "masculino", enfim. Este caminho foi fundamental, como apresentei no capítulo anterior, para que, principalmente, pudesse me despir dos pré-julgamentos, das "essencializações", das repetições calcadas no senso-comum. Antes de dizer a "mulher é", o "masculino é", o "feminino é", eu deveria me posicionar muito bem quanto a intencionalidade e a responsabilidade do meu discurso.

Isso fez com que por muito tempo eu me posicionasse em retaguarda em relação à psicanálise. Confesso ter me colado às críticas feministas –sobretudo quando a interpretação psicanalítica se pretende universalista- e convivi com uma grande resistência em dedicar-me ao que se discutia sobre feminino e masculino nesta disciplina. Como integrar o prudente discurso das ciências sociais acerca do gênero e a compreensão psicanalítica?

As antropólogas e filósofas, para mim, pareciam ajudar muito mais do que os psicanalistas. Incomodava-me muito a imagem do negativo, da ausência, do destino feminino restrito à maternidade.

Nem Freud nem Lacan me ofereciam terreno confortável para que pudesse ouvi-las "dignamente". As pombagiras não condizem com a imagem das histéricas, nem com a "mãe", tampouco com a mascarada ou com a mulher fálica. Classificando-as em qualquer destas categorias, coloco-me em posição reducionista e toda a riqueza simbólica que me oferecem em seu encontro seriam suplantadas por um simples desejo de explicação.

As pombagiras apresentam-se como “mulheres” *outras* e, respeitando essa alteridade, exercício apreendido da antropologia, pensava que não poderia utilizar a psicanálise para compreendê-la no tocante ao feminino.

No entanto, aquela experiência vivida em meu próprio corpo no Centro Mãe Guacyara foi tão intensa, eloquente e marcante, que carecia de maior profundidade. O que estava por trás daquela linguagem sutil, quase não-verbal (e em muitos momentos não-verbal)? Como saber o que falavam? Como ouvi-las? Percebia que havia algo daquele encontro que escapava de uma escuta superficial e sentia-me correndo o risco de deixar passar o que poderia ser crucial.

Foi então que passei a trilhar o caminho contrário de volta à psicanálise, um caminho um tanto quanto curioso, eu diria, pois não foi a psicanálise que me levou às pombagiras e a melhor compreendê-las, mas foram exatamente as pombagiras que me levaram à psicanálise a ponto de encontrar ressonâncias na teoria[195] sobre o que vivenciava nos terreiros de umbanda.

5.4.1. Alguns impasses

Não apenas as feministas, mas os próprios psicanalistas perceberam que a psicanálise freudiana chegou num impasse em relação à sua abordagem sobre a sexualidade feminina bem como do que seria o feminino para a psicanálise. Apesar de Freud ter se pronunciado sobre o feminino de forma indireta em quase toda a sua obra, definiu o assunto com menos claridade do que muitos gostariam[196].

---

[195] No meio desse caminho de angústia, encontrei psicanalistas como Joel Birman (1999, 2001), Márcia Arán (2006) e Monique Davi-Ménard (2000, 2009), que trouxeram uma outra perspectiva para sair do registro “negativo” do feminino no tocante à psicanálise e contribuíram para que pudesse ouvir com um pouco mais de clareza os discursos quase mudos que se expressavam nos encontros com aquelas “mulheres” (médiuns e pombagiras). Esses autores ofereceram-me suporte para que realizasse um retorno a Freud para melhor compreender a suposta incompatibilidade da psicanálise com o lugar entre as teóricas de gênero que, por sinal, muito me agradava.

[196] Por outro lado, são numerosos os trabalhos (ASSOUN, 1993b; BIRMAN, 1999; DOLTO, 1996, SCHNEIDER, 2004; NASIO, 1995, etc.) que comentaram o feminino em Freud, de maneira que não ouso aqui fazer o mesmo, assunto que por si só renderia debate por toda uma vida. A temática é inesgotável justamente porque há mais conflitos e embaraços do que definições. Faço apenas alguns apontamentos que considero

De fato, Freud antecipou uma separação entre o sexo e o gênero[197] (apesar de não valer-se deste termo) logo no início do século XX, ou seja, bem antes da onda feminista que surge com maior vigor a partir dos anos 50.

Para ele, a relação entre mulher e feminilidade não era imediata. A diferenciação entre feminino e masculino se constitui por ter ou não o falo[198] (e seus atributos), e não o pênis (BIRMAN,J., 1999).

> Estamos habituados a utilizar também o feminino e o masculino como qualidades psíquicas e, da mesma maneira, transferimos o ponto de vista da bissexualidade para a vida psíquica. Assim, nós dissemos "um ser humano, macho ou fêmea, se comporta sobre tal ponto de modo masculino, e sobre outro, de modo feminino (...). Esta distinção não é psicológica; quando vocês dizem feminino, vocês pensam "passivo". Ora, é verdade que existe tal relação. A célula sexual masculina é ativamente móvel, vai ao encontro da célula feminina e esta é imóvel, aguarda passivamente. Este comportamento de organismos sexuais elementares é mesmo o modelo do comportamento dos indivíduos sexuais no comércio sexual. O macho persegue a fêmea com o objetivo da união sexual, ele a ataca, penetra nela. Mas, assim, apenas se reduziu, para a psicologia, a característica do masculino ao fator da agressão. Vocês duvidarão ter alcançado qualquer coisa de essencial, se considerarem que em muitas classes de animais, as fêmeas são as mais fortes e mais agressivas, e os machos são ativos somente no ato da união sexual. Até mesmo as funções de cuidado e criação da ninhada, que nos parecem femininas por excelência, não são frequentemente ligadas, nos animais, ao sexo feminino. (…) Mesmo no domínio da vida sexual humana não se pode deixar de notar o quanto é insuficiente fazer coincidir o comportamento masculino com a atividade e o feminino com a passividade (FREUD, [1933], 1984,p. 154, tradução nossa)[199].

---

relevantes para pensarmos a partir de qual terreno são construídas as críticas feministas - bem como os prolongamentos teóricos e releituras que daqui surgem, como o farei ao debater com Lacan adiante.

[197] É preciso dizer que o abandono de Freud de sua teoria da sedução marca um momento importante da psicanálise em que migramos do real para a fantasia. Freud havia percebido que os traumas infantis (atentados ao pudor, abuso sexual, geralmente cometidos por membros próximo das famílias, como tios, irmãos, tutores e os próprios pais) que antes eram compreendidos como a causa da histeria de seus pacientes, eram, na verdade, produto de fantasias. A partir disso, o fundamental era perceber que aquelas "fantasias" diziam sobre quem contava, ou seja, falava sobre os desejos e os medos reprimidos. Com essa guinada teórica, saímos assim, do registro do "real" e do mundo concreto para o universo do inconsciente, no qual não é a "verdade" que está em pauta.

[198] Freud refere-se a pênis, mas não enquanto órgão anatômico, mas simbólico. Para descolar-se desta confusão, Lacan, mais tarde, vai fazer referência apenas a falo, sinalizando a importância de não nos atermos à referência anatômica quando nos dirigimos à posição feminina ou masculina que o sujeito pode ocupar ao longo de sua vida independente de ser homem ou mulher

[199] Nous sommes habitues à utiliser aussi le masculin et le féminin comme des qualités psychiques et nous avons également transféré le point de vue de la bissexualité dans la vie psychique. Nous disons donc 'un être humain, mâle ou femelle, se comporte sur tel point d'une façon masculine, sur tel autre, d'une façon féminine. (…) Cette distinction n'est pas psychologique ; quand vous dites féminin, vous pensé « passif ». Or il est exact qu'il existe une telle relation. La cellule sexuelle masculine est activement mobile, va trouver la cellule féminine et celle-ci, est immobile, passivement dans l'attente. Ce comportement des organismes sexuels élémentaires est même le modèle du comportement des individus sexuels dans le commerce sexuel. Le mâle poursuit la femelle dans le but de la réunion sexuelle, il l'attaque, pénètre en elle. Mais ainsi, vous n'avez fait que réduire, pour la psychologie, le caractère du masculin au facteur de l'agression. Vous douterez d'être ainsi parvenus à quelque chose d'essentiel, si vous considérez que dans maintes classes d'animaux, les femelles sont les plus fortes et agressives, les mâles uniquement actifs dans l'acte de l'union sexuelle. Même les fonctions du soin et de l'élevage de la couvée, qui nous semblent féminines pare excellence, ne sont pas régulièrement liées, chez les animaux, au sexe féminin. (…) Même dans le domaine de la vie sexuelle

Mas mesmo ao retirar o feminino e o masculino da sua relação direta com a genitália e dissociar cada termo de categorias "psíquicas" geralmente calcadas na suposta "natureza" dos sexos, Freud foi criticado por se basear sobremaneira nos referenciais masculinos, sendo cobrado ainda hoje, como o foi em sua época, por ter sabido lidar com habilidade apenas com o registro masculino da sexualidade, ou seja, o Édipo do menino, a virilidade, uma libido de "essência" masculina, mas não pôde fazer o mesmo com a menina e a feminilidade.

Para responder a estas críticas, julgou ser necessário esclarecer a questão da feminilidade e do complexo de Édipo da menina, temática desenvolvida na célebre conferência "La féminité" (FREUD, [1933], 1984):

> Hoje existe entre os sexos uma diferença notável na relação do complexo de Édipo com o complexo de castração, diferença esta plena de consequências. O complexo de Édipo do menino, no qual ele deseja sua mãe e gostaria de eliminar seu pai enquanto rival, se desenvolve naturalmente a partir da fase fálica de sua sexualidade. Mas a ameaça de castração o força a abandonar esta posição. Sob a impressão do perigo de perder o pênis, o complexo de Édipo é abandonado, recalcado, destruído radicalmente nos casos mais normais e um superego severo é instituído como seu herdeiro. O que se passa na menina é o contrário. O complexo de castração prepara o complexo de Édipo no lugar de destruí-lo; sob influência da inveja do pênis a menina é expulsa da ligação com sua mãe e se precipita a entrar na situação edipiana como em um porto. Com a supressão da angústia da castração, o motivo principal que havia levado o menino a superar o complexo de Édipo desaparece. A menina fica nele durante um período de duração ineterminada, ela apenas o abole mais tarde e imperfeitamente (Freud, FREUD, [1933], 1984, p. 173, tradução nossa) [200].

humaine vous ne pouvez pas ne pas noter combien il est insuffisant de faire coïncider le comportement masculin avec l'activité, le comportement féminin avec la passivité (FREUD, [1933], 1984,p. 154).

[200] Il existe maintenant, entre les sexes, une différence frappante dans le rapport du complexe d'Oedipe au complexe de castration, différence qui est vraisemblablement lourde de conséquences. Le complexe d'Oedipe du garçon, dans lequel il convoite sa mère et voudrait éliminer son père en tant que rival, se développe naturellement à partir de la phase de sa sexualité phallique. Mais la menace de castration le force a abandonner cette position. Sous l'impression du danger de perdre le pénis, le complexe d'Oedipe est abandonné, refoulé, détruit radicalement dans le cas le plus normal et un surmoi sévère est institué comme son héritier. Ce qui se passe chez la fille est presque le contraire. Le complexe de castration prépare le complexe d'Oedipe au lieu de le détruire ; sous l'influence de l'envie du pénis la petite fille est expulsée de la liaison à sa mère et elle se hâte d'entrer dans la situation oedipienne comme dans un port. Avec la suppression de l'angoisse de castration, le motif principal qui avait poussé le garçon à surmonter le complexe d'Oedipe disparaît. La petite fille reste en lui pendant une période d'une longueur indéterminée, elle ne l'abolit que tard, et alors imparfaitement (FREUD, [1933], 1984, p. 173).

Para Freud, o amor da menina à mãe era endereçado à "mãe fálica" [201], de maneira que quando esta descobre a "castração" da mãe, distancia-se desta[202] e dirige-se ao pai. Mas na tentativa de "resolver" o complexo, a menina teria que novamente voltar a se identificar com a mãe quando não mais estivesse presa à inveja do pênis.

A ideia é a de que a menina se voltaria à mãe para buscar nela a "mulher"; por isso o período de resolução do complexo de Édipo na menina teria um tempo indeterminado, e poderia se resolver apenas na maternidade, quando de fato a menina volta a se identificar com a mãe. No entanto, a menina pode, na verdade, nunca conseguir sair da identificação com o masculino, como ocorre com as histéricas que se fixariam na inveja do pênis e na sua desvalorização.

Essa insatisfação com a percepção de sua ausência de falo, ou "falo reduzido" também coincide com o deslocamento de interesse de prazer da masturbação clitoridiana (ilusão fálica) para a assunção do prazer vaginal - a menina migraria da posição ativa (e masculina) para passiva (e feminina).

E nada disso, para Freud, é "natural". Muitas meninas nunca se tornam "mulheres" e continuam no registro da masculinidade. É neste sentido que Freud enuncia o caráter "não-natural" da feminilidade ao atestar não poder dizer o que é a mulher, mas apresentar hipóteses para o "tornar-se":

> (…) cabe à psicanálise não querer descrever o que é a mulher – isto seria para ela uma tarefa dificilmente realizável-, mas de examinar como ela o vem a ser. Como a mulher se desenvolve a partir da criança com disposições bissexuais (FREUD, [1933], 1984, p. 156, tradução nossa) [203]

[201] Em nota no texto « O Ego e o Id », Freud refere que : « antes de uma criança ter chegado ao conhecimento definitivo da diferença entre os sexos, a falta de um pênis, ela não faz distinção de valor entre o pai e a mãe. Recentemente deparei-me com o caso de uma jovem casada cuja história demonstrava que, após notar a falta de um pênis nela própria, imaginara que ele estivesse ausente, não em todas as mulheres, mas apenas naquelas a quem encarava como inferiores, e supusera ainda que sua mãe possuía pênis" (FREUD [1923] 1976, p. 45).

[202] « Cela signifie donc que par la découverte de l'absence de pénis, la femme est dévalorisée pour la petite fille comme pour le garçon, et peut-être aussi plus tard pour l'homme » (FREUD, [1933], 1984, p. 170)

[203] (…) il appartient à la psychanalyse de ne pas vouloir décrire ce qu'est la femme – ce serait pour elle une tâche difficilement réalisable - , mais d'examiner comment elle le devient. Comment la femme se développe à partir de l'enfant aux dispositions bissexuelles (FREUD, [1933], 1984, p. 156).

Assim, o destino da sexualidade feminina fundamentar-se-ia, sobretudo, na inveja do pênis e teria três possibilidades: a menina não sairia do complexo de masculinidade (virilização), desenvolveria uma inibição sexual ou "finalmente, a última, que é a feminilidade normal" (FREUD, [1933], 1984, tradução nossa, p. 169)[204]. A feminilidade "normal" seria, efetivamente, a maternidade[205], o destino de uma "verdadeira" feminilidade.

É paradoxal, mas é justamente o complexo de castração que encorajaria a feminilidade na menina: "A feminilidade deriva de seu "ser castrada": mulher é aquela cuja falta fálica a incita a se voltar para o amor de um homem[206]" (SOLLER, 1996, p. 26). Neste sentido, Freud fez da falta fálica, do ter ou não o pênis, o princípio dinâmico da libido, de maneira que a identidade sexual do sujeito se basearia no medo de perder o falo para quem o tem e no desejo de ter para que não tem (SOLLER, 2006).

Mas, pergunta-se Serge André (1998):

> Como pode o complexo de castração encorajar a emergência da feminilidade na menina? O raciocínio que Freud desenvolve é complexo e paradoxal. A descoberta da castração da mãe acarreta, tanto para o menino quanto para a menina, uma desvalorização do personagem materno; além do mais a menina, ao tornar a mãe responsável por sua falta de pênis, junta a esse desprezo um ressentimento, que se traduz por desejo com relação àquele que tem pênis. A menina é assim, levada a se voltar para o pai, portador de pênis, na esperança de receber dele aquilo que sua mãe, por natureza, não lhe pode dar .Em outros termos, é na medida em que ela quer ter aquilo que falta a sua mãe que se torna mulher. Assim, o tornar-se mulher aparece como um impasse, e Freud se resigna a fazer da inveja do pênis o termo insuperável da análise de uma mulher (ANDRÉ, 1998, p. 25).

É fato, no entanto, que acima de tudo, Freud era um "clínico", ou seja, precisamos situar que seus enunciados eram resultados do que era colhido com seus pacientes em sua clínica, onde meninas manifestavam a compreensão de sua vagina não como tal, órgão genital

[204] « la dernière enfin à la feminité normale » (FREUD, [1933], 1984, p. 169).

[205] Freud acrescenta que o desejo de ter um filho aparece antes ainda, como percebemos quando a menina brinca de bonecas. No entanto, antes ela representa o papel de sua mãe por imitação, e a boneca é ela mesma; quando o desejo do pênis aparece é que a boneca transforma-se em filho do pai e a partir deste momento o desejo torna-se mais forte.

[206] Soller (1996, p. 26) acrescenta: "Primeiro é o pai, ele próprio herdeiro de uma transferência do amor primordialmente dirigido à mãe, e depois o cônjuge.(..) Aqui, portanto, a mulher é definida unicamente pelas vias de sua parceria com o homem".

feminino, mas um pênis diminuído ou cortado. "O que não quer dizer, certamente, que a existência material da vagina seja ignorada, mas que ela não é conhecida como outra coisa que não um falo furado" (ANDRÉ, 1998, p. 191).

> Outra característica da sexualidade infantil inicial é que o órgão sexual feminino propriamente dito ainda não desempenha nela qualquer papel: a criança ainda não o descobriu. A ênfase recai inteiramente no órgão masculino, todo o interesse da criança está dirigido para a questão de se ele se acha presente ou não. Sabemos menos acerca da vida sexual de meninas do que de meninos. Mas não é preciso envergonharmo-nos dessa distinção; afinal de contas, a vida sexual das mulheres adultas é um '**continente negro**' para a psicologia. Mas aprendemos que as meninas sentem profundamente falta de um órgão sexual que seja igual em valor ao masculino; elas se consideram por causa disso inferiores, e essa 'inveja do pênis' é a origem de todo um grande número de reações femininas características (FREUD, [1926] 2006, p. 242, grifo nosso).

A partir de então, a compreensão era a de que o "ser feminino" se articularia em torno dessa falta, dessa ausência, da castração. Quer dizer, fala-se de masculino e ao falar do que seria o feminino, fala-se na negatividade, na ausência do pênis e não na presença de outra coisa. Mas talvez essa seja paradoxalmente a maior contribuição da psicanálise à questão aqui trabalhada.

A dificuldade de inserir a menina na lógica da castração para argumentar o destino deste feminino leva Freud a dizer que não se pode dizer o que é a mulher, esse "continente negro": "Se a feminilidade aparece a Freud como um enigma, é que ela não é um dado a priori, ao menos a nível inconsciente e de suas representações" (ANDRÉ, 1998, p. 190).

É neste sentido que Lacan busca superar qualquer compreensão equivocada que se esgote na ausência física do pênis para frisar uma ausência simbólica. Com este posicionamento, Lacan passou a ser referência para as teorias de gênero que se desenvolveram a partir dos anos 60 por não utilizar o termo "mulher" como categoria essencial e por salientar, com maior eloquência que Freud, que o feminino e o masculino não deveriam ser simplesmente associados à genitália[207].

[207] No desenvolver de seu trabalho, Lacan frisa que o falo é um significante que circula tanto entre homens como entre mulheres, sendo o pênis apenas um órgão masculino: "não é do pênis que se trata, mas do falo, ou seja, de um significante que, como todo significante, tem lugar no discurso do Outro, sempre trans-individual" (SOLLER, 2006, p. 27).

Na tentativa de resolver o impasse freudiano, Lacan aprofunda a questão da metáfora paterna[208] quando, no complexo de Édipo, substitui-se o desejo da mãe pelo Nome-do-Pai. É na angústia da solidão, da ausência da mãe, quando a mãe não responde, não está mais lá, que se encontra o pai, não o pai real, mas a lei, a proibição que ocupa o lugar da ausência e a incide a re-aparecer como proibição.

Ou seja, é o momento da privação, quando a mãe não responde, que será tratado como vazio. E em seguida, vem a substituição da ausência pela busca de um sentido que preencha, a "falta" por uma palavra, pelo Nome do Pai. Não se trata de falar simplesmente da ausência da mãe, mas da proibição de desejá-la, frente ao vazio, em resposta à angústia da ausência surgiria o sentido da proibição (BROUSSE, 1997).

Para Lacan, a lei paterna é o princípio organizador da cultura ao estruturar a significação linguística (o "Simbólico"). É esta lei que separa a criança do corpo da mãe, recalca impulsos libidinais e insere o sujeito na cultura.

Na análise de Freud, desenvolvida em Totem e Tabu, apenas o pai primitivo poderia gozar, e os filhos se dividiam entre a vontade de gozar e o medo de serem castrados pelo pai. Assim, decidiram matar o pai para poder gozar, mas tendo o feito, gozam ainda menos, pois instituem assim as regras do tabu, interditando a si mesmos. O complexo de castração e o complexo de Édipo, assim, fariam barreira ao gozo (ANDRÉ, 1998).

Dessa perspectiva, Lacan retira a compreensão de que no lado masculino, o pai primitivo, o único que não é castrado, é o mito fundador para que o homem se reconheça como tal. Mas no lado feminino não haveria esta figura, mas uma falta, um vazio:

> Nenhuma mulher, nenhuma "super-mulher" funda a existência de um sexo não fálico. Que se pense, nesse sentido, nas figuras clássicas da mulher em nossas culturas: todas são figuras fálicas(...). A figura da Virgem, por

[208] O termo metáfora é utilizado por ser justamente o recurso lingüístico que implica em "substituição e desaparecimento" (BROUSSE, 1997) trata da substituição de um termo por outro, aqui fala-se da substituição do desejo da mãe (da mãe desejante), caracterizado pela ausência por um nome, que vai ocupar o lugar de um desejo.

> exemplo, não é suficiente para sustentar um conjunto feminino, não mais que a Mãe, da Irmã, da Prostituta ou da Estrela. (ANDRÉ, 1998. p. 221)

Serge André (1998) complementa:

> Já que nenhuma mulher se inscreve fora da castração, já que falta a exceção, falta igualmente a regra: não existe clã de mulheres, não há conjunto fechado que se atribua uma lei comum desse lado. (...) para se definir como membros de um conjunto fechado, para constituir corpo, as mulheres não têm outra soluçai senão se dizerem castradas, como os homens (ibid., p. 221).

É então que Lacan conclui que "A̸ Mulher[209]" não existe, não há uma mulher absoluta que não tenha passado pela castração assim como o pai primitivo, não há uma mulher inteira, uma "super-mulher". Neste sentido, quando falamos sobre "A" mulher, valendo-nos da linguagem, função fálica, falaremos sempre do não-toda, por isso não seria possível "falar" d'A mulher:

> Isto quer dizer que quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto o que define ...a o quê? – a mulher justamente, só que A mulher, isto só se pode escrever barrando o a. Não há A mulher, artigo definido para designar universal (...) por sua essência ela é não-toda (LACAN, [1972-1973], 1985, p. 98).

Desde o seminário III ([1955-1956] 2008), Lacan passou a abordar a ideia de que não há propriamente uma simbolização do sexo da mulher, pois o imaginário nos oferece apenas a sua ausência, o seu vazio, um buraco onde, no homem, há algo.

Ele não atribuiu à castração o mesmo valor que em Freud, para quem o furo do sexo feminino é inteiramente recoberto, inteiramente "eufemizado" pela castração. A menina, na sua doutrina, só dispõe da referência à castração para tornar-se mulher. É evidente que essa observação não basta, condenando o sujeito a se deter na inveja do pênis. Para Lacan, entre o furo e a castração, a relação não é de um simples recobrimento: "(...) o falo e a castração não

[209] Barra-se o A, para explicitar que "A" mulher não existe.

mais se colocam como obstáculos à feminilidade, mas, ao contrário, como as condições para toda a feminilidade possível (ANDRÉ, 1998, p. 28).

Para tanto, Lacan vale-se da "mística" e pede aos ouvintes seriedade ao assunto:

> A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é política. É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz (...). Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entrevêem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos (LACAN [1972-1973], 1985, p.102).

Implica-se em dizer que na linguagem em que o falo é "rei", "A" mulher não existe, pois ela é apenas o que os olhos masculinos podem ver. A partir da linguagem calcada no registro do falo, enraizados nos ditames do imaginário, não teríamos acesso ao que é da ordem do feminino; na linguagem fálica, "A Mulher" não existe, não se pode defini-la, escapa à simbolização, é ausente pois escapa ao discurso, aos códigos e à lógica da linguagem, lugar por excelência do falo Um.

> Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos que dizer que se há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disto – simplesmente, elas não sabem o que dizem, é toda a diferença entre elas e eu (LACAN, [1972-1973], 1985, p..99).

Se tomarmos Lacan ao pé da letra, poderíamos compreendê-lo como excluindo a mulher de poder se dizer, que ela estaria excluída da linguagem, mas não é isto que se passa. As mulheres estão no simbólico e são regidas pela lei paterna tanto quanto os homens, "as mulheres" existem, ocupam posições femininas ou masculinas. O que é fundamental dizer e é importante frisar, é que se fala que "A" Mulher no mesmo referencial do "Pai" totêmico, não existe.

> Nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. Vocês notarão

> que eu disse suplementar. Se tivesse dito complementar, aonde é que estaríamos! Recairíamos no todo (LACAN, [1972-1973], 1985, p.99).

É portanto que Lacan desenvolve ainda a questão de um gozo propriamente feminino, não complementar, mas fora do registro do falo (por isso não complementar). Neste sentido, Lacan ressalta que deveríamos revisitar a sexualidade feminina, que não deveria ser moldada sobre a sexualidade masculina, sobre a lógica do falo: o feminino estaria para além dele.

Como para Freud, a questão da identidade feminina não oferece muitas saídas, pois a menina residiria sempre presa ao complexo de castração, Lacan mais se dedica a refletir sobre um gozo feminino do que sobre uma identidade feminina. É no seminário XX, "Mais ainda" (LACAN, [1972-1973], 1985), que aborda propriamente a impossibilidade de "falar" sobre e universalizar "A Mulher", atrelando justamente à sua possibilidade de *mais* gozar, um gozo suplementar; que, entretanto, não é exclusividade das mulheres.

> (...)convém indagar se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher, notadamente toda a corrente do instinto materno. Por que dizer que o fato de que tudo o que é analisável é sexual não implica que tudo o que é sexual seja acessível à análise? (LACAN, [1960] 1998, p.739).

Partindo da prerrogativa freudiana de que a libido é exclusivamente masculina tanto em homens quanto em mulheres, o psicanalista se dedica a pensar se haveria um gozo propriamente feminino. Essa estratégia provinha da tentativa de sair da ideia de que o gozo da mulher para ser feminino, teria que sair do registro fálico (clitoridiano) para o vaginal.

> A oposição bastante trivial entre o gozo clitoridiano e a satisfação vaginal viu a teoria reforçar sua tese, a ponto de situar nela a inquietação dos sujeitos, ou até de elevá-la à categoria de tema , se não de reivindicação – sem que no entanto se possa dizer que o antagonismo entre eles tenha sido mais precisamente elucidado. Isso porque a natureza do orgasmo vaginal guarda invioladas as suas trevas (LACAN, [1960] 1998, p.736-737).

O gozo feminino de que trata Lacan não é propriamente o orgasmo da relação sexual, mas vale para compreendê-lo, visto que é a própria representação do que se sabe que existe,

pois é sensível (para a mulher), mas não é visível, não tem um tempo estruturado, não se tem certeza sobre ele e configura-se no registro de um mistério sobretudo para o homem[210].

O psicanalista busca responder[211] às inúmeras compreensões escabrosas de psicanalistas pós-freudianos e algumas pacientes que se restringiam a compreender o registro do feminino no atinente à anatomia corporal. É neste sentido que Lacan afirma que é preciso ter cuidado para poder diferenciar entre o que é a crença do analista e o que é realmente observável e de "reconhecer, ao mesmo tempo, que o analista está tão exposto quanto qualquer outro a um preconceito relativo ao sexo, a despeito do que lhe revela o inconsciente" (LACAN [1960] 1998, p. 740).

O autor provavelmente dialoga com Ernest Jones e com os usos que se produziam com as teorias da sexualidade de Freud principalmente entre os psicanalistas londrinos[212]. Para Lacan, o falo (e não o pênis) divide os sexos, e, exercendo uma função simbólica, é um significante que se articula com o desejo (no referencial lacaniano), não com a anatomia do sujeito.

> Se os símbolos não têm aqui outra captura senão imaginária, provavelmente é porque as imagens já foram sujeitadas a um simbolismo inconsciente, ou seja, a um complexo – que torna oportuno lembrar que as imagens e símbolos *na* mulher não podem ser isolados das imagens e símbolos da mulher (LACAN, [1960] 1998, p. 737)

Quer dizer, Lacan acentua a compreensão de que o registro do gozo, apesar da marca corporal, não é localizado no clitóris ou na vagina[213], mas não ignora que essa articulação tenha se configurado como registro do Imaginário.

---

[210] Diferenciando-se, inclusive, do gozo masculino: é o ponto de partida para pensar que se sabe que este gozo é diferente do masculino, explosivo e visível.

[211] Lacan desenvolve estas questões principalmente nos textos "A significação do falo" e "Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina", ambos publicados na compilação Escritos, publicados em 1960. Em seguida, aprofunda-se na temática já em 1972, no **Seminário livro 20: "Mais Ainda**" ([1972-1973], 1985).

[212] Tratava-se também de um diálogo com Simone de Beauvoir, que publicava a sua obra "o Segundo sexo", ancorando-se ao lado dos psicanalistas londrinos que defendiam uma diferenciação sexual em relação à libido, (diferente de Freud que dizia que a libido teria essência masculina e desenvolvia a ideia de um "monismo sexual") , mas respaldando-se também a uma reflexão política e ideológica sobre o lugar da mulher na sociedade.

[213] A propagação desta ideia de Freud, a seu contragosto, fez com que algumas mulheres, entre elas, psicanalistas, realizassem cirurgias de extirpação do clitóris para a assunção de uma feminilidade e a "cura" da frigidez.

Mas apesar de tentar sair do registro do falo, propondo um gozo a mais, as críticas muitas vezes atribuem ao psicanalista, assim como a Freud, uma posição "falologocêntrica" (BRENNAN, 1989) – acusam-no de privilegiar o simbólico e o falo – o que para elas repercute numa ambivalência: por um lado a teoria lacaniana afirma que o gênero é simbólico e não biológico; por outro, constroi o feminino – ou a sua impossibilidade - em torno do símbolo fálico (WRIGHT, 1989).

É fato que apesar de dizer que "o falo nada mais é do que um significante" (LACAN, [1959-1960] 1988), tanto para Lacan, quanto para Freud, o feminino se dá a partir do referencial masculino e o próprio admite: "adotei a perspectiva androcêntrica para encontrar a mulher" (apud ARÁN, 2006, p. 120).

Podemos dizer que esta é a dimensão perturbadora quando Judith Butler (2003) dedica-se a contrapor as tentativas psicanalíticas. A autora afirma que tanto Freud quanto Lacan pensaram a psicanálise, e consequentemente os sujeitos, a partir de referenciais masculinos e heterossexuais. Fundamentalmente, critica a compreensão psicanalítica da mulher e do feminino a partir de uma elaboração masculinista, calcada no homem como ponto de partida e na heterossexualidade como eixo estruturante de sua teoria.

Ao pontuar os mecanismos de predisposições e subsequentes identificações internalizadas pelo sujeito em seu desenvolvimento pelo processo de sexuação proposto pela psicanálise, Butler (2003) critica a estrutura binária e heterossexista em que a disciplina se pauta. Ou seja, a diferenciação dos gêneros se baseia, em suma, num enfoque que:

> (...) tende a reforçar a estrutura binária heterossexista que cinzela os gêneros em masculino e feminino e impede uma descrição adequada dos tipos de convergência subversiva e imitativa que caracterizam as culturas gay e lésbica (BUTLER, 2003, p. 102-103).

Para Butler (2003), é preciso pensar que também o próprio "sujeito" masculino é "uma produção fictícia", e para tanto, a filósofa vale-se da própria teoria psicanalítica, pois

acrescenta que se trata de uma "construção fictícia fruto da lei que interdita o incesto" (BUTLER, 2006, p. 103).

> A posição linguística masculina passa pela individuação e heterossexualização exigidas pelas proibições fundadoras da lei Simbólica, a lei do Pai. O incesto, que separa o filho da mãe e portanto instala a relação de parentesco entre eles, é uma lei decretada "em nome do Pai" (BUTLER, 2006, p. 52).

É neste sentido que Butler (2006) argumenta que quando nos baseamos em ideias sobre as quais as categorias em que nos baseamos e pensávamos ser naturais são, com efeito, construídas e dinâmicas, a psicanálise mostra-se paradoxal e mesmo

> (...) o recurso ao inconsciente como fonte de subversão só faz sentido, parece, se a lei paterna for compreendida como um determinismo rígido e universal que faz a "identidade" uma questão fixa e fantasística. Mesmo se aceitarmos o conteúdo fantasístico da identidade, não há razão para supor que a lei que fixa os termos dessa fantasia é impermeável à variabilidade e às possibilidades históricas (BUTLER, 2006, p. 103).

Depreendo disso que Butler (2006) compreende que quando nos deslocamos desse registro, há outras possibilidades de identificações de gênero possíveis ainda que via teoria psicanalítica. Não se trata de dizer que o tabu do incesto não seja universal, pois desconhecemos trabalhos antropológicos que tenham o contestado, mas a questão se trata de dizer que o tabu do incesto é relativo à lei paterna e ao lugar central e destacado do pai em toda e qualquer sociedade.

Não falamos, claro, do pai empírico, um pai "real", a metáfora paterna é relativa à estrutura simbólica, mas ainda assim, a questão é a da reificação do falo como fundante da cultura.

Neste sentido, Pierre Bourdieu (2007) acrescenta em **A dominação masculina** que o falo se instituiu como central e estruturante sustentando-se na dominação masculina, ou seja, numa divisão entre gêneros de forma desigual e hierárquica.

> É preciso, portanto, começar desligando-nos de tudo aquilo que o conhecimento do modelo acabado do "Inconsciente" androcêntrico permite detectar e compreender nas manifestações do inconsciente que é nosso, e que se entrega ou se trai, em relances, nas metáforas do poeta ou nas comparações familiares, destinadas, por sua evidência mesma, a passar despercebidas (BOURDIEU, 2007, p. 70).

Mas, ao mesmo tempo, o autor critica filósofos "pós-modernos" quando propõem uma superação do dualismo e das estruturas binárias, pois as próprias estariam enraizadas tanto na organização social quanto no próprio corpo do sujeito. Para ele:

> (...) os gêneros, longe de serem simples "papeis" com que se poderia jogar à vontade (à maneira das drag queens), estão inscritos nos corpos e em todo universo do qual extraem sua força. É a ordem dos gêneros que fundamenta a eficácia performativa das palavras – e mais especialmente dos insultos – e é também ela que resiste às definições falsamente revolucionárias do voluntarismo subversivo (BOURDIEU, 2007, p. 122).

A meu ver, poderia ser uma boa resposta da própria psicanálise à Butler se não fundamentasse seus argumentos em algumas análises que parecem beirar o senso-comum repetitivo e não reflexivo[214].

Como apontei anteriormente em contraponto a Françoise Douaire-Marsaudon (2008) quando a autora se referia à categoria "terceiro sexo" entre os polinésios, não compartilho de que Butler (2003) recuse a estrutura binária dos sexos, mas sim a dogmatização ou a essencialização da binaridade. Que os corpos se *performatizem* por masculinos e femininos, é compreensível, mas dizer que não poderiam estes corpos se dizerem para além destas categorias, não há como afirmar. Não somos nós que vamos dizer em que categorias se inserem, são os corpos que "são" para além de categorias, sejam elas binárias ou não.

[214] Haja vista o seu comentário: "A verdade das relações estruturais de dominação sexual se deixa realmente entrever a partir do momento em que observamos, por exemplo, que as mulheres que atingiram os mais altos cargos (chefe, diretora em um ministério etc.) têm que "pagar", de certo modo, por este sucesso profissional com um menor "sucesso" na ordem doméstica (divórcio, casamento tardio, celibato, dificuldades ou fracassos com os filhos etc.) e na economia de bens simbólicos;ou , ao contrário, que o sucesso na empresa doméstica tem muitas vezes por contrapartida uma renúncia parcial ou total a maior sucesso profissional" (BOURDIEU, 2007, p. 126).

Compreendo quando Bourdieu (2007) afirma que as binaridades estão presentes na cultura e interpelam os corpos. Mas ao analisar o outro restrito às binaridades, às categorias, aos tipos diagnósticos, limitamos a nossa própria compreensão do outro e, consequentemente, sua própria expressão para além disso.

O feminino ou masculino não são eternos e essenciais, eles se apresentam, se *performatizam*, se re-criam. O esforço de Butler é apresentar o gênero como uma "representação que constitui *performativamente* a aparência de sua própria fixidez interior" (BUTLER, 2003, p.107)[215].

Neste sentido, as pombagiras, nossas queridas amigas, poderiam ser alguma coisa *outra*, mas são elas que se apresentam como feminino. E, dizendo-se como tal, presto-me a "ouvir" o que quer dizer ser "mulher", ser este feminino. É nesta perspectiva que utilizo este posicionamento, pois a autora reivindica que

> (...) seria errado supor de antemão a existência de uma categoria "mulheres" que apenas necessitasse ser preenchida com os vários componentes de raçã, classe, idade, etnia e sexualidade para tornar-se completa. A hipótese de sua incompletude essencial permite à categoria servir permanentemente como espaço disponível para os significados contestados. A incompletude por definição dessa categoria poderá, assim, vir a servir como um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva. (BUTLER, 2003, p. 36).

Isso Butler o diz em resposta à psicanalista Luce Irigaray (1985, 1994), que tenta opor-se ao falocentrismo de Lacan e não se ater a uma metafísica da substância ao conceber o feminino, que ficaria no registro do não representável.

> (...) a teoria da diferença sexual de Irigaray sugere que as mulheres jamais poderão ser compreendidas segundo o modelo de "sujeito" no sistemas representacionais convencionais da cultura ocidental, exatamente porque constituem o fetiche da representação e, por conseguinte, o irrepresentável como tal.(...)As mulheres também são uma "diferença" que não pode ser compreendida como simples negação ou como o "Outro" do sujeito desde sempre masculino (BUTLER, 2003, p. 40).

[215] A autora exemplifica seu posicionamento através de travestis, que, para ela, subvertem a ideia de espaço psíquico interno, externo ou a ideia de uma identidade de gênero. São os vários atos de gênero que criam a própria ideia de gênero, de maneira que, sem esses atos, não poderíamos falar de gênero, pois o gênero não é um dado de realidade, não possui uma "essência", uma origem pré-discursiva, "uma" verdade".

Lacan concebe o feminino, ou a mulher como o Outro absoluto na medida em que, para ele, o feminino não pode se apresentar a partir do sexo Um, pois é outro, não em posição contrária nem complementar, mas Outro[216].

> Dizer que a mulher é o Outro absoluto é dizer que ela não será nada de tudo que se possa dizer a seu respeito, que ela fica fora do simbólico, real no duplo sentido daquilo que não se pode dizer e daquilo que se goza de não-fálico, com o Outro absoluto opondo um desmentido, por defenição, a qualquer atribuição eventual (SOLLER, 2003, p. 41)

Para Butler (2006) Irigaray busca expor a relação ostensivamente "binária" entre os sexos como um ardil masculinista que exclui por completo o feminino" (BUTLER, 2006, p. 50), e, na opinião da filósofa, a autora contribui ao avançar sobre a questão da incompletude e do não representável, mas não nos deixa artifícios para lidar com o feminino, que fica no registro apenas do inominável.

Ambas, no entanto, parecem compartilhar de uma coerente compreensão de "incompletude" no manejo do não representável, do "não-toda", o que nos leva a pensar que não seria possível saber o que é **o** feminino nem dizer sobre ele, pois se apresenta inefável, "continente negro".

Neste sentido, se o feminino, para a psicanálise, não estaria no registro da linguagem, no registro do Simbólico e interpelado pela lógica fálica, como poderíamos "ouvir" este feminino, "negativo", irrepresentável?

5.4.2. Releituras (ou re-audições)

Márcia Arán (2006) afirma que ao falar demasiadamente da ausência, do negativo, da falta, fala-se apenas sobre um sexo: o masculino, o sexo Um, como se o sujeito, homem e mulher, fosse primordialmente masculino, e toda a economia psíquica, de ambos os opostos se concebem, consequentemente, em torno de uma lógica fálica.

---

[216] Por isso diz, inclusive que, homem ou mulher, quando se relacionam com uma mulher, estabelecem uma relação heterossexual, pois a mulher é a possibilidade de ser Outro, alteridade.

É por isso que, por algum tempo, imaginava que pouco a psicanálise teria a contribuir em relação à suas elaborações de gênero para este trabalho, ainda mais quando me deparei com as críticas de Butler (2003).

No entanto, ao encontrar-me com os textos de Joel Birman (1999, 2001), Márcia Arán (2006), Monique Davi-Ménard (2000, 2009b), Monique Schneider (2004) e Sylvie Sesé-Léger 2009), encontrei outras possibilidades que parecem dialogar com maior escuta ao mundo em que vivemos hoje e, consequentemente, abarcam as novas elaborações de gênero que se processam.

Que tenhamos convivido com a lógica falocêntrica (em que quem tem o falo acredita ser superior e quem não tem acredita ser inferior) não há dúvidas. É fato também que essa divisão hierárquica trouxe consequências psíquicas e sociais, no entanto, se os sujeitos, as suas relações e a política (talvez esta um pouco mais vagarosamente) se mostram superando este posicionamento, não cabe a nós continuar a reificar.

Ora, a instituição familiar, as relações amorosas, as relações entre mães e filhos (ou pais e filhos), "os semblantes e o discurso referente ao gozo sexual já não são o que eram há algumas décadas" (SOLLER, 2006, p. 128). Ainda que antigas performances de feminino vigorem entre nossas experiências de mundo, é necessário que nos atentemos que outras possibilidades emergem; ou que, pelo menos, apenas agora passam a ser percebidas e "ouvidas".

Assim, outros "destinos" tornam-se possíveis paras homens e mulheres e, consequentemente, temos que estar atentos às novas possibilidades de compreensão de feminino e masculino, não apenas porque as mulheres mudaram (feminino e masculino, mais uma vez, é preciso salientar, não dependem exclusivamente da conformação anatômica), mas porque novas configurações habitam o imaginário e ilustram o simbólico: "Hoje, o que se observa nas relações amorosas e na vida cotidiana é uma tentativa de algumas mulheres e de

alguns homens de saírem do universo fálico para tecer novos arranjos de sociabilidade" (ARÁN, 2006, p. 40).

Se os cenários mudam, os sujeitos também mudam. Isso não quer dizer, diz a autora, que estejamos ancorados na "indiferença" entre os sexos, mas que tampouco nos limitemos na "hierarquia entre os sexos": "uma nova possibilidade de diferenciação se anuncia e com ela um novo esboço de feminino" (ARÁN, 2006, p. 40) ou, novos esboços, no plural, diria eu.

Noto que ao aliar a leitura de Butler (2003) às novas releituras da própria psicanálise, surgem saídas possíveis para abordar o feminino fora da "economia significante masculinista" (BUTLER, 2003) ou - menos passionalmente- da "economia fálica" (IRIGARAY, 1985, 1994) - já que atrelar o falo ao masculino pode ser apenas uma ilusão de perspectiva – por mais paradoxal que possa parecer.

O livro **O avesso do avesso**, de Márcia Arán (2006) é um convite a essa nova perspectiva do feminino, pois apresenta o contexto da psicanálise em relação à feminilidade desde Freud até os mais recentes debates sobre o feminino na psicanálise. Infelizmente não a encontrei no início de minha jornada teórica, pois teria sido menos angustiante. No entanto, foi justamente essa angústia que me levou a encontrar os autores que aqui me refiro (BIRMAN, J., 2001; DAVI-MÉNARD, 2000; SCHNEIDER, 2004).

Todos os autores evidenciam que a psicanálise calcava-se sobremaneira sobre o que a mulher não tem, na sua ausência em relação ao referencial masculino, de maneira que a proposta de cada um é, salvo as suas diferenças, pensar o feminino em sua positividade, alertando-nos que "A positivação do feminino exigiria pressupor não apenas um além do falo, mas, antes de tudo, uma outra forma de erotismo que não tenha no falo a sua referência" (ARÁN, 2006, p. 137). Pois como "falar" de feminino se inseridos na lógica fálica? E ao tentar sair da lógica fálica, até que ponto não teríamos apenas "a subversão da lógica fálica ela mesma" ?:

> Ou seja, no momento em que alguma coisa se inscreve do lado feminino, a própria lógica do significante, do visível, para definir o que é, ou o que quer, o homem ou a mulher, se esvai. Assim, o deslocamento do feminino nas fórmulas de sexuação, exige a tessitura de uma nova cartografia onde o feminino o masculino ou seja lá o que for, possa se constituir no próprio encontro sexual, não como uma completude, é claro, mas também no evitamento do reconhecimento do que no outro pode ser diferente. Assim, podemos considerar que Lacan descreve o ato sexual em uma sociedade que exclui a alteridade. O deslocamento do feminino na cultura e na psicanálise, exige uma nova forma de pensar a diferença (ARÁN, 2006, p. 137).

Nenhum dos autores foi radicalmente contra Freud ou Lacan, apontando as contribuições de "entrelinhas" que podem ser aprofundadas em seus trabalhos. A questão que se reivindica é que até então, a mulher foi percebida pelo que ela não tem, em sua ausência, sua negatividade - ainda que Lacan tenha acrescentado que ela tem um gozo a mais.

Uma "ilusão simétrica" , diz Joel Birman (1999), levou Freud a se equivocar na percepção da diferença entre os corpos femininos e masculinos, o que dificultou a percepção da diferença. Por isso, o psicanalista propõe ir para além do registro fálico da teoria freudiana e se voltar para o "espírito" de sua construção teórica.

O autor reflete o movimento dos psicanalistas aos quais me refiro no sentido de defender que a feminilidade está para além da organização fálica, remetendo-se a algo que transcende a diferença de sexos e ultrapassando a lógica de regulação e estruturação do sujeito pelo falo: "a feminilidade pode se desenhar no horizonte sem que o sujeito se enrosque nas armadilhas do falo" (BIRMAN, J., 1999, p. 15).

Se não saímos do império masculinista fálico não podemos perceber o feminino em sua alteridade. Ao pensar um deslocamento para o feminino, "outro historicamente negado e recalcado", alcançamos uma positivação da feminilidade que se insere numa crítica da cultura e modifica nossa relação com o mundo, com os sujeitos, com a teoria, implicando em transformação.

As perspectivas confluem em linhas gerais para um convite a uma nova cartografia para pensar a diferença, ou melhor, uma cartografia em que a diferença possa existir, de

maneira que a sexuação (a forma como o sujeito se diz homem ou mulher) pode ser pensada como uma função lógica e não ontológica ou em sua essência.

Por isso, a ideia dos autores é, valendo-se da própria teoria psicanalítica, realizar um deslocamento possível e coerente do campo da representação para o campo da vida pulsional[217], que burlaria o Simbólico.

Ou seja, na própria teoria psicanalítica há espaço para uma re-configuração que acolhe os novos deslocamentos das experiências de ser do sujeito, mas "É preciso trazer para dentro da teoria a contingência da própria experiência analítica, na qual o indeterminado, o singular, o acaso, enfim, o diferente, possa ter lugar" (ARÁN, 2006, p. 172).

> Porque a realidade do sexual sé não-ontológica, ela produz efeitos em registros de pensamento e de experiência em que ela não figura mais como tal. É sempre provisoriamente que uma tese filosófica ou o enunciado de um problema aparece como específico de uma problemática masculina ou feminina, mas este provisório é ineliminável. A sexuação se inscreve no pensamento conceitual como necessidade de contingência (DAVI-MÉNARD, 2009a, p. 173, tradução nossa) [218].

Defende-se que elaborar uma maneira de lidar com o feminino, assim, implicaria em rever e construir uma nova forma de pensar, para além da dicotomia castesiana e para além do conhecer exclusivamente verbal, racional, estruturado.

Freud, admitindo o seu limite ao lidar com o feminino, já antecipava o que hoje começamos a alcançar:

> Eis aqui tudo o que eu tinha a vos dizer sobre a feminilidade. Certamente é incompleto e fragmentário, o que nem sempre nos sôa agradável. Mas não esqueçam que nós descrevemos a mulher apenas na medida em que seu ser é determinado pela sua função sexual. Esta influência vai, certamente, muito longe, mas não perdemos de vista que para alem disso, cada mulher é

[217] Isso é possível porque Freud, apesar de descrever o feminino como um continente negro, abriu espaço para um "desvelamento", como o fez Joel Birman, ou mesmo no registro de um subtexto, como o fez Scneider (ARÀN, 2006)

[218] Parce que la réalité du sexuel est a-ontologique, elle produit des effets dans des registres de pensée et d'expérience où elle ne figure plus comme telle. C'est donc toujours provisoirement qu'une thèse philosophique ou l'énoncé d'un problème apparaît comme spécifique d'une problématique masculine ou féminine, mais ce provisoire est inéliminable. La sexuation s'inscrit dans la pensée conceptuelle comme la nécessité d'une contingence (DAVI-MÉNARD, 2009a, p. 173)[218]

> também um ser humano. Se quiserem saber mais sobre sobre a feminilidade, perguntem às suas próprias experiências de vida, dirijam-se aos poetas, ou esperem que a ciência possa nos oferecer informações mais aprofundadas e coerentes » (FREUD, [1933], 1984, p. 181) [219]

O próprio Freud já nos convidava a explorarmos nossas próprias experiências, perguntarmos aos poetas ou esperarmos que a ciência nos ofereça mais elementos para então podermos ir além de onde ele não pôde.

Qual fora a minha surpresa ao notar que justamente a proposta de análise para uma possível "escuta" do feminino é singularmente coerente com o método desenvolvido no encontro com minhas interlocutoras ao longo deste trabalho.

Em dois de meus encontros com Maria Padilha, pombagira da médium Kelly, ouvi duas vezes algo que não havia compreendido até muito recentemente (e não compreendi tudo, claro). Não pude "escutá-la" no momento em que com ela conversava, mas graças ao recurso do gravador, ao revisar a sua fala, percebo que Maria Padilha me insinua que havia algo que ainda faltava em meu trabalho:

> Eu: Vós gostaria de dizer alguma coisa para mim, sobre a minha pessoa, o meu trabalho...
> Maria Padilha: Nesse trabalho de agora?
> Eu: É...
> (silêncio, ela pega em minha mão e fecha os olhos)
> MP: Faz tempo que faz este trabalho?
> Eu: Três anos, mais ou menos.
> MP: Acha que já fez o bastante?
> Eu: Cada vez eu acho que tenho que fazer mais. Tem muita coisa pra entender, mas eu gostaria de finalizar um pouco, esse ano eu pretendo escrever...e gostaria de pedir ajuda pra escrever, pra poder mostrar uma coisa bonita pras pessoas tb.
> MP: o que está faltando?
> Eu: Acho que às vezes falta um pouco de concentração, não sei quais são as palavras certas. Eu gostaria de fazer uma coisa muito bonita, mas eu não sei se eu sou capaz.
> MP: Vai depender de vós, não é?

[219] Voilà tout ce que j'avais à vous dire sur la féminité. C'est assurément incomplet et fragmentaire, cela ne rend pas toujours non plus un son agréable. Mais n'oubliez pas que nous n'avons décrit la femme que dans la mesure où son être est déterminé par sa fonction sexuelle. Cette influence va, certes, très loin mais nous ne perdons pas de vue qu'en dehors de cela chaque femme peut ^être aussi un être humain. Si vous voulez en savoir plus sur la féminité, interrogez vos propres expériences de la vie, ou adresse-vous aux poètes, ou bien attendez que la science puisse vous donner des renseignent plus approfondis et plus cohérents (FREUD, [1933], 1984, p. 181)

> Eu: (concordo sinalizando com a cabeça).
> MP: Ainda falta, ainda falta...falta mais contato...(fala pausadamente) falta mais contato, falta mais coisas que vós teria que ver, coisas que vós teria que ver acontecer. Para que vós encontrasse as palavras como vós disse, não falta palavras, falta elementos à vossos olhos, que vós pudesse ver e aí sim, surgiria isso que vós quer dizer. (...) Sou quem sou porque gosto de fazer as coisas bem-feitas. Meu nome é reconhecido em muitos e muitos lugares. Se não for par fazer bem-feito, então eu não faço. Eu não faço nada. Eu passo para outra pessoa. Então, acho que vós consegue fazer bem-feito, o que está faltando é elementos, é ver mais, é ter mais contatos. Não sei tudo que vós fez, mas acho que vós consegue, é, saber o que está faltando para juntar. Mas vosso trabalho só está começando, sabe disso?
> (Entrevista com Maria Padilha, pombagira de Kelly)

Dois anos depois, falo novamente com a mesma e digo-lhe que estou na fase final de meu trabalho, e gostaria de ajuda. Maria Padilha diz que meu trabalho "só está começando":

> M: É mesmo?
> MP: Só está começando. Vós vai finalizar o que vós queres, mas ainda vai ter mais coisa para ver. É muito pouco isso que vós viu. Talvez pelo tempo? Acho que não, acho que faltam elementos, e importantes, que teriam que ser primordiais pra que aí vós pudesse fazer. Acho que falta isso. (idem)

Maria Padilha diz que não faltam palavras, o que preciso saber sobre elas é da ordem do "contato", faltam elementos que para que eu possa "ver" e, aí sim, poder dizer.

Havia algo ali que escapava à minha compreensão, era sutil, era não-verbal, registro, talvez, do pulsional (ARÁN, 2006), desatrelado da logicidade fálica, mimese, estética, "sensível".

Essas "mulheres" não são a "puta/ demônio", nem a "santa/mãe", ou, pelo menos, não apenas. Mas o que são? Como perceber o que são para além do que se fala, escapando à lógica fálica que diz "o que é"?

Ao longo do texto, apresentei que por meio dos corpos de suas médiuns as pombagiras se apresentam como em configuração do que se entende por feminino na umbanda. Ao mesmo tempo, busco ressaltar que por mais que se diga que o feminino não pode "falar" por escapar à lógica fálica da linguagem, esse feminino ao qual me dirijo "existe" e "diz", mas não é audível ou perceptível a qualquer tipo de escuta.

Na Casa Mãe Guacyara, quando a pombagira principal da casa me pergunta se eu conhecia minha pombagira e pede para abaixar a cabeça e levantar com toda a força, fiquei muito assustada. Imaginava que passaria por uma incorporação. Mas não foi o que se passou, era uma mudança de atitude de "menina para mulher", de maneira que para conversar com uma pombagira, para conhecer as mulheres, eu teria que ser mulher, e foi ao me reconhecer como "mulher" e, ao mesmo tempo, no meu amadurecer como pesquisadora, que pude escutar o que se evocava.

Esta percepção surgiu intuitivamente, de maneira que aos poucos incorporei como questão de minhas entrevistas se o fato de eu ser mulher fazia alguma diferença em minha pesquisa.

> M: Você acha que pelo fato de eu ser mulher, fazendo essa pesquisa, seria diferente do que se um homem estivesse aqui?
> P: Acho que sim. Muito!. Ãnn...eu percebo quando um homem vai conversar com ela, é, são duas palavras e por favor, pode ir embora...(risos)
> M: É..?! Olha só...
> P: Ela não tem muita afinidade, assim, não que ela não goste, mas eu percebo uma retração maior. Na leitura de mão, eu taria mentindo pra você se eu falasse que isso acontece, mentira. Eu tenho muitos amigos que lêem mão comigo de seis em seis meses, e às vezes, eu consigo fazer com uma facilidade imensa, mas ela conversar, são realmente assim, você veio aqui me ouvir, então é assim...ta, ta, ta, ta, fora! Ela não fala desse jeito "Fora!", mas ela fala assim: "Pode ir!", então eu acho que...ãnn, seria diferente, não por mim, talvez por mim também, não sei, eu acho que um homem não entenderia direito a força de uma pombogira do mesmo jeito que uma mulher interpretaria, eu acho, né. De repente quando eu falo de algumas coisas que a mulher sente e que ela traz, você talvez saiba porque talvez você sinta também, eu um homem que não sente isso, ele vai ver mais friamente. Então, assim, com ela, eu acredito que seria diferente sim, se fosse um homem conversando, e eu acho que eu falando dela, ela deve ta próxima, então...eu acredito que teria alguma diferença, sim (Entrevista com Patrícia, médium da pombagira Língua de Fogo).

As respostas foram unânimes. Todas as entrevistadas ressaltaram que não seria possível um homem fazer esta mesma pesquisa: "Tem que ser mulher". Mas não me apego à materialidade anatômica, pois Solange, pombagira de Dagmar, já anunciou, não bastava ser "menina", como o era no início da pesquisa, para conhecer as pombagiras, tinha que ser "mulher".

Ou seja, não se evoca que apenas mulheres poderiam realizar esta pesquisa, mas que se reivindica uma posição feminina, uma escuta sensível, que se entenda que ao deixar que ela fale de mim, fala também dela mesmo, de como atua e ajuda. Ter uma outra escuta para o feminino é permitir que ele se mostre de outra maneira, que o sujeito se performatize antes de dizermos o que é que ele faz. Eles mesmos podem dizê-lo.

Precisava ser mulher para poder "ouvir" este feminino que se constroi na "emoção", na sensibilidade, através de atos e palavras, não apenas do dizer fálico, explicativo. Penso ainda que, talvez, para "ouvi-las", é necessário adotar uma posição que suporta o não-dizer todo, a ausência da verdade e da explicação fálica, um "dizer" sensível, capaz de perceber o feminino tal como pode ser, não a partir do desejo masculino (BIRMAN,J., 1999). É perceber os sentidos que se enunciam como feminino, mas atenta ao que é "sensível", suportando percebê-lo em sua alteridade, não em complementação, não em comparação.

Para perceber o que é da ordem do feminino e não confundi-lo com masculino, não "demonizá-lo" quando o que se revela é transgressor ou não prostituí-lo quando o que se expressa é erótico, é necessário assumir uma outra posição: a escuta feminina é uma escuta que permita sair do registro do falo para compreender outras linguagens.

Parece incoerente esse caminho se nos atamos à compreensão da teoria lacaniana atada ao verbal, à linguagem do Simbólico, território em que o falo impera. De fato, essa construção teórica não é operante, por isso pesquisadores (BIRMAN,J., 1999; DAVI-MÉNARD, 2000, 2009a; SCNEIDER, 2006) valem-se de estratégias para burlar o simbólico, o estatuto do significante por meio da estética, da poesia, da pulsão, etc.

Por outro lado, o próprio Lacan nos oferece os instrumentos necessários para lidar com este registro outro quando não nos encontremos presos ao conhecimento do ponto de vista da representação, do cognitivo.

> Lacan censura os constructos psicológicos por reificarem em comportamento 'objetivo' o cunho enigmático da ação humana. A ambição última da sua psicanálise parece ser suprir a necessidade de encontrar uma maneira de pensar o sujeito ou, mais especificamente, a função de agência na enunciação, sem a distorcer em 'objeto natural' nem a reduzir a categoria gramatical (BAIRRÃO, 2010, p. 2-3)

Grande crítico da psicologia, Lacan buscou refletir sobre a impossibilidade de conceber o seu objeto, o humano, de maneira objetiva. Neste sentido, é preciso reconhecer que reformulou os conceitos da psicanálise de modo a evitar os perigos da associação sua associação à tradição psicológica e prática terapêutica (BAIRRÃO, 2010).

> (...) deste modo, a significância em pauta, ou mais precisamente o que possa ser significativo, admitirá uma variabilidade pelo menos tão ampla quanto a diversidade étnico-cultural o admita, restringindo-se, genericamente, a ser significante seja lá o que for que, em cada contexto, 'faça sentido'. Será significante, certamente, o verbal, mas não exclusiva e talvez não preponderantemente. Em suma, quando se confunde o âmbito da significância com o objeto de estudo de uma ciência da linguagem não se faz jus às fronteiras do analisável. Ao conceituar o significante como representante do sujeito para outros significantes, Lacan (1960/1966) furta-se a entrar no mérito da natureza desse significante, e deste modo possibilita a sua demarcação independentemente de uma restrição ao verbal (BAIRRÃO, 2010, p. 5).

Como não podemos falar em mente nem representação[220], pois cairíamos em metafísica, atingimos o sujeito e, no caso, o feminino através do sujeito por meio de seus atos e atos em palavras. Esta implicação remete-se também à perspectiva já apresentada no segundo capítulo deste trabalho, pois o que me cabe discutir é que com base no conteúdo narrado e performatizado, o sagrado enuncia o que é profundamente social e não deve ser tratado como "coisa" objetiva. O que se diz apresenta-se como saber que possui estatuto de ordem empírica realizável quando nos esforçamos para compreender o que se é dito na

[220] Anna Wierzbicka (1993) aponta a incoerência das ciências basearem-se em termos como mente e psiquismo e pretenderem-se universal sendo que essas palavras não possuem correspondentes na maior parte das culturas, ao passo que o sentir, o dizer, o pensar, o querer, os atos do sujeito, ainda que re-significados são agentes possíveis, base de que a pessoa é o que ela faz e nada para além disso

"ordem" que o dito pode existir (BAIRRÃO, 2004a), que por vezes não é nem racional nem verbal[221].

Como já apontado anteriormente, o ponto a ser ressaltado da contribuição lacaniana refere-se a sua concepção de sujeito, "um sujeito inconsciente que nunca chega a ser dito e de que se encontram rastros na forma que se vai depondo do enunciado" (BAIRRÃO, 2004c, p. 236), posicionamento que combate uma visão auto-centrada, "objetiva" e egoica do "indivíduo". Por isso, não basta transpor os termos "representação inconsciente" para "significante". A mudança implica em transformação que está para além do verbal, para além de uma visão positivista do mundo, e para além do "dentro" do corpo do indivíduo.

Parece-me que essa é uma questão fundamental, mas ao mesmo tempo perturbadora, pois abrimos espaço para pensar que não é pelo viés do conhecimento da "representação", do ponto de vista cognitivo e conceitual que os sentidos de feminino se apresentam, mas podem ser compreensíveis no limite do "sensível" - que dependendo do interlocutor, pode percebê-lo puramente como inexistência, ausência, silêncio, nonsense ("non-sens") ou loucura.

Nesta perspectiva, sentidos do feminino apresentam-se para além do negativo e da ausência quando não objetivado representacionalmente, revela-se e produz significação para além da ordenação fálica, apresentam-se em performances, e, na maior parte das vezes, são ditos em ato e arte.

Esse posicionamento é condizente com que François Laplantine desenvolve em **Le Social et Le Sensible** (2005) e chama "antropologia modal" quando elabora a experiência de encontro com grupos de candomblé no Brasil. Trata-se de lidar com um saber da ordem do tátil, do olfativo, do musical, cromático, gustativo.

[221] Bairrão (2010) afirma que há conceitos psicanalíticos que, por não terem sido exaustivamente trabalhados por seus autores, abrem espaço para conseqüentes discordâncias. É o caso, por exemplo, de significante, que para muitos comentadores da obra lacaniana ficou exclusivamente atrelado ao que é da ordem do verbal e reduzido ao estruturalismo lingüístico. Por isso, abordarei no capítulo seguinte o feminino revelando-se em significantes.

François Laplantine (2005) acrescenta que a dificuldade de fazer uma pesquisa com o estatuto racional do que é "sensível" reside justamente na pressuposição de um objeto permanente de um sujeito constante. No entanto, não podemos lidar objetivamente com o que é da ordem do sensível, mas podemos dizer como nos relacionamos com ele em sua instabilidade, experiência singular e dificilmente reproduzida (LAPLANTINE, 2005).

> Trata-se de um processo de socialização (em relação à comunidade que vos acolhe) no qual as emoções que você sente e os sentimentos que você prova de modo algum consistem em uma elaboração secundária de uma experiência de uma extrema sensualidade. É apenas a construção cartesiana eurocêntrica das « faculdades » distintas que isolamos o sensível em um domínio separado relegando-o ao lado do instinto, da pulsão e da impulsão, quer dizer, da vida animal (LAPLANTINE, 2005, p. 151, tradução nossa) [222].

Para poder operar, para podermos trabalhar nestes registros, não nos cabe lidar com o que é abstrato, meramente inefável, cabe que nos atentemos aos sentidos através de um dizer que invade o corpo do pesquisador.

É por isso que calcando-nos nesta perspectiva de escuta, implica-se necessariamente o sujeito que a realiza e situa a sua presença no encontro com o outro, pois o outro que será narrado não é apenas outro, é também o próprio que narra: "O sensível – que é a realidade – não existe em si, mas em ato e este ato se elabora coletivamente" (LAPLANTINE, 2005, p. 158, tradução nossa) [223].

A partir de então, as pombagiras falam a uma "mulher" e apresentam-se como "mulher", não mais estátuas à espera de significação[224], são ativas e assumem voz para o interlocutor que suporta sua alteridade.

---

[222] « C'est un processus de socialisation (à la communauté qui vous accueille) dans lequel les émotions que vous ressentez et les sentiments que vous éprouvez ne consistent nullement dans une élaboration secondaire d'une expérience d'une extrême sensualité. Il n'y a guère que dans la construction cartésienne eurocentrée des 'facultés » distinctes que l'on enferme le sensible dans un domaine separé en le réléguant du coté de l'instinct, de la pulsion et de l'impulsion, c'est-à-dire de la vie animale » (LAPLANTINE, 2005, p. 151).

[223] « Le sensible – qui est la réalité – n'existe pas en soi, mais dans un acte, et cet acte s'élabore à plusieurs ». (LAPLANTINE, 2005, p. 158)

[224] " (...) com a psicanálise não se intenta dizer o verdadeiro do ser, nem sequer pensar o ser do sujeito, mas tão-somente evidenciar o sujeito a dizer (o) ser" (BAIRRÃO, 2004c, p. 238).

Neste sentido, para falar de feminino e driblar o simbólico e o imaginário no limite do que me é possível dizer, resguardando-me no não dizer-toda, é imprescindível que me coloque numa posição feminina. Não como menina, como dizia Dagmar, nem como homem, como o fazem os evangélicos que a demonizam, mas como "mulher". É a elas que as pombagiras falam, é para elas que as pombagiras vêm a esse mundo e, parece-me, é por este caminho que poderia ouvir o que "dizem", perceber como se mostram, para além do verbal, para além do imaginário (que me ata em insegurança e preconceito, como muitas vezes ao longo deste trabalho fiquei atada).

As pombagiras se revelam por meio de um dizer em ato e estética, perpassando o meu olhar e o meu próprio corpo. Mas enquanto não estava atenta a perceber esse dinamismo, o seu dizer não era audível. Com o tempo, percebi que elas se abriam a uma "Mariana que também tem uma deusa, que tem uma senhora, que tem uma sensibilidade, e que acima de tudo isso, é mulher" (Beatriz, médium da pombagira Areia Preta).

6. UMA ROSA, UMA MULHER:

a estética do culto e o dizer que não se esgota no mal(dito)

Para o pagão cada coisa tem o seu gênio ou ninfa,
Cada coisa é uma ninfa cativa ou dríade
Apanhada pelo olhar; por isso cada objeto tem
para ele uma espantosa realidade imediata,
E com cada coisa ele está em convívio quando a
vê, e em amizade, quando lhe toca.
O homem que vê em cada objeto uma outra coisa
qualquer, que não seja isto, não pode ver, amar ou
sentir esse objeto. (...)
(Antônio Mora, "O regresso dos deuses, s/d)

No lodo da praia
Uma Rosa brotou,
No lodo da praia
Pomba-gira chegou
Celina, Celina, Celina
A Pomba-gira de fé,
Celina, Celina, Celina,
Uma rosa, uma mulher
(ponto-cantado de pombagira)

A vírgula da última frase enuncia a metáfora: a pombagira é uma rosa, é uma mulher. Não é uma coisa ou outra, ela é "uma rosa, uma mulher". É a linguagem poética que confere território pelo qual poderíamos "tocar" o que se revela como feminino.

Quando conversei com o exu Sete Giras, tive a sensação de que ele havia sido o primeiro a "definir" uma pombagira, como nenhuma o havia feito. Mas até ele, ocupando o lugar do falo e do masculino por excelência, falando sobre e explicando-me sobre as pombagiras, ao enunciar o dito, o seu verbal clama por metáfora:

> Quando vós pensares em feminilidade, pensa em uma rosa, uma rosa vermelha. O que ela representa? É assim que vós pensa em pombagira. Quando vós bater o olho numa rosa vermelha, toda aquela feminil...aquela mulher de ser, aquela beleza, é assim uma pombagira, e é o que ela faz com as suas um médiuns que aceitam ser orientadas e acatam as orientações (Sete Giras, exu do pai-de-santo Adilson).

Valendo-se da poética, para imergir no diálogo também me utilizo da estratégia metafórica e é neste nível que o sentido se processa. Nada é "objetivo", mas é compreensível, comunicado.

> Sete Giras: A pombagira, assim como ela pode te estimular, ela pode te desestimular, se você começar a andar pelo lado errado.
> Eu: Pensei nos espinhos da rosa.
> Sete Giras: Exatamente. Até vós chegar no frescor, muitas vezes se espeta. Se começar a fazer uso errado, será espetada.

A rosa/pombagira é o frescor, é a beleza, é a "feminil...", é a "mulher de ser". As gargalhadas de algumas, o silêncio de outras, o linguajar rebuscado das Padilhas, a fala estrebuchada de Molambos, as suas sete saias vermelhas e rodadas, a sua única saia preta e

reta, a rosa vermelha, uma rosa amarela, tudo comporta sentidos e elabora experiências psíquicas e coletivas (OBEYSEKERE, 1981).

Na maior parte das vezes, até que eu houvesse feito minha pergunta, o sentido nunca antes havia sido "pensado". Durante a conversa com as médiuns, percebo que as "explicações" se dão em ato e, na maior parte das vezes, a metáfora impera na impossibilidade de reduzir o fenômeno ao puramente explicativo.

Toda a construção da realidade física e geográfica está carregada de sentido, não podemos nos ater exclusivamente ao verbal, por isso ressalto: o dizer difere do falar (verbal). A rosa vermelha é a figurante principal na estética do culto de pombagiras, podendo ser utilizada como objeto ritual que promove metáforas para a comunicação da própria pombagira:

> Enquanto tirava fotos do ritual, ouço de canto de ouvido uma conversa de pombagira com um moço. Achei interessante porque a médium é bem mais baixa do que o moço, mas ela parecia gigante e ele escutava curvando-se ao máximo. Parecia curvar-se ao saber que ela lhe passava. Chego mais perto e escuto: Não é fácil. Você quer um mar de rosas? Ele ficou quieto. Ela disse: "Eu não quero", pegou a mão do rapaz e colocou num espinho e perguntou de novo: "Você quer um mar de rosas? Sinta o que é flor, sinta o que é espinho..." (Diário de campo, Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato, junho de 2010).

A pombagira fez com que o rapaz percorresse sua mão pelo longo caule cheio de espinhos até chegar oa botão da flor e este movimento provocava um sentido. Há uma intercambiação entre o sujeito, o objeto e o espírito. No momento em que o percurso de sua mão pelo caule mais fura e doi do que é agradável, ele sente, compreende e algo é elaborado num nível de comunicação que não é exclusivamente "objetivo", mas implicante do sujeito.

O significante "rosa" comporta e promove sentidos, bem como suas pétalas, seus espinhos, o seu caule. Parece ser o significante mais característico das pombagiras e é utilizada metaforicamente para elaborar narrativas que se repetem e conferem sentido às vivências sócio-psicológicas dos sujeitos e dos próprios "espíritos" (BAIRRÃO, 2004b).

Assim como as pombagiras são presenteadas com rosas vermelhas, também as pessoas costumam sair do seu ritual com rosas na mão. Essas rosas, no entanto, não são como qualquer outra, o que não percebi de imediato, claro.

Por várias vezes, recebia as rosas, deixava-as enfeitando minha casa num copo com água até que murchassem e depois jogava fora. Mas foi interessante quando em um dos rituais do terreiro de Mãe Joana, a pombagira Rita da Encruza me chamou para oferecer-me uma rosa. Eu já estava de saída, peguei a rosa e agradeci. Ela segurou minha mão e disse: "O que você vai fazer com essa rosa?". Eu não sabia o que responder, pois me espantei com o ar dramático e incisivo da pergunta. Disse que iria guardar, e ela me pergunta: "Até quando?". Não respondo, e faço uma pausa. No meu fôlego para responder o que não sabia, ela interrompe: "Você vai querer murchar?". Foi então que um outro sentido se instalou: eu também sou aquela rosa.

Peço mais explicações e ela me diz que é preciso deixá-la viva enquanto é bela. Antes que comece a murchar, devemos jogá-la na água corrente (rio, mar), numa mata ou secar suas pétalas e guardar as pétalas. E, mais uma vez, nada ali se passa impunemente.

Inserida neste riquíssimo universo de sentidos, a estética do culto das pombagiras é eloquente e comporta elementos que se repetem em todos os terreiros. Há uma performatividade construída por significantes concretos que se associam a um feminino que aqui se narra: as saias, a cor vermelha, a cor preta, as joias, a champanhe, as rosas, os elementos se repetem, mas comportam sentidos sempre situados.

Chamava-me a atenção que os autores que haviam escrito sobre as pombagiras (e ainda o escrevem) evocam a necessidade de as rosas serem "bem abertas" (AUGRAS, 2004), "nunca em botão" (CAPONE, 2004, p. 109). No meu primeiro dia, sendo assim, esforcei-me por encontrar flores abertas. Mas depois de alguma experiência, percebi que essa exigência não existe em nenhum dos terreiros que conheci. Tenho a impressão, hoje, que se acentuam os

ditos do campo, para explicitar, metaforicamente, o erotismo das pombagiras, o abrir de suas pétalas, o abrir de suas pernas. O interessante é pensar que há sentidos possíveis tanto em uma rosa aberta como numa rosa fechada, e nenhuma das duas *necessariamente* vai corresponder a uma sexualidade "aberta" ou reprimida.

No momento em que escrevo, acabo de passar por uma experiência que não raramente percebia nos terreiros. Saí do computador em direção à cozinha e senti um cheiro de rosa. Na hora fiquei arrepiada, era como se tivesse percebido o que minhas interlocutoras dizem: a presentificação das entidades através de cheiros e, no caso da pombagira, um cheiro de rosa, um cheiro de dama-da-noite (também nome de pombagira), um perfume que possa ser por elas utilizado, enfim.

Mas dado o meu ceticismo, não demorou até que explorasse um pouco mais o espaço para perceber que numa de minhas gavetas eu havia guardado pétalas de rosas ganhadas de uma pombagira há alguns dias. Rapidamente a "mística" foi suplantada pela explicação, mas ainda assim, o fato de ter guardado essas pétalas e não ter conseguido jogá-las fora enunciam que essas pétalas são mais do que flores. Elas são também, metonimicamente, a própria pombagira.

Quando uma médium compra rosas vermelhas para colocar em sua casa ou no terreiro, essas rosas são oferendas para suas entidades bem como são a própria presença da pombagira, sinal de que ela está ali, acompanhando sua vida, zelando pelo seu relacionamento amoroso (quando colocadas em seu quarto), pela proteção contra pessoas indesejáveis que entram em sua casa (quando colocadas num vaso na porta de entrada), os seus usos são plurais.

As rosas são também flores associadas às Grandes Deusas das quais tratei no quarto capítulo. Barbara Walker (1988) afirma que nenhuma flor (com exceção, talvez, da flor de lótus) recebeu tantas conotações e esteve tão associada ao feminino: "Flor das deusas" na China, flor de Vênus entre os romanos (e oferecidas a ela por suas prostitutas sagradas),

também relativa à Afrodite, associada aos genitais femininos entre poetas árabes e trovadores franceses, e no cristianismo foi adotada para fazer referência à Virgem Maria na forma do rosário – lembrando que sua Mãe, Santa Ana teria concebido sua filha enquanto cheirava uma rosa[225].

O próprio vermelho não apenas da rosa, mas de todo o ritual de pombagiras é também audível e tônica sempre presente. O vermelho é sangue, e mais especificamente, sangue menstrual, e nada impede que também seja amor, sexo, fogo e calor.

Mas a rosa pode, inclusive, não ser vermelha. Encontrei na Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato, uma pombagira chamada Maria Madalena. Ela se veste de dourado, fala baixo e exala ares de uma elegante senhora.

Maria Madalena é pombagira de D. Ida, mãe de Adilson, uma senhora, mãe de quatro filhos. Não por acaso, penso eu, sua pombagira recebe nome bíblico – ainda que controverso. D. Ida, em entrevista, disse-me que a pombagira não é a entidade com que mais gosta de trabalhar, não soube me dizer por quê, disse apenas que só incorpora porque Adilson, depois que "entrou de vez" pra umbanda, passou a dizer que ela precisa prestar assistência trabalhando com todas as suas entidades.

O mesmo parece se passar com D. Joana, também uma senhora, avó e mãe de quatro filhos. Além de seus próprios, a mãe-de-santo possui outros tantos filhos que a chamam de mãe: seus filhos-de-santo. Sua pombagira chama-se Rosinha; que é rosa, mas no diminutivo. Quando incorporada, Rosinha fala com uma voz muito fina, em notável falsete, e de cabeça baixa.

O curioso é que o diminutivo na umbanda é geralmente destinado aos nomes dos erês, os espíritos de crianças, como Zezinho, Mariazinha, Joãozinho. Mais enunciante ainda é que o

[225] A sua beleza, a simetria de suas pétalas (em forma e número), sua forma e espinhos fez também com que artistas da Art Nouveau a elegessem como principal referência de sua arte, despontada no final do século XIX, principalmente na França. A mesma época em que o chamagne e as próprias prostitutas francesas chegam ao país, como já evocado no capítulo...Poucos anos depois, coincidentemente, a rosa vermelha passa a ser ofertada nos rituais de pombagiras.

"rosinha" quando nos remetemos à cor, geralmente é o que é clarinho, que chamamos inclusive de "rosa-bebê". A marca do nome é também a marca corporal da própria pombagira, de como vem ao mundo. Ou seja, a rosa aqui, surge significante pelo nome e pela cor, e nas duas posições estão na borda da pombagira, no quase não-pombagira.

Mas ainda assim, a pombagira não é recalcada, está presente, ainda que sutilmente, "rosinha" ou amarelada, mas está tal como é suportável de ser vivida, no limite do que lhes é possível de ser vivenciado, por senhoras, avós e mães que sentem ser.

Digo isso porque D. Joana, apesar de não incorporar sua pombagira com frequência, "cuida" da sua imagem[226], oferece flores, bebida, reconhece a importância das pombagiras num terreiro e concede a elas o devido espaço que lhes é merecido, requisitado e necessário.

> Joana: (...) porque as entidades elas é assim, elas te ajudam, mas você tem que cuidar delas, igual você não cuida de você? É assim, os guias gosta, a cada quinze dias eu trato dos guias, é guaraná, é o vinho do pai Benedito, é lá dos exu a champanhe, a cerveja, a pinga, é assim, então eles cuidam da gente, cuida de todo mundo, mas você tem que tratar...
> Eu: Como é que cuida da pombagira, Joana?
> Joana: Ah, às vezes é champanhe, sem incorporar, lá na imagem delas, tem umas que bebe champanhe, outras bebe Martini, outras bebe uísque, outras toma cerveja, então você tem que por certinho, você põe e dali dois dias já abaixa, eles...foi sexta-feira? Sexta-feira, eu tratei dos exus todo, se você for lá nos copos se tiver um pouquinho assim é muito, eles consome mesmo e ninguém foi lá, eu ponho só pra eles.

Achei notável quando antes de minha ida a um dos rituais de pombagira do terreiro de Pai Benedito, parei numa floricultura e comprei nove lindíssimas rosas colombianas. Nunca sei quantas mulheres irão incorporar pombagira, mas, por via das dúvidas, prefiro escolher números ímpares, buscando respeitar, mais uma vez, a dinâmica do campo, já que os números característicos de pombagiras são múltiplos de três e, principalmente, sete[227].

---

[226] Sua imagem fica guardada na "quartinha de exu, um quarto atrás do espaço do terreiro onde ficam as imagens das entidades de esquerda)

[227] Bethencourt (2004, p. 138) contribui a esse respeito ao argumentar sobre a simbologia dos números múltiplos de três e sete ao serem utilizados na bruxaria em referência ao "acabamento do mundo e plenitude do tempo". Da mesma maneira afirma que a sexta-feira era destinada ao culto de Vênus e, tempos depois, passa a ser o dia de

Durante o ritual, entreguei uma para cada médium incorporada. Quando me dirijo para falar com Maria Padilha, restavam duas rosas em minha mão. Enquanto pensava se daria as duas a ela (número par e não muito sugestivo), Joana me pergunta: "Nunca vi rosa assim tão bonita. O que você vai fazer com essa outra rosa?". Imediatamente capto a sua questão e respondo: "Era para a sua Joana, mas...", e antes que eu terminasse a frase, ela diz: "Aí você dá que eu ponho lá pra ela. Que hoje eu não vou trabalhar com ela. Aí você dá e eu ponho...".

Pode-se dizer que a rosa vermelha diz quem é a própria, "presentifica" e, significante que é, a cada situação, recebe novos sentidos e promove diferentes efeitos.

> Eu: E as mulheres em relação ao amor, a beleza...costumam pedir isso?
> Maria Padilha: Mulher, eu até faço, nós já temos a arma principal que precisamos, buscamos pensar certo...e principalmente rosas vermelhas, para o amor é maravilhoso....
> (Maria Padilha, pombagira de Meire)

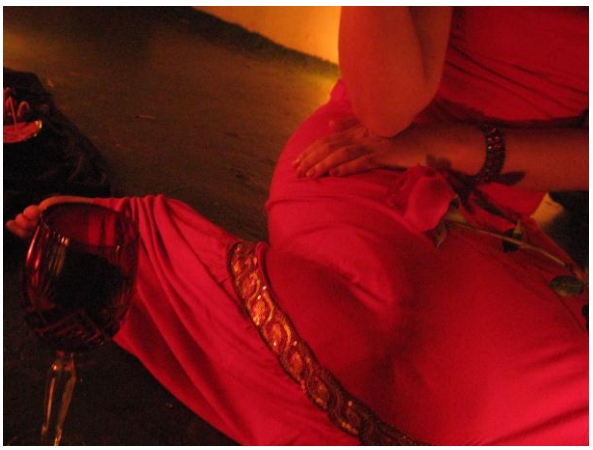
Os banhos de rosas vermelhas são receitas das mais frequentes para as mulheres que querem seduzir, mas também se pode tê-las em casa ou dá-las a alguém. Num momento de dúvida acerca de uma situação, avista-se uma rosa vermelha plantada pelo caminho, sabe-se que a pombagira está por perto. Não é a representação da pombagira, é a própria.

---

culto preferido para a prática da magia assim como seus múltiplos. Digo isso em associação com a sexta-feira que, em geral, também é o dia da semana destinado aos cultos de pombagira.

23. Fim de ritual no Centro Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito

24. Patrícia incorporada com pombagira Língua de Fogo



25. Detalhes de Língua de Fogo

26. Médium incorporada com Pombagira na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito

27. Objetos ritualísticos da pombagira Língua de Fogo

28. Detalhe da mesa de pombagiras na Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato

> Vós pode pegar essa rosa por um simples pegar, mas pode pegar também....(coloca a rosa em minha mão) para fazer o bem a vós. Precisamos dessa energia a da qual ajuda em cada pétala...a da qual atua nos teus pontos principais (demonstra em meu corpo, entre os seios, no coração e o ventre).Esse sentimento não faz você se sentir mais viva, mais bela? (Maria da Noite, pombagira de Sílvia)

No momento em que se está imerso neste universo, uma rosa vermelha não é apenas uma flor, ela porta sentidos, atribui e recebe significados. A rosa confere "figurabilidade" (BOTELLA, 2007) às experiências vividas, ordena-se o psíquico.

São as próprias entidades que revelam seus pedidos e nestes parece haver mensagens implícitas. Valem-se da bebida para dizerem quem são e para atuarem no que desejam dizer, ainda que seja simplesmente evocando a importância de relaxar, se divertir, ter momentos de prazer.

O significante se enreda numa trama que se incorpora.

> Uma médium quando passa a trabalhar com uma pombagira que ela tem uma afinidade, ela passa a ter todo esse saber, desde que a média permite. Ela passa toda essa.. Desde a cor que ela se apresenta, o perfume que ela pede, passa tudo isso para sua médium (Sete Giras, exu de Adilson)

Como vemos, ao lado das rosas vermelhas surgem também as bebidas, também significantes que compõem a estética dos cultos de pombagira. O champagne é a mais presente (na impossibilidade financeira de comprar a legítima champagne francesa, compra-se a cidra nacional), mas há também martini, cerveja, pinga ou whiski, o que depende literalmente da "classe" da pombagira. As Padilhas, as mais refinadas, por exemplo, podem beber whyski, e há muitas Molambos que bebem pinga ou cerveja no gargalo.

Apesar das exceções sempre presentes, a maior parte das pombagiras bebe champagne, bebida sutilmente forte e significante da próprio compreensão de feminino, como evoca Areia Preta:

> Beatriz: A bebida dela é o champanhe, até então nunca mudou,(...) e ela perguntou: 'Por que que essa bebida pertence as mulheres?'Aí, ninguém sabia responder, aí ela: 'Porque é doce, mas é fácil de derrubar, você bebe, mas beba com cuidado. E outras bebidas, como qualquer outra aqui, tem a sua sutileza, não são muito fortes, mas derrubam, né, então se não tiver sustentação no estofo, vai cair
> M: É doce, mas é forte.
> B: É doce, mas é forte. Cuidado...né?
> (Entrevista com Beatriz, médium da pombagira Areia Preta)

Na conversa com a Sete Saias do centro de Pai Benedito, até o estourar do champanhe é significado. Quando pergunto a ela do que ela gosta, Sete Saias começa a falar e logo se volta a mim:

> Sete Saias: Gosto de coisa boa, e você sabe...um trabalho bem feito...é...você viu na hora que ela abriu, mulher (quando eu abri um champagne para ela, fez um grande estouro). É coisa boa pra ela, porque eu falei, é difícil uma pessoa abrir e estourar do jeito que estourou...
> Eu: Que bom, porque eu nunca tinha estourado.
> Sete Saias: Você nem precisou fazer força, saiu sozinho, né, mulher? Porque você tá fazendo de coração. Tudo que é feito com amor é recebido em dobro mesmo.

A tampa do champanhe voou para o alto e o "ir para o alto", com força e sem esforço porta sentido e promove efeito. Compreendo o que ela quer dizer, a metáfora facilita a minha inclusão, encontro-me no que é sutilmente revelado e "pesco" daquele dito o que me é desejado. O significante é "aquele que podemos dizer que se isola na realidade corporal como isca, por nela funcionar (sendo-lhe delegada essa função por um discurso). (....) é o peixe que engole aquilo de que os discursos precisam se sustentar" (LACAN, [1973] 2003, p. 456).

Alguns umbandistas se fecham no significado manifesto e moral da bebida alcoólica e proíbem suas divindades de beberem. Trata-se de uma "higienização" que vai para além da interdição, porque faz com que a umbanda perca justamente a sua capacidade alegórica de incorporar o que é profano, o que está no mundo dos homens para jogar com o polimorfismo de sentidos.

> Antes que me recriminem, Isso não faz mal a elas. É uma fumaça, e eu trabalho com o ar, e a fumaça é o ar. Isso não maltrata ela, é uma água, e eu encho ela de água, e eu encho ela de água (Língua de Fogo, pombagira de Patrícia).

A bebida, o álcool, é algo que "desinfeta", pode ser passada no corpo do médium antes da incorporação para "limpá-lo", assim como a defumação com a fumaça, também pode ser passado no corpo do consulente e está presente em várias outras divindades.

> Porque todos acabam sabendo o que uma pombagira gosta: rosas vermelhas, velas, brincos, pulseiras, chochô (champanhe), taças, cigarros, todos acabam sabendo, e acaba sendo mistificado, e hoje em dia, a mistificação é grande no reino encantado da pombagira (Sete Giras, exu de Adilson).

Quando a divindade oferece a bebida aos consulentes, tem o objetivo de cuidar desse sujeito. Cada gole pode ser sagrado e durante o engolir, faze-se um pedido. Em geral as pessoas fecham os olhos e mentalizam o que desejam.

No artigo "Paroles et objets magiques", Anne de Sales (2001) analisa uma sessão de cura chamânica no Nepal e confirma sentido similar da bebida entre os grupos pesquisados:

> Consumir a cerveja durante a sessão de cura é uma maneira de participar ativamente do ritual. Os Magar dizem que ao beber a cerveja, os participantes dividem (bashine) ou « incorporam » (gurshine) uma parte dos "perigos" (onda) que corre a doente (SALES, 2001, p. 284, tradução nossa) [228].

Mais do que o sentido material do objeto, a estética do culto comporta o fantástico e possibilita a elaboração de sentidos que se inserem numa riqueza simbólica para além do verbal.

Houve ainda um episódio interessante quando uma médium do terreiro de Pai Benedito comentou comigo sobre uma pombagira que pedia para tomar uma bebida à base de leite condensado:

[228] « Consommer de la bière lors d'une séance de guérison est une façon de participer activement au rituel. Les Magar disent qu'en buvant, les participants « se partagent » (bashine) ou « portent sur eux » (gurshine) une part des « dangers » (onda) courus par la malade » (SALES, 2001, p. 284).

> Pombagira não gosta de doce! Onde já se viu? Nem tem bebida (álcool)! Isso é mousse! (...) Ela deve ser aquela criança que a vó fala, tem uma entidade que é pombagira que é mirim, vem pra brincar com a pessoa, gosta de doce, essas coisas é uma pombagira-mirim (pombagira criança)! (N., médium da Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito).

Ou seja, pode ser fingimento ou uma criança, mas uma pombagira não pode ser. A mulher "pombagira" não é doce demais como leite condensado, no máximo é "sutilmente doce" e é forte, como diz Areia Preta.

N. falou comigo sobre este assunto porque no mesmo dia, durante uma de nossas conversas à tarde, presenciamos a seguinte cena:

> (...) ele (médium do terreiro) levou bolo pra comemorar à tarde com a Joana, porque não poderia ir ao ritual à noite. Comemos o bolo, tomamos guaraná e ele perguntou pra Joana: posso ir lá atrás, Joana? E foi. Segundos depois, escuto barulhos de exu, e parecia estar bem bravo. Eu não conseguia entender o que ele falava e Joana logo correu pra ver o que acontecia. Depois de alguns minutos eles voltam, não comentam nada e ele fala pra Joana que vai embora porque de repente começou a sentir uma dor forte no estômago. O médium vai embora e ela fala: "mas ele foi dar bolo pro exu? Exu não gosta de doce, na hora que ele chegou na quartinha, o exu já "arreou" e falou que ia dar um soco no estômago dele...e ele ficou com dor de estômago mesmo (Diário de campo,Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito, junho de 2006).

Depois do episódio, continuamos conversando e Joana complementa: "Exu e pombagira não gosta de doce, o dia que eu vou trabalhar com eles, eu não posso comer doce".

Quem vai trazer a docilidade e o pueril na umbanda é a linha de cosme e damião, as crianças do panteão umbandista. Para elas, sempre que tem incorporação, a comunidade se esforça para entregar refrigerante, bolo, pipoca, balas, pirulitos, enfim, toda a sorte de doces. Mas as pombagiras, mulheres que são, revelam-se no "doce na medida certa", ou o "doce que também é forte".

A "marafa", a bebida, pode limpar, "desatar nó" [229], esquenta, alegra, é sutilmente forte. A cada situação o champanhe comporta um sentido e engloba o sujeito.

[229]"Pombagira quer marafa, Oi para trabalhar/ Pombagira quer marafa, Oi para trabalhar/ Pombagira corre gira/, Gira desatando nó/ Pombagira corre gira, Gira desatando nó" (ponto-cantado de pombagira)

> O sujeito pode assinalar-se em qualquer coisa que assuma valor significante, sendo que nesta qualidade (com esta função) não importa a natureza daquela. Palavras podem ser significantes, mas também o podem ser quaisquer aspectos do mundo, traços de realidade, devaneios (fugazes ou renitentes), e marcas do corpo. A realidade humana é intrinsicamente uma rede de letras (significantes espacializados). O que propicia a não segmentação entre imagens e simbólico (BAIRRÃO, 2004b, p. 7).

Mais do que palavras por palavras, os significantes se revelam em ato. Vejamos que quem mais falou especificamente que a pombagira é o feminino na umbanda foi o exu, as próprias pombagiras ou médiuns, estas, atuam e vivenciam. Elas não precisam falar, ou talvez não o possam, mas pelo inter-dito, elas se mostram e dizem em ato, em estética, sensivelmente.

> Nas oferendas, eu achei interessantíssimo, que ela sempre me pedia farofa, farofa, farofa, farofa de peito de frango, que por sinal, fazia sucesso, mas agora, tudo mudou(...) daqui pra frente eu vou me mobilizar e precisar fazer pratos, assim, um pouco mais, que não são do costume dela receber, até então não eram...que é o peixe, (...)Então, nisso ela vai me contando o quê? Ela vai me contando o fundamento de trabalho, então ela uma vez me disse, ela mandou trazer um recado: 'Por que peixe? Porque peixe não cisca. Peixe anda pra frente'. E se ela quer riqueza, se ela quer ambição, se ela quer o poder, quer prosperidade, se ela quer expansão, o peixe é o exemplo de tudo isso. Então, nesse exemplo tão simplezinho, um peixinho, uma tainha, uma corvina, um bagre, sabe lá Deus o que seja, mas é o fundamento do que se busca e é um elemento da natureza. Um ser vivo da natureza, uma coisa que talvez nenhum livro vá contar, a não ser por exemplo como você, agora fazendo essa pesquisa...traga um olhar que talvez a gente, talvez não, tenho certeza de que a gente tá precisando, que é essa coisa da beleza, da simplicidade e da grandeza ao mesmo tempo, que é esse tipo de trabalho dessas entidades, né? (...) são maravilhosas. A inteligência mesmo, né? Eu nunca tinha parado pra pensar dessa maneira: "Ah, ela me pediu peito de frango...", mas se eu parar pra pensar, na minha vida eu passei muito tempo, com todo respeito da palavra e da expressão, ciscando num mesmo lugar e sem chegar a lugar nenhum. Entendeu? Então, ela me deu um toque: 'Acorda! Não é mais tempo de ciscar!' Ou você cresce e aparece, expande e assume alguma coisa, e sai de cima do muro, ou você vai se enterrar sozinha, ciscando...você vai chegar aonde ciscando? Mas eu precisei passar pela fase do frango, entendeu? (...) Então, dessa fase, vulgarmente falando, ela (Areia Preta) deve tá horrorizada, deve tá falando: 'Que horror! 'ciscando!', mas é por aí, então, quanto tempo eu bati na mesma tecla, o que eu renunciei por acreditar que não deveria expandir, não crescer, tá bom aqui desse jeitinho que tá, moro numa cabana, numa casinha de campo, tomando uma água de côco, de vez em quando uma água da torneira que tá bom demais. Entendeu? Então, isso é inadmissível pra ela, ela não pode nem...imagina...então tá...você vai buscar (...) oi quando eu fui buscar mais formação, mais conhecimento, tô prestes a daqui a algum tempo, não exatamente agora, ir ao encontro de um mestrado, porque não tem, não é porque é um mestrado, mas

> é porque a vida é assim, você acaba um estudo, você já ta procurando outro. (...) E eu agradeço muito a ela, por ela ter me concedido esse momento 'peixe', que é a expansão. (...)Então ela coloca, 'olha pro mar', 'manda ela olhar pro mar', vê como eles se proliferam, vê como os peixes se aglomeram, andam em bandos, mas quando precisa seguir cada um o seu rumo, vai! (faz movimento com a mão como se estivesse indo em frente e rápido)(...) E tem...eu acho, eu gosto muito de observar as pombogiras trabalhando, conversar com todas, nenhuma me escapa, eu vou sempre buscar um axé, e quando eu posso incorporar minha senhora, minha orientadora no campo das inteligências, quando não incorporar mas acionar, chamar pra perto, dizer assim: 'me inspira!', 'me deixa tomar por essa sutiliza que é toda sua', eu acho que eu preciso, eu não posso renunciar de novo, eu não posso, então ela sempre ensina: 'não olha pra trás, não olha e vai adiante, enfrenta vai, pior não vai ficar!', e essa esperança, mas que não tem romantismo nenhum, é um jeito de colocar curto e grosso, é feito um telegrama que quanto mais palavra a gente coloca, mais enrola, mais caro fica, então é assim, quanto mais objetivo nós, filhos de santo, o cavalo, né? (Entrevista com Beatriz, médium da pombagira Areia Preta).

Era Beatriz que ciscava para trás e na oferenda para sua pombagira, espelhou sua própria história. Mas para que a metáfora pudesse operar, foi necessário que estivesse pronta para "pescar" (LACAN, [1973] 2003) o sentido. Enquanto era "frango", nada foi evocado, ela precisava ser frango. Mas sua pombagira enunciou uma mudança quando a própria já se sentia deslocando-se da repetição de sua própria vida.

Como sua própria médium o diz, Areia Preta não precisa falar muito, as palavras caberiam num telegrama, mas a transformação que o dito promove é grandiosa. Ao longo da relação com sua pombagira, há uma transformação da médium bem como na maneira pela qual sua pombagira se apresenta. Os pedidos das entidades, que poderiam ser descritos apenas etnograficamente, revelam tanto os médiuns quanto suas entidades. Mais do que atributo dos "deuses", os pedidos podem se apresentar terapeuticamente a partir de um "idioma" metafórico.

Língua de Fogo, pombagira de Patrícia, que em seu próprio nome evoca que ao falar demais podemos nos queimar, acrescenta que para que uma mensagem seja emitida, basta dançar:

> Às vezes não preciso dizer nada, eu só danço e faço as mentes pensarem o que eu quero com a dança. Quando eu danço, é para que ela me sinta, para que ela tenha certeza de que eu estou perto, que eu sou leve, todo mundo pensa que pombagira pesa, que nós, da nossa banda, pesamos. Não. Estamos em qualquer lugar sem ninguém perceber.

O panteão umbandista, bem como a sua estética, suas músicas ou suas danças, não se apresentam "categoricamente", por regras estáticas e dogmáticas, mas também é elucidativo de uma organização psíquica do sujeito. Revela-se Outro, "ditos" que se repetem em inúmeros terreiros, mas ressoam intimamente.

Kapferer, em **A celebration of demons** (1983) analisa o exorcismo no Sri Lanka e argumenta que a arte do ritual permite que o sujeito experiencie e se aproprie de uma outra dimensão emocional. O autor faz uma analogia à experiência de ritos de passagens em relação à transformação do sujeito no processo ritual e argumenta que é na estrutura da performance ritual que as experiências e os sentidos se articulam e se organizam. Para ele, mais do que a simples atuação de um texto, a performance e a estética do ritual estruturam os sujeitos não apenas externamente como internamente. É o que provoca, segundo ele, uma harmonia entre mente e corpo (KAPFERER, 1983, p. 250).

Na mesma linha, Obeysekere (1981) em **Medusa's Hair**, pondera algumas críticas antipsicológicas da antropologia social. O autor afirma que um símbolo opera simultaneamente na esfera social e individual, do contrário, seria, diz Obeysekere (1981), o mesmo que separar emoção de cultura. Obeysekere (1981) argumenta que símbolos individuais e grupais, emoção e costume, estão imbricados e apresenta em três estudos de casos com mulheres, como sentidos culturais estão articulados com a experiência da pessoa.

> O complexas experiências pessoais do indivíduo são cristalizadaos no símbolo (público). Estes símbolos como, como o cabelo emaranhado, operam em níveis psicológicos e culturais simultaneamente, ergo, uma posição psicanalítica ingênua é tão inadequada quanto uma posição antropológica ingênua. Símbolos pessoais devem ser relacionados à

> experiência de vida do indivíduo e ao mais largo contexto institucional no qual estão inseridos (OBEYSEKERE, 1981, p. 13, tradução nossa). [230]

Quando nos restringimos à ideia do "animismo fetichista" imbuídos de uma lógica dualista e cartesiana, este tipo de conhecimento é tomado como "desintegrador", mas é então que o observador não compreende o que é visto em uma lógica e linguagem instrínseca.

Deste posicionamento limitado, surge também o reducionismo na compreensão dos objetos utilizados nos rituais de esquerda. Trata-se da dificuldade de reconhecer a "presença" do divino em objetos rituais - dificuldade esta presente também em alguns umbandistas que tentam de mais em mais expurgar o cigarro e as bebidas do espaço religioso.

> Logo, é possível "escutar" não apenas as falas, mas também as performances corporais, as visões místicas, as oferendas, os rituais, etc. Mesmo sem conhecer o que realmente signifiquem, sabe-se lá estar implicado o sujeito (BAIRRÃO, 2004b, p. 7).

O cigarro, a bebida, as bijuterias, os vestidos, as saias, as blusas rendadas, alem de fazerem alusão à vida terrena das entidades são também partes integrantes do culto e comportam sentidos que produzem eficácias: "A fumaça tem o encanto de limpar e imantar. Cada um tem o seu mistério, depende daquilo que vós precisa" (Maria da Noite, pombagira de Sílvia).

Para poder operar, assim, devemos perceber que a articulação de sentido e o dizer não se confundem com o verbal,

> O ser humano é levado, a todo momento, a atribuir-se representações do mundo, e estas não são somente verbais. Elas consistem também em imagens - psíquicas e materiais – e em representações corporais engajando os gestos, as atitudes e as mímicas correspondentes a emoções, a sensações e a impulsos motores. E os objetos têm o poder, assim como as pessoas, de

[230] the complex personal experiences of the individual are crystallized in the (public) symbol. Thus symbols like matted hair operate on the psychological and cultural levels simultaneously; ergo, a naive psychanalitique position is as inadequate as a naive anthropological one. Personals symbols must be related to the life experience of the individual and the larger institutional context in which they are embedded. (OBEYSEKERE, 1981, p. 13)

> promover estas diferentes formas de simbolização (TISSERON, 2001, p. 239, tradução nossa) [231].

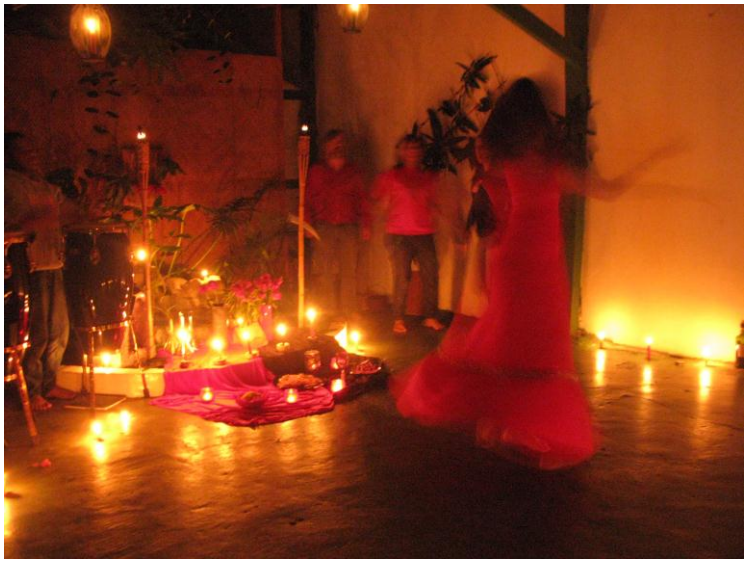
Num ritual, um cheiro, uma fumaça, uma sensação de frio, uma sensação de calor, uma criança que chora sem parar, uma médium que tem "tremeliques" quando o ritual já deveria ter acabado. Tudo é enunciante de um dizer que comporta os mais variados sentidos.

Os movimentos de braços de uma pombagira das águas quando dança lembram ondas de mar. O rebolar acentuado de uma pombagira Sete Saias seduz nossos olhos a olhar para seu quadril, bem como sua mão na cintura aliada a sua postura ereta.

Há uma linguagem "poético-ritual" (SALES, 2001) que anuncia "vida" nos "objetos" de culto, os elementos que compõem a estética ritual são da ordem do significante, mas não o significante da linguística estrutural, são significantes na medida em que são promotores de significância (BAIRRÃO, 2010).

[231] « L'être humain est poussé, à tout moment, à se donner des représentations du monde, et celles-ci ne sont pas seulement verbales. Elles consistent aussi en images – psychiques et matérielles – et en représentations corporelles engageant les gestes, les attitudes et les mimiques correspondant à des émotions, des sensations et des impulsions motrices. Et les objets ont le pouvoir, autant que les personnes, d'engager ces diverses formes de symbolisation » (TISSERON, 2001, p. 239).

29 e 30. Médium incorporada com pombagira no centro Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato



31. Dança da pombagira Língua de Fogo

32. Médium incorporada com pombagira no centro de D. Joana

33. Médiuns incorporadas com pombagira no Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato

34. Língua de Fogo conversa com médium do terreiro

> (...) na possessão (umbandista) vê-se com o corpo inteiro e o gestual é como que a metonímia de uma figura inserida uma frase-movimento, legível como sensação-enunciado, qual uma imagem construída com o corpo todo e que toma o espaço como suporte (BAIRRÃO, 2010, p. 8).

Os significantes são ainda utilitários para que compreendamos como o que se faz no corpo do médium é o próprio e é Outro. A repetição da rosa nos mais variados centros de umbanda expressa um dizer para além do ego, que ressoa intimamente, mas circula socialmente.

O fato de os mesmos elementos de pombagira serem utilizados em Ribeirão Preto, em Jardinópolis, em São Paulo, em Recife, no Rio de Janeiro, em Paris, mas também em algumas feiticeiras descritos por Mello e Souza no século XVII ou nos cultos de deusas narrados por Luciano de Samoçata no século III a.C. Enfim, o fato de se repetirem, evocam algo que é da ordem do coletivo, mas também oferece território para que o singular possa se assinalar, se espelhar, se configurar como algo que é seu, mas é do Outro. É pelo Outro que os sujeitos se encontram e se reconhecem[232], e é ainda no recurso metafórico e metonímico que a comunicação produz um significado para além do fálico, mas sensível.

Enunciante, o sagrado só pode revelar-se narrando o humano. Performances rituais e narrativas religiosas constatam-se preciosas aliadas do estudo do social e psicológico. Bem mais do que um arquivo de símbolos, o imaginário religioso, ainda que irredutível, também é enunciação social e inconsciente. Dar-lhe ouvidos permite sondar em profundidade o popular, tratando-o não como coisa objetiva, mas enquanto interlocutor capaz de expressar elaborações cognitivas coletivas, revelar os processos que presidem à sua construção, e fornecer orientações para a sua decifração (BAIRRÃO, 2004a, p. 63).

> Nas imagens nem tudo está presente, nem tudo é mostrado, as significações nunca são completas, mas parcelares. Elas inquietam ou, mais precisamente, tornam o real inquietante ao fazer surgir a dúvida, o negativo, o outro, imagens sem as quais a experimentação artística, mas também a pesquisa

[232] "A psicanálise lacaniana parece proporcionar um modelo heuristicamente útil para refletir esta problemática. Referimo-nos especificamente à ideia de descentramento do sujeito e à inversão do signo como representante de coisas em (qualquer) significante como lugar-tenente do sujeito, o que resolve o psíquico em semiótico" (BAIRRÃO, 2004b, p. 7).

> antropológica são impossíveis. Nesse leque de imagens, entre imagens e sons, nessas contradições entre o que é dito, visto e conhecido (como nos filmes de Rohmer), a realidade, longe de se dar, se perfila (LAPLANTINE, 2007c, p. 167, tradução nossa) [233].

Pelo fato de não dizerem tudo, assim como o feminino não se diz todo, esses significantes enunciam algo da pombagira, mas não esgotam, apresentam apenas a sua condição polissêmica em que cada sujeito se assinala como lhe é possível (ou necessário).

Há o que se repete e é justamente por estes elementos que eu mesma exerço a repetição neste trabalho, mas é preciso dizer, o não-dito, entendido como "mistério", que não é da ordem da regra, do dogmático, também abre espaço para ser difamado, mal-falado, mal(dito)[234].

> Existem coisas muito belas a da qual (sic) não estão vistas a olho nu. Mas existe e precisa ser sentida. Há muitos mistérios a da qual precisamos estar usando para orientar a todos. Mas eles estão aqui. Cada qual na sua necessidade de ver e sentir. Existem muitos mistérios que são belos, a da qual trazemos muita energia, a da qual realizamos muitas fases (Maria da Noite, pombagira de Sílvia).

6.1. Quando não é dita, é mal(dita)

De vermelho e negro, vestindo a noite o mistério traz
De colar de ouro, brinco dourado, a promessa traz
Se você quer ir, você pode ir
Peça o que quiser
Mas cuidado amigo, ela é bonita, ela é mulher
(ponto-cantado de pombagira)

Além de apresentar que são mulheres de vermelho e negro, misteriosas, vaidosas e que realizam desejos, o ponto-cantado acima revela três significantes associados às pombagiras: perigo, beleza e "mulher". Ou melhor, o perigo vem do fato de ser bonita e mulher.

---

[233] Les images sont tout autre chose. Dans les images, tout n'est pas présent, tout n'est pas montré, les significations ne sont jamais complètes, mais parcellaires. Elles inquiètent ou plus précisément rendent le réel inquiétant en faisant surgir du doute, du négatif, de l'autre, images sans lesquelles l'expérimentation artistique, mais aussi la recherche anthropologique sont impossibles. Dans ce écart des images, entre les images et les sons, dans ces contradictions entre ce qui est dit, vu et connu (comme dans les films de Rohmer), la réalité, loin de se donner, se profile (LAPLANTINE, 2007c, p. 167).

[234] Talvez, justamente por operar no nível do dizer sensível, que não é dogmático, que permite diversos usos e possibilidades,a umbanda, e principalmente a esquerda abra espaço para a má- compreensão, do mal-dito, constroi-se o que é maldito.

Não é nenhuma novidade que as pombagiras costumam ser percebidas como "diabas", esposas de Lúcifer e que feminino, sexualidade, poder e perigo se combinam para que se apresente uma diaba com roupas de prostitutas (ou melhor, sendo diaba, só poderia portar roupas de prostitutas e sendo prostituta, só poderia ser diabólica).

Como vimos, a partir do século XIII, no "Ocidente", tudo o que transgredia as normas vigentes, tudo o que não se explicava, o que se rejeitava, que se recalcava, era associado ao diabólico.

Mas **A** "mulher" foi (mal)dita, principalmente quando revelada a partir de uma voz masculina (não a voz de um homem necessariamente) e não por meio do que é de seu próprio dizer/ ser.

> Quando o mito da mulher exclui qualquer simpatia da relação entre os sexos, quando o amor não é o mais compreendido como comunicação ou troca, e sim, pelo contrário, como luta de poderes e principal objeto de discórdia, as tentativas para encontrar uma solução – trata-se, no fundo, de salvaguardar a humanidade! – confundem-se com fuga, ou ainda vêm ratificar um estado de coisas que beira a campos da retaguarda. Não se pode compor com a Mulher enquanto for vista como um ser opaco, obtuso, impermeável, ou como uma entidade do Apocalipse (DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 333).

Noto que os significantes que marcam a estética ritual da pombagira sinalizam este imaginário marcadamente masculino, mas oferece continente para que outros sentidos[235] sejam elaborados a partir do "mesmo" que se repete.

Por vezes, o diabólico se apresenta ironicamente através de chifrinhos (que algumas pombagiras pedem que para suas médiuns vestirem durante a incorporação), mas mais do que satânico, o pequeno chifre se apresenta de forma sedutora que, não por acaso, é fantasia bastante presente em lojas de "sex-shop" - podemos até mesmo encontrar kits com tridentes e chicotes, inspirando na fantasia sexual a posição da dominadora.

[235] Pau Rabinow (1999, p. 91) contribui a esse respeito: "Uma vez que o significante está livre da sua relação a um referente externo, ele não flutua livre de qualquer referencialidade; pelo contrário, outros textos, outras imagens tornam-se seus referentes".

Brinca-se com os elementos do imaginário e abre-se continente criativo para que, no limite do indizível e na produção de novos sentidos, o real incida. Nesta perspectiva, as joias ou bijuterias não são apenas significantes de luxúria, mas também inspiram o poder de tê-las conquistado:

> Eu: Quando elas (mulheres prostitutas) pedem ajuda, o que elas costumam oferecer?
> Maria Padilha: Costumam dar rosas, como você me deu, água de cheiro, colônia, teve uma égua que me deu um colar de rubi com ouro maravilhoso...eu lambutei (trabalhei) muitas joias mesmo. Eu coloco essas porcarias para trambucar (aponta para as bijuterias que estava usando), mas quando tem festa nossa, eu fico cheia de ouro, aí gosto de usar tudo que me pertence, uso a roupa adequada pra ocasião...e as éguas ficam assim, agradecidas por ter recebido o que elas queriam.Você deve ter percebido que pessoas vêm pra agradecer as coisas boas que damos pra eles. Nunca fizemos o mal. Quantas lutas, quantas vitórias! Vivemos assim...no meio de muito ouro, muito ouro, damos ouro pra quem pede, amor pra quem está sozinho, tanto o homem como a mulher...procuram-me por muitas finalidades, uns para negócio, outros, pro lado amoroso e com isso eu gosto muito de ajudar...essas de agora, vamos dizer, nem pra puta servem, porque não é de acordo, não. Nós cobrávamos ouro, ouro que eu falo não é dinheiro não, não, eles nos davam joias, joias maravilhosas, vestes das melhores...tínhamos regalias, comíamos, bebíamos e fumávamos a noite toda (Entrevista com Maria Padilha, pombagira de Meire)

A autora Dottin-Orsin (1996) percebe a presença das joias que ornamentam os corpos femininos representados em obras de arte e na literatura do final do século XIX em que se contrastava o poder de sedução com a marca da "mulher comprada":

> As joias eram ao mesmo tempo uma metáfora do sexo feminino, a ruína do homem, um meio de sedução e um sinal de escravidão. Presumiam um castigo: constrangiam o corpo, "oprimiam", "apertavam". (...) Mais especialmente as pedrarias eram a marca da mulher comprada, pois era o homem que, tradicionalmente, as oferecia. (...) As gemas dos aneis e as pérolas do colar de Hadaly, o autômato feminino, tomam assim cada qual um sentido que lembra, mais concretamente, o antigo simbolismo das pedras: a ametista a faz levantar e seguir o esposo, a opala a faz apunhalar o sedutor eventual...A Andreide, verdade suprema e ao mesmo tempo, artifício absoluto, revela que sem joias a mulher é inerte. (DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 67-68)

Assim, a autora analisa como, na literatura e nas artes, as joias inserem-se num jogo de poder e sedução em que um pensa dominar o outro, e instauram-se como símbolo mesmo da mulher.

Da joia à maquiagem, a atenção se dá à mulher bonita, que seduz, que se vale do único instrumento que poderia ser de sua propriedade (quando o era): seu corpo. Assim, jogando com o desejo masculino, as mulheres que dominavam a arte de ser bela possuíam um trunfo a mais, mas enunciavam também o signo da limitação que lhes era imposta:

> O desejo masculino ficou ambíguo, e a lógica perversa: a maquiagem, o adereço, graças aos quais a feia prevenida se tornava bela, eram denunciados como uma abominável trapaça, visando enganar o homem. (...) Mas, ao mesmo tempo, a beleza era considerada uma obrigação da mulher, a própria condição de sua existência e de seu reconhecimento (DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 71-71)

Vemos que o ponto-cantado que abre este tópico "cuidado amigo, ela é bonita, ela é mulher", explicita a clara referência e associação entre o perigo de ser bonita e mulher, mas, ao mesmo tempo, sinaliza que o cuidado é endereçado ao amig**o.** O artigo "o" não parece estar aí ao acaso. Ou seja, o cuidado é endereçado ao masculino que, por sua vez, é a posição de domínio e temor ao poder do feminino que aqui se apresenta, é ao masculino que a beleza encanta e mata.

É também por meio da beleza como significante de poder que as pombagiras operam com suas médiuns e consulentes: "(...) mulheres bonitas como nós não existem, nós somos as únicas, por isso é que passamos um pouco de nossa sabedoria para as mulheres da Terra de agora. (...)" (Maria Padilha, pombagira da médium Meire).

> Vós e muito bela, tem uma energia maravilhosa, querida, espero que use isso sempre em seu beneficio e no beneficio de todos que vós necessita transmitir, sim, querida? (Maria da Noite, pombagira de Sílvia)

Na relação com as pombagiras, fico mais próxima deste outro registro do belo e compreendo a beleza em possibilidades outras que não apenas a estética plástica que enclausura o sujeito. Longe da futilidade e da normatização de um padrão único do belo, o que aqui se apresenta é significante de poder que, portanto, deve-se ter inteligência para utilizá-lo da melhor maneira.

Aliás, a beleza é significante também da própria pombagira: “Quando vós bater o olho numa rosa vermelha, toda aquela feminil...aquela mulher de ser, aquela beleza, é assim uma pombagira, e é o que ela faz com as suas médiuns” (Sete Giras, exu do pai-de-santo Adilson). Para o Exu Sete Giras, as pombagiras ensinam as mulheres a “saber ser mulher”, integrando “beleza, magia e sabedoria”, que para ele, são os principais pontos das pombagiras.

No entanto, o que seria visto como trunfo do feminino, quando da perspectiva do masculino, a beleza e o encantamento podem ser exasperadamente ameaçadores. É o que Marlyse Meyer (1994) afirma quando analisa que a figura de Maria Padilha, ao simbolozar o poder de encantamento foi associada ao feitiço: Oras, não haveria outra explicação para seduzir um rei - a ponto de fazê-lo deixar sua esposa logo após o casamento - a não ser pela ordem do demoníaco, do feitiço. Como poderia uma mulher exercer tal poder sobre um homem?

Ou seja, na idéia de feitiço há essa prerrogativa que reduz um possível “poder feminino” sobre os homens a qualquer sorte de feitiço.

> La figure de la sorcière se présente comme un état de crise, à la limite des quelques modèles féminins généralement attribués à l’identité féminine, incompatible avec ceux-ci, et mortel y compris pour l’homme. Le propre d’une sorcière est d’être une femme dans tous les états, non soumise à la loi masculine, vivant dans un monde sauvage et aux lisières du monde habité, au fait des réalités sexuelles qu’elle contrôle par la connaissance des philtres amoureux ou des drogues abortives, femme lubrique en tout les cas. (…) A la fois « religieuse du diable » et « libertine stérile » selon les termes de Michelet, la sorcière incarne en un seul être des états de femme antagoniques, figures d’errance et désordre, d’impureté et de souillure qu’il faut supprimer par une violence spécifique pour rétablir l’ordre des états permis de femme, quitte à devoir fabriquer cette femme idéale. On découvre dans le détail que le corps de cette femme non liée à l’homme prend pour modèle le corps du démon et s’échappe du monde des vivants pour commercer avec le diable, car l’hérésie des sorcières fut très vite définie comme une antiréligion (CEGARRA, 2004, p. 341).

O diabólico é requerido para que se afaste do que é tentador, desejado e incontrolável. As feiticeiras, pelo seu poder mágico, ou as mulheres simplesmente belas, pelo seu poder de sedução, são demonizadas para serem enclausuradas, expurgadas.

A partir do século XVII, com a instauração do comedimento dos gestos e a normatização do comportamento, as mulheres não deveriam se sobressair. A beleza deveria ser apagada e mulheres muito bonitas, "enfeitadas" e adornadas, eram "satanizadas," difamadas e "mal-faladas".

De alguma forma, parece que o universo "pombagiresco" capta todos esses significantes do poder feminino e os imprime na pombagira. Representante do poder, ela é, portanto, difamada e maldita. Mas as próprias, em contrapartida, revelam-se de mais em mais mulheres belíssimas, inteligentes e sedutoras que, nem por isso, são "malignas".

Vale acrescentar ainda que a beleza extrema que se associa ao feitiço (dependendo de quem a admira), está intimamente associada a um outro registro do encantamento: o mistério. Como se o próprio feminino fosse significado a partir da ordem do oculto, não por acaso, o "mistério" se configura como arma de sedução e interpela a conformação própria da pombagira como marca reveladora – ao não se revelar toda.

> Vesti-me de preto e vermelho, como é de praxe. Já estava com calça e blusa preta e coloquei uma blusa vermelha por cima, de linha. Esta blusa, conforme eu fazia o movimento de câmera durante o ritual, às vezes subia e mostrava parte de minha barriga. Era parte muito pequena, mas ainda assim, a pombagira da mãe-de-santo, logo que me viu, veio em minha direção: "Se você mostra isso, você está desprotegida!" e pegava com força em meu ventre. "Você não precisa disso pra ser bela, veja, eu não estou bela?", dizia abrindo os braços e se mostrando para mim. Solange vestia um vestido preto longo e justo, de mangas compridas e gola alta. Respondi que sim, ela estava muito bela. Então, Solange pediu a uma pombagira que se aproximasse. Esta outra pombagira, Areia Preta, deu-me um lenço vermelho de seda, o qual Solange amarrou com bastante força em minha cintura: "Não está bela?", perguntou aos homens presentes (Diário de campo, 2005, Casa Mãe Guacyara)

Aquela exposição, disseram mais tarde, é maléfica, pois exponho o umbigo, região que capta qualquer tipo de "energia". Assim, em meu corpo, é dito que o que não se revela todo, o que não fica exposto, fica protegido e configura-se ainda como significante de poder quando é explicitado que ao ser coberto, meu corpo é ainda mais sedutor.

Ou seja, o mistério é território de sedução e proteção. Isso vale ainda para a esquerda umbandista em geral, que deve manter seus rituais mais "fechados" do que outras divindades, e vale também para suas médiuns, que não costumam expor que trabalham com pombagiras dependendo do ouvinte. Finalmente, é o que vale ainda para o que se entende das mulheres, como foi significado em meu corpo. O mistério a protege e é também arma possível para sedução.

Também não eram raras as situações em que eu fazia uma pergunta a uma pombagira, e ela dizia que não poderia falar sobre isso. Mas em outra ocasião, ou minutos depois, eu fazia a mesma pergunta reformulada, e ouvia longamente a sua resposta. Percebia que o não-dito, ou o mistério deveria prevalecer à primeira instância. Era recorrente escutar o "isso eu não posso revelar" ou "você faz muitas perguntas", quando não o próprio silêncio.

Quando percebi que havia algo da "lógica" da própria pombagira e não uma restrição endereçada a mim. Passei a notar que o "eu não posso falar sobre isso" era mais um significante da importante marca do mistério sedutor de uma pombagira e registro deste feminino que se enuncia, do que uma interdição sobre o assunto discutido: "quando "isso" fala, não é absolutamente sedutor" (BAUDRILLARD, 2004, p. 91).

Elas sabem muito bem que o mistério fascina, que o não revelar-se toda, ou tudo o que se sabe, prende o pesquisador[236], o consulente, e revelam-se entre penumbras, à luz de velas que escondem e iluminam, com roupas de fendas que expõem e escondem, com olhares que encaram e desviam.

Não se pode apreendê-las por completo, tanto na experiência sensível de sua conversa quanto na minha tentativa teórica de apresentá-las. Mas esse movimento de abre-fecha, de morde e beija, de aparece e some é, ao mesmo tempo, o que elas são.

> Alguma coisa que decididamente não quer ser dita e que, como enigma, possui enigmaticamente sua própria resolução; portanto aspira apenas a permanecer em segredo e na alegria do segredo (BAUDRILLARD, 2004, p. 91)

[236] Vagner Silva (200) em **O antropólogo e sua magia** comenta como pais-de-santo valem-se da estratégia de não contar tudo o que o antropólogo quer saber para tê-lo por mais tempo ao seu lado.

Mas é preciso dizer que não se trata de uma tentativa histérica de provocar o outro e não sustentar o desejo por recalque:

> Hoje conversei com a Pombagira Menina. Resolvi falar sobre o rapaz que conheci e ela falou comigo mais do que nunca. Como uma menina-mulher, perguntava-me sobre ele. Perguntou inclusive "quantas luas estive com ele", ou seja, quantas vezes "fiquei" com ele, em linguagem "pombagiresca". Achei engraçado, já passei da idade de contar, mas lembrei-me que quando novinha isso é realmente importante e a quantidade sinaliza o grau de envolvimento. Mas a "adolescência" que se anuncia não é da ordem da inocência. Mais adiante da conversa, disse que achava que não devia procurá-lo e ela responde: "Pra quê ter medo do que um dia a terra vai comer? Só assim você vai saber" (Diário de campo, Tenda de Umbanda Pai Benedito, fevereiro de 2006).

Eu tentava provocar a pombagira, criar um assunto para que ela se revelasse, mas ela me pega no pulo e sai do óbvio. O mistério que aqui parece se revelar não é do registro infantil ou histérico, que não dá conta de seu próprio desejo.

O mistério é situado e perspicaz, implica proteção e sedução. Tende ao fascínio, ao encanto, ao desejo e não responde exclusivamente ao gozo. É um jogo de sedução e habilidade que revelam e anunciam o que se elabora propriamente do feminino.

> Aquilo que pertence à ordem da energia expressiva, do recalque, do inconsciente, daquilo que quer falar e onde deve acontecer o eu, tudo isso é da ordem exotérica e contradiz a forma esotérica do segredo e da sedução (BAUDRILLARD, 2004, p. 91).

É o horror e o fascínio de lidar com aquilo que não se tem controle, com o que não se conhece, com o que pode ser excessivamente prazeroso, terrífico e mortal. Retomando Freud, Serge André (1998) ressalta que talvez o psicanalista também fosse fascinado pelo mistério do feminino.

> Talvez Freud tivesse a necessidade de preservar esta figura da esfinge para sustentar seu desejo de decifrar? Talvez ele a amasse enquanto enigma (odiando-a ao mesmo tempo pela mesma razão)? Diversas passagens de sua obra o deixam supor, desde esse poema a Fliess que já comentamos até as alusões às deusas-mães em Moisés e o Monoteísmo, passando pelo sonho das Três Parcas, o tema dos três escrínios e o estudo sobre a Gradiva. Todos esses

> textos demonstram que se Freud não cessou de denunciar o lado misterioso, irracional, até mesmo perigoso da feminilidade – especialmente enquanto ligada à mãe- também não cessou, pelo mesmo movimento, de mantê-la em seu estatuto de enigma e de obscuridade (ANDRÉ, 1998, p. 204).

Serge André (1998) comenta que Freud, em 1936 escreve uma famosa carta a Romain Rolland, em que comenta a sua experiência de trinta anos antes quando viu a Acrópole pela primeira vez: "bela demais para ser verdadeira", seriam suas palavras. Esta experiência o levou, inclusive, a pensar que o que via não existia: o mesmo dilema que é levado um menino quando vê o órgão genital feminino pela primeira vez.

Beleza, mistério e sedução misturam-se, e, dependendo do interlocutor que "escuta", o "dito" não é ouvido ou é mal-compreendido. Ao não se dizer toda, surge espaço para (mal)-dizê-lo ao bel prazer, mas vale dizer que o potencial destrutivo está nos olhos de quem se vê ameaçado, porque a intenção de destruir é, de fato, vontade do ímpeto de quem se pensa vítima.

Em 1922, Freud se dedicou a pensar um certo poder terrorífico do feminino quando analisou a figura da Medusa. Em seu texto "A cabeça de Medusa", associa esse terror ao medo da castração (e à morte) partindo da imagem da cabeça decapitada e repleta de cobras, símbolos fálicos por excelência[237].

Em "O tema dos três escrínios", Freud inicia seu texto apresentando inúmeros exemplos literários e mitológicos que tombam sobre a escolha de uma entre três mulheres irmãs. Dentre elas, a boa escolha seria a mais bela e a mais sábia. Uma tônica que se repetia na história era a mudez associada às mulheres, como no caso da filha de Rei Lear que não quis convencer o pai do seu amor para ficar com sua fortuna. Em sonho, diz Freud, a mudez é constantemente associada à morte[238]:

---

[237] Salomé, personagem bíblico, mas nome também freqüente entre pombagiras, também é figura típica para tal associação quanto a seu pedido pela decapitação de João Batista.

[238] Iniciei no quarto capítulo uma discussão que associa ainda o feminino à morte, associação esta que se explicita desde os tempos arcaicos, mas incide ainda hoje quando nos referimos às pombagiras (haja vista, para dar poucos exemplos, o grande número de nomes de pombagiras ligadas a cemitério e a prática de fazer oferendas para pombagiras nestes locais).

> Segundo nossa suposição, a terceira das irmãs é a Morte, a própria Morte. Mas no Julgamento de Paris ela é a deusa do Amor; no conto de Apuleio é alguém comparável à deusa por sua beleza; em O mercador de Veneza, é a mais bela e sábia das mulheres; no Rei Lear, é a única filha leal. Podemos perguntar se pode existir contradição mais completa. (...) Entretanto, contradições de certo tipo – substituições pelo contrário exato – não oferecem dificuldade séria ao trabalho da interpretação analítica. (...) Mas lembraremos que existem na vida mental forças motivadoras que ocasionam a substituição pelo oposto, na forma do que é conhecido como formação reativa; e é precisamente na revelação de forças ocultas como estas que procuramos a recompensa de nossa indagação (FREUD [1913 1969, p. 376).

Ao refletir sobre o mito das Moiras, Freud constata que "a terceira das irmãs não era mais a Morte; era a mais bela, a melhor, a mais desejável e amável das mulheres" (ibid., p. 376), de maneira que abrange a sua temática também a outras elaborações mitológicas, como o faz com Afrodite:

> Mesmo a Afrodite grega não abandonara inteiramente sua vinculação com o mundo dos mortos(...). As grandes deusas-Mães dos povos orientais, contudo,, parecem todas ter sido tanto criadoras quanto destruidoras – tanto deusas da vida e fertilidade quanto deusas da morte. Assim, a substituição por um oposto desejado em nosso tema retorna a uma identidade primeva" (ibid, p. 376) . E complementa: "A mais bela e melhor das mulheres, que assumiu o lugar da Deusa da Morte, manteve certas características que beiram o sinistro" (ibid, p. 376-377).

Seria a associação do feminino com a morte fruto de um horror próprio do feminino ou sendo o feminino associado à morte surge o horror?

Buscar responder talvez nos leve muito longe neste momento, mas convém pensar que não há poder maior do que a morte. Não há pênis que sobreviva para sempre: "Não é concebível maior triunfo da realização de desejos" (ibid, p. 377).

Eu diria mais, a beleza extrema e a morte parecem configurar-se opostos de uma mesma figura, uma não antecede a outra, a beleza extrema encanta e provoca o descontrole - e sobre a morte não se tem controle. A beleza extrema é aterrorizante porque se configura como a morte do outro, o típico encantamento que inebria e mata. Uma é também a outra e o é, por conta da outra.

É notável que muitos nomes de pombagiras as ligam à morte: Maria Caveira, Rosa do Cemitério, Maria Sete Catacumbas, Rita da Encruza, Rosa Caveira, etc.. Muitos nomes de Deusas da Antiguidade também foram associados à morte (ROBERTS, 1992).

Nickie Roberts (1992) afirma que algumas prostitutas do período helênico, na Grécia, costumavam se encontrar com seus clientes ao anoitecer, em jardins de cemitérios que ficavam repletos de belas mulheres. O sexo acontecia sobre os túmulos, aludindo a uma extrema e literal ligação entre o erótico e a morte.

Mas Serge André (1998), valendo-se de Lacan, vai além, pois não se apega à materialidade temporal da morte:

> A verdade sobre a morte é nesse termo material, que é apenas uma representação dela. Lacan esclarece melhor essa questão. Se a morte tem tanta importância para nós, seres falantes, é que ela é a que nega o discurso, o mutismo que quebra a espada da palavra. Fica-se então menos surpreso de encontrá-la no inconsciente como um equivalente da mãe, até mesmo da feminilidade, na medida em que os desenvolvimentos da doutrina freudiana nos mostram que alguma coisa da feminilidade permanece absolutamente fora do alcance da palavra, interdito no sentido mais forte do termo, quer dizer, presente no mutismo que se intercala entre os ditos (ANDRÉ, 1998, p. 59).

O autor (ANDRÉ, 998, p. 60) complementa que “existe um silêncio no exterior da fala, que se opõe a esta, mas existe também um silêncio no interior mesmo da fala”. Para o autor, a feminilidade de Freud pode ser concebida, assim, por duas vertentes: a do real, que é a do que não se conhece, incidindo pelo mutismo, pelo não-dizer e pela morte. Mas também a vertente da castração, onde não inscrita no primado do falo, instala-se o horror, a falta de controle, a incerteza.

Na tentativa de realizar elocubrações delirantes para dizer o que é a mulher (ANDRÈ, 1998), o incompreensível (ou melhor, insuportável), passou a ser território do demoníaco, objeto ameaçador que deve ser expulso, recalcado ou suprimido. Inúmeras tentativas foram realizadas: mulheres queimadas em fogueiras, presas em sanatórios (ou dentro de casa), rotuladas de

prostitutas sem o serem, levadas a se prostituírem, sem que fosse esse o seu desejo. Mas a agressão vem da angústia, diz Róheim (apud BRILL, 1991, p. 35), e ao agredir a mulher, agride-se algo de insuportável que não se pode ver, um pavor aterrorizante, o horror.

Dottin-Orsini (1996), baseando-se em representações pictóricas e literárias, apresenta que quando a mulher é representada apenas como a encarnação do medo, passa a não existir porque não se pode percebê-la para além de si, para além do horror.

A autora evoca que alguns escritores chegam a perceber como, nas entrelinhas, a mulher que se pinta e da qual se fala é o próprio homem: "Será que ela existe realmente?...Não seria a minha própria alma, saída do meu corpo, involuntariamente, e materializada na forma de pecado?" (Scwob, apud DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 356).

Ao introduzir a temática "a mulher não existe", Dottin-Orsini (1996) acrescenta:

> Péladan já o dissera em "Le Vice suprême" e num rasgo de franqueza: para um homem de letras, "a mulher é a cópia". Não precisamos ser feministas para concluir que as hipertrofias literárias ou pictóricas da mulher fatal não tinham muito a ver com a realidade, e que somente nos poemas o suor da dançarina tem o perfume das tuberosas. Diante das tolices ou dos exageros misóginos, inclusive desejos de morte, podemos preferir, em vez da cólera, o remédio de um riso libertador e irreprimível (DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 335).

A autora não se refere a Lacan em nenhum momento, mas apresenta Huysman quando idealiza um romance em que a mulher não existe: "Ela só existe na imaginação daquele que a ama e que cria" (Huysman, apud DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 335).

Neste sentido, nem mesmo a estética e a poesia são saídas garantidas para uma escuta ou "visão" do que seria da ordem do feminino, pois ainda que em obras de arte ou na literatura, a representação pode ser apenas a elaboração masculina do feminino. Não se pode garantir que a arte e a literatura estariam fora do império fálico.

A ideia que se estabelece é a de que:

> (...) se o narrador é um homem, a mulher não existe independentemente dele. Pode ser, talvez, uma maneira de lhe recusar a existência, ou de concedê-la

> apenas no interior da palavra masculina. Pode ser também uma maneira de se conscientizar confusamente de que a Mulher, aquela imagem, só cobra realidade na imaginação do homem (DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 335).

Não é possível pensar em diferença diante do olhar calcado no falo Um, pois o (mal)dizer se inscreve na lógica da dominação e da castração, onipotente: "era dizer que é normal ter medo diante de uma criatura desmesurada; ou ainda: não é que eu seja frágil, é que ela é realmente terrível" (DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 358).

Que seja menos que "Eu" , que não exista, pois se diferente, pode ser mais que eu, posso ser devorado:

> O onipotente sonho de suprimir a mulher pode ser tomado como o de suprimir "magicamente" o problema, ou seja, o desejo masculino, que a cria e pune ao mesmo tempo. Matando-a, o amante da mulher fatal apaga seu desejo com a imagem do seu desejo – mas a história acaba (DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 357).

Retomo e insisto: o feminino é o indizível porque não "existe", ou, do ponto de vista "masculinista" não se pôde dizê-lo?

Provoco: não pode existir porque não se pode perceber mulher e sexo (ou se é mãe ou se é puta)? É nessa lógica que para além do que não se conhece, está presente também o horror de desejar a própria mãe sob pena de castração e, percebendo erotismo na mulher, teme-se desejar a mãe quando qualquer mulher é a própria mãe (para o sujeito que a mal-diz)?

7. OUTRAS MARIAS:

Audições do feminino continente à alteridade

A mulher em quem a vida habita mais direta, fértil e cheia de confiança, deve, na realidade, ter-se tornado mais amadurecida, mais humana do que os homens, criaturas leves a quem o peso de um fruto carnal não fez descer sob a superfície da vida e que, vaidosos e apressados, subestimam o que pensam amar. Esta humanidade da mulher, levada a termo entre dores e humilhações há de vir à luz, uma vez despidas, nas transformações de sua situação exterior, as convenções da exclusiva feminilidade. Os homens que não a sentem vir ainda, serão por ela surpreendidos e derrotados. Um dia (...) ali estará a moça, ali estará a mulher cujo nome não mais significará apenas uma oposição ao macho nem suscitará a ideia de complemento e de limite, mas sim a de vida, de existência: a mulher-ser-humano." (Rainer Maria Rilke, 14 de maio de 1904, em "Cartas a um jovem poeta").

7.1. De "mulher para mulher" na superação da dicotomia

Maria, Maria
É um dom, uma certa magia,
uma força que nos alerta
Uma mulher que merece viver e amar(...)
Quem traz no corpo a marca
Maria, Maria
Mistura a dor e a alegria (...)
Quem traz na pele essa marca
Possui a estranha mania de ter fé na vida.
("Maria, Maria", Milton Nascimento)

Os corpos femininos, regidos e interpelados por normas que regulavam, sobretudo, sua sexualidade, foram progressivamente "classificados" em pares de oposição, devendo as mulheres "de bem" se distanciarem do sexo (que não almeja a reprodução), do erótico, das ruas e das magias. Controladas pelo discurso médico, religioso e judiciário, as mulheres passaram a ser percebidas entre mães e *putas* - ao lado destas também as feiticeiras, ciganas e, inclusive, mulheres que trabalhavam fora de maneira geral (MEYER, 1993, MELLO e SOUZA, 1993, 1995). Mas o que revela essa insistência em "dicotomizar"?

A psicanálise responde que essa dualidade se instaurou a partir de uma "necessidade" de desintegrar o erótico do corpo materno.

> O acento posto sobre a dicotomia mãe/mulher é o das teorias sexuais infantis, sob o peso da fantasia originária da cena primária, tanto na sua valência organizadora, como nos modos de exacerbação patológica. Trata-se da angústia de castração masculina e daquela dos conflitos edípicos e pre-edípicos femininos (PARAT, 2006, p. 193) [239].

Num primeiro momento, Freud chegou a separar a libido em "erótica" e "terna (tendre)" mas logo depois, a partir do desenvolvimento da teoria edipiana, percebe que a libido é a mesma, o que diferencia é que há diferentes maneiras de satisfazer as pulsões

[239] L'accent porté sur la dichotomie mère/femme est celui des théories sexuelles infantiles, sous le poids du fantasme originaire de scène primitive, dans sa valence organisante comme dans ses modes d'exacerbation pathologique. Il est celui de l'angoisse de castration masculine et celle des conflits œdipiens et préœdipiens féminins (PARAT, 2006, p. 193).

(dirigidas a um filho ou a um amante). É a confusão que pode surgir do destino dado à libido que é justamente o que causa o pavor, o recalque e a interdição.

De Grandes Deusas que integravam maternidade e erotismo em seus corpos por meio de uma sexualidade sem fronteiras, nasce uma dicotomia de necessidade fálica: as santas (puramente virgens ou assexuadamente maternais) e as "satanizadas" (eróticas e malévolas).

> A orgia é provocada pelo diabo na obscuridade e as ligações carnais são incestuosas, homossexuais ou se praticam com os animais. São, assim, relações sexuais contra a natureza, diabólicas e marcadas de bestialidade. Neste registro, o corpo da bruxa torna-se a metáfora da inconstância demoníaca e do uso desregrado da gestualidade. Mulher horrenda, descabelada, ranzinza, velha, quer dizer, na menopausa e fora do que esperamos da mulher para a procriação, ela seria predisposta a concluir o pacto diabólico (CEGARRA, 2004, p. 342)[240], 2004, p. 342, tradução nossa). [241]

A mulher que não é mãe, é perigosa, pois sua sexualidade pode ser evocada para outros fins que não a reprodução[242]. Já Maria, mãe de Deus e de todos os homens, dizem, nunca o fez. Ela é a mãe por excelência, virgem, assexuada, apenas mãe e pura.

Mas tanto a pura quanto a *puta*, revelam-se expressões do desejo masculino. A Maria cristã comporta o que seria suportável aos homens, e a *puta* o que é desejável, mas por isso mesmo, odiável e marginalizável. Quero dizer "marginalizado", mas não "excluído", posto que o erótico - que não podia ficar sem lugar – coube no espaço do prostituído e demoníaco.

> A lembrança desta antiga relação de equivalência bipolar entre a mãe e os demônios será mobilizada ao serviço de instâncias masculinas. A deusa benéfica sera invertida em criatura mortífera e a mãe que nutre em um

[240] A autora realiza uma breve história sobre o tratamento do corpo feminino quando este foge à norma, desde as mulheres "queimadas" pela igreja no período Inquisitorial, posteriormente sendo tratadas pela medicina como corpo perturbado até chegar na clínica das histéricas de Charcot, procurando descrever os lugares dos "corps fugitifs" da mulher.

[241] « L'orgie est déclenchée par le diable dans l'obscurité et les liaisons charnelles sont incestueuses, homosexuelles ou se pratiquent avec des animaux. Ces sont donc des relations sexuelles contre la nature, diabolique et empreintes de bestialité. Dans ce registre, le corps de la sorcière devient la métaphore de l'inconstance démoniaque et de l'usage déréglé de la gestualité. Femme laide, échevelée, acariâtre, vieille c'est à dire ménopausée et hors de ce qui l'on attend des femmes pour la procréation, elle serait prédisposée à conclure le pacte diabolique » (CEGARRA, 2004, p. 342

[242] Thomas Laqueur (2001) aborda essa questão ao discutir sobre o medo associado às mulheres inférteis (ou na menopausa) ao longo da história ocidental: seus corpos comportariam excessos de "calores".

> monstro devorador. Esta inversão será, aliás, facilitada se apoiada pela existência dos fantasmas infantis correspondentes (BRILL, 1991, p. 206, tradução nossa) [243].

Em **Lilith ou la Mère obscure** (1991), Jacques Brill afirma que a mais pura das figuras míticas femininas é a virgem Maria, inteiramente "boa" . No mais, todas possuem uma ambiguidade e exibem também um caráter terrífico que nasceria de uma necessidade "masculina" de transformar a mulher em demônio.

Na tentativa de separá-las, mostra-se que são duas faces da mesma moeda, é a angústia fantasmática que separa a maternidade da sexualidade, mas uma não caminha sem a outra. Ainda que o mito da Virgem Maria insista na concepção da virgem, o erotismo, uma hora ou outra, irrompe. Seja em corpos rotulados de feiticeiras, "loucas", ou prostitutas, por mais que a lei persistisse, as exceções burlavam as regras.

Nascendo na umbanda, religião em sintonia com o que circula socialmente, a dicotomia se apresenta no que se "fala" sobre a pombagira ou na recusa das próprias ao atendimento de crianças.

> Peste (criança) com nós, não dá certo...peste que eu digo, são os pivetes, estes não...então costumamos lidar só com as pessoas adultas e ciente do que elas querem (Maria Padilha, pombagira de Meire).

Para Monique Augras (2009), a umbanda teria assimilado o discurso patriarcal e "machista" ao associar a pombagira ao diabólico.

> A fidelidade às tradições machistas é total, e a brilhante carreira de Maria Padilha no Brasil parece devido à permanência de uma representação fortemente ancorada no imaginário social - a da mulher sexualmente ativa e dominadora, da qual a mítica Lilith é o protótipo (AUGRAS, 2009, p. 39).

[243] Le souvenir de cette antique relation d'équivalence bipolaire entre la mère et les démons sera mobilisé au service des instances mâles. La déesse bénéfique sera sans peine inversée en créature mortifère et la mère nourricière en un monstre dévorant. Cette inversion sera d'ailleurs d'autant plus aisé qu'elle est étayée par l'existence des fantasmes infantiles correspondants (BRILL, 1991, p. 206).

É assim que se percebe que a discussão entre a paridade pombagira e maternidade está intimamente relacionada à oposição “mãe” e “puta” (ou santa e puta).

> A construção usual da personagem da pomba-gira ancora-se na oposição entre “mulheres-mãe” e mulheres-puta”: os seus traços distintivos são aqueles que enfatizam a pertinência ao universo da rua. A figura da pomba-gira geralmente é apresentada como uma “mulher que se perdeu”, gosta de cachaça, e de seduzir homens em troca de bens e dinheiro (BIRMAN,P., 1995, p. 185).

Neste sentido, Patrícia Birman (1995) argumenta que haveria uma diferença entre homens e mulheres que incorporam pombagira:

> A possessão feminina, quando acolhe pombas-giras se faz criando personagens cuja marca é o fato de se apresentarem como o *reverso* do feminino doméstico e, nesse sentido, ao invés da sedução, as mulheres da rua exibem uma fisionomia, um gestual, uma caracterização, em suma, marcadamente vulgar – a vulgaridade no sentido de se frisar o oferecimento de algo sem valor: Dessa forma, o que vemos é simplesmente a inversão, o negativo da imagem feminina, como mulheres que perderam a honra, o que impede a sua sexualidade de se configurar a não ser como um sexo “decaído” que se oferece como algo destituído de valor. Em contrapartida, a pomba-gira do pai-de-santo consegue destacar como atributos somente os elementos marcadamente positivos da sua condição de “mulher de rua”. Em outras palavras, o plano do feminino enquanto alteridade e sexualidade dissociada da reprodução. O fato de ser um homem, ou seja, um indivíduo do sexo masculino que “recebe” a pomba-gira, retira dela as marcas da subordinação do feminino ao plano engendrado pelo pertencimento ao doméstico e ao familiar (BIRMAN,P., 1995, p. 190).

Patrícia Birman (1995) sustenta a ideia de que as mulheres não suportariam assumir esse “outro” feminino com a mesma maestria que o faz o pai-de-santo e, por distanciarem-se do espaço doméstico e de suas próprias condições femininas na incorporação, elas representariam uma pombagira de maneira vulgarizada e rebaixada: “o negativo da condição feminina”. Já o pai-de-santo conseguiria evidenciar essas “qualidades positivas”. Mais adiante ela apresenta casos de mulheres que são capazes de apresentar “traços positivos” da possessão por pombagira e são discriminadas, encaradas como “exibidas”, transgressoras e com uma vida sexual geralmente “desregrada”.

Ao final, a autora conclui que “a associação das mulheres com o candomblé, portanto, está estreitamente determinada pela definição do feminino associado ao doméstico” (BIRMAN, P., 1995, p. 194) e seriam os “indivíduos do sexo masculino aqueles que, quando “viram no santo”, são os melhores depositários da feminilidade, eixo central da vida do santo na modalidade candomblecista” (BIRMAN, P, 1995, p. 195).

É fato que a autora se baseia em dados colhidos em terreiros de candomblé - o que deve ser situado, pois implica em diferenças na maneira com que se concebe a relação médium/divindade - e há cerca de quinze anos atrás, de modo que devemos resguardar os sentidos pertencentes a este contexto. No entanto, é interessante analisar que o meu encontro com as pombagiras proporcionou uma compreensão contrária, o que pode ser enunciante de uma configuração mais atual, mas também do quanto a maneira como as pombagiras se apresentam é produto também dos sujeitos e dos espaços que as acolhem bem como do olhar do pesquisador.

Digo isso, pois imbuída pela literatura publicada até então (2005), a relação entre a mãe e a pombagira, ou a pombagira e as crianças, não era uma questão do meu trabalho. Não fazia parte, inclusive, das questões norteadoras de meu roteiro de entrevistas. Mas comecei a perceber que o que lia era dissonante do que percebia.

Ao que me parece, a separação pombagira – mãe/criança provavelmente reflete um imaginário que distingue maternidade de sexualidade, associando, portanto, o erótico à figura da prostituta. Mas apesar de haver tais “ditos”, as pombagiras têm um espaço reverenciado, de destaque e vivenciado como um feminino de “fino trato” independente de o terreiro ser ou não “chefiado” por um homem ou uma mulher (ou de sua orientação sexual).

Mesmo nos casos já apresentados de mulheres que têm dificuldade de incorporar suas pombagiras, suas entidades não se apresentam “vulgares”, mas de maneira mais “suavizada”, eu diria. É como se suas pombagiras respeitassem seus limites: no limite da fala muito doce, no

limite do pouco dizer, no limite da rosa em diminutivo, no limite de uma rosa amarela, ou seja, no limite que não se atém demasiadamente ao vermelho – sexo – labareda.

Joana me ensina que ao oferecer espaço continente para que outras possam incorporar suas pombagiras, ela também acolhe a sua própria, admitindo a importância destas entidades para o bom funcionamento de um terreiro, para a vida do médium e para as pessoas que buscam ajuda. A mãe-de-santo, assim como Adilson e Dagmar, evidenciam o quanto as pombagiras devem ser respeitadas e bem-tratadas, pois são fundamentais para a sobrevivência do terreiro bem como para suas médiuns.

Por isso, talvez, tenha sido tão difícil estabelecer de imediato um paralelo entre a prostituta e as pombagiras. Uma divindade tão respeitada não pode ser comparada a uma prostituta, ou pelo menos, não à ideia de prostituta "degradada" que circula no imaginário.

As pombagiras revelam "não sou prostituta como essas aí" que "nem pra puta servem". Podem até dizer que "recebia muitas joias, tinha tudo o que queria", "dava amor a quem precisava", mas se diferenciam das de "hoje em dia" (trechos de Maria Padilha, pombagira da médium Meire). Com efeito, as pombagiras reivindicam uma associação com uma outra "imagem" de prostituta, revelando um ideal que, na verdade, evoca mais uma posição de poder, de fascínio, de beleza e conhecimento, do que a própria categoria "prostituta".

Ao se referirem a uma associação da prostituta à santa, o que poderia ser tão paradoxal, Elsa Cayat e Antônio Fischetti (2007) apresentam justamente que esta suposta incompatibilidade, na verdade revela que há também algo de sagrado na figura da prostituta, não a sua própria "encarnação material", mas a sua "imagem":

> A prostituta apresenta pontos em comum comum com uma santa. Ela é tabu, como ela. Ela é intocável, como ela (a santa só pode ser tocada pela fé religiosa, e a prostituta por esta fé que faz projetar sobre ela alguma coisa da ordem do maravilhoso (CAYAT; FISCHETTI, 2007, p. 167, tradução nossa)[244].

[244] « La prostituée présente des points communs avec une sainte. Elle est taboue, comme elle. Elle est intouchable, comme elle (la sainte ne peut être touchée que par la foi religieuse, et la prostituée par cette foi qui fait projeter sur elle quelque chose de l'ordre du merveilleux) » (CAYAT ; FISCHETTI, 2007, p. 167)

Existe em sua imagem, diz o autor, algo de totêmico, de inacessível e proibido. Ao se deitar com uma prostituta, transgride-se algo, seja a sua própria culpa, seja o olhar do passante, seja a esposa que o espera, e é assim que, de certa maneira, "la prostituée sacralise la sexualité" (FISCHETTI; CAYAT , 2007, p. 166).

Por sua vez, a prostituta é tocável, mas em sua "imagem" é inacessível, idealizada, belíssima, forte, exposta na vitrine, sem sentimento, sem envolvimento. Ela não se dá, ela se vende temporariamente. O poder, o controle, a intensidade, a quantidade está em suas mãos.

Antes de ser uma mulher de carne e osso, as prostitutas são uma oferta visual. Enquanto putas, pertencem a todos e, ao mesmo tempo, a ninguém. O cliente que a penetra não a possui, tem a ilusão de possuí-la, assim como um homem que se masturba diante de uma revista pornográfica. É a sua imagem que seduz e resta intacta. A prostituta se veste e sai do quarto sem esboçar sua emoção, seus dilemas, suas angústias, suas "dores de cabeça" e, em sua "imagem", continua perfeita.

Por mais que isso não seja exatamente condizente com o que se processa concretamente, a sua "imagem" é o que diz mais e permanece: "Se ela (a prostituta) fascina, é porque ela encarna uma perfeita maestria da sexualidade" (FISCHETTI; CAYAT, 2007, p. 169, tradução nossa)[245], ou melhor, que a fantasiamos como aquela que domina tudo sobre a sexualidade, nada mais do que a projeção do próprio desejo.

Acho curioso que quando estamos na rua e cruzamos com prostitutas em esquinas (sejam prostitutas ou travestis), elas nos encaram de cabeça erguida e olhares vorazes, de maneira que o passante, ele, que em tese não "deve" como elas, baixa a cabeça e desvia o olhar. Ora, que confiança é essa que exalam essas mulheres?

Talvez essa "imagem" seja o suporte pelo qual a umbanda se apropriou para que, em seu espaço, as pombagiras surgissem como prostitutas. Trata-se de uma imagem, ou talvez uma

[245] « Si elle (a prostituta) fascine, c'est parce qu'elle incarne une maîtrise parfaite de la sexualité » (FISCHETTI; CAYAT, 2007, p. 169).

máscara, com as cores, os objetos e a roupagem necessária para virem a este mundo. Quero dizer que portando o feminino que exalam, só caberia a elas vestir uma roupagem transgressora tal como saias e blusas rendadas, que imaginamos terem vestido as antigas cortesãs.

Mas há ainda outras, apresentam-se como feiticeiras, ciganas, mulheres de rua, aborteiras e até professoras. Ou seja, mulheres que transgrediam, ousavam, subvertiam a norma, saíram da "casa" e foram para a "rua", desafiaram o império fálico, e, no imaginário, passaram a circular como significantes de força e poder.

Parece-me também que a necessidade de dizer que pombagira não gosta de criança está mais no "falar" do que no "dizer" (em ato). Nas regras de "doutrinação" das entidades de esquerda, essas "falas" surgem e revelam a dicotomia, mas no desenrolar da experiência, no dizer para além do discurso, o "dito" pode ser outro.

Isso fica evidente em inúmeras situações, como quando a mesma Maria Padilha, que diz não gostar de "peste" (criança), afirma: "Muitas (consulentes) já pariram bastante, eu ajudei". Maria Padilha também não abandonou sua médium durante toda a gravidez e cotidianamente atende a mães que a procuram para aliviar as angústias da criação de seus filhos.

Por mais que se "fale" que pombagira não gosta de criança e que mulher grávida não pode incorporar, não são poucos os rituais de pombagiras em que mães levam seus filhos, pois não poderiam deixá-los em casa.

Certa vez, achei cômico e interessante notar que enquanto uma pombagira dizia: "Ai, Ai", durante o ritual, uma criança repetia sentada junto aos consulentes como se fosse eco: "Ai, Ai" (no mesmo tom agudo da pombagira). Sua mãe, rindo, lhe pediu para parar, mas todos se divertiam. Nada foi chocante, não houve incômodo, o que era vivido ali não é da ordem do demoníaco e, no ritual, apesar da regra "falada", na dinâmica do dia-a-dia, se a criança não tem lugar para ficar, também não é expulsa.

> Língua de Fogo: Por que pombagira não gosta de criança? Ela é mulher, ela vai odiar o que vem dela? Isso é pensamento muito pequeno, de gente muito pequena. Estou com ela desde criança...
> Eu: Desde criança?
> Língua de Fogo: Sim, desde criança, desde antes de criança. Largaria por um período por quê ? Por que é frágil? Não.
> (Entrevista com Língua de Fogo, pombagira de Patrícia)

Essas entrevistas são recentes porque foi a partir de 2008 que me dei conta efetivamente que esta desvinculação não era tão óbvia quanto se dizia e então passei a devolver a minha dúvida às próprias pombagiras. Antes, eu nem mesmo verbalizava a palavra "criança" perto delas, mas percebo ser esta uma dificuldade reveladora da problemática de passar do amor da mãe para o amor da mulher no atinente ao pavor de desejá-la como mulher.

É verdade, no entanto, que a pombagira se dirige aos adultos. Ela não costuma atender uma criança, benzê-la. Para o que uma criança precisa, há outras divindades. Ao significante criança, articula-se o significante que se ajusta a uma preta-velha, a uma cabocla ou à alegria de um erê. Noto que a dicotomia que se revela é leitura e repetição do que circula no imaginário e cada um se apropria do dito como lhe é possível ou suportável.

A esse respeito, no artigo "Sublimidade do Mal e Sublimação da Crueldade", Miguel Bairrão (2004a) acrescenta que, para meninos de rua, o xingamento mais agressivo que se possa dizer é "filho da puta", em geral, porque muitas vezes o são e, ainda assim, o que se conserva é que sua mãe, ela, apesar de tudo, é "sagrada".

Mesmo quando a mãe é prostituta, para o filho, ela deve ser apenas « mãe », dela ninguém fala e nela ninguém toca: "Na mãe, tudo é afetivo e nada é sexual, enquanto na prostituta tudo é sexual e nada é afetivo" (FISCHETTI; CAYAT, 2007, p. 210, tradução nossa)[246].

A "gravidade" de chamar alguém de "filho da puta" se exprime no fato de a mãe ocupar o lugar de uma moral que não deve ser abalada. O filho de uma "puta", "coitado", não

[246] « Chez la mère, tout est affectif et rien n'est sexuel, tandis que chez la prostituée, tout est sexuel et rien n'est affectif » (FISCHETTI; CAYAT, 2007, p. 210).

tem mãe porque ela não pode *também* ser mãe. O "adjetivo" é insultante em muitas línguas e agride a qualquer um quando, de fato, ao agredir-se a mãe do sujeito, é ele próprio que se sente imensamente agredido, "ou porque elas (mães e putas) realmente se opõem, ou porque elas têm tantos pontos em comum que chega a ser insuportável de ouvi-lo" (FISCHETTI; CAYAT, 2007, p. 209, tradução nossa) [247].

Mas não se trata nem mesmo de uma necessidade ou dificuldade de meninos ou homens ao lidar com mulheres, a separação opera socialmente. Noto que não apenas pelo que lia, mas também, possivelmente, pela minha própria dificuldade em integrar ambas as possibilidades de feminino, não pude, por um bom tempo, perceber a pombagira como enunciante de um feminino integrado, e não apenas o território dos sentidos prostituídos e demoníacos.

Os significantes criança ou homem parecem não se articular com o significante pombagira justamente pela dificuldade de integrar o erotismo no corpo feminino, mas também mulheres que se apegam a essa separação podem ficar no registro da pombagira caricata, como o anunciou Patrícia Birman (1995).

No entanto, é neste mesmo sentido que talvez seja mais fácil para uma mulher ligar-se à pombagira do que para um homem, ou seja, parece depender do lugar e da maneira que cada sujeito (in)corpora a sua relação com o feminino. Associá-la exclusivamente à prostituta restringia meu campo de atuação e investigação, mas abandonar e ignorar essa associação não se configurou como o melhor caminho. Parece que se o feminino se fixou na dicotomia mãe (assexuada) e prostituta (sexuada), posição digna da histérica e do obsessivo, a pombagira não passa de uma "puta" devoradora. Mas ao passo que o feminino é suportável ainda que ocupando os sentidos do que é forte, ativo, acolhedor e erotizado, a sua vivência e interação é vivida plenamente.

[247] « soit elles s'opposent vraiment et il est injuste de les assimiler; soit elles ont des points communs et il est insupportable de l'entendre » (FISCHETTI ; CAYAT, 2007, p. 209).

A esse respeito, acho notável quando Beatriz relata que sua pombagira atende muitas mulheres que a buscam quando portadoras de problemas relacionados à infertilidade, ou câncer nos seios, no útero, cistos nestas regiões, enfim, segundo a médium: "problemas de mulher". Dá-se uma relação que se assemelha a uma "cumplicidade feminina" profunda. É interessante pensar que na relação com um preto-velho, por exemplo, aos quais chamamos de "pai", somos tratado por "filho" e em geral nos posicionamos frente a eles com a cabeça baixa, o corpo curvado e pedimos a benção. Já entre mulheres e pombagiras, a relação é de "mulher" para "mulher".

As pombagiras ouvem as angústias de médiuns e consulentes que têm problemas em relação à sua vida sexual, que não conseguem sentir prazer ou sentem-se incapazes de seduzir seus companheiros, mas também as escutam quando se queixam de não conseguirem engravidar. E se a gravidez ou os filhos fazem parte das demandas e da história de vida de suas médiuns e dos consulentes que as buscam, há acolhimento para esta angústia.

A sequência de fotos a seguir apresenta uma "conversa" entre uma consulente e a pombagira Maria Molambo de Kelly na Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato. Chama a minha atenção a dinâmica que se apresenta nos gestos daquele encontro.

É neste sentido que essas "mulheres" revelam-se como "companheiras invisíveis" (BOYER, 1993) dessas médiuns e literalmente apresentam-se como "guias" de seus consulentes.

> Eu: Tem algum momento que você sente que a pombagira tá perto?
> Kelly: Tenho. Não só com ela, como com as outras entidades.
> Eu: Mas com a pombagira mais em alguns momentos do que noutros?
> K: Tenho, quando acontece alguma coisa que eu fico nervosa, elas se manifestam presente mesmo, sabe, como se fosse...você não tá sozinha, vamos resolver, se manifestam muito, muito, muito. Muito presente.
> Eu: E você sente isso de uma forma intuitiva ou você escuta, você vê...
> K: Eu escuto mesmo, eu sinto de sentir, de tocar...eu vejo tanto as coisas que elas mostram como eu vejo as coisas, que nem meu filho tá vendo agora, acho que ele vai ser parecido comigo.
> (Entrevista com Kelly, médium das pombagiras Maria Padilha, Maria Rosa e Maria Molambo)

As conversas com as pombagiras podem ser longuíssimas e, em geral, mais do que com outras entidades espirituais. Os sujeitos constroem uma relação intima com a entidade no espaço ritual, de maneira que se sentem à vontade para revelar os seus mais profundos segredos[248]. Com elas, médiuns e consulentes expõem seus anseios, seus medos, suas angústias, sua raiva, sua inveja, e sabem que sua fala não vai ser ouvida no limite da culpa ou do pecado.

Não por acaso, as pombagiras são tomadas por muitos como as "psicólogas" [249] do terreiro:

> Eu: Eu queria conversar com você sobre o meu trabalho.
> Maria Molambo: Vós precisa de Maria Molambo?
> Eu: Eu acho que eu preciso.
> M.M: Não tá bom lá?(eu havia acabado de conversar com a Maria Padilha incorporada nesta mesma médium).
> Eu: Tá, mas gosto de ter Maria Molambo no meu trabalho.
> M.M. Tem coisa ruim lá?
> Eu: Sempre tem, né?
> M.M: Sempre, em todo lugar tem alguma coisa que...o que você faz?

[248] É também por isso que muitas vezes encontrei dificuldade para filmar ou usar o gravador em giras abertas às pombagiras. Aquele espaço é oferecido para que as pessoas sintam-se acolhidas e livres para se expor, mas a câmera ou o gravador poderia intimidá-las.
[249] No trabalho de Cruz (2009), seus interlocutores também atestam (em dois momentos) essa associação das pombagiras a uma psicóloga. Cf. Cruz (2009, p. 118 e 210).

> Eu: Eu sou psicóloga (*ela faz cara que não entende e logo complemento*)...Eu escuto as pessoas.
> M.M: Ai, eu também escuto! Já tem uma coisa nossa que é a mesma coisa, já podemo trabaiá junta. Vai ficá bom assim. Pode chama eu lá que que eu vô lá ajuda as pessoa.
> (Rosa, mãe pequena do centro chega perto e pergunta se eu queria ajuda)
> M.M: Não, nós faz a mesma coisa, ela escuta e eu também escuto.
> (Entrevista com Maria Molambo, pombagira de Kelly, março de 2010)

É neste sentido também que exus e pombagiras "ficam satisfeitos quando tratados familiarmente por "compadre" ou "comadre" (OMOLUBÁ, 2002, p. 34), categoria que, na ausência da consanguinidade, anuncia familiaridade e estabelece uma filiação desejada e construída pelos laços sociais. Para Yvonne Maggie (2001):

> O compadre deve ser uma alavanca para a vida social dos filhos, um mediador, uma pessoa que interfere nos momentos críticos da vida do indivíduo, da mesma forma, os compadres exus seriam figuras mediadoras, pois interferem nos momentos críticos da vida do indivíduo que faz despachos para ser atendido (MAGGIE, 2001, p. 115).

O acolhimento e a sensação de proteção é tão marcante como característica citada pelas médiuns que não foram poucas as que se referiram às suas pombagiras como "minha mãe", contrariando a clássica ideia de que a pombagira está muito distante da maternidade.

O caso mais interessante é o de Sílvia, médium da Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato, pois em minha primeira conversa com ela, achei interessante quando disse "ah, minha pombagira é a minha mãezona", demonstrando o quanto se sentía cuidada por ela. Na mesma entrevista, Sívia revela que sua mãe é falecida, e tem a sensação de que quem a protege e socorre é a sua pombagira. Dois anos depois, Maria da Noite, sua pombagira, me diz que a relação com a sua médium é de muitas vidas, sendo que em uma delas foi sua mãe, e nesta vida veio como sua pombagira.

Ou seja, quer pela relação das médiuns com suas pombagiras (que são consideradas como protetoras e associadas a mães), quer pela proteção das pombagiras aos filhos de suas médiuns ou consulentes, ou até mesmo por "tratamentos de fertilidade" realizados por pombagiras,

percebemos que há claros indícios de que a maternidade não está tão distante das pombagiras como se costuma - ou desejaria – dizer.

As pombagiras vestiram roupas de mulheres transgressoras para "virem ao mundo", mas mais do que isso, revelam que estão no corpo feminino, abrangem a "mulher", dizem ser a "mulher", dizem proteger a "mulher" e reivindicam um espaço de destaque e respeito.

7.2. Desejo e responsabilidade: feminino continente à alteridade

Ela é amiga
Daqueles que têm fé
Com uma rosa vermelha
Peça a ela o que quiser
(ponto-cantado de pombagira)

No início do meu encontro com as pombagiras, imaginava que ouviria muitas histórias de casos de amor, receitas amorosas, "dicas" e conselhos sobre sexo. Afinal, é o que se fala, é o que se pensa sobre elas.

Por isso, em muitas entrevistas, busquei insistir nesta questão, queria, de certa forma, que verbalizassem que cuidam desta parte especificamente, pois achava muito interessante considerá-la como uma "conselheira amorosa e sexual" , mas não foi possível.

A resposta que insistia ao meu "o que você faz?", era "o que as pessoas pedem". A pombagira Menina, do centro de Pai Benedito, mesmo tratando comigo sobretudo a respeito desta temática, quando lhe perguntei, respondeu: "Ajudamos em todo tipo de problema. A gente não pode recusar ajuda" (Pombagira Menina, Tenda de Umbanda Pai Benedito), assim como a Maria Padilha do mesmo centro: "porque estamos aqui pra ajudar, pra fazer as coisas serem, vamos dizer assim, resolvidas na maneira que as pessoas pedem".

Quando se pensa a sua relação íntima com os pedidos de amor, é porque além de tudo o que podem fazer, elas também têm uma maior "habilidade" sobre os conflitos vividos nesta "área":

> Quando se fala nessa parte de sentimento, de relacionamento, ela tem toda uma doçura, toda uma magia, que ela consegue esclarecer de uma forma mais aberta, e exu muitas vezes é grosseiro na forma de ver, se não tá dando certo, então, abandona. Não consegue ver o ponto da necessidade ou do sentimentalismo. Acaba sendo muito razão, e pombagira consegue ter essa sens..sensibilidade de captar. Não que nós não podemos, mas é difícil. Somos muito direcionador...é, é pra lá, é pra lá, não tá dando certo aqui, atravessa. Vamos solucionar, mas sem essa magia, essa sensualidade em dizer, que tá encantando e convencendo.
> (Sete Giras, exu de Adilson)

De fato, há um nítido destaque às questões amorosas e sexuais quando pensamos em pombagiras, mas, com efeito, as entidades respondem às aflições de quem as procura[250], pois percebo que, na verdade, trata-se, sobretudo de acolher a qualquer anseio ou angústia que lhes seja dirigida. Por isso, em suas entrevistas, abordam que o território em que "trabalham" está para além dos ditames do mundo sexual que se esgota na cama, pois, para elas, não há nada que não possa ser tratado.

> Eu: Mas eu tenho percebido no meu trabalho que as pombagiras têm facilidade de atuar neste sentido, elas não trabalham só sobre isso, mas parecem ter uma habilidade maior de trabalhar sobre isso, não é?
> Patrícia: Sobre o emocional?
> Eu: Sobre as questões amorosas.
> Patrícia: Sim, mas aí a gente cai no feminino...que ela é, né? O amar...que o homem também, e é o lado feminino do homem...o encanto, o romantismo, elas têm essa facilidade porque é a própria energia delas.
> (Entrevista com Patrícia, médium da pombagira Língua de Fogo).

Ou seja, na medida em que as preocupações de seus consulentes sejam também questões relativas a trabalho, saúde, educação de filhos, intrigas entre colegas, relacionamento familiar, enfim, prontamente a entidade se oferece para atendê-las.

> Eu: O que é que a Molambo gosta de fazer pras pessoas?
> Molambo: Depende do que vós pedí pra eu. Porque cada um pede uma coisa
> (Maria Molambo, pombagira de Kelly)

[250] Para o historiador Francisco Bethencourt, os pedidos e feitiços de amor datam de muito tempo, mas houve uma exacerbação de um "sentimento amoroso" desde a expansão do individualismo durante o Renascimento (BETHENCOURT, 2004), mas também a partir da Reforma Tridentina. O autor ressalta que com a expansão portuguesa, as guerras sucessivas, a grande quantidade de homens além –mar somada, ainda, à restrição (por parte da Reforma) da maleabilidade das práticas de casamento que existia, levaram a que as buscas associadas aos feitiços no plano do amor se propagassem.

Comecei a pensar nesta questão quando vivenciei uma situação peculiar que chamou minha atenção: fui ao ritual de pombagiras no terreiro de Adilson com dois amigos que, naquele momento, viviam um período difícil de suas vidas pois, recém-formados, prestavam concursos e estudavam muito para isso. Ambos pareciam saber muito bem que era isso que queriam, mas imagino que o fato de buscarem uma ajuda em algo que não conheciam e lhes era distante revelava um conflito.

Durante o ritual deixei-os sozinhos, mas supervisionava à distância enquanto trabalhava tirando fotos ou conversando com as pombagiras. Percebi que foram acolhidos pelos médiuns do terreiro que os deixaram bem confortáveis para conversar com as entidades.

Ao final do ritual, ambos disseram sobre o quanto se divertiram e fizeram alguns comentários, mas nada me vem à memória de muito significativo. O "notável" surgiu dias depois, quando um deles me contou que na hora que a pombagira perguntou: "o que você quer? Diga que eu vou te ajudar.", ele sentiu um grande desconforto. Vinha à sua cabeça que queria passar no concurso para o qual estudava, mas não teve coragem de dizer, pois na hora que viu uma possibilidade "concreta" da realização do seu desejo ao verbalizá-lo para a pombagira, recuou e respondeu: não sei. Disse-me que teve medo de falar que queria passar naquele concurso porque percebeu naquele instante que não era aquilo que queria, e foi só então que começou a perceber que não sabia o que de fato desejava para sua vida.

Para ele, aquele dia foi fundamental. Depois disso, mudou-se de cidade e buscou trabalhar em outra área. Apesar de fazer análise, foi no encontro com a pombagira que pôde expressar o seu desejo "em ato" e, na impossibilidade de fazê-lo, percebeu que não sabia o que desejava. Na relação com a pombagira, seu discurso se ordenou, e do simplesmente "falar", passou-se para o "dizer", que responsabiliza o sujeito que se escuta.

Lembrei-me assim, que em 2005, vivenciei uma outra interessante situação que registrei em caderno de campo, mas, na época, não prestei a devida atenção:

> Enquanto observava sentada ao lado de Maria Padilha, uma senhora entra para falar com ela. Diz que está lá para pedir ajuda para seu filho conseguir um emprego. Maria Padilha pergunta há quanto tempo ele está sem trabalhar, mas não escuto o que ela responde. É então que Maria Padilha fala: Mulher, o dia que ele quiser trabalhar, ele vai vir aqui me pedir". A mãe fica desconcertada e diz que seu filho quer muito trabalhar e sai de casa todo dia para procurar emprego. Mas Maria Padilha não é compassiva: "Você acha que ele está procurando, mas você conhece ele melhor do que ninguém, não é, mulher?". A mãe insiste e pede novamente para Padilha ajudá-lo, mas a pombagira encerra a conversa: "Mulher, o dia que ele quiser alguma coisa, peça para ele vir falar comigo, não posso fazer nada que ele não quiser (Diário de campo, Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito, dezembro de 2005).

Padilha diz: "se ele quiser, ele vem me pedir"; e atribui a responsabilidade ao sujeito pelo próprio desejo, é ele quem vai dizer o que quer, anunciando que o que a mãe deseja não pode ser confundido com o que o filho quer. Enquanto é a mãe que faz por ele, o filho continua alienado do seu desejo, mas se ele quiser, é ele quem vai procurar o emprego, é ele quem vai dedicar-se a conseguir o que deseja, pois só assim o ganho será seu.

Por este caminho, comecei a notar a implicação da responsabilidade do sujeito mesmo quando endereça seu desejo ao "divino". No momento em que peço ajuda à Padilha da Kelly sobre o meu trabalho, ela busca me escutar, mas não esquece de dizer : "Vai depender de vós".

A responsabilidade entra ainda na importância de cumprir o "trato" acertado na negociação com as pombagiras. Na literatura umbandista (OMOLUBÁ, 2002), os exus são bons cobradores:

> Os exus não gostam de fazer favores, a não ser quando pagos. Pouco prometem, pois sabem mais do que ninguém que precisarão de acertos futuros com outros companheiros para solucionarem a "demanda". São bons cobradores; não conhecem a palavra "calote". Recebem sempre suas pagas de uma forma ou de outra...Ao tratarem qualquer trabalho, costumam receber logo a metade, que servirá para os aviamentos; a segunda e última parcela, após a conclusão satisfatória da empreitada (OMOLUBÁ, 2002, p. 36).

Na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito, a mãe-de-santo diz que pombagira não pede, mas se você diz que vai dar, é melhor cumprir o compromisso:

> Tudo que você pedir pra ela fazer, ela te faz. Porque tem gente que fala assim 'pombagira desmancha casamento', não, não desmancha nada não. Se desmancha é porque já tava desmanchado. 'Ah, pombagira se você pede alguma coisa pra ela, ela te tira', não, não tira nada, não. Agora se você fazer um pacto com ela e falar que vai cuidar dela, aí você tem que cuidar, se não ela te dá um couro mesmo, e ela te dá onde mais doi. Não, o guia não faz nada não, minha filha, o guia faz aquilo que a pessoa pede. Pra você ver, dificilmente na linha de exu eu fico trabalhando, porque eu fico prestando atenção (Joana, mãe-de-santo, Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito).

Por isso, insisto que mais do que o objeto que se pretende, o que se evoca na relação das pombagiras é o desejar. É neste sentido que percebo aqui uma íntima relação com o conceito de desejo para a psicanálise, principalmente quando esse desejo implica responsabilidade e "pagamento" pelo próprio destino.

É preciso dizer que o desejo que se diz aqui não é exclusivamente da ordem do sexual, mas do que se quer e, ao que me parece, aproxima-se à ideia a que Lacan se refere principalmente quando nos referimos à troca e ao pagamento como condição para que os exus nos ajudem.

Independentemente do que pedimos, é na relação com a pombagira que verbalizamos, mentalizamos ou atuamos nossos pedidos. Além disso, quero dizer que a maneira como estes são tratados é peculiar, criativa e sábia, pois a transformação não se opera "magicamente".

Ou seja, ao falar o que se quer, o desejo é assumido em verbo e ao se comprometer com o pagamento, responsabiliza-se em ato. A pombagira não vai passar a mão na cabeça, não vai "des-culpar" o sujeito, é o próprio que vai arcar com as consequências de seus atos. É assim que percebo que as pombagiras convidam o sujeito a pagar pelo seu desejo e assumir a sua responsabilidade.

> O dizer de Freud infere-se da lógica que toma como fonte o dito do inconsciente. É na medida em que Freud descobriu esse dito que ele ex-siste.

> Restituir esse dizer é necessário, para o discurso se constituir da análise (é nisso que ajudo), a partir da experiência em que confirma-se a existência dele. Esse dizer, não se pode traduzi-lo em termos de verdade, já que da verdade há apenas meio-dito, bem cortado; mas haver esse meio-dito claro (que se conjuga de trás para frente: tu me-ditas, eu maldigo (tu medites, je medis) só ganha sentido por esse dizer. Esse dizer não é livre, mas se produz ao tomar o lugar de outros que provêm de outros discursos (LACAN, [1973]2003, p. 453-454).

No encontro com a entidade, na crença de que a pombagira realizará o seu desejo, o sujeito re-pensa. A típica frase de uma pombagira: "O que você quer?" não passa incólume, o sujeito ou diz ou silencia. A esse respeito, Lacan já dizia: "sem dizer, não vai (ça ne va pas sans dire), vemos que esse é o caso de muitas coisas.(...) é que o dito não vai sem o dizer" (LACAN, [1973] 2003, p. 451). E Vinícius de Moraes poetiza: "Quem de dentro de si não sai, vai morrer sem amar ninguém".

Para Lacan, o desejo é, antes de tudo, inconsciente e não corresponde à necessidade,

> O desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade: essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sob a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir, por não haver satisfação universal (o que é chamado de angústia) (LACAN, [1960] 1998, p. 828).

Ou seja, a demanda seria endereçada a alguém e relativa a um objeto. A necessidade seria relativa às necessidades biológicas como alimentar-se, dormir. O desejo estaria, assim, a meia distância entre a demanda e a necessidade.

> O desejo não sabe o que ele deseja ; não existe objeto ; ou melhor, seu objeto é infinito e se situa para além de todo objeto limitado imaginável ou concebível (CLÉRO, 2002, p. 26, tradução nossa) [251].

O desejo que aqui se refere também não é simplesmente o que a pessoa diz que quer, mas o que o leva a desejar. Se o objeto que se deseja está no registro de suprir uma falta, falamos de gozo, não desejo e, na tentativa de suprir essa falta (que nunca é alcançada), o

[251] Le désir ne sait pas ce qu'il désire ; il n'a pas d'objet ; ou plutôt son objet est infini et se situe au-delà de tout objet limité imaginable ou concevable (CLÉRO, 2002, p. 26)

sujeito sofre e o sintoma se revela em repetições. Por isso, o desejo da psicanálise não é desejo de alguma coisa, é desejo do outro.

> O que visa o desejo é o significante pelo qual o Outro aparece ele próprio enquanto desejante e, por conseguinte, como desejável. O termo "desejo" é pois significante último do Falo. Quanto à feminilidade, esta jamais pode ser situada num mais-além do desejo, como um resto com relação àquilo que o desejo pode atingir (ANDRÉ, 1998, p 138-139).

O autor afirma que, de fato, buscamos insistentemente suprir uma falta fálica, mas o desejo não é da ordem do falo, é para além da castração, pois não busca "repor" ou "substituir" o falo. Sendo faltante, o sujeito busca realização, não supressão do que é faltante.

Falo aqui de um manejo operatório que se mostra eficaz e convida o sujeito a elaborar a maneira como experiencia a sua própria vida. Neste sentido, ouso aqui pensar que essas pombagiras convidam os sujeitos a sair de uma posição de gozar e incita transformação quando podem "pescar" o dito que lhe é endereçado:

> Dia de gira no terreiro, olha, é 'fala que eu te escuto', aí ela se encrespa, né? Quem falou que eu tenho que parar pra ouvir com essa intensidade o que você quer dizer?', aí as pessoas vêm e se assustam, e olha que isso é colocado com muita classe, (...) Então, eu não fico explicando o que ela traz com ela não, mas, mas dá pra entender assim: 'o problema não é meu', 'o que que você vai fazer?' Então é a coisa de devolver, né? E então se vira; essa história de 'olha, essa é a minha vida' (fala com ar meloso), pra mobilizar uma certa gama de sentimentos e não consegue, e vejo que não é só ela, eu vejo que é uma característica de outras senhoras também, de não ficar com esse nhem, nhem nhem. Bom, se ainda é a necessidade de repetição, de chororô, de ficar tocando o violino enquanto eu conto a história, é porque a pessoa não tá muito disponível pra mudar, pra começar a transformar os caminhos. É isso que eles devolvem pra gente como 'feed back': 'olha a sua vida', 'olha o que você tem pra fazer', a oportunidade de aprender, de entender algo, você pega e começa a contar da sua história, ninguém brinca com você, ninguém te dá atenção, o marido 'não sei o quê', e o mais interessante que eu vejo é que se ela precisar responder à altura a alguém que chega totalmente no lugar da vítima, 'ó minha vida, minha história'(fala em tom de choro ironicamente), ela sai, e ainda pede licença, e sai. Fala tudo o que tem que falar, e pronto! Então, ela aproveita algumas situações, eu já vi de ela...alguém 'ah, minha mãe, eu quero um cigarro seu', então eles não dão nada sem uma troquinha, né? Aí ela fala: 'o que você me dá em troca?', aí troca lá alguma rosa, alguma coisa, aí a pessoa tá acendendo o cigarro, e na menor distração, ela passa e tira o cigarro, por exemplo, aí a pessoa fala: 'ah, a senhora me tirou o cigarro?', 'é assim que você faz na sua vida, você deixa levarem'. Então, é, criam-se algumas cenas

> pra mostrar a olhos vistos, e ela começou a fazer essas coisas quando as pessoas diziam: 'a senhora fala, mas eu não entendo nada', ' senhora fala tão bonito, mas eu não entendo o que a senhora quer dizer', então ela: 'pois eu vou começar a mostrar, quem quiser aprender, que estija atento, entenderam? E assim vai (Entrevista com Beatriz, médium da pombagira Areia Preta).

Beatriz afirma que como as pessoas não compreendiam a "fala" de sua pombagira, Areia Preta começou a agir e foi quando mais se revelou, apresentando em ato o quanto as pessoas devem cuidar do que é seu.

As pessoas têm com as pombagiras um espaço de escuta privilegiado, mas, como uma vez ouvi de uma consulente: "tem gente que pensa que ouvido de pombagira é pinico e aí elas não deixam barato, não", cobram a responsabilidade pelo dito. A "vitimização" tem limite e o "nhem, nhem, nhem" não é atendido, pois é necessário que o sujeito tome a sua vida em suas rédeas novamente. Se o sujeito não vai, não busca, não há ajuda, continua o mesmo, no gozo de sofrer, no gozo de não conseguir, no gozo de não ser, mas de parecer.

Ao que intuo, a pombagira não "tira" a pessoa dos espinhos, mas ao ouvir as "verdades" da boca de uma pombagira, o sujeito se re-conhece, percebe que continua no se espetar, que está "ciscando" para trás (como Areia Preta disse em ato para Beatriz[252]), sem sair do lugar, e por isso sofre.

Em um dos rituais de Ogum Rompe Mato, percebi que a pombagira dizia a uma das consulentes: "Você quer esse homem?", a mulher respondeu que sim. E a pombagira insistiu: "Você quer esse ou você quer sofrer, mulher?".

Em termos lacanianos, poderíamos dizer que ao escancarar e espelhar o que o sujeito faz em contradição com o que fala, a pombagira cifra o seu gozo, de modo que o sujeito veja uma possibilidade de inserir-se para além do gozo.

Mas a interpretação só é possível se existe um significante que cifra este gozo, um indício de disposição do sujeito a sair do gozo. Ou seja, enquanto a médium não pôde, ela

[252] O trecho referente a este episódio foi trabalhado no capítulo seis.

mesma, notar corporalmente a sua transformação, não percebeu o recado metafórico de sua pombagira e ficou no “frango”, “ciscando”.

A tentativa de reposição da falta, da angústia, é o que caracteriza o “gozar”, mas há uma eterna insatisfação (BIRMAN, J., 2001). Neste sentido, quando se diz em análise que o sujeito deve pagar para não gozar é porque o desejo do analista deveria ser apenas o de levar a análise até o fim, não o de fazer caridade, para suprir alguma culpa, não o de querer curar o sujeito para, na verdade, aliviar as próprias mazelas do analista.

Quando o sujeito paga pela análise é ele quem toma a responsabilidade pelo curso de seu desenvolvimento naquele espaço. É dele que depende a transformação. O paciente quando não paga ou paga mal, traz desculpas e acomoda-se no sintoma, no mesmo, no conforto garantido e “quentinho” daquele suposto acolhimento.

Paga-se pelo desejo quando há esforço. Ou seja, para chegar na rosa, deve-se passar pelo espinho. Mas por vezes as pessoas tardam a permanecer nos espinhos, “gozando” com o sofrer, e não adianta esperar que as pombagiras façam o trabalho sozinhas. Para “subir”, para alcançar o botão da rosa, o “frescor”, “aquela mulher de ser”, vai da responsabilidade de cada um.

E assim como na relação analítica, também com as pombagiras, é interessante que o pagamento é de acordo com o pedido e endereçado ao sujeito; é na medida do que se pode pagar, na medida da função que o pagamento vai proporcionar.

> M. M: Depende do que vós vai me pedir. E eu também cobro com tudo que eu faço.
> Eu: Cobra com o quê?
> M.M: Depende do vosso pedido. Eu posso pedi uma marafa (bebida) pra eu, posso pedi um presente pra eu, posso pedi uma atitude vossa, posso pedi que vós faça alguma coisa pra outra pessoa que vós ta querendo aí. Alguma coisa eu vou cobrá. E sabe o que eu gosto muito? Gosto que comemora com eu depois que quem pediu ganhou. Eu gosto disso (Entrevista com Maria Molambo, pombagira de Kelly)

Não quero aqui dizer que a escuta da pombagira opera como uma escuta analítica. Como já o disse Devereux (1977), são contextos, saberes e lógicas diferentes, mas produzem sentidos operatórios no sujeito e atesta-se: "o dizer demonstra, por escapar ao dito" (LACAN, [1973]2003, p. 452) e se revela em ato, no seu dizer.

> O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que corre por baixo, que é, propriamente falando, o que somos, e também o que não somos, nosso ser e nosso não-ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro da cadeia, sob todas as significações (LACAN, [1959-1960] 1988, p. 185).

Evoca-se: O que você faz é a consequência do que você é e vice-versa. Trata-se de atentar-se ao que é "dito" (em ato ou palavra) para perceber a atitude que se toma diante da própria vida. No entanto, nem todos o querem ver e persistem nos sintomas, que é o modo de gozar, é a lamúria que se repete, é a mulher que diz apenas encontrar cafajeste em sua vida (ela não se dá conta que é ela quem busca o cafajeste), é uma doença que re-incide e paralisa o viver, é o consumo indiscriminado de drogas para aliviar frustrações, é a repetição ([re]péter / re-pedir).

A médim de Areia Preta afirma que quando ficava no se queixar, não ia "para frente", Josa atesta que enquanto "não botava sua emoção pra fora", ficava doente por dentro, Maria Padilha diz que enquanto a mãe é quem pede ajuda para o filho, nada muda, é necessário que ele a procure, pois se não quiser ele mesmo procurar um trabalho, vai continuar desempregado.

> Sabe-se o que custa avançar numa direção, e meu Deus, se não se vai, sabe-se por quê. Pode-se até mesmo pressentir que se não se está totalmente esclarecido sobre suas contas com o desejo, é porque não se pôde fazer melhor, pois, não é uma via em que se possa avançar sem nada pagar (LACAN, [1959-1960] 1988, p. 387).

O sujeito que busca, consegue sair da repetição sintomática quando há em seu discurso a margem para a dúvida. Mas quando a certeza está instalada, não há transformação, o gozo

não pode ser decifrado, e a pombagira parece ter sensibilidade para esperar o momento exato para interferir: "Quando ela quiser, realmente, ela me procura, porque às vezes ela pensa que quer, mas não quer" (Língua de Fogo, pombagira da médium Patrícia).

> As pessoas buscam felicidade, não é? E às vezes a felicidade é direcionada a um caminho, com pedras e espinhos. As pessoas insistem em queimar o pé, pisar na pedra, no espinho, queimar o coração. (...)existe um tal de "eu luto até o fim", desistir não é fraqueza, é mudar, mudar a escolha e não o objetivo final (Língua de Fogo, pombagira de Patrícia).

Língua de Fogo me diz que há situações na vida em que não há como não sofrer, mas há outras em que as pessoas parecem buscar sofrimento. É neste sentido que me parece que o encontro com essas "mulheres" não se esgota na simples auto-ajuda: fique feliz, no sentido de dizer "sinta-se bela, pense positivo". Não, a mudança é responsabilizada e é vivenciada corporalmente, metaforicamente.

> Observe-se que é possível encontrar um indício na clara alienação que deixa ao sujeito o benefício de esbarrar na questão de sua essência, na medida em que ele pode não desconhecer que o que deseja se lhe aparece como aquilo que não quer, forma assumida pela denegação em que se insere singularmente o ignorado desconhecimento de si mesmo, mediante o qual ele é evidentemente intermitente, e, em contrapartida, protege-se de seu desejo atribuindo-lhe essas próprias intermitências.É claro que se pode ficar surpreso com a extensão do que é acessível à consciência-de-si, desde que se o tenha apreendido por outras vias (LACAN, [1960] 1998, p. 830).

Essa "consciência de si" só seria acessível na experiência analítica, mas percebo uma nítida possibilidade que surge na relação com as pombagiras: "(...) é na medida em que tudo isso é experimentado no desenrolar temporal da história, que o sujeito fica conhecendo um pouco mais do que antes, o mais profundo dele mesmo" (LACAN, [1959-1960] 1988, p. 387).

Mas nem sempre isso é fácil, por isso que ao falar com uma pombagira, de certa maneira, as pessoas sabem que se colocam em território ameaçador, não no sentido do que alegam os evangélicos, mas pode ser que mais no sentido de que essas pombagiras nos retiram do registro do gozo para o desejo, o que muitas vezes é insuportável.

É neste sentido que, para Joel Birman (1999), o desejo está intimamente associado à feminilidade:

> (...) a feminilidade é a forma crucial de ser do sujeito, pois sem a ancoragem nas miragens da completude fálica e da onipotência narcísica, a fragilidade e a incompletude humanas são as formas primordiais de ser do sujeito. Justamente por isso que o sujeito seria desejante. O que nos move no erotismo é a certeza de nossa incompletude, por um lado, a crença na completude a ser oferecida pelo gozo, por outro. Contudo, como essa segunda possibilidade não se realiza nunca, sendo uma utopia, pois se na sua pontualidade o gozo como uma pequena morte nos faz crer momentaneamente que a fusão cósmica se realizou para o sujeito, logo no despertar a incompletude se apresenta novamente. A pulsação se apresenta de novo, evocando a nossa insuficiência e finitude (BIRMAN,J., 1999, p. 53-54, grifo nosso).

Assim, para que os sujeitos sejam femininamente mulher ou femininamente homens seria necessário que se pudessem conceber fora da certeza fálica, fora da lógica de dominante – dominado, acolhendo a diferença e suportando a alteridade. Isso não é próprio do homem ou da mulher, mas há um deslize para o corpo que surge quando compreendemos feminino e masculino e pensamos em mulheres e homens respectivamente.

Ou seja, de certa forma, seria mais fácil para as mulheres superarem o império da verdade ilusória que o falo proporciona, da vontade de dominar, do ímpeto de superar. Para Joel Birman, a psicanálise oferece a possibilidade de pensar a feminilidade referente a um registro psíquico para além do falo (quando o sujeito busca a totalização, o domínio sobre as coisas e os outros): “a feminilidade pode se desenhar no horizonte, sem que o sujeito se enrosque nas armadilhas do falo” (BIRMAN, J., 1999, p.15).

Na feminilidade, o que está em pauta é o particular, o relativo e o não-controle. Ou seja, colocar o falo em estado de suspensão implica para a subjetividade uma experiência de perda de contornos e de certezas, por isso o autor atribui este posicionamento como da ordem do horror, do que, para alguns, pode ser insuportável, pois o sujeito se depara com sua incompletude e com a superação da crença do poder do falo.

Em **Cartografias de feminino**, Joel Birman (1999) apresenta uma progressiva tentativa de extração da feminilidade do corpo da mulher de forma a torná-la compatível com a "função terna da maternidade".

> Em contrapartida, como decorrência da existência de naturezas femininas rebeldes, que se contrapunham à extração de sua sensualidade e de seu erotismo, impõe-se a construção da personagem prostituta. Esta poderia oferecer ao homem aquilo que ele não encontraria no espaço da família. Além disso, construir a figura da prostituta como horizonte possível para acolher o gozo masculino seria também a condição concreta de possibilidade para a produção da figura da mulher enquanto mãe (BIRMAN, J., 1999, p. 88-89).

Joel Birman (1999) aborda esta tentativa de construção da "Mãe", sobretudo, no século XIX, mas como passei a refletir ao longo deste trabalho, talvez esta "dicotomização" seja uma insistência ainda mais longínqua. Mas concordo com o autor, mãe e prostituta parecem muito mais serem duas faces da mesma moeda. Nem a "mãe" ou a "prostituta" concretas, mas as "imagens" que a elas correspondem no imaginário.

De fato, percebemos na figura da pombagira, "a figura da prostituta, enquanto representante da sensualidade, do erotismo e da sedução" (BIRMAN, J., 1999, p. 89), mas percebo ainda que na proteção da pombagira aos fieis e médiuns e no acolhimento aos seus desejos, a pombagira assume ainda uma íntima ligação com um feminino integrado.

Digo isso, pois percebo uma diferença entre algo que se insere nesta "imagem" de mãe, da função do maternal, e um certo sentido de acolhimento que parece se repetir associado ao que se entende por feminino.

Não se trata do acolher a tudo e qualquer um, "passando a mão na cabeça". Na relação com a pombagira, o sujeito tem que sair da barra da saia da mãe para se revelar e assumir seu próprio desejo. Ela é capaz de acolher o outro em seus braços, mas não porque o "pobrezinho" e indefeso precisa de sua ajuda, a pombagira acolhe o seu consulente/ sua médium atribuindo-lhe o direito de "ser", respeitando-o como igual, como adulto, capaz. E,

talvez, seja no sentido de suportar acolher o outro e o seu próprio desejo, que a pombagira estabeleça uma relação fundamental com o que é da ordem de continente à alteridade.

Apoiando-me em Lacan, penso que a posição da pombagira, de fato, não é relativa a um amor maternal nem mesmo à prática dos caridosos,

> Lacan não tinha muita estima por aqueles que, em nome do amor dos outros, para uns, de sua liberdade ou de sua liberação para outros, não paravam de os impedir de produzir sua subjetividade. A única política que vale é aquela que preserva os desejos (CLÉRO, 2002, p. 26-27, tradução nossa)[253].

Promover caminho para que o outro busque seu desejo não é o que fazem os caridosos, pois se engloba o sujeito em seu próprio gozo. Em uma tentativa de aliviar a culpa, por sua vez, o fiel deve corresponder ao que o sacerdote ou o caridoso quer. Já as pombagiras responsabilizam o sujeito pelo seu desejo e o acolhem como tal, como se apresenta.

É interessante que em várias entrevistas com as médiuns, em transe ou não, eu as interrogava sobre como uma mulher deveria ser. De certa forma eu buscava receitas, imaginava que as pombagiras tivessem essa "função", mas não. Respondiam que dependia de mim, depende de quem pede, para isso, há que se conhecer, há que descobrir a sua "verdade". As pombagiras não "estão" lá para nos dizer o que ser e fazer como faz um padre ou pastor, mas para que, naquela relação, encontremos nossas respostas, espelhemos nossos desejos.

Neste sentido, levanto uma hipótese intuída apenas ao final deste trabalho logo que debrucei-me sobre a temática do desejo, mas que gostaria de continuar a desenvolver futuramente: Parece haver de fato uma associação do feminino ao acolhimento, ao ser "continente" [254], mas não o acolhimento "maternal", o acolhimento da pombagira é respectivo ao acolhimento da alteridade.

---

[253] Lacan n'a pas eu beaucoup d'estime pour ceux qui, au nom de l'amour des autres, pour les uns, de leur liberté ou de leur libération pour les autres, n'avaient de cesse de les empêcher de produire leur subjectivité. La seule politique qui vaille est celle qui préserve les désirs (CLÉRO, 2002, p. 26-27).

[254] A esse respeito, noto que ao lado de inúmeras representações de figuras femininas colhidas em escavações arqueológicas, encontramos também uma infinidade de vasos (GIMBUTAS, 2006), não para uso utilitário, mas oferecidos ao sagrado e aludindo a um objeto que representa uma estrutura "continente", talvez uterina.

Mais do que vazio, ao escuro do "continente negro", apego-me à ideia de abertura, de envoltório, de continente que suporta a diferença, que acolhe a alteridade em sua "outridade", em seu próprio desejo. Quero dizer que a partir das mensagens que me enviam essas mulheres, começo a perceber que o que surge de "maternal" na pombagira, não é relativo à "maternidade", à figura da mãe instaurada no imaginário como a pura e assexuada, mas desta, "empresta" a dádiva de suportar ser "continente".

Trata-se de uma forma de acolher que se apresenta no respeito pelo que o sujeito é, em sua diferença, e não pelo que se deseja que ele seja. Noto, neste sentido, uma diferença que se estabelece em duas posições femininas: aquela que acolhe o bebê e a que acolhe o adulto.

O amor "fusional" da mãe pela criança existe enquanto a mãe se sente "plena", inteira, pois a criança cobriria a sua falta. A criança no início da vida não é ainda "sujeito", é parte da mãe, pois ainda não foi "posta no mundo" (ANDRÉ, 1998, p. 192). É neste sentido que surgem tantos conflitos na relação mãe-bebê pós-parto na medida em que a criança "imaginada" pela mãe durante a gravidez não corresponde à criança real.

É por este viés que o amor maternal e fusional pode sufocar a existência do sujeito, pois é aquele amor necessário ao bebê, que precisa ser nutrido, do bebê que não existe para além da mãe, que sem ela, ele morre, não cresce, não se cria. Até um determinado período é este tipo de amor que permite o desenvolvimento do bebê.

Mas conforme a criança cresce, torna-se parte do mundo e diferencia-se do que deseja sua mãe (ou substituta). A mãe, por sua vez, para o bem-estar e o bom desenvolvimento de seu filho, para que este amadureça, deveria ser capaz de deixar que seu filho se realize, que não seja mais o instrumento que responde ao desejo dela. Para um amor pelo sujeito, é necessário que se admita a sua alteridade, não mais voltado à imagem que a mãe tem do filho, mas que se acolha o sujeito dando espaço para que este busque seu próprio desejo. É

necessário que permita que seu filho olhe para o mundo, que saia do registro do desejo da mãe.

Seguindo este caminho, o filho existe para além do que a mãe quer para ele se essa "mãe" tiver estrutura suficiente para se perceber faltante, suportando-se "sozinha" e oferecendo espaço continente para que seu filho se revele em sua alteridade. É de onde surge a análise de mais vale uma "mãe suficientemente mulher" que uma "mãe suficientemente boa" (NOMINÉE, 1997 apud ALBERTI; MARTINHO, 2005, p. 409) [255].

Trata-se de um amor que não se insere nem na possessividade nem no abandono. Ama e acolhe o outro ao passo que se conserva faltante, pois o outro não vem a preencher essa falta, o outro é Outro, não uma parte de si mesmo. Trata-se de acolher a própria criança e contribuir para que, sozinho, seu filho se desenvolva, para que ele não seja apenas a projeção de suas angústias e tampão de sua falta.

> Eu: Patrícia, se você puder me falar um pouquinho mais sobre a presença dela na sua vida, quando você pensa, "ah, eu estava assim, aí eu pedi...", você consegue lembrar alg...
> Patrícia: Ah, às vezes é tão pessoal...(risos), ah, assim, momentos de tristeza grande, desilusão, até amorosa, e de pedir pra ela "me levanta, eu preciso levantar, eu quero amar, eu quero ser amada"...e ela foi extremamente presente e não deu as costas só porque eu tava sofrendo, não. Porque tem gente que diz que se você tá chorando, pombagira não chega perto. Chega perto sim! E te ajuda sim! E te levanta, mas você também tem que se esforçar, porque ela não vai falar "ah, filhinha", não. Ela vai falar "Levanta, se arruma e bora pra vida", sabe? Na minha maneira de dizer, porque ela não vai falar com essas palavras...mas me ajudou muito, muito! (...) Uma pombagira pode trazer o amor, o carinho, ela pode, sim, te dar um colo (...) ela só tem acesso a alguns planos inferiores que é o que faz com que eu fique em pé (...) eu tenho uma pombagira firme e forte que é o que me dá sustentação (Patrícia, médium da pombagira Língua de Fogo)

O acolhimento que parece revelar a pombagira, de fato, não é da ordem da "mãe", pois esta "mãe" imaginada, "Maria imaculada", é produto imaginário que responde a anseio

[255] No entanto, penso que os dois termos, no fim das contas querem dizer a mesma coisa, que a mãe não vive para o filho, é a mãe que deixaria o filho viver, ser, respirar sozinho, faltando, errando e se ausentando, uma mãe "suficientemente boa", como diria Winnicott , mas a possível contribuição do psicanalista a este respeito não será trabalhada pelo momento.

masculino[256]. Também por isso, de fato, a pombagira não é mãe, mas apresenta-se como feminino e mostra-se sexuada *e* acolhedora.

Esse registro de feminino que se apresenta pela pombagira permite que o sujeito, e mais especialmente a mulher, seja "o que ela quer ser" (trecho da Maria Molambo da Kelly). Ela pode ser mãe, mas não precisa, ela pode ser amante, se quiser, ela pode trabalhar, se for o seu desejo, mas não há quem diga o que deva fazer, cabe a ela saber; o que caracteriza o sujeito, a ponto de conceber-se como "sujeito", é a sua possibilidade de desejar (LACAN, 1998).

Aliás, parece-me que esse registro de acolhimento só seria possível a partir da "integração" de uma feminilidade que se inscreve para além do desejo masculino, para além de desejar ter o falo e ser o falo, para além do discurso fálico do que homens e mulheres "devem" ser, para além do querer ser "super-mulher", dominar e castrar, para além da neurose "dicotomizante" da mulher "puta" *ou* pura.

É preciso dizer que o que aqui apresento é operatório, não ontológico. Mas parece-me que as pombagiras apresentam-se como precioso território de "assujeitamento" e responsabilização pelo desejo que implica em podermos ter um acesso ao que se revela como feminino e "mulher" para além dos ditames fálicos, mas da ordem do real, do sagrado que fala, se revela em ato, estética e verbalmente; e que, nem por isso, respondem à logicidade científica fálica. Estas "mulheres" enunciaram para mim uma dimensão do ser, do ser feminino. Não falo aqui, do "próprio feminino", mas do feminino como possibilidade de ser, posição, "assujeitamento".

As pombagiras performatizam-se em corpos femininos, mas não um corpo feminino qualquer, é "outro". Apresentam-se antropomorficamente por roupagens de antigas cortesãs, ciganas, mulheres de rua, por vezes sombrias. Atualizam sentidos e vivências que ocupavam o

[256] Cf. Birman (1999) e Parat (2006).

lugar do marginalizado, que, no panteão umbandista, passa a ser sagrado, próprio do humano, digno de ser cultuado por revelar no mundo espiritual o que deve ser narrado.

Os sentidos associados a essas figuras "marginais", progressivamente, parecem se distanciar do território prostituído e demoníaco. Revelam profundezas, erotismo, sombras e sofrimentos, mas acolhem o que é angústia e prazer num espaço continente para tal, pois não lhes cabe expurgar, recalcar e marginalizar.

> Eu: O q é importante as pessoas saberem sobre as pombagiras?
> Língua: Que elas não são monstros. Que elas não são putas. Eu odeio essa palavra, apesar de respeitar as putas da terra de vocês. Respeito muito elas, mas nem por isso sou uma delas.
> (..)
> Eu: Algum recado para as mulheres?
> Língua: Que elas se amem. Poder maior não há. Não há homem que destrua uma mulher forte, segura. Porque ela não precisa se mostrar forte.
> (Entrevista com Língua de Fogo, pombagira de Patrícia)

Apresenta-se a "força" dessas mulheres excluídas que circulam no imaginário e conferem identificação para que as mulheres de hoje em dia possam, através desta relação, superar seus medos e resgatar força e confiança em si mesmas:

> (...) a auto-estima, também eu fui buscar com ela. Às vezes que eu não tava bem, me sentindo bem como mulher...eu fui buscar com ela isso...E é assim...quando ela tá bem...quando eu na verdade tô em equilíbrio com ela, porque depende mais de mim do que dela, é, eu percebo que eu fico bem, sabe? Na minha vida, no meu dia-dia, os medos somem, lógico, não é que você não vai ter medo de nada e se acha a super-poderosa, não é isso, mas você se sente capaz, sabe, de conseguir as coisas e não é pouca coisa que vai te machucar, você se sente segura, o que toda mulher deveria ser, né? Você se sente forte (Entrevista com Patrícia, médium da pombagira Língua de Fogo).

Expressando-se como espaço continente para o acolhimento da diferença, a pombagira acolhe o desejo do Outro, e revela-se a todos como uma mulher que tem poder, mas não precisa dominar, tem força, mas não é castradora: "É rainha sem ser" (Exu Sete Giras).

É na "falha", na ausência surda que surge uma esperança e a negatividade deixa de ser desesperadora para abrir a percepção a um Outro, ao amor do Outro, que implica no amor do

homem pelo Outro e amor do Outro pelo homem (SCHOTT-BILLMANN, 2006). A pombagira, por sua vez, apresenta-se como uma interessante possibilidade de compreensão de um registro feminino aparente e "dizível" porque nos convida a passar para o registro do desejo. Convida-nos a nos perceber insuficientes, desamparados, responsáveis por si. É o sair da barra da saia da mãe, é conhecer-se para se afirmar e se assumir para além do desejo da mãe, mas de si mesmo.

> As "coisas" narradas são, antes do mais, significantes. Ressoam o corpo social e interpelam vivencialmente posssíveis dramáticas epopeias humanas, que têm algo a dizer a respeito de destinos e da condição humana postos em situações existenciais limites e em risco (BAIRRÃO, 2004a, p. 63).

Revelam-se tão belas, sábias e sedutoras que por algum momento duvidei se havia um lado que eu não estava querendo ver. Fiquei preocupada se estaria "moralizando" as pombagiras, pois não percebia os conflitos[257] e as dores na relação com as pombagiras que encontrava na literatura. A pombagira surgia como uma aliada, um ponto positivo para o sujeitamento. Onde estavam as pombagiras destruidoras de suas médiuns, ciumentas, egoístas, que as derrubam, que batem, que não deixam ter marido nem filhos?

Foi então que devolvi a minha dúvida para ela mesma, uma pombagira:

> Língua de Fogo: Vou lhe explicar. Passamos conhecimento e vocês usam de acordo com o interesse de vocês. Saber usar o conhecimento é muito importante. Usar o meu nome pra o que eu não aceito, tem retorno. Só isso.
> Miguel[258]: Podemos dizer que quando aparecem essas histórias, estão colocando nas costas das entidades.
> LF: Não ensino a matar ninguém, a se destruir. Eu ensino, sim, a não destruí-la, a se defender, é diferente.

[257] Agradeço a Laura Moutinho que no congresso Norte e Nordeste de Ciências Sociais (2009) ao debater o meu trabalho argumentou: Mariana, cadê o conflito? Eu leio trabalhos sobre pombagiras que trazem relatos tão conflituosos, cadê o conflito? Na época, respondi que a maioria dos estudos é relativa a pombagiras no candomblé, onde, geralmente, não são percebidas e reverenciadas como o podem ser em terreiros de umbanda. São, de fato, entidades de umbanda, de "baixa" espiritualidade. Além disso, o conflito médium pombagira surgiria de uma relação médium-divindade como médium e orixá, quando o filho-de-santo responde e obedece ao seu santo. Na relação com as pombagiras nas casas umbandistas que pude ter contato, as pombagiras são mais "companheiras" do que outra coisa de seus médiuns, são "guias", não mãe ou pai que dita a regra. Mas a resposta que surgiu no debate não havia antes sido pensada e trouxe outra dimensão para meu trabalho, principalmente na importância de pensar e explicitar meu posicionamento frente aos dados.

[258] Miguel Bairrão, orientador desta pesquisa estava presente nesta entrevista.

> Eu: Tem histórias que a médium não podia se casar porque a pombagira não deixava...
> LF: (risos). Alguém manda no que você faz?
> Eu: O caso dizia que a médium não podia ficar com o marido se não ela ficava doente.
> L.F: Vamos estudar o caso. O marido lhe fazia bem? Era a pombagira que não lhe fazia bem ou a relação? Azar de quem culpa uma pombagira por isso (Entrevista com Língua de Fogo, pombagira de Patrícia).

As pombagiras não podem ser apreendidas como produções egoicas, mas passam pelo médium e pelo pesquisador que escuta, de tal modo que não seria possível que minha produção não exalasse a minha presença. Mas cabe a busca de situar esta escuta, o próprio desejo do pesquisador, o próprio estranhamento.

Ao expor aqui as pombagiras, não exponho "objetos metafísicos", mas também minha "mulher inconsciente", não a mulher em si, mas como se configura - mais ou menos inconsciente – para cada "observador". É neste sentido que a pesquisa apresentada bem como os diferentes trabalhos que já foram feitos sobre pombagira, refletem as próprias por meio de um encontro que também revela o pesquisador, uma época, um contexto.

As falas das médiuns na incorporação são "materiais culturais" (DEVEREUX, 1990), não são exclusivas de um ego individual. Ao deporem a respeito de pombagira e de mulher, dão corpo a uma voz coletiva (OBEYSEKERE, 1981) que diz quem são e para o que vêm, mas sou eu quem "escuta" e reproduz o que dizem para o papel. Neste sentido, também busco ser continente do que "desejaram" me dizer, o que desejaram tornar conhecível, fazer o "silêncio" ser "dito" sem ser distorcido, demoníaco ou prostituído.

Mas esses *outros* "ditos" seriam frutos de uma mudança na percepção das pombagiras? Esse *outro* feminino seria mais tolerável (ou necessário) a ser "performatizado" hoje em dia?

Levanto a ideia de que, talvez, para ocupar o espaço que não lhes era possível, a pombagira vestiu-se com as roupas de personagens femininos que poderiam portar essa força transgressora e desafio às normas mais tradicionais. Talvez, para conquistarem um espaço que

deveria ser vivido, tenham sido tão veementes, falando alto, gritando, arrancando roupas e maltratando os corpos de suas médiuns. No entanto, hoje, parece-me que já não se trata de lutar contra, mas de realizar-se. Não teríamos assim, uma valiosa elaboração do feminino?

Talvez de maneira ainda "marginal", parece haver, a partir do culto e da possessão por pombagiras, tentativas de elaboração de um feminino que acolhe e integra as mais diversas experiências de ser "mulher", a mulher que não é nem a *puta* nem a santa.

Quando os corpos que as recebem e o próprio espaço do terreiro passa a lidar de outra maneira com a "mulher" que se apresenta, há uma negociação entre pombagira e comunidade no limite do que é possível de ser vivido e, como as possibilidades femininas são outras, a pombagira não mais necessita de tanta guerra de maneira que mostra ao que vem de fato, que é acolher.

> Cada cultura permite que certos fantasmas, pulsões e outras manifestações do psiquismo possam acessar e permanecer em nível consciente e exige que outros sejam recalcados. É por isso que todos os membros de uma cultura possuem em comum um certo número de conflitos inconscientes. (...) A cultura tende, assim, a fornecer, ainda que a contragosto, certos meios culturais que permitem que essas pulsões possam se expressar pelo menos de maneira marginal (DEVEREUX, 1977, p. 5, tradução nossa).[259]

Talvez as pombagiras apresentem-se mais brandas hoje do que antes, não porque a "moral" impera mais intensamente nos terreiros, mas, talvez, porque ao poderem ser mais livres do que já foram um dia, a expressão desse feminino não precisa ser brutal, violenta.

Mas não nos esqueçamos que há ainda as pombagiras "sem nome", as chamadas "quiumbas", que alguns não chamam de pombagiras, são espíritos encarregados dos trabalhos sujos que, em geral, atribuem a fama das pombagiras que encontramos nos terreiros de umbanda. Os "demônios", estes, continuam a existir nas "quiumbas" sem nome, que em sua

[259] Cada cultura permite que certos fantasmas, pulsões e outras manifestações do psiquismo possam acessar e permanecer em nível consciente e exige que outros sejam recalcados. É por isso que todos os membros de uma cultura possuem em comum um certo número de conflitos inconscientes. (...) A cultura tende, assim, a fornecer, ainda que a contragosto, certos meios culturais que permitem que essas pulsões possam se expressar pelo menos de maneira marginal (DEVEREUX, 1977, p. 5).

existência configuram-se em possibilidade para que expressemos nossos fantasmas (BRILL,1991).

No entanto, nos terreiros que conheci, ali estão a Maria Padilha da Meire, a Rosinha da Joana, a Maria Molambo da Kelly, a Língua de Fogo da Patrícia, a Areia Preta da Bia, a Maria da Noite da Sílvia, enfim. Elas recebem nomes, foram "domesticadas" para poderem entrar em minha "casa', em meu terreiro e em meu corpo.

Na relação com as pombagiras, surge espaço continente para que o que era "falado" como da ordem do demoníaco, seja "meu". Encaram-se os próprios medos, os próprios defeitos, as dificuldades, os fantasmas e os mais tórridos prazeres. Essas pombagiras tornam-se conhecidas, criam formas, são simbolizadas e conferem contorno ao que, quando desconhecido, apresenta-se aterrorizante.

> E espiritualmente, e conhecendo um pouquinho dessa sutileza que fica no ar, que vai além do simplesmente acender a vela, do ato em si, a oferenda, mas antes de tudo a consciência, né, por quê você tá rezando, pra quê, aonde você quer chegar, quando e como. E essa banda me traz esse desafio: Eu Bia, pessoa (Beatriz, médium da pombagira Areia Preta).

O mesmo caminho que ousei percorrer para compreender um pouco mais das pombagiras, Jacques Brill o fez a partir do mito de Lilith. Neste sentido, contribui quando afirma que mais do que a realidade ou o historicismo que pode ser construído em torno do culto, o que interessa é o que se repete. A continuidade milenar das imagens lilithianas ainda hoje se deve ao fato de refletirem algo de essencial do "imaginário do homem", que "seus apetites de devoção e de criação reenviam a alguma invariância qualquer de nossa organização psíquica e que o próprio mito designa algum mecanismo fundamental" (BRILL, 1991, p. 10, tradução nossa) [260].

[260] "sés appétits de dévotation et d'engendrement renvoient à quelque invariance de notre organisation psychique et que le mythe lui-même designe quelque mécanisme fondamental" (BRILL, 1991, p. 10).

Sedutora, devoradora, noturna, erótica, uma "cortesã sagrada" que evoca ao mesmo tempo a sedução e a morte, a veneração e o horror são adjetivos que poderiam muito bem descrever as pombagiras, mas são utilizados por Jacques Brill (1991) para ilustrar a mitologia que ronda a figura de Lilith, que há séculos tem sido modelada por poetas, escritores, pintores, profetas, magos e feiticeiras, cada um à sua maneira. O autor constroi um reflexão sobre como o mito de Lilith, progressivamente tem abandonado o lugar do demoníaco e perverso para servir de inspiração para um feminino que expressa autonomia e liberdade, sendo, atualmente, evocada por um grande número de feministas.

No artigo "Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua", Miguel Bairrão (2004a) desenvolve a análise de como os espíritos de crianças da esquerda (exus-mirins) vêm tentando ocupar mais espaço no panteão umbandista, mas nem todos costumam aceitá-los na gira, temem a sua periculosidade e a dificuldade de "doutriná-los".

De fato, assisti a giras de exus-mirins no terreiro do Adilson e é notável como eles evocam, fazendo uso de um humor cômico e irônico, que ninguém na umbanda gosta deles, que não querem incorporá-los, que não recebem a festa que os cosmes (espíritos infantis da direita umbandista) recebem e que são escondidos, pois todos têm vergonha deles.

É fato que quando vêm podem se apresentar provocativos, estereotipados e denunciando toda a "verdade" dos participantes do culto de forma agressiva, a ponto de não ser suportável a sua presença.

Mas Miguel Bairrão (2004a) afirma que sendo entidades, de certa forma recentes, que têm acolhido a marginalidade atual de crianças de rua que se drogam, dormem na rua, vivem em bandos, usam navalhas e batem carteira, muito provavelmente, essas entidades podem passar a ser de mais em mais incorporadas no panteão umbandista, tal é o acolhimento da umbanda a tudo o que fica sem lugar.

Neste sentido, reflito se esse "apaziguamento" das pombagiras não seria fruto de um lugar já nomeado, significado, e "suportável" de um feminino que já pode ocupar um lugar, que não precisa ser agressivo para romper estruturas e apresentar-se violento com o seu entorno. O que era recalcado e reprimido, passa a ser reverenciado, cultuado com destaque e celebrado.

Ao atestar a importância de cultuá-las, todos os médiuns e pais ou mães-de-santo atestam a importância desta "força" para a vida do terreiro e, principalmente, na vida de uma mulher. Talvez, por algum momento, e ainda em alguns lugares, esse feminino seja vivenciado de forma terrífica, estereotipada e ameaçadora, mas onde as conheci, não o são mais.

Por isso, não acredito numa "moralização" da figura da pombagira, mas na oferta de espaço continente para que esses registros sejam vividos de forma suportável, com um nome, com uma história de vida, com uma estética própria que comporta sentidos sensíveis.

Novas configurações parecem se organizar para dar conta de uma busca de sentidos identitários e espelhamentos que vão para além da figura feminina desintegrada entre o "ser mãe" ou "ser amante"/ "mulher de rua (que trabalha fora)". São "outras", mas não são dicotômicas, não precisam se apresentar no extremo oposto, apenas atualizam e incorporam o que foi brutalmente incitado a ser expurgado do corpo feminino: o erotismo, a alegria, a força e a inteligência.

> (...) a vestimenta fin-de-siècle não mais parece perigosa. As sutilezas do humor autorizam a jogar nos dois lados, permitindo ao mesmo tempo os prestígios da velha sedução e o das novas mentalidades (DOTTIN - ORSINI, p. 359-360)

Ao mesmo tempo em que confronta a estereotipia da prostituta, a pombagira oferece às mulheres em que incorpora e que com elas se consultam, uma possibilidade de dignificar o "ser mulher" em toda a sua pluralidade. Essas diversas "Marias" que conheci, médiuns e pombagiras, talvez exprimam justamente uma necessidade de integrar a pluralidade de "ser

mulher". A mulher que pode ser mãe, trabalhadora e amante, de forma integrada, assumindo seus desejos, exercendo suas possibilidades

Por uma irônica "melindragem" da linguagem, não podemos esquecer que talvez não por acaso esse "outro" feminino também carregue o nome de Maria.: Maria Padilha, Maria Molambo, Maria da Noite, Maria Rosa, Maria das Sete Catacumbas, Maria da Praia, Maria Sete Estradas, Maria Madalena, Maria de Lourdes, Maria Sete Caveiras, Maria Quitéria, Maria da Esquina, Maria do Cabaré...

Essas pombagiras, Marias ou não, revelam-se *outras* Marias e, "inteiras", oferecem suporte para que suas médiuns e consulentes reconheçam nelas "mulheres possíveis", que viveram, sofreram, se apaixonaram, que caíram, mas que, no reconhecimento da queda, têm força para dar a volta por cima e suportar o êxito. Conferem espaço para que a mulher possa se reconhecer naquela relação e perceber os limites que encontra em sua vida para conquistar e vivenciar o que deseja.

São *outras* e ainda assim, ou talvez por isso mesmo, oferecem continente para que se vivencie e perceba uma sexualidade sem espartilho ao mesmo tempo em que expressam algo que parece se apresentar como um fundamental registro de feminino: o acolhimento, o ser continente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu queria que a mão do amor um dia trançasse
Os fios do nosso destino
Bordadeira fazendo tricô
Em cada ponto que desse
Amarrasse a dor
Como quem faz um crochê, uma renda, um filó
Conhecesse as pontas do nosso querer e desse um nó
O mais importante do bordado é o avesso
O mais importante em mim é o que eu não conheço
O que de mim aparece
É o que dentre de mim Deus tece

("A mão do amor – o que eu não conheço" / Maria Bethânia/
composição: Roque Ferreira)

> *Parece muito provável que muitos fatos psicológicos que até agora ainda não foram formulados como tais em último lugar serão obtidos pela psicanálise através do estudo de mitos, crenças e assim por diante. Os fatos desse gênero aparecem muito raramente no consultório do psicanalista, exatamente porque a cultura, ao fornecer mitos e crenças para servir de "congeladores" a certas fantasias e insights, afasta-os dos "circuitos privados"* (DEVEREUX , 1990, p. 241).

A proposta de iniciar o texto com uma trajetória pessoal que ilustra (ou ilumina) a motivação deste trabalho, ao invés de um apelo egoico à minha própria história, parece ser coerente com o caráter cíclico deste percurso que nasce do meu encontro com Maria Estrela, uma "prostituta-mãe".

Ao chegar no final deste trabalho, consigo perceber que o hífen acima era o que lhe cindia e distanciava de sua filha. Deparei-me com uma vida marcada por violência e sofrimento narrados em trágicos relatos com muito vermelho esvaindo por palavras quase inaudíveis. Nunca havia presenciado tamanha dor ao vivo e a cores (e que cores!). O sangue era real, a dor era marcada no corpo e o estigma da prostituição colou-se em sua história.

Para Maria Estrela, não havia outra possibilidade de vida: seria prostituta como a mãe o foi, numa repetição que parece se instaurar como a única possibilidade de "ser filha" e "ter" algo de sua mãe. Mas Maria Estrela não foi filha, não foi criança, pois "nasceu" prostituta. Não tinha em seu corpo qualquer registro de afeto, de acolhimento, de amor. Sua fala era empalidecida, seu andar muito pesado e seus gestos robotizados.

Mas algo fundamental era possível notar: seu maior medo era que sua filha repetisse sua história de vida. Teria razão? Parece que sim, se aliarmos ao fato de a menina apresentar uma "erotização precoce", a constatação de que, assim como sua mãe, crescia sem receber qualquer sinal de afeto, sendo notada - ainda que de forma velada - como uma prostituta em potencial.

Felizmente não me apeguei a essa "fatalidade". A sexualidade exacerbada com as outras crianças fez com que imediatamente as educadoras da creche voltassem os olhos para a

“menina problema” que deveria ser contida. Mas ao primeiro dito sobre a suposta erotização, imediatamente dirigi minha atenção à sua casa, ou melhor, ao quarto dos pais, que era o mesmo que o seu, como já imaginava. Na verdade, a linda menina clamava por alguma forma de amor e foi a sua demanda que me levou à sua mãe.

No entanto, ao conhecer Maria Estrela, sua mãe, notei que as paredes que deveriam separar o quarto da filha do quarto dos pais eram o menor dos problemas. Parede maior e mais dolorosa era o hífen habitante no corpo de sua prostituta-mãe, não pelo fato de que a mãe era prostituta, pois nem mais o era, mas pela razão que o “ser” *puta* lhe tomava de tal maneira, que não era capaz de “ser mãe”.

Aos poucos, Maria Estrela mostrou-me como lhe doía não conseguir sentir amor por sua filha, não conseguir tocá-la e se incomodar quando a menina a abraçava. Neste sentido, a questão inicial que se estabeleceu foi a de conceber que ela, por sua vez, nunca tinha sido “filha” e não soube o que era uma “mãe”. Mas, ao contar sua história, compreendeu que seu medo era o de repetir o mesmo que se passou com sua mãe: abandonar a menina de modo que ela repetisse a história da família. No entanto, ao ser discursado, esse medo revelou a si mesma o amor que sentia por sua filha e não sabia.

Ao final do atendimento a Maria Estrela, véspera do aniversário da menina, a já “mãe” me pergunta se eu pensava que sua filha gostaria de ganhar um presente. Como de praxe, devolvi a pergunta: Você acha que ela gostaria de ganhar um presente? Acho que sim, a mãe respondeu. Perguntou-me se ela gostaria de uma piscina de plástico. Repito o que fiz anteriormente, e ela diz: “Acho que sim, tá tão calor, se eu colocar uma piscina na garagem, ela vai poder ficar brincando. E você acha que ela ia gostar se eu fizesse um bolo de aniversário pra ela?”. Foi então que, com cinco anos, sua filha comemorou a primeira festa de aniversário de sua vida.

Infelizmente, minha inexperiência naquela época não permitiu que fosse além disso no atendimento de Maria, mas percebi, tempos depois, que ao narrar a sua história, a mulher finalmente deu luz à menina que passou a existir como filha.

Da mesma maneira, pensava que ao me propor a escutar narrativas de pombagiras, encontraria a prostituta, mas não; desse encontro revelou-se a "mulher", o que se entende por "mulher", o que se deseja por "mulher", como se vive o "ser mulher". As histórias dessas *outras* Marias parecem se cruzar e se repetir. Percebo hoje que o culto às pombagiras e a vivência da incorporação dessa entidade vão além do transe em terreiros de umbanda, revelando uma riqueza simbólica que atualiza dramas profundamente humanos.

Também nos terreiros de umbanda deparei-me com narrativas de um feminino sofrido, agredido, forçosamente reprimido por ditos que insistem na existência do hífen que separava Maria Estrela de sua filha e ainda hoje cinde o corpo feminino. Mas neste encontro algo mais foi expressado quando pude assumir uma escuta audível aos sentidos que desejavam ser revelados.

Para sair do registro caricato da prostituta, foi necessário que eu mesma pudesse me despir de pudor, de recato, de medo e preconceitos, a fim de admirar a beleza, a alegria, a força, a coragem, a responsabilização do outro pelo seu desejar e a capacidade de acolher dessas mulheres de vermelho e negro.

Espero não tê-los aborrecido com relatos pessoais que costumam ser muito interessantes para quem vive e por vezes enfadonhos para quem escuta. Não se trata, todavia de confundir a pesquisa com a autobiografia, mas tornar esta um elemento de reflexão que também possibilite compreender a proximidade e a distância que une e separa o pesquisador de quem "observa". Quando *eu* falo, situo a pesquisadora que diz, afirmo que o que digo está imbuído do meu desejo, do meu olhar, mas não é apenas m***eu***, é também do outro, pois assim como não compreendo as falas das minhas interlocutoras presas a um ego individualista,

também não pensem os leitores(as) que o que digo seja a “verdade” ou o fruto de elaborações individualizantes. Ouso apenas pontuar-me como uma observadora concreta, palpável e frágil, que assume a sua maneira singular de ver, escutar e sentir, interpelando o ato de registrar e de analisar.

Neste sentido, o método se constituiu enquanto prática, posicionando-me atentamente ao que era vivido e permitindo que as refutações ou constatações ocupassem seus devidos lugares. Busquei delinear o processo de desenvolvimento do trabalho sinalizando os impasses, os receios, as contradições, as suspeitas pouco confirmadas e as curiosidades sobressalentes, de modo a apresentar que, para me aproximar destas “mulheres” - médiuns e pombagiras – e ir além do senso comum, dos estereótipos e dos clichês, teria que mergulhar corporalmente na linguagem umbandista.

Isto implicou, num primeiro momento, em colocar-me como alguém que “pede ajuda”, e passei a me incluir e ser incluída numa ética de inclusão que esteve o tempo todo de portas abertas para mim, bastava ter coragem de entrar. No entanto, hoje percebo que talvez essa implicação seja de fato da ordem do desejar, principalmente quando falamos de pombagira. Quer dizer, o que transformou a relação não foi colocar-me apenas como alguém que pede ajuda, mas me situar como sujeito desejante, que se coloca naquele encontro disposto a assumir o que quer, revelando-se sem máscara e dizendo ao que vem. Colocar-me nesta posição permitiu, como anunciei ao longo do texto, assumir o que chamo de uma “escuta feminina” que era reivindicada pelas minhas interlocutoras.

As próprias pombagiras me impeliram concretamente a levantar a cabeça com toda a minha força e “virar” mulher, para só assim poder conhecê-las, escutá-las. O que não previa era que essa condição responderia ainda ao meu diálogo com a teoria psicanalítica, que se desenvolve principalmente a partir do quinto capítulo, mas permeia toda a análise.

Noto que essa intuição passa a ser elaborada a partir do desenvolvimento do capítulo "A Pomba que Gira", em que ousei apontar notáveis semelhanças e, talvez, alguma forma de continuidade entre as tantas deusas arcaicas e as pombagiras dos terreiros de umbanda de hoje em dia. Não digo uma repetição do mesmo, mas um "re-acontecimento" que transcende a concretude.

A esse respeito, não é o caso de apresentar conclusões, mas levantar suspeitas, coincidências curiosas e instigantes para serem melhor investigadas, seja através das Grandes Deusas (ou Grande Mãe), perpassando ainda o desmembramento no culto católico de Maria, seja pelas inúmeras mulheres degredadas ao Brasil a partir do século XVII, entre elas ciganas, feiticeiras e prostitutas.

A intenção, como já foi dito, não é propor uma linearidade histórica da construção do culto das pombagiras, mas enunciar como parece haver algo que se repete, que clama por re-atualização. Algo que alia o erótico a uma certa "força" (que não deve ser associada à compreensão de poder onipotente, da ordem do domínio), a um encantamento, à sedução e à inteligência, que foram gradativamente marginalizados e expurgados para os territórios do que se entendia por demoníaco e prostituído.

Como foi aqui apresentado, dois mil anos de processo civilizatório[261] conferiram uma cisão no corpo feminino que talvez responda a fantasias infantis eminentemente masculinas de um feminino devorador. Mas será que as imagens cristãs de virgens Marias puderam endossar o feminino que expressavam e promoviam essas tantas outras deusas antes cultuadas?

Hoje, de fato, as pombagiras vestem as roupas de prostitutas, ciganas e mulheres de rua, mas mais do que o estereótipo escrachado do prostituído e molambento, parecem evocar

[261] Cf. Brill (1991) e Schott-Billmann (2006).

uma imagem de feminino que não se prende aos ditames mais patriarcais, apresentando-se "fora-da-lei", exalando liberdade, força e ousadia.

Já sem tanta necessidade de agredir para conquistar um espaço, as pombagiras surgem mais brandas e revelam que quando quente demais, a labareda queima e esvai-se em combustão, mas quando fria demais, sua ausência apaga a vitalidade do ser. É, portanto, que se configuram como valiosa expressão de como o "social" se articula criativamente de modo independente dos meios "psis", médicos ou acadêmicos, para atribuir sentido ao que clama ser vivido e elaborado.

A cada dia, a cada incorporação, surgem ou se "re-atualizam" figuras femininas capazes de oferecer continente às mais plurais possibilidades de vivências do feminino. Há acolhimento para que *outros* registros de feminino saiam do grotesco, pornográfico e satanizado, para atribuir sentido a algo que parece clamar por insurgência.

Vimos que a Pomba gira em várias direções e parece exalar as mais diversas ascendências. O nomadismo e o desapego dos ciganos, a morte e a doença, a sexualidade e o erotismo, a luxúria e a vaidade, enfim, parece que o que se tenta(va) expurgar, a umbanda inclui em sua sacralidade e entrega a cada emoção o seu lugar. Os medos, os desejos, os prazeres não são execrados, são vividos e nomeados.

Além de serem uma possibilidade de elaboração de "tipos sociais" femininos marginalizados, as pombagiras possibilitam ainda que o que não era dito, seja vivido. Elabora-se o marginal e discriminado ao fornecer continente à construção de um olhar de si e do "ser mulher" mais dignificante, respondendo às urgências mais contemporâneas de um feminino que demanda força, mas reitera sentidos que se sinalizam presentemente arcaicos. As mais diversas experiências do humano são dramatizadas e significadas, estabelecendo um "laço social" que identifica o sujeito com o Outro e consigo mesmo.

Em diálogo com as teorias de gênero, a partir do quinto capítulo, apresentei como de "estátuas" passamos a mulheres que assumem voz própria e podem dizer a respeito de si, da mesma forma que as próprias pombagiras, aqui, podem ser ditas e se dizem como "mulher". Por isso, e por questões outras que se suscitou, argumento como estas entidades revelam-se "feminino" apesar de assumirem características tradicionalmente associadas ao que é da ordem do masculino. A partir de um necessário aporte teórico para esta constatação, pude perceber que não se trata de uma ambiguidade de gênero, nem de mulheres fálicas, mas de "mulheres" que presentificam, talvez, a mais eloquente compreensão de feminino na umbanda.

Mas para tanto e para ir além, foi necessário que pudesse, como já disse, despir-me ao máximo possível do que pré-concebia para tornar audível o que ali se dizia. Comecei a notar que as mulheres "mal-faladas" talvez sejam aquelas que não se soube como dizê-las, que escapavam à regulação e, posto isso, tornaram-se mal(ditas).

É para avançar neste contexto que me aprofundo também num debate com a psicanálise, que me oferece suporte teórico para que compreendesse que há algo de inefável no registro do feminino por escapar ao falo que "reina" na linguagem. Ao final do quinto capítulo, portanto, concluo que para dizer sobre o inefável, que dependendo do referencial de escuta pode ser percebido como o negativo, vazio e mudo, seria necessário abrir meu próprio corpo ao "sensível" para oferecer continência para que o feminino fosse evocado em alteridade.

Neste sentido, penso ter conferido espaço para que dissessem o que desejavam e, assim, médiuns e pombagiras nomearam-se "mulher". Puderam dizer que estas entidades não se esgotam no monstruoso, no diabólico e degradado. Evocam a riqueza, a beleza, a força e a inteligência. Por linguagem poética, estética e mediúnica, conferem ditos ao que era mudo, oferecem positividade ao negativo e iluminam o "continente negro".

Surge uma possibilidade para que, nesta escuta "feminina" e sensível, o erotismo, a sensualidade e a "melindragem" - sagacidade melindrosa em paródia à malandragem dos exus - não sejam marginalizados, mas integrados. É por isso que na recusa da tipologia de "prostitutas", mais do que uma negação pejorativa da prostituição como profissão - pois admitem "não posso falar nada porque já fui como elas" - evidenciam que há algo mais que, penso eu, não está no *manifesto*, no falado, mas no dito "sensível".

Por esta escuta, a "mulher" existe e fala. Sentidos sutis emergem desatrelados do verbal, mas enunciáveis, e em vez de me ater nas diferenças dessas mulheres tão plurais, busquei o que ecoa, o que se repete, almejando algo que possa se dizer para além do egoico e revelar o que é Outro.

Ou seja, as pombagiras são múltiplas, inúmeras, infinitas, mas repetem-se, e o fato de se repetirem em Ribeirão Preto, em Jardinópolis, em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Porto Alegre, em Recife, na Bahia, em Paris ou em Portugal, é o que as torna Outro e evoca um dizer significativo: ligam-se à "mulher" numa certa condição marginal e narram experiências de mulheres com uma história de "vida" de sofrimento, ousadia e superação.

Ainda assim, é importante precisar que ao dizer que a pombagira é "mulher", não digo que se revela um feminino absoluto, universal, essencial, mas em expressão, imagem e repetição. Não podemos dizer o que é **a** mulher, o que quer **a** mulher, nem mesmo que mulher e feminino são termos equivalentes. Se alguém quiser essa resposta, vai continuar no "buraco negro".

O mistério vai continuar, pois os véus da feminilidade permanecem, suas saias têm várias pontas que revelam e escondem, de maneira que se as próprias pombagiras dizem que nunca se pode revelar quem você é por inteiro, quem garante que para mim o fizeram? Provavelmente não, mas suporto pensar que não se revelaram "toda" e não é a minha intenção esgotá-las.

Mas ressalto que ao se dizer "eu sou mulher", as pombagiras dizem às suas médiuns e a seus consulentes: "o que sou é uma mulher". No espaço sagrado da umbanda *performatizam*-se dramas antigos e eminentemente contemporâneos que resistem à imposição do recalque e re-incidem por simbolizar miticamente as sutilezas do que é humano. Dá-se nome à labareda sem forma, sem lugar, mas presente, brasa que não se apaga.

A pombagira revela-se chama de vida, de prazer, de força e calor. Por meio de uma escuta sensível, à labareda é dito: teu nome é mulher. Não é apenas a "femme fatale", nem a prostituta de rua, nem a bruxa, nem a diaba, é a sedução, a alegria, a sexualidade vivida sem espartilho, a brincadeira, a confiança, a responsabilização, o desejar, o encantar, a inteligência, e, acima de tudo, o que mais demorei a compreender: é o acolhimento ao outro.

Da fagulha de uma labareda que surgiu aos pés de uma jabuticabeira, busquei dar luz e nome ao mudo e obscuro. De continente negro, o "ser mulher", mostra-se finalmente continente.

"(...) *então, ela cumpre a missão dela como Labareda, como pombogira*" [262].

[262] Trecho de entrevista com Beatriz, médium da pombagira Areia Preta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Sonia; MARTINHO, Maria Helena. Sobre o pai da criança atendida na escola e sua função. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 25, n. 3, set. 2005. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v25n3/v25n3a06.pdf

ALKMIN, Z. **O livro vermelho da Pomba-Gira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

AMARAL, R. **Xirê- o modo de crer e de viver do candomblé**. v.1. Rio de Janeiro: Ed. Pallas/EDUC, 2002.

ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

ARÁN, M, **O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2006.

ASSOUN, P-L. **Freud et les sciences sociales.** Paris : Armand Colin, 1993a.

_____. **Freud et les femmes** [1985]. Paris : Payot, 1993b.

AUBRÉE, M. ; LAPLANTINE, F. **La Table, le Livre et les Esprits : Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. Paris : Ed. Lattès, 1990.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes. 1983.

_____. **Alteridade e dominação no Brasil**: **cultura e psicologia**. Rio de Janeiro: Nau, 1995.

_____. De Yiá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido. In:MOURA, C. (org.), **Meu sinal está no teu corpo -Escritos sobre as religiões dos orixás**. São Paulo: Edicon/ Edusp, [1989], 2004.

_____. **Imaginário da Magia: magia do imaginário**. Petrópolis- RJ: Ed. Vozes, 2009.

BACHELARD, G. **A Psicanálise do Fogo**, Tradução Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BAHBA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte-M.G: Ed. UFMG, 2005.

BAIRRÃO, J. A Imaginação do Outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. **Paidéia – Cadernos de Psicologia e Educação,** v.11, n. 21, p. 11-26, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2001000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

_____. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum: Memória e História em Psicologia,** n. 2, p. 55-67, 2002. Disponível em: http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/bairrao01.htm

_____. **O Impossível sujeito**: **implicações da irredutibilidade do inconsciente**, v. I. São Paulo: Edições Rosari, 2003a.

_____. Corpo e inconsciente. **Revista Olhar**, ano 5, n.8, p. 41-49. 2003b. Disponível em: http://olhar.ufscar.br/index.php/olhar/article/viewFile/93/83

_____. Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. **Imaginário,** n. 9, p. 285-322, 2003c.

_____. Raízes da Jurema. **Psicologia USP,** 2003d, v. 14, n. 1, p.157-184, 2003d.

_____. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. Psicologia Relexão e Crítica. v.17, n. 001, p. 61-73, 2004a. Disponível em: http://redalyc.uaemex.mx/pdf/188/18817109.pdf

_____. Tulipa. Trabalho completo: **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Coimbra, set. 2004b. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscrição/pdf/painel61/JoseBairrao.pdf

_____. **O Impossível sujeito**: **implicações do tratamento do inconsciente.** v. 2. São Paulo: Edições Rosari, 2004 c

_____. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante, **Estudos de Psicologia,** v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005.

_____. Nominação e Agência sem Palavras: O Audível Não Verbal num Transe de Possessão. In: SIMANKE, R.; CAROPRESO, F.; BOCCA, F. **O movimento de um pensamento em homenagem a Luiz Roberto Monzani.** (A ser editado pela CRV), Curitiba: Ed. CRV, 2010.

BAUDRILLARD, J. , **Da Sedução**. Tradução Tânia Pellegrini, Campinas – SP: Papirus Editora, 2004.

BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Sociologia e Psicanálise**. São Paulo: Melhoramentos, 1974.

_____.Prefácio In: DEVEREUX, G. **Essais d´ethnopsychiatrie Génerale.** Paris : Gallimard, 1977.

_____. **Les religions africaines au Brésil**. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

_____. **Poètes et dieux - Etudes afro-brésiliennes**. Paris : L'Harmattan, 2002.

_____. **Le candomblé de Bahia** [1958]**.** Paris : Plon, 2000.

BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo. *2.* A experiência vivida**. Tradução Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BETHENCOURT, F. **O Imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI,** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BIRMAN, J. **Cartografias do feminino**, Editora 34: São Paulo, 1999.

_____.**Gramáticas do erotismo: A feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BIRMAN, P. **Fazer Estilo Criando Gênero - Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro**. : Rio de Janeiro: Ed UERJ/Relume Dumará, 1995.

_____.Transas e transes: Sexo e Gênero nos cultos afro-brasileiros. Um sobrevôo. **Estudos feministas**, maio-agosto, v. 13, n. 002, p. 403-414. 2005. Disponível em: http://redalyc.uaemex.mx/pdf/381/38113214.pdf.

BODDY, J. **Wombs and alien spirit: women, men, and the Zar cult in northern Sudan**. Wisconsin – E.U.A : The University of Wisconsin Press, 1989.

_____. Spirit Possession Revisited: Beyond instrumentality. **Annual Review of Anthropology.**, v. 23, p. 407-434, 1994.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOTELLA, C. **Revista Brasileira de Psicanálise.** v.41, n.1, 2007. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2007000100003&lng=pt&nrm=iso.

BOYER, V. **Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles**, Paris : Ed. L'Harmattan, 1993.

BRENNAN, T. Introdução, In: **Para Além do Falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Brennan, T. (org.). Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1989, p. 9-43

BRILL, J. **Lilith ou la Mère obscure**, Paris: Ed. Payot, 1991

BROWN, D. **Umbanda:Religion and Politics in Urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1994.

BROUSSE, M. As Interpretações lacanianas do Complexo de Édipo freudiano. In: **Arquivos da Biblioteca**. Escola brasileira de Psicanálise. v. 1, p. 53 – 90, nov. 1997.

BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMARGO, C. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Ed. Pioneira, 1961.

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé – tradição e poder no Brasil.** Tradução Procópio Abreu**,** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARNEIRO, Leonardo. **A Metrópole Sagrada: Geograficidades de um Rio de Janeiro afro-brasileiro**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF. Niteroi, 2009.

CEGARRA, 2004. Corps fugitifs, corps frontière. In **: Corps et affects**. François Héritier et Margarita Xanthakou (org.). Paris : Ed. Odile Jacob : Paris, 2004, p. 339-352.

CLÉRO, J-P. **Le vocabulaire de Lacan**, Paris : Ellipses, 2002.

CLIFFORD, J. **A escrita etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

CONCONE, M. **Umbanda, uma religião brasileira**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia - FFLCH-USP, São Paulo, 1987.

CONCONE, M. O ator e seu personagem. **Revista Nures – Núcleo de Estudos Religião e Sociedade**. v. 2, n. 4, set/ dez, 2006. Disponível em: http://www4.pucsp.br/nures/revista4/nures4_mariahelena.pdf

CRAPANZANO, V. & GARRISON, V. **Case Studies in Spirit Possession**. Canadá: John Wiley & Sons, 1977.

CRAPANZANO, V. A cena: lançando sombra sobre o real. In: **Mana**, v. 11 n.2, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200002&script=sci_arttext.

CRUZ, A. **De Rainha do Terreiro a Encosto do Mal: um estudo sobre gênero e ritual.** Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

DA MATTA, R. Prefácio. In: Brumana e Martinez, **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

_____. **Relativizando o interpretativismo**. Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem, Campinas: IFCH/UNICAMP, 1992, p. 49-77.

_____.**A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DAVI-MÉNARD, M. **Tout le plaisir est pour moi**, Paris : Hachette Littératures, 2000.

_____. **Les constructions de l'universel**, Paris : Presses Universitaires de France, 2009a.

_____.L'institution des corps vivantes selon Judith Butler. In : DAVI-MÉNARD (org), **Sexualités, genres et mélancolie : s'entretenir avec Judith Butler**, Paris : CampagnePremière, 2009b.

DIAS, G. Palinódia, In: **O livro das cortesãs**, Porto Alegre-RS: L&PM Ed, 2004.

DEVEREUX, G. **Ethnopsychanalyse complementariste**. Tradução : Tina Jolas e Henri Gobard, Paris : Flammarion, 1972.

_____. **Essais d´Ethnopsychiatrie Génerale.** Paris : Gallimard, 1977.

_____. **De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.** Paris : Aubier-Flammarion, 1980.

CONCONE, M. **Mulher e Mito**. Tradução: Beatriz Sidou. Campinas-SP: Papirus, 1990.

DOTTIN-ORSINI, **A Mulher que eles chamavam fatal: Textos e imagens da misoginia fin-de-siècle**. Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1996

DOWS, L. Si « femme » n'est qu'une catégorie sans contenu, pourquoi ai-jeu peur de rentrer seule le soir? In : THÉRY, I ; BONNEMÈRE, O. (orgs), **Ce que le genre fait aux personnes.** Paris : Ed. EHESS, 2008, p. 45-74.

ENGELS, M. Prefácio. In: **O Corpo Feminino em Debate**. São Paulo: Ed. Unesp, p. 7-10, 2003.

ERRINGTON, S. (1990) **Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview**. In: Atkinson. J. e Errington, S., eds., Power and difference: gender in Island Southeast Asia, Stanford, Stanford University Press. Citado em : MOORE, H. **Understanding sex and gender**. In: INGOLD, T. (org.). Companion Encyclopedia of Anthropology. London: Routledge, 1997. pp. 813-830.

ESPÍRITO SANTO, M. **Origens orientais da Religião Popular Portuguesa**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988.

_____. **Origens do Cristianismo Português**. Precedido de "A Deusa Síria - de Luciano de Samoçata", Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993.

FARELLI, M. **Pomba-Gira Cigana : magias do amor, sorte, sonhos, reza forte, comidas e oferendas,** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FASSIN, D. "Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché des colonies africaines aux banlieues parisiennes", In : **L'Homme**, n. 153, 231-250, 1999.

FERRETTI, S. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das minas**. São Paulo: Edusp, 1995.

FINE, A. La production du féminin : L'exemple de l'écriture de soi, In : THÉRY, I ; BONNEMÈRE, O. (orgs), **Ce que le genre fait aux personnes,** Paris : Ed. EHESS, 2008, 235-254.

FISCHETTI, A ; CAYAT, E. **Le désir et la putain : les enjeux cachés de la sexualité masculine,** Paris : Albin Michel, 2007.

FREUD, S. O Tema dos três Escrínios [1913]. In: **O Caso de Schreber, artigos sobre a técnica e outros trabalhos**, Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1969, p. 365-382.

_____. **O Ego e o ID e outros trabalhos** [1923-1925]. Vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1976

_____. **Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse** [1933]. Paris : Folio, 1984.

_____. **L'homme Moise et le Monoteisme** [1939]. Paris : Gallimard, 1986.

_____.**Totem et tabou : Quelques concordances cntre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés** [1913]. Paris: Gallimard, 1993.

_____.Algumas lições elementares de psicanálise [1938]. In: edição Standard Brasileira das **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** – volume XXIII. Rio de Janeiro : Imago, 1996.

_____. **O futuro de uma ilusão** [1927]. Rio de Janeiro, Imago: 2001.

_____. **O mal-estar na civilização** [1930]. Rio de Janeiro, Imago: 2002.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu** [1921]. Banco de dados [online]. 2005, [cited 2006-12-13], Available from: < http: //www.esnips.com/doc.

_____. **Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, A questão da análise leiga e outros trabalhos,** [1926], vol. XX, p. 130-131, Rio de Janeiro, Imago, 2006.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

GALLOP, J. Andando para trás ou para frente, In: **Para Além do Falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Teresa Brennan (org.). Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos. 1989. p. 43-60.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. São Paulo: LTC-Livros Técnico e Científicos Editora, 1989.

_____. **O Saber Local.** Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1997.

_____. **Nova Luz sobre a antropologia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GERGEN, K. J. & KAYE, J. Além da narrativa na negociação do sentido terapêutico. In: McNAMEE, S; GERGEN, J.(Orgs.), **A terapia como construção social**. Tradução: Dornelles, C. Porto Alegre-RS: Artes Médicas, 1998. p. 201-222

GIMBUTAS, M. **The living Goddesses**, Berkeley – E.U.A.: University of Califórnia Press, 1999.

_____. **The Language of the Goddess**. New York: Thames & Hudson, 2006.

GOLDMAN, M. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, 1984.

HAYES, K. Wicked Women and Femmes fatales: gender, power, and pomba gira in Brazil. **History of Religions.** V. 48. Chicago – E.U.A.: Univ. of Chigago, 2008, p. 1-21.

HONIGZTEJN, H. Interface psicanálise-cultura. **Ciência e Cultura**, v. 56, n. 4., 2004, p.32-36.

IRIGARAY, L, **Speculum of the other woman**. Tradução: Gillian C. Gill. New York: Cornell University, 1985.

_____. **The Sex Which Is Not One**, Tradução: Catherine Porter, New York: Cornell University, 1994.

KAPFERER, B. **A celebration of demons: exorcism and the esthetic of heling in Sri Lanka.** Oxford : Berg Publishers Limited, 1983.

KOLTAI, C. ; KATZ, C.; MELMAN, C.; FUKS, M. Psicanálise e cultura: uma herança freudiana? . **Debate – Percurso n. 34**. Percurso - Revista de Psicanálise, v. 34, p. 233-241, 2005. Disponível em: http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs34/34Debate.htm.

LACAN, J., **Mais ainda, livro XX** [1972-1973. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____.**A ética da Psicanálise, livro VII** [1959-1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988

_____.A carta roubada[1955], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1998, p. 13-66.

_____. Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina [1960]: In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1998, p. 736-737.

_____. Intervenção sobre a transferência [1951], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 214-225

_____. Função e campo da fala e da linguagem [1953], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 239-324.

_____. Posição do inconsciente [1960], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1998, p. 843-864.

_____. J.Subversão do sujeito e dialética do desejo [1960], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p-793-842.

_____. O aturdito [1973], In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **O Sinthoma, livro XXIII** [1975-1976]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. **As psicoses, livro III** [1955-1956]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LAMBECK, M. Spirit Possession/Spirit Sucession: aspects of social continuity among Malagasy speakers in Mayotte. **American Ethnologist**, American Anthropological Association, v. 15, n.4, p. 710-731, 1988.

LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J-P. **Vocabulaire de la Psychanalyse**. Paris : PUF, [1967]2007.

LAPLANTINE, F. ; NOUSS, A. **Métissages. De Arcimboldo à Zombi**. Paris : Pauvert, 2001.

LAPLANTINE, F. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel, São Paulo: Ed. Terceira Margem, 2004.

_____. **Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale**, Paris: Téraédre, 2005.

_____. **Ethnopsychiatrie psychanalitique**. Paris: Beauchesne, 2007a.

_____. **Aprender antropologia**. Tradução Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2007b.

_____. **Leçons de Cinéma pour notre époque**. Paris: Téraédre, 2007c.

LA PORTA, E. M. **Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros**. São Paulo: Atheneu, 1979.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LANDES, R. **A Cidade das Mulheres,** Rio de Janeiro: UFRJ Ed., 2002.

LEACH, E. Magical Hair**. Journal of the Royal Anthropological Institute,** n. 99, 1958, p. 147-164.

LEME, F. & BAIRRÃO, J. Mestres Bantos da Alta Mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, 2003, 4:5-32.

LÉPINE, C. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. Moura, Carlos E. M. (org). **Candomblé: Religião do corpo e da alma – Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**, Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 139 – 163.

LÉVIS-STRAUSS, C. Prefácio, In : **Sociologia e Antropologia**, MAUSS, M. [1950]2003. São Paulo: Cosac Nahif, 2003. p. 11-46.

_____.Anthropologie Structurale[1963], Paris: Col.Agora – Pocket France, 2003a.

_____. Anthropologie Structurale Deux [1973], Paris: Col.Agora – Pocket France, 2003b.

_____. As estruturas elementares do parentesco [1949], Rio de Janeiro: Vozes, 2003c.

LEWIS, I. **Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por xamanismo e espírito.** São Paulo: Perspectiva, 1977.

_____.**Ecstatic Religion : A study of Shamanism and Spirit Possession** [1971]. Third Edition. New York and London: Routledge, 2003.

LIMA BARRETO. **Histórias e Sonhos** [1920], São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LIOGER, Richard. **La folie du chaman : Histoire de l'ethnopsychanalyse**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

LORAUX, N. O que é uma deusa?. In: DUBY, G. & PERROT, M. (orgs). **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 1: A Antiguidade. Porto (Portugal): Edições Afrontamento, 1990.

MAGGIE**,** Y. **Medo do feitiço**: **relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____.**Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental** [1922]. São Paulo : Abril, 1976.

_____. **La vie sexuelle des sauvages** [1929], Du nord-ouest de la Mélanésie, Tradução : S. Jankélévitch. Paris : Payot & Rivages, 2000.

MANTOVANI, A . **A construção da cura em cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto** – SP. Dissertação, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto / USP – Dep. de Psicologia e Educação, 2006.

MANTOVANI, A .; BAIRRÃO, J. Psicanálise e religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. **Memorandum**, 9, 42-56. Disponível em: http://www.fafich.ufmg.br/~ memorandum/a09/mantobairrao01.htm.

MARCUS, G. O que vem (logo) depois do Pós: o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, FFLCH/USP, v. 37, 1994.

MATORY, J. **Sex and the empire tht is no more: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion**, New York: Berghahn Books, 2005.

MATURANA, H.; VERDEN-ZOLLER, G. **Amar e Brincar: Fundamentos esquecidos do humano**, São Paulo: Pallas Athena, 2009.

MELLO E SOUZA, L. **Inferno Atlântico**: **Demonologia e Colonização séculos XVI-XVIII**, São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.

_____.**O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.

MENEZES, L. Facetas marginais do sonho de civilização: imigração francesa e prostituição no Brasil (1816 – 1930). In: VIDAL, L.; LUCA, T. **Franceses no Brasil: séculos XIX-XX**. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

MEYER, M. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda**. São Paulo: Duas Cidades. 1993.

MONTERO, P. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. São Paulo: Graal, 1985.

MOORE, H. **Understanding sex and gender**. In: INGOLD, T. (org.) Companion Encyclopedia of Anthropology. London: Routledge, 1997. p. 813-830.

_____. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos Pagu.** n.14, p.13-44, 2000.

NATHAN, T. **L'influence qui guérit.** Jacob : Paris, 1994.

_____ ;Manifeste pour une psychopathologie scientifique. In : NATHAN, T. ; STENGERS, I., **Medecins et Sorciers**, Paris : Synthélabo, 1995.

NEGRÃO, L. Roger Bastide: do candomblé à umbanda. In: **CERU** (org.). Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide. São Paulo: CERU-FFLCH da USP, 1986.

_____.Magia e religião na umbanda. Dossiê Magia. **Revista. USP.** v.31, n.1, Dossiê magia, 1994.

_____.**Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp. 1996 .

OBEYSEKERE, G. The idiom of Demonic Possession: A Case Study, **Society, Science, and Medicine**, n. 4, 1970, p.97-11.

_____.**Medusa's Hair : An Essay On Personal Symbols And Religious Experience**, Chicago: Chicago University, 1991.

OMOLUBÁ. **Maria Molambo : na sombra e na luz**. São Paulo: Cistális Ed., 2002.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1978.

PARAT, H. **Sein de femme, sein de mère**. Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

PANTEL, H. Introdução: Um fio de Ariadne. In: DUBY, G.; PERROT, M. (orgs). **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 1: A Antiguidade. Porto (Portugal): Edições Afrontamento, 1990.

PÉGUIGNOT, B. La psychanalyse comme science sociale. In : ASSOUN, P-L ; ZAFIROPOULOS, M.(orgs), **Psychanalyse et Sciences Sociales : Universalité et historicité,** Paris: Economica/Anthropos. 2006, p. 43-54.

PIERONI, G. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas: os degredados no Brasil-Colônia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

PIERUCCI, A. "Bye bye, Brasil" - o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000**, Estudos Avançados.** v. 18, n.52. São Paulo, Sept./Dec. 2004.

PRANDI, R. **Candomblés de São Paulo – a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. As faces inconfessas da Pombagira, In: ____. **Herdeiras do Axé**, São Paulo: Hucitec, 1996, p. 130-164.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Cia. Das Letras, 2001.

_____. **Ifá: O adivinho**. Companhia das Letrinhas: São Paulo, 2002.

_____. **Xangô: O Trovão**. Companhia das Letrinhas: São Paulo, 2003.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. Companhia das Letras: São Paulo, 2005.

PULMAN, B. **Anthropologie et Psychanalyse: Malinowsky contre Freud**. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.

QUALLS-CORBETT, N. **A Prostituta Sagrada: a face eterna do feminino**. São Paulo: Paulus, 2005.

RABINOW, P. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1999.

RAMOS, A. **O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RILKE, R. **Cartas a um jovem poeta / A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke**. Tradução de Paulo Rónai e Cecília Meireles. Porto Alegre-RS: Ed. Globo, 1976.

ROBERTS, N. **As Prostitutas na História**. Tradução: Magda Lopes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

RODRIGUES, R. N. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Salvador, Reis & Comp. , 1900. reed.: Civilização Brasileira: São Paulo, 1935.

RÓHEIM, G. **Psychanalyse et Anthropologie**, Paris : Gallimard, [1950]1967.

ROUDINESCO, E. ; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise,** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

SALES, A. Paroles et objets magiques dans une séance de cure chamanique au Népal. In : **L'autre : cliniques, cultures et sociétés – Revue transculturelle**. V. 2, n. 2, 2001, p. 279-290.

SANTIAGO, I. **O Jogo de Gênero e da Sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com Jurema na Grande João Pessoa-PB**, Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo: Antropologia.Programa de estudos Pós Graduação, 2001.

SANTIAGO, J. A obra literária de Lima Barreto, uma proto-antropologia da cidade. In: **2° Concurso Internacional de monografias, Ensaios Premiados "A Obra de Lima Barreto"**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores do Brasil, 2008, pp. 19-85.

_____. **Ethnographie(s) et anthropologie de la ville à Rio : Deux expériences d'écriture à la lumière du regard**. Prefácio de François Laplantine. Paris : Le Manuscrit, 2010.

SANTOS, G.; SOARES, S. A pomba-gira no imaginário das prostitutas. In: **Revista Homem, Tempo e Espaço**. Sobral (CE), Centro de Ciências Humanas/CCH, set. 2007. Disponível em: http://www.uvanet.br/rhet/artSet2007/pomba_gira_fs.pdf.

SAUSSURE, F. **Curso de Lingüística Geral,** São Paulo: Ed. Cultrix, [1916] 1957.

SCHOTT-BILLMANN, **Le féminin et l'amour de l'autre : Marie-Madeleine, avatar d'un mythe ancestral**. Paris : Odile Jacob, 2006.

SCHNEIDER, M. **Le Paradigme Féminin**. Paris : Champs Flammarion, 2004.

SCOTT, J. W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In: **Gender and the Politics of History**. New York: Columbia University Press, 1988.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade.** vol.16. n.2, Porto Alegre, p.5-22, 1990.

SESÉ-LÉGER, S. **L'autre féminin**. Paris : CampagnePremière, 2009.

SILVA, V. **Os orixás da metrópole.** Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1995. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp. 2000.

_____. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção Brasileira,** Selo Negro: São Paulo, 2005a.

_____**.**"Entre a poesia e o raio x. Uma introdução à tendência pós-moderna na antropologia". In: GUINSBURG, J. e BARBOSA, Ana Mae (orgs.**) – Pós-modernismo**. São Paulo, Perspectiva, pp145-158.

_____. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: **Revista USP**, n. 67, set/nov., 2005c, p.150-175. Disponível em: http://www.usp.br/revistausp/67/11-silva.pdf.

_____. **Intolerância Religiosa. Impactos do neo-petencostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.

SILVEIRA, R. Do Calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. Rio de Janeiro: **Revista de História da Biblioteca Nacional.** Ano 1. Nº. 6. Dezembro, 2005.

SOLLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**.Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

SPINOLA-CASTRO, A. A importância dos aspectos éticos e psicológicos na abordagem do intersexo. **Arq Bras Endocrinol Metab.** [online]. jan./fev. 2005, vol.49, no.1 [citado 02 Dezembro 2005], p.46-59.Disponível em: <http://www.scielo.br/ scielo.php?script=sci_arttext&pid= S0004-27302005000100007&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0004-2730.

STOLLER, P. **Embodying Colonial Memories: Spirit Posession, Power, and the Hauka in West Africa**. New York and London: Routledge, 1995.

TAUSSIG, M. **Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses**. New York: Routledge, 1993.

TEIXEIRA, M. Lorogum – Identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, C. (org), **Meu sinal está no teu corpo -Escritos sobre as religiões dos orixás**. São Paulo: Edicon/ Edusp, [1989], 2004. p. 197-225.

TISSERON, S. Se rendre sensible aux objets, In : **L'autre : cliniques, cultures et sociétés – Revue transculturelle**. V. 2, n. 2, 2001, p. 231-240.

THIELE, M. Trickster. **Transverstiten un Ciganas: Pombagira und die Erotik in den afrobrasilianischen Religionen. Unverökk**. Dissertação da Fakultät für Geschinte, Kunst-und Orientwissenschaften, Universitat Leiozig, 2005.

TURNER, V. **The Anthropology of Performance.** New York: PAJ Publications, 1988.

TRINDADE, L. Exu: Símbolo e Função, Coleção: **Religião e Sociedade brasileira***: 2*, Publicação do Centro de estudos da religião, São Paulo: Departamento de Ciências Sociais - FFCLH/USP, 1985.

_____. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

VERGER, P. **Orixás**. São Paulo: Corrupio, 1981.

_____. **Lendas Africanas dos Orixás**. São Paulo: Corrupio, 1985.

_____. A senhora do Pássaro da Noite. In: MOURA, C. (Org.) - **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: Edusp, 1994.

WAFER, J. **The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé**. Philadelphia (EUA): University of Pennsylvania Press, 1991.

WALKER, B. **The woman's dictionary of Symbols and Sacred Objects**. San Francisco – USA: Harper San Francisco, 1988.

WIERZBICKA, A. A Conceptual Basis for Cultural Psychology. **Ethos**, v 21 n. 2, 1993, p. 205-231.

WRIGHT, E. Crítica Feminista inteiramente pós-moderna, In: BRENNAN, T. (ORG.), **Para Além do Falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1980, p. 189-204.

ZAFIROPOULOS, M. « Psychanalyse et pratiques Sociales ou la Preuve par la Psychanalyse », In :ASSOUN, P-L ; ZAFIROPOULOS, M.(orgs), **Psychanalyse et Sciences Sociales : Universalité et historicité** . Paris-França : Economica/Anthropos. 2006 (p. 1-28)

_____. **Lacan et les sciences sociales : le déclin du père**. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

ZIMRA, G. **La passion d'être deux : le sexe ineffable**. Ramonville Saint-Aigne (França) : Editions Erès, 1998.

ANEXO

TERMO DE CONSENTIMENTO APÓS INFORMAÇÃO

Pesquisa em Psicologia Social

Título: “Labareda teu nome é mulher: elaborações do feminino à luz da pombagira”

Pesquisador: Mariana Leal de Barros

INFORMAÇÕES DADAS AOS COLABORADORES:

Solicito a sua colaboração para uma pesquisa na qual, sem prejuízo do valor religioso da umbanda, se pretende descobrir de que maneira a entidade pombagira se insere na vida social e psicológica do médium, da comunidade e do país. Para tanto peço a sua autorização para acompanhar, observar e registrar (à mão, com gravador ou com filmadora – conforme combinarmos) os aspectos da vida cotidiana do terreiro que tivermos previamente combinado. O único risco (mínimo) desta pesquisa é o que possa advir de uma maior divulgação da sua religião e da sua casa no meio científico, pois os resultados deste trabalho obrigatoriamente deverão ser divulgados publicamente em revistas especializadas ou outras formas de publicação. De qualquer forma, se preferir, o seu anonimato e o da comunidade serão preservados. Um melhor conhecimento de aspectos sociais e psicológicos da cultura umbandista é útil para haver uma melhor compreensão entre o trabalho dos psicólogos e a prática religiosa umbandista.

....., ... de ..... de 200...

.....

Mariana Leal de Barros, R.G:

Eu, _____, RG: _____, médium ou mãe/ pai de santo do _____, após prévia explanação pela pesquisadora sobre os objetivos e procedimentos da pesquisa a ser desenvolvida que pretende analisar concepções de gênero feminino que se associam à entidade pombagira, declaro estar esclarecido quanto à sua intenção de promover um estudo científico da nossa cultura religiosa que possa contribuir para uma melhor compreensão e facilitar um diálogo entre as nossas práticas e a psicologia.

Declaro colaborar com a investigação e autorizo a observação, interação e realização de entrevistas com as entidades espirituais que comigo trabalham assim como a mim próprio.

Confirmo ter recebido a garantia de obter a resposta para qualquer pergunta ou esclarecimento acerca dos procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa, assim como de que os procedimentos de registro das informações só serão postos em prática com a minha autorização, reservando-me o direito de pedir a interrupção do registro ou solicitar a sua não divulgação quando as informações forem sigilosas.

Estou ciente de que, embora a interpretação dos dados e a publicação dos resultados sejam da responsabilidade do pesquisador, nada será feito que permita prejudicar a minha religião ou a mim mesmo.

O pesquisador comprometeu-se a não desenvolver nenhuma atividade que imediata ou remotamente possa causar danos psíquicos ou sociais.

Neste ato, o pesquisador compromete-se a me manter a par dos resultados em primeira mão e assina comigo este documento, em duas vias, uma delas permanecendo comigo.

....., ...de .....de 200...

Assinatura:..... RG:.....

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo