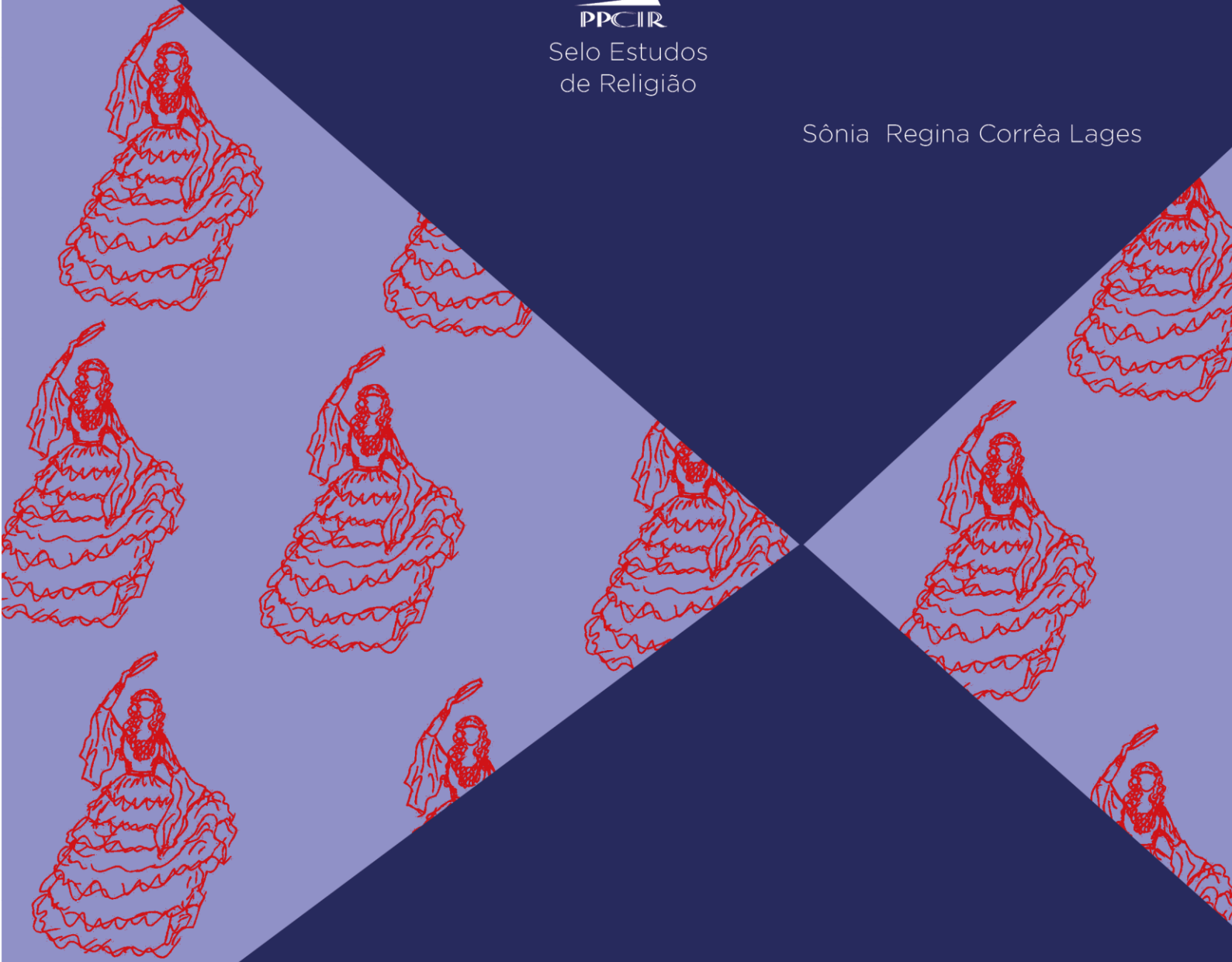




Selo Estudos
de Religião

Sônia Regina Corrêa Lages



MULHERES NA ENCRUZILHADA A MÉDIUM E SUA POMBA-GIRA CIGANA



EDITORA
U F J F

Sônia Regina Corrêa Lages

MULHERES NA ENCRUZILHADA

A médium e sua Pomba-Gira Cigana

Resistência e Solidariedade



Juiz de Fora
2024

© 2024 Editora UFJF

Licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 Deed. Você pode compartilhar o material, respeitando os termos a seguir: conceda o devido crédito, inclua um link para a licença e sinalize quaisquer alterações realizadas; é proibido o uso do material para fins comerciais; caso remixe, transforme ou crie a partir do material original, fica vedada a distribuição da versão modificada.



Reitora

Girlene Alves da Silva

Vice-reitor

Telmo Mota Ronzani

Pró-reitora de Pós-graduação e Pesquisa

Priscila de Faria Pinto

Pró-reitora Adjunta de Pós-graduação e Pesquisa

Isabel Cristina Gonçalves Leite

Selo Estudos de Religião

André Sidnei Musskopf (*coordenação*)

Edson Fernando de Almeida

Arnaldo Érico Huff Júnior

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto gráfico e capa Paolo Malorgio Studio

Revisão e diagramação Cláudia Aparecida Santos Oliveira

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFJF.

Lages, Sônia Regina Corrêa

Mulheres na encruzilhada [recurso eletrônico] : a médium e sua Pomba-Gira Cigana / Sônia Regina Corrêa Lages. – Juiz de Fora : Ed. UFJF, 2024.

Dados eletrônicos (1 arquivo: 2,4 MB)

ISBN: 978-85-93128-80-6

1. Mediunidade. 2. Pombagira. 3. Umbanda. I. Título.

CDU: 299.6



Editora UFJF – Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa

Campus Universitário, bairro São Pedro

Juiz de Fora, MG, Brasil – CEP 36036-900

editora@ufjf.br / propp@ufjf.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

**Conselho Editorial
Selo Estudos de Religião**

Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela
Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar
Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro
Universidade Federal de Juiz de Fora

Vitor Chaves de Souza
Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues
CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

O texto que compõe esta obra foi submetido à avaliação do Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, bem como revisado por pares e aprovado para publicação.

À minha filha, Michelle.
Ao meu filho, Marcel.
Todo o meu amor.

A todas as mulheres!
Que, em algum momento, encontrem a sua
Pomba-gira interior.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I	
MULHERES BRASILEIRAS NAS TERRAS DAS GERAIS:	
Movimentos de resistência, sexualidade, religião e feitiçaria	12
CAPÍTULO II	
MOVIMENTO DE MULHERES E SUAS HISTÓRIAS DE LUTA	21
2.1. Movimento feminista: a luta planejada	25
2.2. Dilemas, contradições e novos caminhos do movimento feminista	31
CAPÍTULO III	
O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES	35
3.1. Mulheres e religião: a reprodução da ética cristã na sexualidade	42
3.2. As filhas de Vênus	46
CAPÍTULO IV	
AS MULHERES NA UMBANDA	51
4.1. O panteão umbandista	55
4.2. Pomba-Gira e sua quadrilha	56
CAPÍTULO V	
CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS	62
5.1. A cultura popular na Antiguidade e na Idade Moderna: das bacantes dionisíacas às bruxas e históricas da modernidade	63
5.2. O surgimento do diabo e o caldeirão das feiticeiras	68
5.3. Do caldeirão para os manuais de psiquiatria: a histórica entra em cena	73
5.4. A importância do simbolismo religioso para a compreensão do fenômeno da incorporação	76

CAPÍTULO VI	
A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA	81
6.1. Incorporação e significados	86
6.2. A noção de pessoa nas religiões afro-brasileiras	91
6.3. As representações sociais e a construção da realidade	95
CAPÍTULO VII	
MULHERES NA ENCRUZILHADA: VOZES CIGANAS	102
7.1. Apresentação do Terreiro Caboclo Pena Branca	103
7.2. Rituais da Quimbanda	103
7.3. A chefe do Terreiro	104
7.4. As personagens desse mundo contam a sua história	107
CAPÍTULO VIII	
COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA	115
8.1. A não biografia como desvio	116
8.2. O destino do cavalo a Cigana sabe	121
8.3. A morte como transgressão e poder	127
8.4. A articulação incorporação-práticas cotidianas	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS	142
SOBRE A AUTORA	157

INTRODUÇÃO

A história do Brasil foi marcada durante muitos séculos pelo monopólio religioso da Igreja Católica nas questões morais, sociais e políticas, sendo a mulher um dos seus alvos, ou talvez, um dos preferidos. Consequências dessa ingerência ficaram registradas na psique de muitas mulheres, que internalizaram seus valores morais quanto aos comportamentos que deveriam adotar na relação com seu próprio corpo e com a sociedade.

Apesar das constantes investidas para homogeneizar o pensamento religioso cristão, a cultura brasileira, constituída por uma pluralidade de crenças, etnias, valores e comportamentos, acabou por ampliar o campo religioso brasileiro, demonstrando a intensa capacidade criativa das massas em reinventar, a partir do que lhes foi imposto, novos modos de ser e viver mais condizentes com suas necessidades espirituais, subjetivas e sociais.

Dentre esses arranjos realizados, destaca-se a religião afro-brasileira da Umbanda, criada no Brasil, urbana, marcada pelo ritual da incorporação de espíritos ancestrais, e pelo sincretismo religioso, abarcando elementos do catolicismo, do espiritismo e dos cultos africanos e indígenas nacionais. É uma religião marginalizada por grupos sociais conservadores, e por parte de igrejas fundamentalistas. No interior do próprio campo religioso afro-brasileiro, muitas vezes é considerada como uma deturpação da pureza das religiões africanas e uma degeneração social e moral, pois em seu terreiro dançam também espíritos que habitam o mundo sombrio, que de forma geral é considerado como sendo inferior, perigoso e diabólico. É nesse território, chamado de Quimbanda (lado esquerdo da Umbanda) que também dança a Pomba-gira, entidade espiritual feminina, transgressora por natureza, que se apodera do corpo das mulheres médiuns no momento da incorporação.

A incorporação faz sentido num país como o Brasil, fundado nas relações, onde se falam muito mais nos mortos do que na morte, fazendo prolongar a memória do morto, dando àquela pessoa que foi viva uma forma de realidade social, marcada por esperanças e vontades que não puderam se realizar concretamente, pessoal ou coletivamente. Existe todo um aparato para se fazer uso do morto, pelos vivos da sociedade, como já dizia Da Matta (1987), quando o falecido se transforma numa pessoa exemplar, passa à posição de orientador dos aflitos.

Neste livro, relatamos uma pesquisa realizada no terreiro Caboclo Pena Branca situado na cidade de Juiz de Fora/MG, entre os anos de 2004 e 2008. Ela teve o objetivo de analisar a relação da médium com a entidade da Pomba-gira Cigana, procurando examinar de que forma a filiação a uma entidade transgressora é capaz de, no cotidiano das mulheres médiuns que recebem a

referida entidade, deslocar as posições dos poderes a que estão submetidas e, ainda, compreender a qualidade do empoderamento conferido a essas mulheres pelo campo religioso e pela comunidade a qual pertencem. O ponto fundamental foi, pois, verificar como a vida de uma mulher do além se cruza, interage e refaz o cotidiano da mulher que disponibiliza seu corpo para receber a entidade sagrada.

Para o alcance desses objetivos foi importante o conceito de De Certeau (1986) sobre as táticas cotidianas de resistência a respeito do uso que fazem as pessoas no seu cotidiano do que lhes é imposto pelos saberes oficial. Tais conceitos serão importantes para a compreensão de como as mulheres médiuns, através da incorporação, reverterem, a seu favor, o que é instituído sobre a condição feminina através do campo social e religioso da Umbanda. Outros autores colaboraram com as análises dos dados. São eles: Hall (2003), Maffesoli (2005), e Moscovici (1978).

A partir de Hall, o conceito de tradução cultural guiou o entendimento sobre a identidade imaginária da médium construída a partir do modo de vida das mulheres ciganas. Os constantes deslocamentos, a biografia incerta, ambígua e a liberdade, são temas recorrentes no discurso das interlocutoras que, traduzindo tal imaginário condizentes com suas necessidades individuais, acabaram por elaborar novos sistemas de referência. As ideias de Maffesoli quanto ao orgiasmo, uma lógica passional que anima o corpo social, estrutura essencial para a socialidade, contribuiu no sentido de analisar a incorporação através de uma “ética do instante”. E Moscovici nos ajudou a esboçar as representações a propósito da Pomba-gira Cigana, que se ancoraram no imaginário das pessoas a respeito das ciganas, como sendo perigosas, desapegadas das coisas materiais, e andarilhas.

Quanto à incorporação, a perspectiva adotada na pesquisa foi aquela que enfatiza os elementos culturais, sociais e subjetivos presentes em tal fenômeno, uma vez que a pretensão é compreender como tal experiência religiosa propicia novas visões de mundo, novos comportamentos, novas reinterpretações da cultura e da sociedade brasileira. Leva-se em conta a comunicação direta com o sagrado através da entrada de um espírito no corpo da devota, o qual permanece durante determinado momento do ritual. Tal fenômeno ocasiona a rearticulação de uma pessoa que sofre diante das aflições que a acometem, diante da cultura e do contexto social em que vivem. Ao mesmo tempo conferem sentido, fortalecimento e coragem para enfrentar os conflitos cotidianos.

O interesse recai, pois, sobre a comunicação entre a médium e a entidade espiritual, observando esse acontecimento como um canal de interação, solidariedade, resistência e reflexão por parte de ambas as mulheres: a que veio de um outro mundo e a que enfrenta a realidade concreta. A atenção foi voltada para a possibilidade de desvendar como as mulheres médiuns se inscrevem numa cultura de resistência e de redefinições dentro da cultura hegemônica.

INTRODUÇÃO

Aqui, importou o seu dia a dia tecido por pequenos gestos, falas e atitudes decorrentes da crença em um espírito feminino transgressor.

Apesar dos obstáculos durante a pesquisa, o mais difícil de lidar foi com o lugar do inquisidor, papel esse que me vi representar repetidas vezes. De repente, a incorporada, encerrada em seu reconfortante silêncio, é chamada a responder. Sim, responder, pois ela não pediu para ser entrevistada, não tem nenhum interesse em conversar com a pesquisadora. Ela aceita falar, porque foi autorizada pela chefe do terreiro. As perguntas são muito próximas das que possivelmente foram feitas às pretensas bruxas, há séculos. No fundo, o que se quer saber, como diz De Certeau (2000) a respeito do interrogatório dos inquisidores, é “quem está aí?”, “quem é você?”, “fale sobre o que você fez”. O que foi dito, foi transcrito e citado. E como diz o autor:

(...) citar o outro é uma estratégia de processo que não deixa de remeter a um outro lugar. Na verdade, a citação não é, no texto etnográfico, um buraco por onde se mostraria uma outra passagem ou um outro discurso. O citado é fragmentado, reempregado e colocado num texto; está nele, porém, alterado. Mas nesta posição na qual nada mais tem mais de próprio, permanece suscetível de trazer, como num sonho, uma estranheza inquietante: poder sub-reptício e alterador do recalcado (De Certeau, 2000, p. 249).

Apesar de um sentimento de traição por relatar, de certa forma, o que até então era mistério, a entidade narra a sua história e como se verá, ela, através de uma fala profundamente humana, reconta a trajetória das mulheres que lhe empresta o corpo para voltar a esse mundo daqui. Mas, como disse De Certeau (2000), uma estranheza inquietante surge por detrás de seu discurso: sua história alcança a história de outras mulheres, pois sua fala é também impregnada de um coletivo longínquo e ambíguo que tanto exalta como acende para elas uma fogueira.

A releitura da tese me fez refletir sobre a atualidade do tema uma vez que coloca em pauta debates de nossa realidade social que dizem respeito às mulheres e ao papel da religião em suas vidas, relação essa atravessada pelas normas de uma sociedade patriarcal e cristã. Tanto lá, quanto agora, as pombagiras são caminhos de descolonização de corpos e mentes, construindo movimentos de resistência no cotidiano de mulheres devotas da Umbanda.

Mulheres na Encruzilhada – a médium e sua Pomba-gira Cigana pergunta para a leitora ou para o leitor sobre os sentidos subjetivos ou significados sociais que essa entidade sagrada guarda e que move as mulheres médiuns em suas experiências religiosas.

O livro tem a proposta de levar o leitor ou leitora para a encruzilhada, para as dúvidas, que são colocadas pelo símbolo religioso da entidade espiritual feminina, e que se referem aos diferentes caminhos que aguardam o seguir das mulheres que vivem em uma sociedade opressora. A Cigana, andarilha que é,

fonte de energia psíquica, símbolo sagrado dotado de potência regeneradora, conhecedora dos mais diferentes caminhos, pode ajudar você leitor ou leitora a refletir e deixar transbordar o que a sociedade patriarcal tentou calar e esconder. Vale a pena conhecer a Pomba-gira Cigana e suas médiuns!

CAPÍTULO I

MULHERES BRASILEIRAS NAS TERRAS DAS GERAIS: Movimentos de Resistência, Sexualidade, Religião e Feitiçaria

A partir do final do século XVII, a chegada das primeiras notícias da descoberta de ouro no sertão da capitania de São Paulo fez com que um enorme contingente de pessoas deixasse tudo para trás para se lançar no sonho dourado de se enriquecer com o tão precioso metal. O século XVIII é denominado na história como o Século de Ouro, querendo significar época de glória, fausto, prosperidade. Em sua grande parte, toda essa riqueza foi arrancada do interior da Colônia, principalmente de Minas Gerais.

E é nesse alvoroço que Luciano Figueiredo (2000) irá encontrar e compreender as mulheres que viveram, amaram e trabalharam em Minas Gerais, submersas na miséria, nos preconceitos e dificuldades de toda ordem. Dividindo com os homens as suas tarefas, obtinham exclusividade quando eram costureiras, doceiras, fiandeiras, criadas, cozinheiras ou lavadeiras, acabando por reproduzir os papéis que lhes eram dados tradicionalmente. Esporadicamente, recebiam “cartas de exame”, outorgadas pelas câmaras municipais que lhes autorizavam a função de parteiras. Nos pesados trabalhos de extração mineral elas eram encarregadas de carregar gamelas com pedras que seriam lavadas.

Personagens anônimas da história, aquelas mulheres construíram sua história acompanhada de contradições, uma vez que estiveram sempre em constantes conflitos com os grupos empobrecidos dos quais faziam parte e com as instituições que tentavam enquadrá-las. As mulheres mineiras não diferiam em termos significativos das paulistas e das do Rio de Janeiro.

O que se tornou específico das mulheres das Gerais no século XVIII, segundo Figueiredo, foi

(...) que sua sobrevivência transcorreu sob um quadro incomum de tensões políticas e pressões da cultura dominante. Em nenhuma região colonial do Império português o nível de tensões teria alcançado as proporções que teve nessa região, onde colonos e colonizadores despistavam cada grão de ouro com uma voracidade inigualável (Figueiredo, 2000, p. 185).

Tais tensões fazem sentido, uma vez que a corrida do ouro levou milhares de pessoas vindas de outras províncias brasileiras como da Europa a buscar as terras mineiras. A “mistura” era demasiada e a grande preocupação das autoridades era tentar frear a onda imigratória. Apesar de tanta performance e euforia, indica Mello e Souza (2004) que todo o fausto era falso. O período de 1693-1770 marca o surgimento, esplendor e declínio da mineração. Muita coisa aconteceu quase que ao mesmo tempo, deixando as autoridades, num grande número de vezes, sem controle da situação.

Poucos foram nas Minas os que conseguiram se tornar grandes senhores de escravizados e lavras, pois quase tudo do que era extraído aqui não ficava. Além da ganância do fisco, nada era produzido na terra. Os produtos consumidos eram todos importados. Além disso, a tributação sobre os escravizados e o sistema monetário implantado deixavam a pouquíssimos a oportunidade de se enriquecer. A grande maioria, pois, eram como chama Mello e Souza (2004), de “desclassificados” – um enorme contingente de mendigos, vagabundos, os desprovidos de trabalho, pela falta de ocupação, escravizados e escravizadas, negros e negras forras, prostitutas, índios e índias em estado de miséria, mestiços, bastardos, imigrantes e gente livre pobres. Fora as minas, não havia muito onde se trabalhar. Essa enorme massa de desqualificados gerava o sentimento do incontrolável e um espírito de rebelião tornou-se quase que uma segunda natureza de Minas Gerais (Vasconcellos *apud* Mello e Souza, 2004).

Em meio ao turbilhão de problemas gerado pela desorganização, falta de planejamento e controle das autoridades da província, as mulheres roubavam a cena e eram consideradas extremamente perigosas. Um dos perigos mais ameaçadores foi sua presença nas áreas de mineração, uma vez que facilitavam aos escravizados mineradores a aquisição de bebidas e gêneros alimentícios, prestavam solidariedade para desviar o ouro minerado facilitando o contrabando, mediavam a articulação com os quilombos. Tal presença nas minas era viabilizada pelo trabalho das mulheres quitandeiras, chamada de “as negras de tabuleiro”, que circulavam pelas áreas de mineração e pela cidade. Muitas delas dirigiam vendas onde diferentes grupos sociais se reuniam para beber e se divertir, escondendo em seu interior atividades escusas (Figueiredo, 2000).

CAPÍTULO I

MULHERES BRASILEIRAS NAS TERRAS DAS GERAIS:

Movimentos de resistência, sexualidade, religião e feitiçaria

A prostituição era largamente disseminada e parece ter alcançado um índice bem maior do que em outros pontos da colônia e com particularidades próprias. Figueiredo aponta como um dos traços mais característicos da sociedade mineira a generalização da prostituição devido à extrema mobilidade de contingentes dedicados à mineração. Era o cotidiano de miséria, de pobreza e a necessidade de acertar as contas com os tributos que a Fazenda Real exigia que empurravam as mulheres para a cruel disseminação da prostituição, inclusive, dentro do próprio tecido familiar. Pais consentiam a prostituição de sua prole, mães a incentivavam. Assim, muitas mulheres precisaram adotar a prostituição como estratégia de sobrevivência e manutenção da unidade doméstica e os homens, incapazes de prover seus lares como pais ou padrastos, negociavam suas filhas e dependentes.

Outra característica que diferenciava a província mineira das demais, destacada por Figueiredo¹, foi a constituição da família. Devido ao seu caráter urbano, a política de defesa do casamento para constituição de famílias e o combate às uniões consensuais, que se expandiam a passos largos, ganhou força redobrada em Minas Gerais muito mais do que em outras áreas do país, fazendo com que a Coroa tomasse medidas mais consistentes em sua política familiar, na maioria das vezes sem sucesso. Por outro lado, a Igreja, outra frente de combate às práticas ilícitas de relacionamento, teve também seus ideais frustrados no Estado. A indisciplina dos padres, sua desmoralização, a falta de recursos da população que não dispunha de condições materiais para consumir o casamento, a perda de eficácia das visitas, dentre outros fatores, contribuíram para o insucesso do casamento oficial, fazendo crescer o número de famílias que se organizavam fora dos padrões cristãos.

Os poderes vigentes, ao verem frustradas suas tentativas de oficialização das normas oficiais que regulavam as relações e comportamentos, lançaram mão, ferozmente, da violência. O grupo mais atingido pelo abuso de poder foi o das mulheres, independentemente de sua condição social, estado civil ou cor – o estupro, o despejo de suas moradias, o espancamento e a morte eram atos constantes.

A constante tensão em que vivia a província era aumentada pelo abuso de poder contra as mulheres, o que as tornava parceiras da maioria da população, seja de escravizados negros e negras forros, seja de gentios pobres, seja de pes-

1 Outros autores abordam a questão da constituição familiar em Minas Gerais, também a diferenciando das outras províncias e relacionando-a com as tensões sociais. Ver: Ida Lewkowicz, em *Mulheres mineiras e o casamento: estratégias individuais e familiares nos séculos XVIII e XIX*; Cláudia Cristina Mol, em *Mulheres forras: cotidiano e cultura material em Vila Rica (1750-1800)*, dissertação de mestrado em História, - UFMG - Faculdade de Ciências Humanas e Letras, 2002; Jesulino Lúcio Mendes Braga, em *Além da escravidão – convívio familiar entre cativos: Mariana (1872-1888)*, dissertação de mestrado em História – UFMG, 2001.

soas brancas e livres. A resistência às desigualdades impostas pela ordem colonial teve como um dos centros a mulher.

As limitações institucionais para disseminar o casamento e a ineficácia da política religiosa que não conseguiu ver vitoriosa a cristianização da vida familiar em Minas também não permitiram a sobrevivência das organizações familiares espontaneamente formadas entre a população. Diz Figueiredo (2000, p. 147) que “do embate entre a ação religiosa e o comportamento cotidiano iria nascer uma resistência desses grupos por meio de toda sorte de relacionamentos que tivessem lugar à solidariedade e o afeto”. Assim, foram desenvolvidos alguns ritos que envolviam diferentes esferas da vida familiar, quer houvesse ou não coabitação, e que permearam o cotidiano das pessoas: o costume de visitar uns aos outros, durante o dia ou à noite de forma bem frequente, o compartilhar das refeições, ir à missa juntos, as conversas e atenções. Assim, sólidas relações e famílias se formavam longe do casamento.

O amor era dessa forma possível de acontecer nas Gerais das minas, a contragosto das visitas do Santo Ofício e das autoridades. Mesmo quando a violência para impedir tais afetos e organizações familiares consideradas ilícitas se tornava brutal, muitas mulheres mantiveram um relacionamento duradouro e sólido com seu companheiro, morando em domicílios separados.

A estabilidade nas uniões consensuais instituídas entre as camadas populares possibilitou a divisão de papéis no domicílio, marcada por uma maior atuação feminina do que a prevista no casamento cristão. Algumas eram ocupadas no pequeno comércio, outras ajudavam nos negócios do companheiro, sendo, pois, o trabalho feminino de importância vital para a manutenção das famílias populares. A atuação feminina foi também marcante na chefia de domicílios. Da mãe escravizada ou forra, das pardas ou mulheres brancas empobrecidas, dependia tanto a sobrevivência física quanto o espírito resistente ou alienado dos filhos (Paiva, 1994). E foram através dos trabalhos tolerados pelo sistema, como lavadeiras, fiandeiras, costureiras, parteiras, ou da direção de pequenos comércios e vendas, que aquelas mulheres sobreviveram.

Uma das pouquíssimas personagens femininas mineiras do século XVIII que se tornou objeto historiográfico e que demonstra a luta das mulheres marginais para serem aceitas pelo sistema foi Chica da Silva, mulher, parda e escravizada, que acabou por se tornar uma lenda em Tijuco, atual cidade de Diamantina. Tornando-se um mito que se renovou e se renova ao gosto de cada época, a vida de Chica acabou se distanciando do que ela realmente viveu. O imaginário social acabou associando tal personagem à bruxaria, à sedução, à sensualidade, à sexualidade e à autonomia ante o seu senhor e à sociedade em que vivia. No entanto, Furtado (2001) diz que, apesar do que se costuma pensar, Chica da Silva não foi rainha nem bruxa e sua atuação junto à sociedade em que vivia foi sempre conservadora, procurando usufruir da relação que manteve com

CAPÍTULO I

MULHERES BRASILEIRAS NAS TERRAS DAS GERAIS:

Movimentos de resistência, sexualidade, religião e feitiçaria

seus proprietários, o médico Manoel Pires Sardinha e, posteriormente, com o desembargador João Fernandes de Oliveira, o que resultou na geração de treze filhos.

Chica foi, sim, ligada à maternidade e a média de um filho a cada treze meses faz desmoronar, segundo a autora, a figura sensual e devoradora daquela mulher realmente amada pelos seus senhores e a cujo amor também correspondeu. A vida inteira de Chica da Silva foi em prol da tentativa de diminuir o estigma que a cor e a escravidão lhe impuseram, promovendo a ascensão de sua prole. Dar um lugar melhor para seus filhos no mundo foi o seu grande empreendimento. Tornou-se rica, proprietária de escravizados e de bens. Como todas as mulheres forras, essa era a forma de as mulheres conseguirem retomar o controle de suas vidas, negado pela condição feminina e escravizada (Furtado, 2001).

A resistência vinha também através das danças, dos batuques, dos amuletos que as mulheres carregavam na cintura, no pescoço e nos braços. O uso dos amuletos – figas, dentes de jacaré, menino Jesus, machado, faca, chifres, anjinhos, pombinhas do Espírito Santo – era uma prática em que, dentre suas funções, estava a de combater o “mau olhado” que causava doenças no corpo, inveja, falta de sorte, ou combater a bruxaria. Encontrava-se nesses molhos de balangandãs a resistência à permanência de uma cultura que era proibida, combatida e considerada bárbara, a cultura africana. A feitiçaria, as simpatias, as rezas fortes, as beberagens, os unguentos e adivinhações eram instrumentos poderosos e amplamente utilizados em Minas para combater os infortúnios, as doenças e a opressão colonial (Furtado, 2001).

Diferentes foram os arranjos da família mineira para conciliar a resistência e o confronto com o sistema para não ser excluída da Igreja, resistindo através de uma forma de vida em que pudesse existir o afeto e a solidariedade também propiciada pelas estratégias de sobrevivência ante um Estado punitivo e controlador.

Mas se a autonomia feminina marca todo o período colonial da mineração, ela não resiste à intensificação do êxodo das populações urbanas, com a crise da mineração. A imagem clássica das grandes fazendas soterraria a vida familiar típica do século XVIII, surgindo a ideia da Tradicional Família Mineira, com papéis conservadores e modelo patriarcal (Figueiredo, 2000).

A província mineira, desde a decadência da mineração, ainda no século XVIII, foi dominada pela produção doméstica, vendendo-se na própria região a produção de gado, porcos, milho, mandioca, farinha e aguardente. Apenas na Zona da Mata e Sul de Minas, a cafeicultura se apresentou com maior dinamismo. As fazendas mineiras ocupavam 96% do território mineiro e absorviam 79% dos escravizados da Província. A Zona da Mata e o Sul de Minas eram as mais prósperas regiões cafeeiras e responsáveis pela maior parte arrecadação de impostos.

A nova ordem, inaugurada a partir do século XIX, com a plena instauração da burguesia, da modernização e da higienização no país, se torna a bandeira dos civilizados da Europa. Para tanto, o trabalho livre passou a ser foco de atenção, uma vez que para ele funcionar, homens e mulheres deveriam se adequar aos valores rígidos de disciplina do espaço e tempo de trabalho (Sohiet, 2000).

O pilar de toda essa organização recai sobre a família. Nas classes populares, a organização familiar assumia uma diversidade de formas, sendo inúmeras famílias chefiadas por mulheres. Com a supressão do escravismo, o modelo de família burguês deveria ser implantado entre os trabalhadores, uma vez que no sistema capitalista o custo da reprodução do trabalho era calculado considerando o trabalho invisível, não remunerado, das atividades domésticas femininas (Sohiet, 2000). Assim, o modelo de mulher como sinônimo de mãe, esposa e educadora fará parte da tradição familiar que a partir de então passará a vigorar.

O surgimento da família nuclear, fechada em si mesma, definidora do espaço público e privado contou fortemente para seu enraizamento com o movimento higienista que normatizou as relações intrafamiliares. A medicina inaugurou o amor como a força capaz de manter toda a estrutura que a nova ordem exigia. Como diz Costa (1989, p. 239):

O amor permitiu à higiene realizar sua manobra mais ambiciosa e, talvez, a mais bem sucedida junto à família: converter quase completamente a figura sentimental do homem ao personagem do pai, e a da mulher ao personagem de mãe. Esta identificação entre masculinidade e maternidade e feminilidade e paternidade será o regulador da existência social e emocional de homens e mulheres.

Em Minas Gerais, após a decadência da produção aurífera e do avanço na produção de açúcar, algodão e fumo para o mercado interno, grande parte da população continuou restrita às grandes fazendas, autárquicas e independentes. A estagnação somente foi rompida com o surgimento da atividade exportadora do café que se localizou, inicialmente, na Zona da Mata e pelo Vale do Paraíba. Se Figueiredo (2000) aponta a construção da tradicional família mineira após o fim do Século do Ouro, essa tradicionalidade assumiu contornos diferenciados. Vidal e Souza e Botelho (2001), na revisão feita sobre o significado da construção da identidade nacional em Alceu Amoroso Lima – *Voz de Minas e Mineiridade* – colocam que a sociedade mineira se constituiu de uma forma orgânica e concentrada, ao contrário do modelo mecânico e aventureiro da sociedade paulista. Em Minas, se percebeu o fenômeno da irradiação intra provincial, o que favoreceu uma organização social que assentava seus fundamentos nos grupos intermediários entre o sujeito e o Estado e um profundo senso doméstico da sociologia mineira.

CAPÍTULO I

MULHERES BRASILEIRAS NAS TERRAS DAS GERAIS:

Movimentos de resistência, sexualidade, religião e feitiçaria

Vidal e Souza e Botelho destacam que o centro da sociedade mineira seria a família, fundada na hierarquia patriarcal. As mulheres brancas, patrimônio moral da civilização mineira, têm o poder discreto nessa ordem doméstica na qual

o homem manda, sem dúvida, mas a mulher é que quase sempre decide (...), mansamente (...), na sombra. Ao mesmo tempo em que reconhece a hierarquia doméstica como masculina, Amoroso Lima observa no lar mineiro a mesma compensação de poderes que domina a vida social em geral. Nessa paisagem sociológica, o papel das mulheres é capital, sem parecer que o é (Lima, 1945, *apud* Vidal e Souza; Botelho, 2001, p. 201).

Por outro lado, Vasconcellos (1981) vê em Minas a forte predominância de uma população parda, uma vez que as fronteiras entre índias e negros, brancos e negras se constituíram de formas bastante tênues, fazendo com que a forte miscigenação adquirisse tonalidades diferentes de São Paulo. Nas Minas, as mulheres negras se integram na intimidade doméstica do senhor na posição de companheira mais permanente, mãe de um considerável contingente humano livre, o mulato, denominação dada naquela época. Para esse autor, a mestiçagem local não é um produto de lento caldeamento, pardos vão ser quase a totalidade da classe média. Ainda para ele, o patriarcalismo se dissolveu nas Minas urbanas e ruralizadas, situação possível devido à decadência da mineração que favoreceu a prevalência de matriarcados nas regiões mineiras. É à senhora que cabe o comando da propriedade, possível pela inexistência de estruturas clânicas patriarcalizadas.

O casamento também obteve diferentes características em Minas, considerando-se a área urbana e rural. O enorme contingente de mulheres pobres e sozinhas no século XIX em Minas sejam elas brancas, pardas, negras, escravizadas, forras, mestiças, também acabaram por desenhar o caráter matrifocal da família. Tal fato se deve às dificuldades para se casar naquela época, tanto devido ao número inferior de homens, quanto pelas condições econômicas que se exigia – dote, pagamento da Igreja. Tal quadro contribuiu para a atuação marcante das mulheres nas chefias de domicílio. Já a contração do matrimônio nas formas oficiais do Estado e da Igreja foi praticamente consensual na área rural mineira, uma vez que a formalização da união conjugal era fundamental enquanto estratégia de sobrevivência (Martins; Silva; Lima, 2004).

Juiz de Fora, cidade situada na Zona da Mata mineira, enquanto elo entre Minas e o porto do Rio de Janeiro, está relacionada ao desenvolvimento da mineração e à construção do *Caminho Novo* no início dos setecentos. Com a crise da exploração do ouro, ela passa, inicialmente, a se dedicar às atividades agrícolas e a partir de 1850 ao plantio do café, utilizando a mão-de-obra esca-

vizada. Com a expansão cafeeira, a província mineira passou à condição de grande exportadora ao lado das províncias Fluminense e Paulista. Minas Gerais, no século XIX, é a maior província escravista do país, e Juiz de Fora abriga a maior população escravizada de Minas (Borges, 2000).

A partir dos meados do século XIX, a cidade recebeu os primeiros imigrantes alemães, italianos, portugueses, sírios e libaneses. Após a abolição, os imigrantes passaram a integrar a mão de obra nas plantações de café, gerando um excedente de trabalhadores que passavam a ficar à mercê do instável mercado de trabalho, o que acabou por gerar muitos conflitos com o povo já instalado na terra há mais tempo.

A convivência com tanta diversidade cultural, atravessada por diferentes obstáculos que iam desde a língua até crenças religiosas e questões de sobrevivência econômica, gerou, muitas vezes, processos criminais por roubo e assassinatos, mortes causadas por doenças relacionadas à miséria, disputas e conflitos de crenças. O negro, após a abolição da escravatura, veio a aumentar os conflitos, uma vez que foi colocada na área urbana uma enorme população que logo a sociedade dominante definiu e colocou numa categoria social à parte, na condição de excluída. Sem capacitação, educação e trabalho, a saída encontrada foi a periferia, levando à formação de bairros inteiramente negros, bairros esses sem infraestrutura urbana - esgoto, água, iluminação pública. Tal marginalização acabou por viabilizar a prática social e concreta da segmentação racial (Borges, 2000).

Dentre todos os grupos sociais que acabaram por formar a sociedade da cidade de Juiz de Fora, a presença negra foi a que mais marcou devido ao seu estabelecimento maciço tanto na área rural como, posteriormente, na área urbana. Trabalhando nas lavouras, como ferreiros, marceneiros, parteiras, pedreiros ou em serviços domésticos, os negros contribuíram para o desenvolvimento da região. Sofrendo a exploração e a violência do sistema escravista, aproveitavam das brechas do sistema para resistir a ele através da fuga, da violência contra o opressor, de rebeldias (embriaguez, roubo), ou mesmo através do suicídio. Essas reações, apesar de não abalarem as bases do escravismo, acabaram por trazer prejuízos econômicos e transtornos aos seus senhores (Guimarães; Guimarães, 2001).

São as instâncias de cultura, religião e lazer, que viabilizaram a organização social dos negros na periferia, no entanto, sem repercussões políticas e sem luta contra a opressão reguladora das relações sociais. Tal fato se deve à sua exclusão das demais atividades, como a política e o trabalho.

O lazer proporcionado pelas festas coletivas como o carnaval e o futebol, pelos bailes e festas, possibilitava a superação do *apartheid* social, uma vez que todos participavam da diversão. Mas se a oportunidade era para todos, uma contradição era bem visível e se instaurava na prática através do limite geográ-

CAPÍTULO I

MULHERES BRASILEIRAS NAS TERRAS DAS GERAIS:

Movimentos de resistência, sexualidade, religião e feitiçaria

fico: a Rua Halfeld, da Avenida Rio Branco até a Rua Batista de Oliveira era dos brancos, dessa até a Avenida Getúlio Vargas era só para negros. A segmentação social e racial se impunha, assim como os bailes, já que alguns eram frequentados apenas por negros, como o “Quem Pode, Pode”, o “Elite” e o “Lamaçal” (Borges, 2000).

A convivência interétnica tinha seus limites. Havia um respeito maior pelo “alemão trabalhador”, e certo respeito, secundário, pelos italianos. Já a convivência com os árabes não era tão amistosa. Quanto aos portugueses, há indícios de que as relações eram tensas, uma vez que esses muitas vezes atuavam como feitores, donos de fazenda e aplicadores de castigos e de uma severa vigilância.

A religião representou outra instância de convivência social e de legitimação da identidade negra. As rezas, benzeduras, crenças e práticas mágico-religiosas se misturaram à fé católica. Fora a ida às missas, eram os cultos dos santos – Santo Antônio, São Pedro e São João – que reuniam as comunidades e atualizavam seus laços de amizade, parentesco e vizinhança.

A analogia entre raça e gênero ocupou um lugar estratégico na teoria científica do século XIX e XX, de modo que o cientista podia usar a diferença racial para explicar a diferença de gênero e vice-versa. Assim, o peso leve do cérebro feminino era análogo ao dos negros, de crânio estreito e delicado. As mulheres e as raças inferiores eram impulsivas, emocionais e incapazes de raciocínio abstrato como o homem branco. De acordo com Stepan (1994, p. 73), “as raças inferiores representavam o ‘tipo feminino das espécies humanas’, e as mulheres representavam a ‘raça inferior de gênero’”. Se, por um lado, a fisiologia tentava cientificamente comprovar a inferioridade feminina, pelo outro, outra longa história, que remonta há séculos antes da invenção da bússola, determinou a mulher ligada à natureza, distribuindo seus papéis e status social a partir desse postulado, fundamentando, assim, todo o esforço da ciência em colocar a mulher como subordinada ao homem.

Independentemente da origem desse arranjo, o ocidente branco, cristão e capitalista naturalizou a natureza feminina, atribuindo-lhes as virtudes da aceitação, da conformação, da obediência, de submissão, exaltando sua função de procriadora na figura da mãe generosa, acolhedora, fiel, eternamente preocupada com a educação, proteção e cuidados com os filhos e com o marido.

Mas se a introjeção da cultura patriarcal brasileira é reforçada pelos processos de socialização diferenciados a que são submetidas às mulheres brancas, negras, mestiças e pardas, que se fundamentam em normas específicas, apropriadas a cada sexo e a cada cor, outros comportamentos, amparados pela solidariedade ou pelo uso das próprias funções e imagens que foi atribuída às mulheres para enfrentarem o discurso oficial, foram descortinadas.

CAPÍTULO II MOVIMENTO DE MULHERES E SUAS HISTÓRIAS DE LUTA

Assim, apesar de silenciada pela historiografia, religiões, sistemas políticos, a mulher acabou por encontrar, através das brechas encontradas nos sistemas, como diria De Certeau (1994), formas de escapular da opressão a que foram submetidas ao longo da história. Assim, diz Perrot (2005, p. 11): “as mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas, e fazer a sua história é, antes de tudo, inevitavelmente, chocar-se contra este bloco de representações que as cobre e que é preciso necessariamente analisar (...)”.

Ao se retirar o véu das representações, pode-se encontrar formas variadas de resistências que vão desde as estratégias construídas no cotidiano até a irrupção da presença e da fala feminina em locais que antes eram proibidos e que acabaram por organizar movimentos de mulheres que denunciavam, seja publicamente, seja em jornais, a submissão que o sistema lhes impunha.

Os movimentos em prol da emancipação feminina têm raízes históricas. Participando da construção do Brasil desde os tempos da Colônia, as mulheres enfrentaram os riscos no desbravamento do sertão fundando vilarejos, liderando famílias e negócios. Abraçaram o trabalho nos setores de serviços e abastecimento como costureiras, doceiras, tecelãs, lavadeiras, quitandeiras e como chefes de família, forjam destaque na organização social. Samara (2005) dispõe de dados que mostram que em São Paulo, no ano de 1836, na área urbana, as mulheres estavam representadas em 35,8% dos domicílios. Um dos índices mais altos é o de Vila Rica, em 1804, onde 45% das famílias eram encabeçadas por mulheres.

O trabalho das negras de tabuleiro na província de Minas Gerais no século XVIII, relatado no capítulo anterior, criou laços de solidariedade entre os negros e a população pobre através da criação de novas formas de organização familiar, desafiando o fisco e desviando o ouro. Também desafiava a Igreja através da crença e das práticas religiosas consideradas pagãs. O uso do corpo para o prazer e prostituição, condenados pela cristandade, foram maneiras de resistir à opressão colonial.

O corpo feminino, *locus* de observação e mistério durante o Brasil Colônia, era o alvo e o desafio do saber médico. O sangue menstrual, seu desaparecimento na maternidade, o leite brotando dos seios, as crianças que nasciam deformadas, as doenças venéreas, a esterilidade, a ninfomania e o homoerotismo denunciavam um corpo animal, um corpo maldito, um corpo enfeitado. Porém, eram as próprias mulheres, consideradas feiticeiras, que tanto podiam adoecer as pessoas como curá-las, que se colocavam a postos e ensinavam às mulheres como evitar filhos, abortar a gravidez indesejada, livrar o corpo feminino dos vários medicamentos que os médicos testavam no corpo laboratório. Como afirma Del Priore (1995, p. 237), “as mulheres preferiam tratar-se no interior de um universo feminino de saberes, onde a troca de solidariedade era corrente”. Eram a água benta, a erva de São João, as benditas almas do Purgató-

rio, a bem-aventurança de Santa Quitéria e Cosme Damião, os chás de marcela e da flor de hipericão e a raiz de aipo pendurada no pescoço que salvavam o corpo doente. Práticas de resistência através da farmacopeia doméstica, da constante solidariedade feminina nos momentos dos nascimentos, das mortes, do luto.

Apesar de a modernidade ter se vingado, caçando as ditas feiticeiras, desvalorizando seu saber conquistado nas experiências cotidianas, esse conhecimento da mulher sobre seu próprio corpo permanece. As simpatias, as rezas fortes, o canteiro de chás, são uma constante em muitas cidades do interior de Minas Gerais. Na cultura popular do Jequitinhonha, quem trata os doentes é o benzedor, a rezadeira, o raizeiro, a parteira, a meizinheira. A mistura da fé com crenças religiosas que integram o conhecimento indígena, afrodescendente e o conhecimento sobre as plantas, curam a espinhela caída, a mordida de cobra, o umbigo grande, o parto difícil, as lombrigas, a bronquite, o cobreiro, fecham o corpo contra as doenças (Frei Poéal, s.d.)

A tática para se evitar a gravidez, as ervas que expulsam a criança indesejada, a maneira de burlar a frigidez masculina e feminina, o jeito de escapar do desejo sexual do companheiro através da simulação do orgasmo, são, ainda hoje, temas delicados, conversados “à meia-boca”, veiculados e ensinados de formas sutis. Muitas mães, as tias queridas, as amigas mais “saidinhas”, as mães das amigas mais “saidinhas”, a empregada doméstica, são as pessoas que individualmente, no cotidiano, de forma silenciosa, ensinam às outras mulheres como recusar as normas e a constante vigilância da ordem dominadora. A entidade da Pomba-gira, como veremos, tem um papel significativo nessa rede de subversão.

Quanto à maternidade, sob o olhar de Del Priore, ela foi um papel construído pela sociedade machista e androcêntrica, e interiorizado por muitas mulheres que, nesse projeto, acabaram encontrando benefícios e compensações: “sua revanche traduziu-se numa forte rede de micropoderes em relação aos filhos e num arsenal de saberes e fazeres sobre o corpo, o parto, a sexualidade e a maternidade” (Del Priore, 1995, p. 335).

As responsabilidades destinadas às mulheres foram recebidas de diferentes formas: aceitação, resistência, renúncia, fervor, loucura, deixando marcas penosas em suas trajetórias. No que diz respeito aos vínculos que essas mulheres desenvolveram para lutar contra a subordinação e a opressão, Del Priore (1995) diz que não se pode ter a ingenuidade de crer que a condição feminina foi engendrada por solidariedade de gênero, acima de diferença de raça, credo e segmento econômico. As disputas pela sobrevivência, na maioria das vezes, as colocavam em situações que levavam à traição, inimizade, competição, a uma rede de intrigas que chegava muitas vezes à própria morte. No entanto, a autora vê na maternidade um dos raros momentos em que os

CAPÍTULO II MOVIMENTO DE MULHERES E SUAS HISTÓRIAS DE LUTA

laços de compadrio, os cuidados com o recém-nascido, a concepção, faziam aproximar as mulheres².

Se esse jogo ambíguo entre a prisão doméstica e a conquista do poder familiar, como considera Del Priore, deu longevidade ao estereótipo da “santa-mãezinha”, também construiu um espaço e um saber que o homem não tinha acesso. Esses saberes adquiridos, apesar do alto custo apontado pela autora, foram e são reinventados no cotidiano; e aquelas mulheres, supostamente entregues à disciplina e à passividade, foram e são capazes de transformar os próprios dispositivos de controle a seu favor. Como diz De Certeau (1986): “O cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada”.

Podemos, então, fazer outro percurso e nos sentarmos na cozinha de uma dona-de-casa, mãe, e tentar descobrir com os olhos de De Certeau os micropoderes que atravessam esse espaço e marcam, de forma privilegiada, a subordinação da mulher, inventando um novo uso desse espaço. A pesquisa realizada por Paula e outros pesquisadores (2003) no projeto de participação de mulheres nos planos de desenvolvimento de reservas extrativistas de Rondônia, e cujas reuniões com as seringueiras eram realizadas na cozinha de uma das moradoras do lugar, descobriu este lugar como espaço de participação e cumplicidade, lugar onde as mulheres se agrupam, trocam informações e ideias sem a interferência dos homens. Por ser um espaço exclusivo, a cozinha pode ser o ponto de partida da liberação da mulher seringueira, “em que seu poder vai sendo preparado e temperado, como as refeições que lá são feitas, para ser servido, no tempo apropriado, nos espaços públicos” (Paula *et al.*, 2003).

As práticas culinárias se situam no mais elementar da vida cotidiana, no nível mais necessário e mais desprezado. No entanto, Giard (1986) descobre, no saber invisível na arte de cozinhar das mulheres, pelo seu alto grau de ritualização, seu considerável investimento afetivo e o lugar de inteligência, memória e imaginação. Cada refeição pode se tornar uma surpresa que necessita de uma mini estratégia para ser levada a cabo: as pessoas que chegam sem avisar e que vão almoçar; o ingrediente que, no momento de fazer a receita, acabou; o alimento que queimou já bem em cima do horário de todos jantarem. Tudo isso precisa da arte do improvisado, da esperteza. Às compras são elas que vão: o produto similar que tem um preço mais em conta; o exame das datas de validade, dos corantes e outros produtos químicos prejudiciais à saúde e que estão presentes nos alimentos; a escolha dos nutrientes de cada fruta, cada verdura, que serão importantes na prevenção de doenças.

Este saber apontado por Giard acabou por qualificar e capacitar a mulher para resistir às investidas da ganância do capitalismo que abusa do consumidor, tanto em termos de preços que garantam a maximização dos lucros, quanto em termos de desprezo pela saúde das pessoas. O Movimento das Donas de Casa

2 Sobre a maternidade como estratégia contra o poder patriarcal, ver Mary Del Priore – *Ao sul do corpo*.

(MDC), movimento popular, é uma realidade nacional, e nasceu justamente de suas experiências cotidianas com a administração da casa. Representando diretamente o interesse do consumidor, goza de legitimidade democrática, não apenas exercendo o controle social das políticas públicas, mas protagonizando uma política fundamental de orientação, educação e informação para o consumo (Entrevista Selma Magnavita). Como o MDC, várias outras organizações de mulheres lutam por diferentes objetivos relacionados às categorias profissionais, aos movimentos populares de bairro, à organização de creches, à geração de trabalho e renda ao movimento feminista, e ganham sentido na esfera pública.

2.1. Movimento feminista: a luta planejada

Duarte (2003) analisou a gênese do movimento feminista, considerando como marco o início do século XIX, quando urgia levantar a primeira bandeira – o direito básico de aprender a ler e a escrever, até então, só permitido aos homens. As opções para as mulheres eram uns poucos conventos que zelavam pelas moças até o casamento e algumas escolas particulares nas casas de professoras. Essas mulheres com um ensino diferenciado é que acabaram por estender seus conhecimentos às outras mulheres, publicando livros e inaugurando escolas.

Os viajantes e visitantes que circulavam no país na primeira metade do século XIX, observavam em seus relatos a desvalorização da educação da mulher no país, que obtinha reconhecimento familiar e social caso soubesse cozinhar bem e ler a Bíblia. O estudo era considerado uma ameaça para a manutenção da família, do lugar dos homens na sociedade, na Igreja e no Estado. Mesmo as mulheres que pertenciam à elite social, como informa Hahner (2003), sofriam muitas restrições, sendo poucas aquelas que recebiam alguma escolaridade.

Em meados do século XIX, alguns brasileiros de classes sociais mais privilegiadas protestavam contra as condições econômicas e sociais sob as quais vivia a grande maioria da população de homens e mulheres. Nesse momento, ainda não havia ideias sobre os direitos femininos por parte das mulheres. (Hahner, 2003). No entanto, ganha destaque uma grande defensora da educação da mulher, Nísia Floresta, que fundou uma escola no Rio de Janeiro que existiu por setenta anos. Nísia Floresta publicou em 1832, em Recife, *Direito das mulheres e injustiça dos homens*, defendendo o direito das mulheres à instrução e ao trabalho. Nas publicações posteriores, ela continuou a tratar da mesma temática, destacando a importância da educação feminina. São elas: *Conselhos à minha filha*, de 1842; *Opúsculo humanitário*, de 1853; *A Mulher*, de 1859 (Duarte, 1997).

Um segundo momento do movimento feminista, surgiu por volta de 1870, e se caracterizou pelo grande número de jornais e revistas de feição feminista,

CAPÍTULO II MOVIMENTO DE MULHERES E SUAS HISTÓRIAS DE LUTA

publicados no Rio de Janeiro e em outros estados brasileiros. As defensoras da emancipação feminina considerava a imprensa um importante meio de difusão do conhecimento e estimulavam as mulheres a lerem jornais (Duarte, 1997).

Assim, durante o século XIX, algumas mulheres audaciosas publicaram seus próprios jornais³. Em torno de 1890, era grande o número de mulheres que escreviam em jornais sobre os direitos femininos. No entanto, tais publicações eram dirigidas às mulheres de classe média e alta. É dessa época, final do século XIX, as primeiras notícias de brasileiras fazendo cursos universitários no país e no exterior. A literatura, o teatro e a imprensa masculina se manifestavam, ridicularizando as recentes médicas e advogadas, insistindo que seria incompatível conciliar essas novas funções com as tarefas de mãe de família. Enfim, movida pelo idealismo, esta imprensa terminou por criar uma legítima rede de apoio mútuo e intercâmbio cultural, indispensável para a conscientização feminina (Duarte, 1997).

Hahner (2003) lembra a importância das mulheres no movimento abolicionista que a história esqueceu. Inclusive, os jornais publicados por mulheres na época, que quase nada publicavam a respeito, com exceção de Francisca Diniz, na *Voz da Verdade* (1855), que dedicou maior atenção à causa abolicionista do que aos direitos da mulher. A participação delas, muitas vezes, refletia sua subordinação social, tendo como atividade o levantamento de fundos para a libertação dos escravizados na porta das Igrejas e até nos cemitérios; outras vendiam flores e outros objetos em prol da causa. Algumas outras fundaram suas próprias sociedades abolicionistas, geralmente apoiadas por homens abolicionistas, como a Associação Protetora dos Escravos (1882/SP) e Ave Libertas (1884/Recife).

Enquanto as defensoras dos movimentos em defesa da mulher nos Estados Unidos afirmavam terem nascido, virtualmente, dentro do movimento abolicionista, as defensoras da emancipação feminina no Brasil do século XIX começaram seu trabalho de forma diferenciada, através de um trabalho sempre subalterno e auxiliar, permanecendo isoladas por muitos anos, sem se beneficiarem da participação de algo semelhante à efervescência dos

3 O primeiro, *Jornal das Senhoras*, publicado em janeiro de 1852, expunha a intenção de trabalhar pelo melhoramento social e para a emancipação da mulher. Apesar da ideia liberal, o referido jornal fazia apelo aos homens para que reconhecessem suas mulheres como aquelas em torno das quais a família se agrupava, proclamando que para uma mulher o casamento era o fim de sua existência. Já os homens não reconheciam essa dedicação e amor devotado a eles e aos filhos, e precisariam, portanto, de uma mudança nessa forma de pensar e tratar as mulheres (Hahner, 2003). Apesar de sua timidez, o *Jornal das Senhoras* foi o grande passo para que as mulheres se tornassem mais conscientes dos seus problemas, e tentassem melhorar os seus destinos, descobrindo seus potenciais e suas reais necessidades. A seguir, vários outros jornais foram publicados, dentre eles: *O Belo Sexo* (1862/RJ); *O Sexo Feminino* (1873/MG); *O Domingo e o Jornal das Damas* (1875/RJ); *Myosotis* (1875/Recife). Apesar de estarem publicando, essas mulheres permaneciam isoladas umas das outras. O *Sexo Feminino* fazia claros apelos à educação básica para as mulheres conquistarem sua emancipação, recuperando seus direitos perdidos, entendendo de negócios e das finanças da família.

movimentos sociais que ocorreram no século XIX nos EUA. Provavelmente, as mulheres norte-americanas deram uma contribuição maior à causa abolicionista por intermédio de suas inúmeras sociedades femininas antiescravistas (Hahner, 2003).

O terceiro momento do movimento feminista no Brasil teve início no século XX, “com uma movimentação inédita de mulheres mais ou menos organizadas, que clamam pelo direito ao voto, ao curso superior e à ampliação do campo de trabalho, pois queriam não apenas ser professoras, mas também trabalhar no comércio, nas repartições, nos hospitais e indústrias” (Duarte, 2003, s.p.)

Muitas transformações atingiram o Brasil naquele momento. A Primeira República (1889-1930) tornou o trabalho assalariado, as cidades e a burguesia cresceram à custa do salário operariado. As mulheres, sempre exploradas, tinham seus salários mais baixos que o dos homens e jornadas maiores e, apesar, como já foi dito, das poucas referências aos movimentos das trabalhadoras, em 1906, no jornal anarquista *Terra Livre*, como relata Teles (1999), três operárias assinam um documento denunciando a exploração patronal. Seguem vários outros movimentos: os das costureiras, em 1907 reivindicando diminuição da jornada de trabalho; a fundação do Partido Feminino Republicano em 1910, defendendo a participação das mulheres em cargos públicos; a greve das operárias têxteis em 1917 em São Paulo e a passeata feminina pelo direito ao voto; a greve de trinta mil tecelãs em 1919; a fundação da Liga pela Emancipação Internacional da Mulher, por Bertha Luz e Maria Lacerda de Moura, em 1920.

A década de 20 foi representativa em termos de movimento de mulheres: a Semana de Arte Moderna, em 1920, com os desenhos de Anita Malfatti; a criação da Federação pelo Progresso Feminino, nesse mesmo ano, por Bertha Luz que influenciada pelas entidades congêneres norte-americanas, tinha por objetivo a promoção da educação das mulheres, a proteção das mães e da infância, as garantias legislativas para o trabalho feminino, o estímulo ao espírito de cooperação entre as mulheres. Em 1924, registra-se a participação das mulheres na Coluna Prestes, e em 1928, quinze mulheres, enfrentaram a sociedade e o Estado e votaram no Rio Grande do Norte, tendo, contudo, seus votos anulados.

Durante as primeiras décadas do século XX, um número cada vez maior de mulheres instruídas defendia o voto feminino, uma luta que já era travada no final do século XIX. Entretanto, é a partir do século XX, que o movimento se organiza, utilizando, daí por diante, a terminologia de “movimento feminista”, cuja bandeira é a busca pelos direitos políticos. A campanha do sufrágio feminino no Brasil não estava ligada a nenhum partido político, primeiramente porque não tinha a simpatia deles, e, também, porque os que manifestavam sua aceitação pelo movimento não ocupavam posições proeminentes no panorama político.

CAPÍTULO II MOVIMENTO DE MULHERES E SUAS HISTÓRIAS DE LUTA

Lideradas por Bertha Luz, a campanha do voto feminino atinge o objetivo almejado, cuja vitória foi confirmada pela Constituição de 1934. Após essa conquista, as sufragistas brasileiras tentaram ampliar as reivindicações, passando a atacar problemas como salários, redução de jornada de trabalho, condições de trabalho e licença maternidade. No entanto, como informa Hahner, as relações e o contato entre as classes sociais eram muito difíceis. O sufrágio feminino foi um movimento de classe média que garantiu o voto para aquelas mulheres que já haviam alcançado a mesma qualificação que os homens, “não uma tentativa de revolucionar o papel da mulher na sociedade, nem a própria sociedade em si” (Hahner, 2003, p. 31).

Em 1934, já na Segunda República, nasce a União Feminina, como parte integrante da Aliança Nacional Libertadora (ANL), cujas adeptas eram principalmente intelectuais e operárias. Sua duração foi bastante curta, pois suas dirigentes foram todas presas, e Olga Benário, cidadã alemã, membro da União feminina que lutava contra o nazismo no Brasil, foi presa e deportada para a Alemanha. Com o golpe de Estado de Getúlio Vargas, em 1937, a luta da mulher se fundiu com a de todo o povo de resistência à ditadura e defesa da democracia. Em 1945, com o fim da Segunda Guerra Mundial, surgiu no Rio de Janeiro o Comitê de Mulheres pela Democracia, num esforço para as mulheres participarem de fato da consolidação da democracia e da conquista de direitos profissionais, administrativos, culturais e políticos (Teles, 1999).

Vários outros acontecimentos marcaram esse período: a inauguração da Associação Feminina do Distrito Federal, no Rio de Janeiro, entidade que lutava contra o despejo de favelas, contra o alto custo de vida, pelos direitos da mulher, pela defesa da infância e pela paz. Em maio de 1947, foi criada a FMB (Federação das Mulheres do Brasil), que também estimulava as mulheres a debater assuntos de seus interesses. Essas organizações surgiram sob a influência do PCB, que desenvolvia um trabalho de massa, mobilizando milhares de mulheres para campanhas contra a carestia. Temas polêmicos como o casamento monogâmico e indissolúvel e o reconhecimento dos filhos adulterinos também marcaram a época (Teles, 1999).

Em 1951 foi organizado o I Congresso da FMB que contou com 231 delegadas, entre elas donas-de-casa, operárias, funcionárias públicas, professoras, profissionais liberais, estudantes e camponesas. Em 1952, realizou-se a 1ª Assembleia Nacional de Mulheres, com representantes de nove estados, pela defesa dos direitos das mulheres, principalmente da mulher que trabalhava fora de casa. Em 1956, realizou-se no Rio de Janeiro a Conferência Nacional das Trabalhadoras, mas o presidente Juscelino Kubitschek, tido como democrático, suspendeu o funcionamento das organizações femininas. Contudo, as mulheres continuaram se organizando, fundando a Liga Feminina do Estado da Guanabara, que oferecia cursos de corte de costura, enfermagem e promovia palestras con-

tra o alto custo de vida. Cabe lembrar-se de mulheres como Angelina Gonçalves, operária comunista assassinada em 01.05.1950, no Rio Grande do Sul, e Zélia Magalhães, também comunista, assassinada no Rio de Janeiro, em 1949, durante um comício contra a Lei de Segurança Nacional.

Em 1963, realizou-se o Encontro Nacional da Mulher Trabalhadora, defendendo salários iguais para homens e mulheres, aplicação das leis sociais e trabalhistas a favor da mulher. Quanto às questões relativas à autonomia e controle da fertilidade, ao aborto, à sexualidade, não foram sequer mencionadas. Com o golpe de 64, essas associações femininas saíram de cena, voltando a tomar impulso a partir dos anos 70.

Diferentes fatores contribuíram para a eclosão do feminismo brasileiro na década de 1970. Em 1975, a ONU declarou o Ano Internacional da Mulher pelo impacto que já se fazia sentir do feminismo europeu e norte-americano, favorecendo a discussão da condição feminina no cenário internacional. Mas embora influenciado pelas experiências feministas da Europa e dos EUA, o feminismo brasileiro dos anos 70 foi marcado pela contestação à ordem política do país, desde o golpe de 64. Uma parte expressiva do movimento feminista estava articulada às organizações de influência marxista e comprometida com a oposição à ditadura militar, o que deu ao movimento características próprias (Sarti, 2004).

A essas circunstâncias se somaram as mudanças ocorridas na situação da mulher no Brasil a partir dos anos 60, oriundas da modernização pela qual o país vinha passando. Assim, o feminismo radical militante no Brasil, que começou a aparecer nas ruas, foi gestado pela ditadura militar. A presença, pois, das mulheres na luta armada implicava em insurgência contra a ordem política vigente, mas também representava uma profunda transgressão ao que era designado na época como próprio das mulheres. Sem uma proposta feminista deliberada, as militantes negavam o lugar tradicionalmente atribuído à mulher ao assumirem um comportamento sexual que punha em questão a virgindade e a instituição do casamento, comportando-se como homens, pegando em armas e tendo êxito nesse comportamento. Essa experiência teve como consequência as múltiplas tensões que caracterizaram, às vezes, as tortuosas relações do feminismo brasileiro com a esquerda e com os setores progressistas da Igreja Católica em vários momentos da luta política.

Outros movimentos de mulheres que reivindicavam infraestrutura urbana básica (água, luz, esgoto, asfalto e bens de consumo coletivos), movimentos esses que tinham como parâmetro o mundo cotidiano da reprodução, a família, a localidade e suas condições de vida, vieram se juntar os grupos feministas das camadas médias intelectualizadas. Assim, o feminismo foi se expandindo dentro desse quadro geral de mobilizações diferenciadas. Inicialmente, ser feminista tinha uma conotação pejorativa, pois para a direita era um movimento imoral,

CAPÍTULO II MOVIMENTO DE MULHERES E SUAS HISTÓRIAS DE LUTA

perigoso. Para a esquerda, reformismo burguês, e para muitas pessoas, independentemente de sua ideologia, feminismo tinha uma conotação antifeminina. A imagem feminismo versus feminino foi uma questão, inclusive, interna ao movimento, que acabou por dividir seus grupos. A autodenominação feminista implicava, já nos anos 1970, apontava que os problemas específicos da mulher exigiam políticas próprias (Sarti, 2004).

A partir de 1975, inspiradas pelo Ano Internacional da Mulher, promovido pela ONU, várias atividades públicas foram desenvolvidas no Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte, reunindo mulheres interessadas em discutir a condição feminina na sociedade. A partir daí, como informa Costa (2005), novos grupos de mulheres surgiram em todo o país, e o princípio da autonomia foi um dos pontos de controvérsias no enfrentamento, inevitável, com os grupos políticos e, em particular, com as organizações de esquerda. Ainda em 1975 foi criado o jornal *Brasil Mulher*, em Londrina, no Estado do Paraná, ligado ao Movimento Feminino pela Anistia, e no começo de 1976, surgiu o *Nós Mulheres* que desde seu primeiro número foi autoidentificado como feminista. Nos anos seguintes seguiu o movimento social de resistência ao regime militar, unindo aos novos movimentos de liberação as feministas para proclamar seus direitos específicos dentro da luta geral, a exemplo dos negros e dos homossexuais. Diz Costa, que em toda a América Latina, as mulheres se organizavam em clubes de mães, em associações de bairros, nas lutas por creches, escola, saúde, dentre outras esferas de engajamento. O movimento feminista se proliferou através de novos grupos em todas as grandes cidades brasileiras e assumiu novas bandeiras como os direitos reprodutivos, o combate à violência contra a mulher, a sexualidade (Costa, 2005)

Nos anos 1980, o movimento de mulheres no Brasil era uma força política e social consolidada, quando se explicitava as relações de gênero. As ideias feministas difundiram-se no cenário social do país, penetrando em associações profissionais, partidos, sindicatos, legitimando a mulher como sujeito social particular. No entanto, a participação das feministas nos partidos políticos de esquerda levava à seguinte polêmica: a submissão da autonomia das mulheres aos limites impostos pelos partidos – questões como sexualidade, aborto, violência doméstica e sexual eram questões que não tinham livre trânsito. Outro tema bastante polêmico era a participação das mulheres lésbicas nos movimentos. Tal contexto acabou por levar à divisão do próprio movimento feminista dentro dos partidos políticos de esquerda. Houve mulheres que se afastaram procurando novos caminhos de atuação e autonomia e outras que cederam à manipulação das ideologias partidárias de então (Teles, 1999).

Sarti (2004) diz que, ao mesmo tempo em que se alastrava pelo país a consciência da opressão específica da mulher, os grupos feministas atomizavam-se: esvaziavam-se os grupos formados em torno da bandeira da opressão

feminina, ganhando força uma atuação mais especializada, com uma perspectiva mais técnica e profissional. Cresciam as organizações não governamentais (ONGs) e a busca pela influência nas políticas públicas em áreas específicas, utilizando-se dos canais institucionais. A institucionalização do movimento, respondendo às agências financiadoras se direcionava como foi o caso, para as questões de saúde da mulher que acabou proporcionando o surgimento do campo dos direitos reprodutivos. A tendência à especialização fez desenvolver a pesquisa acadêmica e incrementar de forma explosiva o mercado editorial feminino. Nesse período, conforme coloca Rago (1998), como parte de seu próprio processo de abertura aos diferentes canais de participação social e política, o feminismo iniciou um diálogo com o Estado, sobretudo a partir de 1982, com a criação do Conselho Estadual da Condição Feminina, em São Paulo. Em 1985, surgiu a primeira Delegacia Especializada da Mulher. A década de 1980 chegou ao seu final com um saldo positivo de todo esse processo social, político e cultural e uma significativa alteração da condição da mulher na Constituição Federal de 1988, que extinguiu a tutela masculina na sociedade conjugal (Sarti, 2004).

2.2. Dilemas, contradições e novos caminhos do movimento feminista

A resistência à ditadura militar e sua violência, que acabou por implicar numa ação conjunta dos movimentos de oposição, impondo limites às bandeiras do movimento feminista, como já foi visto, mas não se pode dizer que a conjuntura em que se deu o movimento feminista foi o único fator que agravou, naquele momento, a atuação do mesmo. O que acontece, segundo Sarti (2004, p. 43): “é que embora o feminismo diga respeito à mulher em geral, não existe abstratamente, mas se refere a mulheres em contextos políticos, sociais e culturais específicos, o que implica recortes e clivagens que dividem estruturalmente o mundo que se identifica como feminino”.

O movimento feminista, que de forma mais organizada surgiu nos anos 70, e que reivindicava igualdades de direitos, o fim da hierarquia sexual, inclusão no poder, anistia, educação e democracia, caminhou ao lado de vários outros movimentos de mulheres marginais na política, pertencentes a clubes de mães, movimentos de bairros, de vizinhança, que lutavam por suas necessidades – aumento do custo de vida, escolas e creches para seus filhos, saneamento básico na periferia, transporte, legalização de terrenos, como já foi visto, demonstrando, assim, a heterogeneidade dos movimentos femininos (Soares, 1994).

A partir da década de 80, com a reconstrução da democracia no país, os movimentos de mulheres se diversificaram, tornando-se mais complexos em sua organização e mais diversos em suas ideologias. O feminismo se organizou,

CAPÍTULO II MOVIMENTO DE MULHERES E SUAS HISTÓRIAS DE LUTA

então, em prol do corpo e da saúde da mulher, de sua sexualidade e contra a violência, através das estratégias de ser um movimento independente do Estado e de atuar nas instâncias governamentais, preservando canais autônomos de articulação. Encontros nacionais, a partir de 1982, passaram a ser realizados com a participação tanto das feministas quanto de mulheres de setores populares. Desde aquele momento, conflitos que hoje são apresentados nos Encontros Feministas Latino-americanos, já se fizeram sentir – o que é o feminismo, qual sua relação com os partidos políticos, quem representa as mulheres, a existência de uma identidade feminina, o lesbianismo, o movimento de mulheres negras (Soares, 1994).

Brito (1997) fala da tripla discriminação: mulher, negra e pobre, cidadã de segunda categoria:

Durante muitas décadas, o movimento feminista trabalhou com a ideia da ‘irmandade’ das mulheres; que a opressão da mulher, ou, como se diz hoje, a opressão de gênero, atingia de forma igualitária e indiferenciada a todas as mulheres. Graças à presença e ao trabalho de feministas negras esta ideia está superada. Hoje, é ponto pacífico que, embora a opressão de gênero seja algo comum a todas as mulheres nas sociedades patriarcais, ela é sentida diferentemente porque entre nós, as mulheres, existem diferenças de classe e de raça. E o racismo só é comum às mulheres “não-brancas” (Brito, 1997, s.p.).

Carneiro (1994) atenta para um importante ponto referente às mulheres negras: quando se fala no mito da fragilidade feminina que acabou justificando, historicamente, a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, ela pergunta: “mas de que mulher se está falando?”. As mulheres negras desconhecem esse mito porque nunca foram tratadas como frágeis. Elas trabalharam durante séculos, como escravizadas na lavoura, nas ruas como quitandeiras ou prostitutas. Mulheres negras “que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar” (Carneiro, 1994, p. 190). As mulheres negras que estavam ontem “a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados”. Hoje empregadas domésticas lutando para serem incluídas na legislação trabalhista.

Possuindo uma experiência histórica diferenciada das mulheres brancas, o discurso clássico da opressão que as mulheres sofrem – como diz Carneiro, “que mulheres?” –, não dá conta da opressão sofrida pelas mulheres negras, uma vez que a opressão que sofrem é de gênero e de raça. Assim, a construção da plena cidadania para as mulheres brasileiras passa pela rejeição dos mecanismos de discriminação racial, “onde a diferença seja tida e vivida com equivalência e não mais como inferioridade” (Carneiro, 1994, p. 193).

As reflexões sobre os desafios do movimento feminista também alcançaram a academia. Como pontua Azerêdo (1994), a forma de teorizar sobre gênero

no Brasil tem a ver com a forma como se dão as relações raciais e de classe que acabam por determinar as práticas de opressão, e, assim, os núcleos de estudo sobre gênero na academia, por uma tradição patrilinear, se tornam também um portal que impede a entrada de outras vozes, inclusive a das mulheres, mesmo quando se está fazendo teoria feminista. Certamente alguns avanços têm ocorrido, como as práticas diferenciadas implementadas na área da saúde da mulher. Mas de uma forma geral, raça não costuma aparecer nas publicações como uma categoria importante na determinação de gênero.

Por outro lado, as situações apontadas por Brito (1997) e Carneiro (1994), quanto à discriminação das mulheres negras, também se faz sentir, hoje, em outras situações que envolvem as próprias mulheres brancas. É o caso das empregadas domésticas que, independente da cor, vivem situações de opressão exercidas por suas patroas. Brites (2000) encontra no grupo de mulheres empregadas no serviço doméstico em Vitória, inseridas na família moderna, particularidades que o tornam vantajoso em relação a outras ocupações.

Tal fato pode ser compreendido através de uma análise psicossociológica: o que acontece é que muitas mulheres internalizaram fortemente o papel que lhes foi atribuído pela cultura patriarcal, pela igreja e pelo Estado, adotando como próprios os modelos construídos pelo grupo opressor. Tal comportamento permitiu e permite, muitas vezes, que ela acabe por se tornar mais um agente autoritário e repressor das próprias mulheres (D'Ávila Neto, 1995).

Essas atitudes têm raízes históricas e remonta ao Brasil Colônia quando mulheres delatavam mulheres aos Tribunais do Santo Ofício, cujas acusações, de uma forma geral, se referiam ao uso de feitiços para tomar o companheiro ou marido da outra; ou a mulheres testemunhando contra mulheres em acusações que se referiam às práticas de conexão com o demônio que refletiam as tensões entre vizinhos, conhecidos e amigos (Mello e Souza, 1986). Esses comportamentos são vistos em vários outros momentos da história das mulheres no Brasil, seguindo em direção a julgamentos que vão muito além das questões de raça, como é o caso da prostituição feminina, que veremos mais adiante.

Nesses desafios, é importante tomar consciência da atuação feminina através dos seus complexos contrapoderes: o maternal, o social, o de raça, o de sedução, o do trabalho. Tal consciência redimensiona as relações de gênero, sob a pena de se potencializar a relação dominador-homem, subordinada-mulher, e se minimizar a dominação que as mulheres exercem sobre outras mulheres. Esse fato mascara uma realidade que acaba impedindo que os movimentos de mulheres, coletivos ou individuais, sejam construídos com base na solidariedade, na compaixão, em alianças que possam efetivamente libertá-las dos mecanismos opressores (Soihet, 2000).

Outro aspecto que deve ser levado em conta é que o movimento de mulheres é, atualmente, parte de um movimento global que é afetado por mu-

CAPÍTULO II

MOVIMENTO DE MULHERES E SUAS HISTÓRIAS DE LUTA

danças globais: governos, sistemas econômicos, tecnologias de comunicação, novas maneiras de se relacionar, novos arranjos familiares, vidas que sofrem constantes transformações nunca antes vistas. Para que o movimento feminista continue contribuindo com a emancipação das mulheres, de forma heterogênea e diversa, necessita de novos conceitos e estratégias, “para não ficar desconfortável no confronto de nossas diferenças” (Soares, 1994).

Mais do que tentar separar quem é ou não feminista, seria mais profícuo identificar as diversas vertentes explicando as diferenças e os distintos projetos. Existem mulheres pobres, trabalhadoras rurais, mulheres negras, mulheres latino-americanas, mulheres do primeiro mundo; mulheres idosas, trabalhadoras das cidades, donas-de-casa, mulheres lésbicas, heterossexuais, diferenças essas determinadas pelas relações de exclusão. Resta saber como desenvolver um projeto comum, respeitando seus limites. Um dos desafios seria estabelecer as diferenças, os diversos feminismos, não mais apelando para a condição de gênero, bandeira que sem sombra de dúvida trouxe grandes conquistas para as mulheres, mas que também causou profundas cisões.

Diz Vainfas (1986) que é hábito quando se pensa em cristianismo e sexualidade aludir-se a uma rede interminável de proibições promovidas pelo código de repressão sexual dessa religião; opor esse modelo às práticas permissivas da Antiguidade greco-latina; e ainda, considerar esse modelo como homogêneo, denominando-o de moral judaico-cristã, caracterizado pela apologia do casamento monogâmico e pela condenação absoluta do prazer e do desejo.

No entanto, diz o autor que nem tudo sempre foi assim tão homogêneo, que diferenças precisam ser esclarecidas sobre o que fez parte da moral judaica e o que fez parte da moral cristã. Do tempo dos apóstolos até os dias de hoje, o cristianismo estimulou manifestações morais a respeito do sexo, tendo como traço unificante a recusa do prazer, prazer como um mal em si mesmo e como obstáculo à salvação eterna, o principal responsável pelos flagelos humanos. A concepção do pecado original e a recusa do prazer foram, pois, uma invenção cristã e não judaica. Para os judeus, o pecado original aparecia no Gênesis se referindo ao conhecimento e à obediência a Deus, e não ao sexo.

Nesse mesmo sentido, Peter Brown (1990) diferencia o judaísmo do cristianismo. A partir de 150 d.C., quando se deu a separação irrevogável das referidas religiões, o polêmico tema em pauta foi justamente o casamento e a continência. Para os líderes judaicos a vida do homem casado, pai de filhos, era a única vida apropriada para um guia espiritual de Israel. O casamento era, pois, santificado.

Até que o casamento se tornasse santo para os cristãos, um longo caminho teve que ser percorrido. O missionário Paulo, em suas viagens entre 40 e 50 d.C., pregava que o corpo tinha poder e se rebelava contra Deus, como já havia provado o pecado de Adão e Eva. E esse poder somente seria extinto se o ser humano não experimentasse nenhum desejo, mesmo que fosse no interior do casamento.

CAPÍTULO III O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES

Jesus dera o exemplo, manteve a castidade até a morte. O final dos tempos já estava próximo, também assim falara Jesus. A salvação para Paulo e para o cristianismo primitivo consistia, pois, na preservação da castidade, de homens e de mulheres. Era através da castidade que uma nova criação poderia surgir livre do pecado que Adão e Eva trouxeram para a humanidade.

Era a morte, até o século II, tanto para os cristãos como para outras pessoas da Antiguidade, o lembrete da transitoriedade humana. Era ela a fraqueza da humanidade que recaía sobre homens, mulheres, crianças. Mas a nova maneira de pensar que “emergiu nos círculos cristãos no curso do século II deslocou da morte para a sexualidade o centro da gravidade das reflexões sobre a natureza e da fragilidade humana” (Brown, 1990, p. 81). Estava dada a partida para uma série de significados que a renúncia sexual, o casamento, o celibato, a virgindade, a concubinação, o desejo sexual foram adquirindo ao longo dos séculos⁴. Tais significados acabaram por desenvolver as noções posteriores sobre a sexualidade e a pessoa humana (Brown, 1990).

É bem fácil imaginar qual era a imagem que a mulher possuía nas tantas e diversas reflexões sobre a sexualidade, o pecado, a moral, o paraíso, a salvação: “aquela”, “a dita cuja”, a “tentadora”, a filha de Eva que insistia em comer as maçãs oferecidas pelo Satanás. Era preciso ameaças bastante fortes para que essa portadora de orifícios abertos – a vagina, receptora e provocadora de prazer, e o útero, gerador da interminável cadeia de seres humanos, que incessantemente, repetiam o pecado original, e condenava a todos ao fogo do inferno – ficasse bem-comportada.

Foi em Agostinho (380/430 d.C.), que a sexualidade adquiriu um peso muito maior do que até então vinha tendo. O pensador cristão considerou que Adão e Eva não decaíram de um estado espiritual para o físico, havia harmonia entre corpo e alma. Eles nutriam uma profunda amizade um pelo outro. Eva não usou de sedução para Adão comer a maçã, ele a comeu pela amizade que tinham um pelo outro. Eles poderiam ter tido filhos, povoado o paraíso de Deus. Até aqui o desejo sexual coincidia com a vontade da consciência. Com Agostinho, o que passou a ser novo depois da queda era a independência da vontade humana, ela faz surgir nos seres humanos uma vontade própria (do corpo físico) que se rebela

4 Não é de nosso interesse aqui desenvolver o percurso da sexualidade e seus significados nos séculos posteriores ao advento do cristianismo. Temos apenas a intenção de localizar o momento em que o cristianismo tomou para si a responsabilidade de legislar sobre a sexualidade humana. Essa trajetória é extensa e complexa, pois o cristianismo sofreu influência de vários outros pensamentos enunciados pelos dirigentes da Igreja. Os autores gnósticos Márcio, Valentino, e os cristãos Tarciano, Clemente de Alexandria, Orígenes (Mediterrâneo e Oriente Próximo), os Padres do Deserto (Egito), Gregório de Nissa (Anatólia Oriental e costa do Mar Negro na Turquia Oriental); João Crisóstomo (Montanhas da Síria), Ambrósio, Jerônimo e Agostinho (latinos); dentre outros, ora divergiam, ora assimilavam o conteúdo das mensagens que versavam sobre a relação da salvação com a sexualidade humana. É também importante lembrar que tais ideologias tinham também o intuito de organizar moralmente a sociedade e lhe dar sentido BROWN (1990).

contra a alma. Essa perdeu o controle sobre o corpo. Prova disso seria as fantasias sexuais que invadiam a mente humana, sem serem solicitadas, os sonhos eróticos que não pediam permissão, as poluções noturnas, o pênis que pensava sozinho.

Somente no nascimento virginal de Cristo é que Maria recuperou a harmonia original de Eva. Maria se tornou um corpo gélido, ela não tinha nenhuma sensação física, nenhum arrepio, ao conceber Cristo. Ela não teve vontade, pois estava totalmente preenchida pelo Espírito Santo que a acompanhava, e isto significava total obediência. O corpo de Maria se tornou um reservatório de sacralidade, ele nada tinha a ver com o mundo externo, com suas paixões e anseios, sua autonomia e vontade própria. Corpo frio, obediente, desconhecedor das paixões humanas, corpo etéreo.

A Idade Média foi toda impregnada do pensamento agostiniano – o ser humano desligou-se do mundo físico. O corpo feminino de Maria era maravilhoso. Ela havia “concebido e dado à luz um filho; oferecera seu seio como mãe que amamenta, e, no entanto, não sofrera nenhuma desarticulação: mansa qual um cordeiro ao receber em si a Palavra de Deus, ela permanecera tão sólida e sem fissuras quanto o ouro puro” (Brown, 1990, p. 365).

Eliminaram-se as associações com a relação sexual normal e com a violência do parto normal. A relação mãe-filho foi divinizada. As pregações de Agostinho sobre o casamento eram marcadas por uma profunda tristeza, os casais precisariam vigiar suas relações sexuais, serem comedidos. O desejo sexual seria o castigo eterno que teria como positivo a lembrança do pecado original, o orgulho de Adão e a transgressão de Eva. A partir do século V, cresce vertiginosamente o culto à Virgem Maria. As imagens de Cristo no colo da Virgem Mãe acalmavam os devotos, lhes abriam a possibilidade de acabar com as ambivalências: as imagens penetravam na mente dos fiéis e lhes diziam: vocês podem ser assim como nós, Mãe-Filho, sem a sombra tenebrosa do ato sexual, unidos num profundo amor.

O casamento até aqui era considerado como uma fraqueza da carne, e mesmo abençoado pela Igreja, o casal não conseguia a santificação, apenas viam seus pecados diminuídos. A única forma de assegurar sua salvação seria a entrada para a vida religiosa. Foi preciso esperar o século XVI (Ariès, 1973) para se admitir a santificação fora da vocação religiosa, na prática dos deveres civis. Mas para isso era preciso reabilitar os leigos, e relata Ariès que uma das maneiras de levar esse projeto adiante, e que aparecia nas pinturas da época, foi reunir a família em torno de quadros de um determinado santo padroeiro. A oração antes das refeições da família reunida passou a ser feita pelas crianças, conforme registros iconográficos. Iniciou-se o culto religioso privado: orações pela manhã ao se levantar, nas escolas, as preces da noite. Também a família incluiu os rituais da benção dos pais aos seus filhos, e sobrinhos. O “Deus te abençoe” dado pelos

CAPÍTULO III O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES

pais repassava para o leigo a autoridade divina. No século XVII, na França protestante, a oração da noite reunia não só os familiares, mas parentes e criados. Inaugura-se a “Sagrada Família”. A família humana agora era análoga à família sagrada – Maria, José e Jesus.

Argumenta Ariès que a família já existia há séculos, mas ela subsistia no silêncio, não despertava sentimentos fortes, não aparecia, pois ela consistia no agrupamento de leigos pecadores. Foi a partir do século XVI que ela foi reconhecida como tendo um valor, e, portanto, exaltada. A Europa católica, pois, dos anos quinhentistas, já respirava todos esses ideais sagrados da família, do casamento, do culto à Virgem Maria, da virgindade, do celibato dos padres, da salvação da alma e da sua ida para o paraíso, ou da sua perdição e da eternidade no fogo do inferno. Foi com essa ideia que os europeus lançaram suas garras na América portuguesa. Foi com uma mente dividida e dilacerada pelo desejo, pela culpa e pela punição, que os jesuítas tentavam eliminar de si mesmos, através dos exercícios espirituais – verdadeiras torturas físicas e psíquicas, numa atitude policialesca com o inconsciente –, os desejos da carne. Psicologicamente, tanta repressão, diz Gambini (1997), favorece a projeção que serviria de instrumento para a colonização dos desejos e controle dos corpos dos habitantes das terras recém-invadidas. Ideologia que iria servir prontamente aos projetos da metrópole.

Assim, inicialmente encantados pela suposta descoberta do paraíso, o empreendimento explorador e depredador aportou no Brasil, juntamente com a organização missionária jesuítica liderada por Nóbrega que estava ansiosa para iniciar a conversão dos gentios. Aqui se estabelecendo, iniciou sua gestão através da aculturação cristã, do caráter salvacionista da missão e da demonização da vida cotidiana das populações. Esses foram os traços fundamentais que a Reforma Católica na Europa levou para as terras colonizadas no além-mar (Vainfas, 1997).

A ideia de Paraíso Terrestre, no entanto, tendeu a triunfar, mas edenizando a natureza: a cor, a luz, a diversidade e a beleza das aves, as frutas e os aromas, a abundância das águas, a maravilha das montanhas. Todo esse cenário correspondia ao imaginário europeu na sua ansiosa busca por encontrar o que Deus prometeu, aqui mesmo na Terra. Mas no que dizia respeito à humanidade que habitava estas terras, venceu a diferença: mundo infernal aquele dos índios que não obedeciam e que, além de possuir crenças tão diferentes, manifestava em seus corpos, na visão do europeu, lassidão, preguiça, feitiçaria, luxúria. O inferno, então, também passou a ser aqui mesmo. E para completar o quadro as nuvens de insetos, o calor intenso, as cobras e outros animais peçonhentos que causavam mortes constantes (Mello e Souza, 1986).

O fascínio da Europa quinhentista e seiscentista pelos monstros que habitavam os mares e terras desconhecidas circunscreveu-se a um tipo específi-

co: o dos monstros humanos, os das bestas descritas por Satã. Os monstros, pois, não cederam lugar aos homens selvagens, foram acrescentados a eles. A humanidade monstruosa exprimia a marginalidade geográfica, já o homem selvagem exprimia a marginalidade sociológica. O ameríndio pertencia a uma e outra representação: monstro devido ao afastamento geográfico; selvagem no que dizia respeito à nudez, à vida natural, à sua livre sexualidade (Mello e Souza, 1986).

A imagem dos ameríndios, monstros-selvagens, dentro de pouco tempo se deslocou para a demonização, colocando como urgentíssimo o empreendimento da conversão. Os pajés e as mulheres logo conseguiram passaporte direto para o inferno. O temor dos jesuítas pela ameaça que elas causavam aos colonos é expresso numa carta de Nóbrega em 1549 ao seu superior em Lisboa. Ele solicitava que despachasse algumas mulheres para atrair a atenção dos colonos, pouco importando que levassem uma vida de prostituição na Europa. Qualquer mulher seria melhor que uma índia. A única possível salvação para as mulheres índias seria a catequese e o trabalho doméstico. A mítica Grande Mãe brasileira não passou do status de patrona das empregadas domésticas no Brasil (Gambini, 2000).

A partir da primeira metade do século XVI, deu-se início à escravidão dos negros africanos a fim de que servissem de mão de obra para a produção do açúcar, e a partir do século XVII para o trabalho nas minas de ouro. Considerados como mercadoria, mero substituto da mão-de-obra indígena, os negros e negras que aqui chegavam passavam a constituir uma categoria fundada na cor, e, portanto, na raça, o que denunciava sua condição econômica e social. Aqui, o papel da mulher negra tinha, além de sua função no sistema produtivo de bens e serviços, de atender às necessidades sexuais do seu senhor, situação essa que criava famílias à parte da família legítima, início de um tipo específico de relacionamento que marcou todo o período colonial: as relações ilegítimas, o concubinato. A vida das mulheres negras também foi marcada por grande opressão, tanto por parte do próprio sistema escravista, liderado pelos homens, como pelas próprias mulheres brancas, as esposas legítimas, que por ciúmes puniam cruelmente as amantes de seus senhores (Del Priore, 1995).

A miscigenação que tomou conta do país, em pouco tempo formou um grande contingente de mulheres, índias, negras, mestiças, brancas (de diferentes países da Europa) que serviam, indiscriminadamente, aos propósitos exploratórios da empresa no Brasil, à condição androcêntrica da cultura ibérica e à empreitada colonial estimulada pelos padres, governantes e cientistas. Aquelas mulheres serviam à conquista ultramarina, à defesa do catolicismo contra o avanço da Reforma protestante e para consolidar o projeto demográfico de preenchimento dos espaços vazios da terra nova (Del Priore, 1995).

À pobreza, à miséria, ao descaso dos governantes, à escravidão, às doenças, agregados ao lugar que a grande maioria das mulheres negras, mestiças

CAPÍTULO III O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES

e brancas pobres, tinha na sociedade, solteiras, mancebas, descasadas, prostitutas, se juntou outro estigma: o da feitiçaria. Ser mulher pobre significava ser prostituta, vadia e bruxa. Assim, a prostituição e a feitiçaria no Brasil Colônia sempre andaram juntas. A confecção de filtros, poções, unguentos, o recurso de sortilégios diversos que facilitassem as relações amorosas eram alvo de acusações e julgamento. Diz Laura de Mello e Souza que, talvez, com base nisto, “juízes e inquisidores que trataram dos crimes de feitiçaria tenderam a sexualizá-lo e a enxergar muitas vezes as bruxas como prostitutas” (Mello e Souza, 1986, p. 227-228). Assim, ao mesmo tempo em que eram descritos os feitiços da ré, era enumerado seu comportamento sexual. As visitações do Santo Ofício no Brasil puniram e castigaram violentamente essas mulheres, chegando muitas vezes a enviá-las para o Tribunal da Santa Inquisição em Portugal.

Às mulheres pertencentes à elite colonial cabia o papel de dirigir a Sagrada Família. Representantes da Virgem Maria, elas eram responsáveis por manter a santidade do lar, a educação dos filhos, os cuidados com a casa e com o marido, a obediência a Deus e à manutenção das regras sociais oficiais⁵.

Entre santas e prostitutas, exploração, riqueza e miséria, a religiosidade e a sexualidade corria o sul do Equador, penetrando em todas as instituições e na vida cotidiana das pessoas, desviando-as dos bons costumes morais – ideias acerca do sexo, do casamento e da castidade. Durante todo o período colonial o Brasil, apesar de não ter possuído Tribunais do Santo Ofício, conheceu a Inquisição.

Quase não ocorria a autodenúncia dos desviantes da fé, e sim denúncias por parte dos delatores, que eram estimulados pelo Santo Ofício através do Monitório Geral, rol de critérios que caracterizavam os hereges, apóstatas ou pecadores comuns. Estimulando as denúncias, o Santo Ofício criava guardiães da moral⁶. Eram denunciados os seguintes desvios: sodomia, bigamia, defesa da fornicação, sacrilégios ligados às relações sexuais, adultério e concubinato, negação da castidade como estado ideal (Vainfas, 1986).

As confissões implicavam tanto na salvação da alma como do próprio corpo físico, e essa salvação significava o aprisionamento do desejo. A intenção da punição contra a luxúria, contra as práticas consideradas “contra a natureza” (cópula fora do vaso natural ou qualquer outro ato que levasse à ejaculação) procurava cercear a sexualidade, reduzindo ao mínimo as situações de prazer (Vainfas, 1986). É interessante lembrar que também os bailes considerados

5 Quanto à situação das mulheres brancas no Brasil, ver Maria Odila Leite Silva Dias, em *O cotidiano e poder em São Paulo no século XIX*; Miriam Moreira Leite, organizadora de *A condição feminina no Rio de Janeiro no século XIX*.

6 Vainfas (1986) faz uma extensa análise sobre o comportamento dos delatores que acusavam os desviantes dos bons costumes morais, compreendendo a denúncia como expressando uma espécie de transferência das mentalidades acusatória e difamante da Inquisição para o interior do corpo social. Ver Vainfas, *A teia de intrigas – delação e moralidade na sociedade colonial*.

desonestos, as “bebedices”, os trajes e enfeites profanos, os galanteios, as cantigas lascivas, tudo isso era vigiado e objeto de delação e confissão. E é justamente nesse palco que sobe a médium hoje e recebe com deferência o espírito da mundana, outrora queimada nas fogueiras. O sexo lícito era restrito ao casamento e vinculado à procriação, assim mesmo mediante uma série de regras impostas pela moral da Igreja.

Elaborou-se, assim, como diz Del Priore (1995), um conceito moral sobre a mulher que transgredia, fabricando-se uma mulher que tinha permissão para transgredir: a prostituta. As mães e filhas de Vênus, a deusa do amor-paixão, foram extremamente úteis para a construção e valorização do seu oposto: a mãe sem mácula, identificada com a Virgem Maria, vampirizadora de qualquer tolerância em relação à sexualidade feminina. As mulheres que viviam em ambiguidade os dois papéis, “santa mãe e puta”, foram sistematicamente perseguidas, pois o uso autônomo da sexualidade feminina era interpretado como revolucionário e contrariava o desejo da igreja e do Estado de colocar o corpo feminino a serviço da sociedade patriarcal e do projeto colonizador.

A ciência médica contribuiu fortemente para com a normatização do comportamento sexual, tanto das mulheres como dos homens, através da inauguração do casamento higiênico (Costa, 1989). Como diz o autor, a contragosto da Igreja, o amor foi inaugurado entre os casais sadios, o que significava manter relações sexuais somente com o cônjuge, cuidar da saúde para gerar filhos saudáveis, ter mães dedicadas ao cuidado com a educação e alimentação dos rebentos, ter esposas fiéis e obedientes ao marido. Estes, por sua vez, deveriam abdicar da vida libertina, serem, acima de tudo, trabalhadores, para que sustentando o lar, investindo na saúde e estudo dos filhos, obedecendo às leis do Estado e reproduzindo-as, enriquecesse o Estado e as elites econômicas.

São antigas as tentativas e a vontade dos diferentes poderes, sejam os da religião, da medicina, da educação, da família, da economia, em observar, vigiar e controlar os corpos. A sexualidade foi alvo dessa investigação, como aponta Foucault (2001), desde os meados do século XVI, quando ela se inicia, até o século XIX quando ela se intensifica. O autor fala da invenção de alguns processos distintos envolvidos na formação e consolidação das instituições modernas que, promovidas pelo capitalismo, incitavam e obrigavam o sexo a se manifestar, a se confessar. E são justamente esses poderes que acabaram por aprisionar os desviantes: o homossexual, o masturbador, o perverso.

Rago (1998), buscando compreender a maneira como foi interpretada a realidade brasileira e, portanto, a ideia de identidade nacional através das obras de Paulo Prado (Retrato do Brasil, 1928), Gilberto Freire (Casa Grande e Senzala, 1933), Caio Prado Júnior (Formação do Brasil Contemporâneo, 1942), e de Sérgio Buarque de Holanda (Raízes do Brasil, 1936), coloca “que é basicamente em

CAPÍTULO III

O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES

torno da dimensão sexual que se produz a referência maior das características que explicam o povo brasileiro, sua índole e vocação” (Rago, 1998, p.177). Vocação essa para a inferioridade do povo brasileiro cuja sexualidade exacerbada o levou a ter aversão pelo trabalho, a ter gosto pelas festividades e pela preguiça. Rago encontra a gênese de tais interpretações nos primórdios da colonização, quando chegaram os primeiros conquistadores, dando início ao processo de miscigenação racial. Seria as índias ninfomaníacas, o excesso de energia sexual, a abertura para o outro, a facilidade do contato físico, as negras sedutoras, o calor, que se tornariam os responsáveis pela impossibilidade do país avançar em seus projetos de desenvolvimento econômico e social.

Tanto ardor assim, pelas energias que levavam sempre para o caminho do desejo e do prazer, precisava de freios e dispositivos que pudessem reconduzir os corpos para a trilha do bem, seja através do trabalho ou da moral cristã. O esforço para domesticar os corpos, foi, pois, um grande empreendimento nacional que atravessou todo o período colonial. Os trabalhos de Mott (1986; 1988), Vainfas (1997), Mello e Souza (1986) ilustraram bem todo esse percurso em que as virgens, os homossexuais, as prostitutas, os bígamos, as concubinas, tiveram a vida vasculhada e submetida aos Tribunais do Santo Ofício, sendo associados, na maioria das vezes, à demonologia.

3.1. Mulheres e religião: a reprodução da ética cristã na sexualidade

A experiência sexual, como toda experiência humana, se refere hoje a um complexo conjunto de processos sociais, culturais e históricos e que possui profundas dimensões simbólicas que acabam por estruturar a experiência subjetiva da vida sexual em diferentes ambientes sociais. Diz Parker que:

Hoje em dia a sexualidade tem sido descoberta, revelada e propícia ao desenvolvimento de estilos de vida bastante variados. É algo que cada um de nós 'tem', ou cultiva, não mais uma condição natural que um indivíduo aceita como um estado de coisas preestabelecido. De algum modo, que tem que ser investigado, a sexualidade funciona como um aspecto maleável do eu, um ponto de conexão primário entre o corpo, a auto-identidade e as normas sociais (Parker, 1991, p. 25).

Dentre essa complexa rede que acaba por estruturar a experiência da sexualidade humana, está a religião que, como vimos, interferiu não somente nas práticas sexuais, mas no comportamento moral, servindo a diferentes objetivos, seja os da Igreja, o do Estado, ou da medicina.

Mas um problema se coloca: será que a modernidade ou a pós-modernidade já conseguiu refazer as intensas marcas que a repressão sexual deixou nos corpos e na psique das mulheres?

O olhar dos estudiosos que se debruçam sobre a influência da religião na sexualidade feminina tem encontrado ambiguidades tanto nos discursos religiosos quanto nas atitudes das mulheres. Tais desencontros, pelo que parece, recebem a influência de indicadores como classe social, escolaridade, faixa etária. Outras vezes, os paradoxos são oriundos das diferentes formas como se organizam o poder e o discurso religioso. Existe, então, um catolicismo mais ortodoxo, o movimento carismático que tenta revitalizar a Igreja, com fortes tons emocionais, tem o catolicismo popular, o catolicismo ligado às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ligados originalmente ao movimento da Teologia da Libertação e hoje aos movimentos populares mais conscientizados politicamente. Temos, ainda, as Igrejas Protestantes, que se ramificam em várias confissões: metodistas, luteranos, Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Quadrangular, etc..

Existem alguns estudos sobre a relação da sexualidade com a religião, mas não o suficiente para abarcar toda essa multiplicidade acima colocada. Serão, então, apresentados alguns estudos realizados, considerando a mulher e as igrejas católicas e pentecostais.

É uma tendência mais geral observar nos grupos pentecostais elementos da identidade crente que apontam para a defesa da castidade e da fidelidade conjugal para ambos os sexos; para a condenação do Carnaval e do futebol, para uma rígida moral sexual, para a sobriedade das vestimentas, para o combate à vaidade da mulher e um forte controle sobre os seus membros. Nos movimentos de leigos católicos, a ênfase é no caráter conservador e repressivo da sexualidade. Machado (1996), em seu estudo sobre grupos carismáticos e pentecostais da Zona Sul do Rio de Janeiro, destacou o severo controle da sexualidade feminina, acompanhado de uma visão negativa da relação sexual. Apesar disso, as mulheres foram muito espontâneas em falar de suas dificuldades e seu despreparo para a vida sexual. As mulheres de extratos sociais mais baixos se culpavam pelo fraco desempenho sexual sem questionar o parceiro sobre tais questões. Os sermões e palestras que participavam na Igreja acabavam reforçando o conformismo em relação ao padrão sexual imposto pelo parceiro (Machado, 1996).

O casamento é instituição avaliada de forma positiva por ambos os segmentos religiosos. A ênfase na dimensão da vida conjugal deixa claro entre os carismáticos que o que estaria em jogo não seria o prazer da mulher, mas a estabilidade de seu casamento. Sua “frieza sexual preocupa e precisa ser enfrentada na medida em que ela cria condições para o aparecimento de amantes e relações extraconjugais, totalmente nocivas à instituição familiar” (Machado, 1996, p. 166). Assim, se o marido passasse a ter uma amante, a culpa seria da esposa.

CAPÍTULO III O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES

Já no universo evangélico, as mulheres filiadas à Igreja Universal do Reino de Deus destacaram as orientações, palestras, sermões e atendimentos individuais dados sobre o tema da sexualidade. É bem interessante o fato de que o despreparo dos pastores faz com que eles apelem para a criatividade: em um determinado dia da semana, nas reuniões familiares, são oferecidos “bombons de amor”, “a rosa da felicidade” ou o “óleo santo”. Bem, Pomba-gira aqui passou por perto.

Também aqui, nas camadas menos favorecidas, o desinteresse sexual feminino pelo parceiro é entendido como causado pelo egoísmo da própria mulher. Já aquelas pertencentes a classes sociais médias, com maior nível de escolaridade, declararam que as dificuldades que possuíam em relação ao prazer, não seriam devido às dificuldades dos desejos dos cônjuges, mas a uma incapacidade de atender a seus próprios desejos com o parceiro. Algumas, de classe média alta, declararam que antes de se converterem para o pentecostalismo, tiveram amantes por não conseguirem atingir o orgasmo com o marido. A solução para a insatisfação sexual seria tentar sensibilizar o companheiro para suas necessidades. O nível de escolaridade influenciou fortemente a avaliação sexual dessas mulheres, bem mais do que a idade ou afiliação religiosa.

Quanto à reprodução, na Igreja Católica os discursos e as práticas assumem posições contraditórias. Nos atendimentos individuais, os membros da hierarquia adotam a “paternidade responsável”, aceitando a limitação do número de filhos, o suficiente para que se possa educá-los. No entanto, ao mesmo tempo em que condena as formas artificiais de contracepção, a Igreja solicita aos padres uma maior compreensão quanto ao controle da natalidade, quando se refere aos grupos mais desfavorecidos economicamente.

Diferentemente dos carismáticos, a valorização da castidade no universo pentecostal adota diferentes mecanismos de controle, chegando-se a suspender temporariamente a participação na Santa Ceia dos envolvidos em experiências sexuais pré-conjugais quando se tornam públicas. Quanto à preferência sexual, ambas as confissões condenam a homossexualidade, responsabilizando-a pelo surgimento da AIDS.

Outra pesquisa realizada por Macedo (1986) numa população católica ligada a uma CEB na periferia de São Paulo percebeu modos diferentes da interpretação da sexualidade. Se a Igreja Católica, mesmo tentando se modernizar, prega o de sempre quando se trata de sexualidade, as pessoas entrevistadas consideraram a visão da Igreja como atrasada. Se a Igreja como “instituição está sempre empenhada em produzir e veicular ideologia, a religiosidade popular, por seu lado está marcada pela ideia de que sempre é possível estabelecer um contato direto com Deus (...)” (Macedo, 1986, p.83). No catolicismo popular, os santos são mediadores poderosos, diminuindo eficaz-

mente o poder dos padres. Para desespero da hierarquia eclesial, o que vale é o contato direto com Deus. No caso da sexualidade, assunto íntimo, essa visão prevalece o tempo todo. É na conversa com Deus, que está muito acima dos padres, que a intimidade sexual se resolve.

Na visão popular, a Igreja Católica tenta se modernizar, mas sempre chega atrasada. Hoje ela, aos poucos, vai sendo mais tolerante com o rompimento da relação sexual, mas apenas com a separação e não com um novo casamento. O prazer sexual também é aceito, mas somente entre os casados, de acordo com a Santa Madre.

Rodrigues (2003) também percebeu um hiato entre a pregação da Igreja Católica e a forma como os comportamentos se dão no cotidiano dessas mulheres. Ela estudou mulheres católicas modernas, pertencentes à classe média, de nível médio/superior de escolarização, residentes em São Paulo. Diz ela que o tema da sexualidade estaria mais vinculado aos valores morais que aos valores religiosos das entrevistadas. De modo consciente, agem e defendem uma postura sexual diferente da dos valores católicos e mais condizentes com os seus valores reflexivos sobre o ser humano. Mas também expressaram já terem vivido ou ainda viverem conflitos psicológicos quanto à validade do seu comportamento sexual com base nas crenças religiosas (Rodrigues, 2003).

O uso de contraceptivos não gera polêmica, o relacionamento sexual antes do casamento é encarado de forma natural, não gerando culpa nem sentimento de pecado, mas ainda gera desconforto que é tratado com as amigas mais íntimas ou com parceiros que lhes ofereçam segurança emocional. O divórcio é bem aceito e também um segundo casamento, mas dentro de regras para não banalizar o matrimônio, o que demonstra, para a pesquisadora, a valorização dos valores cristãos em relação à família mais adaptados a uma vida moderna.

Rosado-Nunes (2005), em um dossiê que instigava pesquisas relacionando gênero e religião, levantou outra importante questão referente às estatísticas que indicavam a participação das mulheres de forma muito maior que a participação dos homens nos grupos religiosos. Discordando de tal afirmação, segundo a autora a religião é um campo por excelência dos homens. Historicamente são eles que dominam o que é sagrado nas diversas sociedades, bem como as regras, os discursos e as práticas. De acordo com Rosado-Nunes (2005) as mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso.

A grande presença feminina nas religiões levou Rosado-Nunes a fazer as seguintes perguntas: Por que há tantas mulheres em busca de Deus? O que as religiões dão às mulheres e o que elas dão às religiões? Como explicar o forte apelo que o âmbito religioso provoca nas mulheres? Sua presença modifica o

CAPÍTULO III O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES

projeto religioso no qual se inserem? E de que forma isso ocorre? Estas são perguntas que carecem de investigações profundas e que não podem perder de vista que, explícita ou implicitamente, as religiões trazem em seu bojo teológico e em sua prática institucional e histórica, uma visão antropológica que estabelece os papéis femininos e masculinos. Seu fundamento são os dogmas, expressões de valores reproduzidos pelo discurso religioso sob o manto da revelação divina. Assim, “o lugar das mulheres no discurso e na prática religiosa não foi, e frequentemente ainda não é, dos mais felizes” (Rosado-Nunes, 2005).

3.2. As filhas de Vênus

Afinado em captar os paradoxos da sociedade brasileira, suas formas sutis de reverter posições, Da Matta (1987) vê na mulher brasileira o elo que permite conciliar opostos, sintetizar antagonismos, permitindo o relacionar. Diz ele que as

mulheres são mediatrizes (e meretrizes = mediadoras) no Brasil. Ligam o interno (o ventre, a natureza, o quarto, as matérias-primas da vida: alimentação em estado bruto) com o externo; são a razão do desejo que movimenta tudo contra a lei e a ordem, pois é no pecado e na transgressão que concebemos a mudança e a transformação radical, e aqui está uma imagem de mulher (Da Matta, 1987, p. 141).

Esse papel da mulher transgressora, a que se refere Da Matta, tem no Brasil um longo percurso, sendo na quase totalidade das vezes, colorido por tons bastante escuros, acinzentados, indicando tristes histórias, trajetórias de luta pela sobrevivência física, pela resistência social e psíquica às moralidades vigentes, e por isso, como diz o autor, transformador.

Assim, podemos ver o nascimento da prostituição no Brasil desde o início do período colonial, quando as mulheres índias, as negras, as brancas pobres, as europeias, as mestiças, acabaram por encontrar nessa atividade um meio de sobrevivência e de resistência psicossocial aos poderes das províncias.

A miséria que levava as mulheres à prostituição no período colonial fazia com que elas vagassem à procura de homens pelas ruas, vendas, estradas, e que as “mães-alcoviteiras” oferecessem suas próprias filhas aos prazeres dos homens. Esse ofício, de mãe e filha, era ditado pela falta de ocupação, pelo abandono do cônjuge, pela fome, pela necessidade de se manter uma moradia. No entanto, nos julgamentos, nada disso era considerado. Levava-se em conta agrande ofensa que esses comportamentos provocavam a Deus e à sociedade, deixando os homens inquietos e ameaçando a ordem social e as instituições com o nascimento de crianças mestiças e ilegítimas (Da Matta, 1987).

Era importante, então, tentar minimizar os desvios através de punições – prisões, espancamentos, perda da moradia, móveis – ou através das ameaças morais da Igreja durante os sermões das missas que tentavam desfazer os laços de solidariedade que uniam mães, filhas, comadres, parentas, vizinhas, alcoviteiras em torno do saber do corpo feminino que nem a Igreja, nem a medicina, tinham naquela época.

O confessionário era outro espaço de adestramento da sexualidade, quando o padre chamava atenção para a submissão do espírito à carne, ameaçando as pessoas ao fogo do inferno por qualquer pensamento ou ato luxurioso (Lima, 1996).

Analisando a prostituição e os códigos da sexualidade feminina em São Paulo, no período de 1890-1930, Rago (1991) observa o século XIX trazendo consigo uma série de mudanças relacionadas à urbanização e à industrialização, abrindo novos espaços de circulação social e urbana, urbanidade essa que inaugura uma série de novidades: produtos deixaram de ser feitos em casa como pão, vela, doce, sabão, e passaram a ser vendidos no mercado. O espaço para a diversão também se abriu: eram os teatros, os cinemas, os livros e as estampas pornográficas, as danças, os bares e restaurantes, os cafés e o *cabaret*. Alguns médicos da época passaram a associar o crescimento urbano com a dissolução dos costumes e o surgimento da degenerescência da raça. Todas essas novidades conduziam à libertinagem.

Mulheres e homens passaram a frequentar as ruas durante o dia em busca das lojas com mercadorias diferentes e bem ornamentadas. A vida noturna também se agitava e os passeios passaram a ser reservados aos homens e às prostitutas. As mudanças ocorridas no século XIX, que acabaram por retirar muitas mulheres do confinamento doméstico, fizeram com que as representações da sexualidade feminina fossem carregadas de negatividade. O que seria, então, a prostituição? Segundo Rago (1991), a prostituição centrou-se muito mais na construção de um fantasma que perseguiu as mulheres por muitas décadas do que sobre o espaço geográfico da zona do meretrício. Isto porque são raríssimas as estatísticas da época sobre o número de bordéis, casas de tolerância, *rendez-vous*, cáftens, caftinas, gigolôs e fregueses.

A prostituição tornou-se um espetáculo, na leitura de Rago, uma vez que as outras formas de comportamentos desviantes – infidelidade das mulheres casadas, o lesbianismo – eram assustadores demais para o projeto de valorização da família nuclear, ficando, pois, num campo de invisibilidade. A prostituição se configurou num espaço visível, empírico, espetacularizado, em que os chefes de polícia, os médicos, os higienistas e todos os seus algozes puderam se debruçar para observar, classificar e analisar, possibilitando a constituição de saberes especializado.

CAPÍTULO III O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES

Careli (2005), pesquisando a prostituição em Porto Alegre na segunda metade do século XIX, analisou as estratégias dos cronistas para a repressão da prostituição e moralização da sociedade, fazendo uma apologia às virtudes das mães dedicadas ao lar, aos filhos e ao marido. Assim, a prostituição, enquanto manifestação de um comportamento que se afastava dos padrões da época era o tema privilegiado nos noticiários, contos e crônicas. Estes, ao redigirem suas impressões, atribuíam às transgressões o status de delito. Essa estratégia facilitava a evocação de vítimas e culpados, permitindo a mobilização dos leitores em prol de medidas saneadoras de caráter moral.

São detectados também esforços dos cronistas no Rio de Janeiro dos anos 20 (Gomes, 2004), para julgar e condenar os massais, mulheres pardas e meretrizes, apontando o perigo desses comportamentos para a contaminação de toda a sociedade da época, inclusive das boas moças e rapazes, e mesmo das reputadas senhoras casadas pertencentes às classes médias e altas. Havia certo pânico com as modernidades do século do início do século XX, já apontadas por Rago: as mudanças sociais eram compreendidas por aqueles cronistas com uma verdadeira sexualização do espaço mundano das cidades. As responsáveis? As mulatinhas com seus requebros indecentes, as negrinhas e melindrosas africanas com seus seios à mostra, as prostitutas e suas casas de diversão.

Em contrapartida, a vitimização nunca foi atribuída ao sexo masculino, conforme apreciações de Rago (1991) e Careli (2005). Se ao homem era atribuída a capacidade de proteger e zelar pela sua honra e a de sua família, culpá-lo pela prostituição seria reconhecer sua incapacidade de cumprir tais projetos. Assim, o comércio do prazer era justificado não porque os homens o mantinham, mas por culpa da lascívia das próprias mulheres. Não havia como escapar: “pobre, entregava-se à prostituição porque desejava o luxo e a riqueza; rica, porque desejava dar vazão às fantasias menos nobres que o excesso de tempo permitia florescer” (Rago, 1991, p. 146).

Figuras polarizadas da prostituta vão se emergindo: de um lado a meretriz vitimizada, do outro, a *femme fatale*, a cortesã, cruel e fatal. Esses polos são problematizados por Rago (1991): primeiramente pouco se dizia sobre outros recortes dessa prática, como o de que possibilitava a expressão de novas formas de desejo. Em seguida, o erótico era retirado dessas configurações: se a prostituição tinha motivos financeiros, ela contém em si um “sacrifício”; caso fosse para fugir do casamento, aqui a figura rebelde e heroica aparecia como forma de desafiar as imposições morais dos dominantes.

Mais do que qualquer outra coisa, as múltiplas fantasias eróticas sobre o mundo da prostituição eram uma projeção do freguês e das mulheres educadas na ideologia burguesa da domesticidade que viam naquele mundo “um espaço da liberação do desejo e da perda de si” (Rago, 1991, p. 164). Tais projeções fizeram com que, no senso comum, a mulher de “vida fácil” fosse sempre asso-

ciada ao pecado, não deixando de ser evitada por aqueles que se fascinavam por aquele mundo de mistério que atiçava a imaginação. Por outro lado, no linguajar dos doutores, era a prostituta, uma delinquente, uma doente, uma anormal.

As diferentes funções socializadoras que ocorriam nos bordéis e cabarés, agrupando os sujeitos através da convivência e da solidariedade, viabilizando relacionamentos plurais, propiciando jogos, brincadeiras, conversas, iniciando os jovens nas primeiras relações sexuais, e um espaço de articulações políticas, de circulação de afetos e aventuras românticas, foram totalmente ignoradas e o mundo da prostituição foi concebido como um lugar de descarga libidinal e de alívio das tensões sexuais como divulgavam os médicos da época. O mundo da prostituição foi uma forma de “escapar da ordem das distribuições sexuais da lei”, inaugurando infinitos modos de experiências (Rago, 1991, p. 188).

A prostituição, independentemente de seus recortes – miséria e sobrevivência, forma de socialização, transgressão e resistência –, colocou em movimento criminólogos, juristas, médicos e padres que no final do século XIX e até meados do século XX, julgaram, condenaram, criminalizaram e desenvolveram estratégias de disciplina, controle e dominação em nome da ordem burguesa (Mazzeiro, 1998).

A partir dos meados do século XX, a prostituição foi adquirindo novos contornos, tornando esse universo bastante heterogêneo, uma vez que as prostitutas provinham das mais variadas classes sociais, com idades bastante diferenciadas e motivos diversificados para estarem na profissão, bem como diferentes níveis de educação e de estado civil. O mapeamento realizado em Belo Horizonte entre 1980 e 1982, também localizou as mulheres que se prostituíam em diferentes locais: casas de massagem, na rua, bordéis, zonas, serviços de acompanhantes, boates, hotéis. A prostituição pode ser ainda uma carreira ou um “bico”, uma forma de ganhar algum dinheiro quando ele se torna escasso (Fonseca, 1996).

Mas, procurando fugir às categorizações e rejeitando as perspectivas reducionistas que colocam a prostituição somente em termos de profissão, Fonseca, no estudo que fez das prostitutas que frequentavam as praças de Porto Alegre, destacou as formas de sociabilidade, as preocupações com os filhos e com as relações conjugais presentes em suas vidas, assim como se surpreendeu ao perceber que a vergonha que essas mulheres sentiam era da pobreza e não da prática da prostituição. Ao colocar ênfase na vergonha na pobreza, “as mulheres da praça demonstraram a especificidade de seu lugar na história – um lugar que além de gênero e idade, define-se, fundamentalmente, por sua situação de classe” (Fonseca, 1996).

Muitas mudanças ocorreram, a sexualidade saiu das mãos da Igreja e separou-se da procriação, o casamento não é mais obrigatório, a família nuclear se refez em novos arranjos familiares, a virgindade não é mais um tema preocupan-

CAPÍTULO III

O CRISTIANISMO E O CORPO DAS MULHERES

te, o aborto, o anticoncepcional, a masturbação são hoje temas, apesar de ainda serem polêmicos para alguns grupos sociais e igrejas conservadoras, já se fala livremente sobre eles. Divisão de tarefas domésticas, o lado feminino do homem, o movimento gay e o lesbianismo são temas que não são mais guardados em armários fechados (Del Priore, 2005).

E a Pomba-gira, entidade com forte conotação sexual, que ocupa dentro do panteão umbandista o lado esquerdo, denominado de Quimbanda, incomoda àqueles grupos, e de forma muito evidente, a grupos religiosos neopentecostais, que se apropriando desse símbolo religioso, demonizam o espírito sagrado. É sobre ela que falaremos a seguir.

A Umbanda teve sua origem no Brasil a partir da abolição da escravatura quando os negros de origem bantos, advindos principalmente de Angola, Moçambique e Congo, organizaram-se em grupos de cunho religioso e passaram a expressar suas crenças marcadas, neste início, por uma continuidade simplificada das expressões religiosas dos bantos africanos. Tais crenças invocavam os espíritos dos falecidos e antepassados. Escritos datados por volta de 1900 afirmavam que estes grupos eram chamados de “Cabula” e que em torno dos anos 30 passaram a ser chamados de Macumba (Berkenbrock, 1999).

Através de um lento processo, os espíritos bantos foram pouco a pouco substituídos pelos Orixás da tradição Yorubá, o que provocou uma aceleração da influência do catolicismo na religião ao identificar os orixás com os santos católicos. Agrega-se a esta base religiosa outra influência, a da religião espírita que, além de confirmar a fé na existência dos espíritos, ajudou a organizar o mundo dos espíritos, fazendo com que a diferença entre os Orixás (espíritos da natureza) e as entidades bantos (espíritos de antepassados) recebesse pelo espiritismo uma explicação lógica com a ideia dos diferentes estágios de desenvolvimento dos espíritos e almas.

Dessa forma, a religião umbandista se caracteriza, essencialmente, como um culto de incorporação fortemente marcado pelo sincretismo religioso que, descartando a herança cultural da África, incorporou em seu panteão entidades tipicamente brasileiras e elementos de outras crenças religiosas como a católica, a espírita, a indígena, a africana e, em alguns terreiros, até crenças religiosas orientais.

CAPÍTULO IV AS MULHERES NA UMBANDA

O umbandismo foi sempre associado, como diz Lísias Negrão (1996), aos termos negro, macumba e magia negra. Tal concepção é uma das heranças do recente passado escravocrata brasileiro e da luta dos escravizados pela liberdade contra os senhores brancos. O nome macumba, então, sempre foi associado ao negro, à magia negra e à prática de malefícios. Segundo Negrão, os jornais de 1854 até a abolição “noticia[ra]m as práticas rituais de origem africana e de reações dos setores hegemônicos de então frente a elas” (Negrão, 1996, p. 78). A repressão a essa religião não se limitou à prática do curandeirismo e da magia, mas a qualquer ato que pudesse comprometer a “moral” e os “bons costumes,” como, por exemplo, o barulho dos atabaques e as “algazarras” das sessões que geravam campanhas nos jornais desde o final do século. Nesse momento histórico, os negros estavam nas ruas, sem emprego e sem onde morar. A sensualidade, a dança, os costumes, as crenças estavam mais do que nunca expostos (Maggie, 1986).

Saiu, pois, das senzalas escuras aquele povo diferente que perambulava pelas ruas denunciando por sua simples presença as mazelas do modernismo. Ninguém mais que os negros ameaçavam a boas tradições da sociedade. Segundo Maggie, os sinais de identidade nacional se tornaram sinais de selvageria, crime, sujeira, loucura, luxúria e charlatanice, o que faz lembrar Nina Rodrigues ao descrever os terreiros como “antros onde havia negros e negras quase nus, algumas negras mesmo inteiramente nuas com os seios pendentes e a carapinha cheia de banha” (Maggie, 1986, p. 80).

Apesar dos chamados curandeiros e feiticeiros serem, através do Código Penal, enquadrados, julgados e condenados com tal prática religiosa, Nina Rodrigues observou que já naquele tempo, os terreiros eram frequentados por pessoas de diversas classes sociais, inclusive as que ocupavam posições de prestígio social e que, às escondidas, procuravam a solução para seus problemas. Trata-se de uma cultura mascarada de respeitada senhora que de dia zelava pela moral, pelos bons costumes e testemunhava nos tribunais contra as práticas de magia, e à noite, furtivamente, frequentava os “tais antros”. Assim, a selvageria, luxúria e charlatanice a que se referiu Maggie seriam aspectos apenas da identidade de uma massa de negros e pretos pobres.

Com a Revolução de 30 e o advento do Estado Novo que se pretendia moderno, a repressão contra aquelas práticas e cultos sincréticos aumentou, inclusive com a instalação de inquéritos contra os filhos e pais-de-santo e a apreensão dos objetos rituais. A partir de 1945 a situação mudou. Com a retomada do processo eleitoral e o surgimento do populismo, tais cultos passaram a ser protegidos. No entanto, a Igreja Católica passou a ocupar o lugar do antigo agressor, ameaçando até mesmo de excomunhão a quem se dirigisse a tais práticas. Foi somente a partir do Pontificado de João XXIII que esses cultos voltaram a ser tolerados pela Igreja, bem como pelo golpe de 1964 quando

aquela prática religiosa passou a preferida nas relações com o Estado (Maggie, 1986). No entanto, a partir dos anos 80, ela passou a sofrer o julgamento ferino dos neopentecostais.

Os estigmas sociais contra o negro e sua religião fizeram surgir, em 1941, o 1º Congresso Nacional de Umbanda no Rio de Janeiro, que passou a adotar o nome de Umbanda para se autodesignar oficialmente, com o intuito de se afastar das práticas mais africanizadas, denominadas, até então, de macumba. A partir de então, as lideranças passaram a se empenhar por sua institucionalização e legitimação, exorcizando de seus rituais práticas tidas como bárbaras – os sacrifícios de animais, o uso de pólvora, as bebidas alcóolicas e os despachos de Exu –, numa tentativa de controlar os terreiros através de sua vinculação à federação. No entanto, um número expressivo de terreiros permaneceu avesso às exigências das federações e continuou com suas práticas tradicionais (Maggie, 1986). Esse movimento de institucionalização de tal prática religiosa atualmente reflete na sua divisão interna, isto é, entre a Umbanda e a Quimbanda.

O fato é que, independentemente das alterações e discussões internas que sofreu a Umbanda, a religião cresceu consideravelmente. Já por volta de 1950, tinha se consolidado como uma religião aberta a todos, não importando as distinções de raça, etnia, origem social, expandindo-se, principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e dali para todo o país (Prandi, 1996). Tal expansão se correlaciona com o florescimento das cidades e a aceleração da expansão industrial.

Os estudos de Roger Bastide (1989) já mostravam certa tendência da Umbanda a se desenvolver nas áreas modernizadas do Brasil, entendendo o sucesso dessa religião como nova mentalidade do negro mais evoluído, em ascensão social, “que compreendia que a macumba o rebaixava aos olhares dos brancos, mas que, entretanto não queria abandonar completamente a tradição africana” (Bastide, 1989, p. 439). Ainda segundo o autor, o ingresso dos brancos no seio da religião valorizar a umbanda: “*Umbanda* é uma valorização da macumba através do espiritismo”.

Se a adequação aos valores da classe média emergente nos anos trinta, segundo Bastide, deu um novo status à religião, Ortiz (1999, p. 48) irá predizer a “morte branca do feiticeiro negro”, questão que ele compreende como o processo de embranquecimento da umbanda em decorrência das transformações socioeconômicas ocorridas no país. Para o autor, a tentativa de integração na sociedade levou a Umbanda a reinterpretar sua tradição segundo os novos valores sociais. Ou ainda conforme Ortiz, a “umbanda não é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada, ela exprime através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial” (Ortiz, 1999, p. 32) que, exigindo a adaptação das

CAPÍTULO IV AS MULHERES NA UMBANDA

personalidades às exigências do mundo moderno, propiciou uma mediação e aceitação dos valores urbanos e profanos.

Por outro lado, Negrão (1979) analisa a permeabilidade das fronteiras umbandistas, que permitem um intenso tráfego de outras crenças, como sendo a expressão da cultura popular brasileira, na medida em que seus rituais implicam na celebração de figuras estereotipadas ligadas à sua tradição: os pretos-velhos (antigos escravizados e seus descendentes), os caboclos (os índios), as crianças abandonadas, os baianos, os malandros (desempregados?) e as prostitutas, e mais recentemente os cangaceiros (Lampião e Maria Bonita). Diz, ainda, que nesse sentido ela é a celebração da história brasileira, “não da história oficial com suas galerias de vultos representantes dos grupos dominantes, mas com seu panteão de tipos sociais populares divinizados” (Negrão, 1979, p. 172).

O terreno das Umbandas é, pois, sempre inclusivo e altamente criativo, promovedor de uma integração profunda entre as experiências individuais e vivências grupais, considerando integralmente todos os sofrimentos que afligem os grupos marginais da sociedade brasileira. Sua principal característica é a ausência de uma “teologia” ou princípio organizador escrito e explícito capaz de dividir o campo entre a ala dos autênticos – nós – e o grupo dos inautênticos ou os “outros”. No universo relacional que configura o campo religioso umbandista, tem sido impossível desenvolver uma ética fundamentalista baseada no princípio racional da exclusão. São, pois, nos humildes terreiros que os “Pais Franciscos”, as “Mães Joanas”, os Caboclos “Penas Brancas”, os Exus “Caveiras”, as Pomba-giras “Ciganas” recebem, sem preconceito, tanto os devotos das religiões afro-brasileiras, como católicos, protestantes e espíritas (Brumana; Martinez, 1991). Podemos, então, verificar, no campo religioso umbandista, representações sociais que afirmam os valores da brasilidade propiciados pelo caráter sincrético da religião.

A adaptação à sociedade urbana e industrial foi, então, o que possibilitou o surgimento da Umbanda e a inserção do negro na sociedade branca, e isso é um fato social. Também não podemos encerrar nesse quadrante todo o significado e sentido dos símbolos veiculados pela religião umbandista como se o baixar dos espíritos no terreiro, já tivesse por essa ação esgotada toda a sua função social.

Outras formas de abordar o fenômeno acabam por ampliar a visão sociológica da religião e aqui, no caso, da Umbanda. O presente trabalho, que analisa a relação da mulher médium com o espírito da Pomba-gira, a incorporação será abordada a partir da perspectiva antropológica, psicológica e mítica, colocadas no capítulo seguinte. Fiquemos, por enquanto, com a clareza de que forças sociais, psíquicas, culturais e míticas atravessam o presente objeto de estudo. Por ora, será observado o lugar reservado para a Pomba-gira no panteão umbandista e, a seguir, o que dizem dela.

4.1. O panteão umbandista

O universo umbandista é monoteísta, se fundamentando na existência de um único Deus que recebe o nome de Olorum ou Zambi, ou mesmo Deus. Olorum seria o criador do mundo e teria a função de estabelecer os fundamentos da religião. Abaixo de Olorum vêm as linhas de Umbanda que são um grande exército de espíritos que obedecem a um orixá. Os orixás, divindades de origem africana, são relacionados com determinados domínios da natureza. Seriam santos que nunca encarnaram.

Segundo Matta e Silva (1996) existem sete linhas ou vibrações na Umbanda: Oxalá, Ogum, Iemanjá, Oxóssi, Xangô, Crianças e Pretos-Velhos. Cada linha se subdivide ainda em “falanges”. Mas as classificações variam. Exu, por exemplo, em algumas classificações não é considerado um orixá, em outras, sim. O importante é que as entidades que se manifestam na “linha” de determinado orixá possuem atributos básicos. Por exemplo: Oxum é a orixá associada a águas doces; Xangô domina os trovões.

Os orixás, guardiões das legiões e falanges, fixam seus domínios no terreno da luz, se diferenciando dos espíritos portadores das trevas. Existem entidades que pertencem à linha da “direita” e outros à linha da “esquerda”. Direita e esquerda são categorias carregadas de valor (Negrão, 1996) e ambas estão presentes na maioria dos terreiros, não prescindindo uma da outra. A esquerda é vista como necessária: sem ela as entidades da linha da “direita” se tornam fracas e vulneráveis contra as “demandas”. A virtude sem a força da “esquerda” se torna inoperante, e vice-versa. A “direita” é o lugar que ocupam os orixás sincretizados com os santos católicos. Identificada com as virtudes do sagrado, é o lugar correto das entidades e os espíritos benignos. Já a “esquerda” é identificada com a contravirtude. É o lugar dos espíritos das trevas, povoado pelos Exus e Pomba-giras.

Há ainda certo território de difícil demarcação que, embora situado na “direita”, dá passagem para muitas entidades que se comportam como se fossem da “esquerda” (Prandi, 1996, p. 145). Ora são Exus metamorfoseados de caboclos, ora são marinheiros e baianos. Baianos e baianas têm a aparência de caboclos e pretos-velhos, mas se comportam como Exus e Pomba-giras. Prandi entende que tais disfarces poderiam ser uma forma pela qual Exu e Pomba-gira pudessem participar da linha da “direita” sem serem molestados (Silva, 1996).

Algumas metáforas sociais são utilizadas pelos pais-de-santo e mães-de-santo para explicar a relação entre a “direita” e a “esquerda”. Cada orixá tem um Exu à sua disposição que serve de intermediário na comunicação entre os santos e o ser humano. Os exus seriam “escravizados”, “capangas” e “capachos” dos santos. Fariam o trabalho sujo que o santo não faz.

O médium que recebe determinado espírito possui características daquele orixá que é o “dono da cabeça” do médium. Os filhos-de-santo recebem também os “guias” que são indicativos dos orixás que ele possui. Muitas vezes o pai-de-santo chama um guia para resolver os problemas do cotidiano. Existem, pois, os espíritos que “dão consulta”, ou seja, que incorporados nos médiuns interagem com as pessoas do terreiro. O universo umbandista opera, essencialmente, com quatro gêneros de espírito, cada qual com a sua personalidade própria: os caboclos, pretos-velhos, crianças e exus. O mundo seria assim pensado em três domínios distintos: a natureza (o Caboclo), o mundo civilizado (o Preto-Velho e a Criança) e o terceiro que seria o avesso da civilização, podendo ser chamado de mundo marginal e periférico (Exu) (Birman, 1985).

4.2. Pomba-Gira e sua quadrilha

Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banta), o nome de Exu é Bongbogirá (Prandi, 1996). Provavelmente, Pomba-gira derivou desse nome e acabou por significar, na Umbanda, religião que desenvolveu e sistematizou o culto a esta entidade, as qualidades femininas de Exu. Pomba-gira faz parte da linha esquerda da Umbanda e é sempre chamada nos terreiros para dar solução a problemas relacionados à vida amorosa e a outras situações de aflição.

Por influência kardecista, Pomba-gira é o espírito de uma mulher (e não de um orixá) que, em vida, teria sido uma prostituta, mulher de baixos princípios morais, empenhada em conquistar os homens com suas proezas sexuais. De comportamento escandaloso, conhecida como mulher de Sete Exus, Pomba-gira, quando incorporada, gosta de receber oferendas de rosas vermelhas abertas, bebidas (que vão da cachaça ao champanhe) e cigarros. Sempre se apresenta vestida de vermelho, se movimentando de forma sensual e gargalhando. Sua morada é nas encruzilhadas em forma de “T”, local onde recebe suas oferendas.

Seus nomes são muitos, assim como suas funções. O umbandista Teixeira Neto (s.d.) classifica assim as Pomba-giras mais conhecida: Pomba-gira Molambo, Pomba-gira Maria Padilha, Pomba-gira Rainha do Inferno, Pomba-gira Menina, Pomba-gira do Cruzeiro, Pomba-gira Arripiada etc. Segundo este autor, a Maria Padilha é especializada na resolução de problemas referentes à vida conjugal, mas tem força para resolver quaisquer outros. Já Maria Molambo é especializada em modificar um destino cruel e acabar com qualquer mal espiritual.

Qualquer que seja o seu nome, a Pomba-gira, mulher de Sete Exus, é fonte de forte polêmica dentro da Umbanda/Quimbanda. Segundo Neto (1990) é preciso ter cuidado com aqueles tipos de Pomba-giras, aquelas “verdadeiras mariposas do astral inferior”, em verdade, “uma “velha feiticeira” que comanda a zona astral pesada e baixa onde predominam as intrigas, a ambição, a vaidade, o

orgulho, a luxúria. E haja sexo!” (Neto, 1990, p. 166). Para Pomba-gira qualquer desejo pode ser atendido; ela não coloca limites à fantasia humana.

Poucos são os estudos na Umbanda que dão destaque à Pomba-gira. Só mais recentemente que ela apareceu na literatura dos antropólogos. Segundo Augras (2000), não se dispõe, ainda, de dados históricos que situem com exatidão a época do aparecimento da Pomba-gira que a autora considera chamativo o fato de esta ser pura criação carioca. Pesquisadores dos anos trinta que escreveram sobre a macumba carioca como Arthur Ramos e Édson Carneiro, não fizeram referência a ela. Contudo, Exu nos candomblés de nação Congo era invocado pelo nome de Bombojira.

A Pomba-gira surge em contraposição à figura de Iemanjá, que no Brasil se desafrikanizou e, espiritualizada, transformou-se em “vibração do mar”. Nos candomblés tradicionais, segundo Augras, ainda permaneceria em Iemanjá o poder das Mães Ancestrais, no culto à terrível Iyá mi Oxorongá. Há várias lendas sobre Iemanjá, esposa de Oxalá, que a colocam como amante de Ifá e, ainda, praticando o incesto, quando após ser violentada por seu filho Orungan, dá à luz aos deuses dos rios e do mundo. Além da referência à sexualidade e à fecundidade, estariam também nos orixás femininos do Candomblé outros aspectos do feminino como ser esposa e amante (Augras, 2000).

Na Umbanda, Iemanjá, sincretizada com Nossa Senhora, se torna modelo de comportamento. Moralizada, praticamente assexualizada, ela é despojada dos aspectos mais explicitamente sexuais. Na visão de Augras, toda a repressão aos aspectos sexuais do poder do feminino volta a atuar através da figura da Pomba-gira, pois a entidade, “ao mesmo tempo em que afirma a sexualidade feminina, devolve-a ao império da marginalidade” (Augras, 2000, p. 39).

Quanto às outras figuras femininas retratadas no universo simbólico religioso da Umbanda, Montero (1985) vê o delinear de quatro estereótipos bem diferenciados em função de cada categoria de espírito:

1. O estereótipo da jovem virgem representado pelas Caboclas;
2. O estereótipo da mãe representado por Iemanjá;
3. O estereótipo da mãe preta representado pelas Pretas-velhas;
4. O estereótipo da prostituta representado pelas Pombas-giras.

Como informa Montero (1985), as Caboclas retratam a imagem da mulher jovem, bela, desejável, mas pura. Apesar de representadas por uma jovem índia vivendo em liberdade nas florestas, elas não têm nada de selvagem. No Ponto da Cabocla Jupira, a linda cabocla menina, que tem o olhar de uma santa que a todos encanta, ela é a menina dos olhos do cacique Aimoré. Pode-se também observar que as Caboclas aparecem quase sempre referidas a um pai, a um irmão, a um filho ou a um Deus supremo como no Ponto da Cabocla Jurema: *“Jurema é filha de Tupinambá, o seu congá é aqui, foi Oxalá quem lhe deu, Seu Sete-Estrelo é mano seu, ó Juremá”*.

CAPÍTULO IV AS MULHERES NA UMBANDA

No entanto, as Caboclas não participam dos atributos maternos. Tal representação materna foi deslocada para o Orixá Iemanjá. Ela é venerada nas festas públicas que são feitas em seu louvor, sendo um símbolo importante na cosmovisão umbandista. Mas como Iemanjá não desce ao mundo dos homens e das mulheres, permanecendo um princípio abstrato e longínquo, a encarnação ritual da figura materna se fará através das Pretas-velhas.

As Pretas-velhas representam o ideal da mãe compreensiva e bondosa, afirmando o papel social da mulher que encontra no casamento e na maternidade o lugar a qual está secularmente destinada, mas que, por ter uma idade avançada, tem retirados os seus atributos sexuais e recuperada, ao mesmo tempo, sua fertilidade. As Pretas-velhas revivem pela sua cor as imagens recentes de um passado em que a mãe-preta alimentava com seu leite os filhos de seu senhor e se deixava apegar a eles.

Para Montero, as Caboclas, exaltadas em sua juventude e beleza, mas submetidas ao princípio masculino (como irmã de, filha de) não comportam o ideal da maternidade. Este é deslocado simbolicamente para a figura de Iemanjá e revivido ritualmente pelas Pretas-velhas. Mas há um, porém, pois mesmo a Preta-velha sendo bondosa e generosa, traz em si o estigma da cor. Assim “ela é também desqualificada enquanto símbolo para representar o ideal de maternidade” (Montero, 1985, p. 212). As qualidades da Preta-velha, ao mesmo tempo em que são afirmadas, são também escamoteadas. Isto talvez explique o fato de serem chamadas, na maioria das vezes, de “vovó” ou “tia”. Será Iemanjá, então, quem assumirá um papel importante: o próprio ideal da maternidade, a mãe universal. Há uma ruptura, pois, entre uma mãe que é ideal, a Iemanjá, e uma mãe que é real, que vive e assiste seus filhos: a Preta-velha.

Apesar do estereótipo da prostituta e do temor que ela causa à própria assistência, a presença da Pomba-gira é uma constante nos terreiros, sendo seus serviços muito solicitados, principalmente aqueles que dizem respeito à vida amorosa e à esfera da sexualidade. Prandi comenta que “estudar os cultos da Pomba-gira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã” (Prandi, 1996, p. 141).

Diz ainda o autor que Dona Pomba-gira pode ser encontrada nos espaços não religiosos da cultura brasileira: nas novelas de televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. De fato, parece que a Pomba-gira é das faces inconfessas do Brasil, como aponta Prandi, face esta camuflada pela mídia e pelas empresas que tentam vender seus produtos invadindo as bancas de revistas, *outdoors*, propagandas, novelas, grupos de pagode, exibindo mulheres praticamente nuas, com olhares sensuais e provocadores, beirando em muitos momentos a pornografia.

Se a aparição da entidade nos estudos dos que se debruçam sobre o assunto é recente, como apontou Augras, ela tem sua presença já marcada no Brasil Colônia com o nome de Maria Padilha através de rituais e orações que remontam às práticas de cura desde a Idade Média e que atravessaram os séculos posteriores na Europa. As rezas constavam de uma forte mistura que apelava para os santos da Igreja Medieval e para o prestígio dos “reis taumaturgos”. Os objetivos eram variados: estancar sangramentos, neutralizar conflitos, como a obtenção do perdão de crimes, curar doenças, separar casais, conseguir conquistar um homem e preservar as afetividades (Mello e Souza, 1986).

Algumas dessas preces ensinadas no Brasil, por volta dos anos de 1700, eram para se conseguir o perdão. A “bruxa Antônia”, com uma tigela na mão, dizia:

Senhora Santana, assim como o mar mareja, o céu estreleja e o vento venteja, e os peixes não podem entrar no mar sem água, nem o corpo sem alma, assim fulano e fulana não podem estar sem o perdão virem a dar. A bruxa metia a boca na tigela, batia no chão com três varas de marmeleiro e invocava Barrabás, Satanás, Caifás, *Maria Padilha com toda sua quadilha*, Maria da Calha com toda sua canalha (Mello e Souza, 1986, p. 198).

Outra evocação à Maria Padilha, um século depois para atrair a atenção e o desejo do amante em que a feiticeira se sentava no portal de própria casa e dizia:

Nesse portal me venho assentar, e não vejo fulano, nem tenho quem o vá buscar. Vá Barrabás, vá Satanás, vá *Lucifer*, vá sua mulher *Maria Padilha com toda a sua quadilha*, e todos se queiram juntar e em casa de fulano entrar, e o não deixem comer, dormir, nem repousar sem que minha porta adentro venha entrar, e tudo quanto eu lhe pedir me queira fazer (...) (Mello e Souza, 1986, p. 235).

A entidade Maria Padilha é, de uma maneira geral, a Pomba-gira mais procurada pela assistência nos terreiros de Umbanda, inclusive no terreiro onde realizamos nossa pesquisa. Esse fato foi apontado por Augras (2001, p. 301) que considera que, “atualmente no Rio de Janeiro, Maria Padilha se está transformando em uma denominação coletiva, tal como sucedeu com Pomba Gira”. Na investigação feita pela autora sobre a origem de Maria Padilha, ela encontrou versões que falavam de sua existência nos séculos XIV e XV e a relacionam com uma mulher, uma dama da nobreza, amante de D. Pedro I de Castela que, apesar de viver vários casos amorosos, tinha como sua preferida Maria Padilha que foi acusada de lhe exercer as piores influências. Apesar do repúdio da família real, D. Pedro legitimou os filhos que teve com ela.

CAPÍTULO IV AS MULHERES NA UMBANDA

Já as versões dos trovadores da época, cantam Maria Padilha como uma cigana, fazedora de intrigas, amante de D. Pedro I de Castela, dito o Cruel, pelas várias mortes que ordenou, inclusive, a de seus próprios familiares. A cigana Padilha utilizava de sua beleza e de feitiçarias para envolver o amante e influenciá-lo, chegando a enviar para a esposa de D. Pedro, de presente, um cinto de pedras preciosas que se transformou em venenosas serpentes. No entanto, essa versão é um tanto anacrônica, como coloca Augras, pois no século XIV os ciganos não haviam ainda chegado à Europa Ocidental. As crônicas relatam sua chegada à Europa a partir de 1419 na França e na Espanha, em 1427.

A conexão da Pomba-gira com outras figuras femininas que andaram pela história aterrorizando os povos são bastante comuns. A Índia foi o lugar em que Kali, a grande deusa das trevas, a Senhora coroada de ossos do reino dos crânios, o tempo a que tudo devora, reinou. Antes dela, ainda na cultura indiana, encontramos as estatuetas da deusa Kulli, nos sítios sagrados do vale do rio Zhob, no Beluchistão. Representada por um corpo feminino com uma face de caveira e dentes à mostra, ela é associada à guardiã dos mortos. Uma das representações de Kali mostra uma de suas mãos afagando cabeças de cobras (o presente de Maria Padilha para a esposa de D. Pedro I de Castela). As serpentes, que são encontradas no manto da deusa mexicana Coatlicute, também cingem as ancas das Górgonas gregas (Neumann, 1974).

Deusas ligadas à morte, guardando o portão dos infernos, são encontradas também em diferentes lugares no mundo. No Livro *Egípcio dos Mortos*, figuras femininas com cabeças de monstros, seios, pés e mãos em formas de patas de animais, vigiam os portões que dão passagem para a morada do mundo inferior. Ainda no Egito, a deusa Nuit abraça os mortos e a deusa Nekbet despedaça os cadáveres. Ishtar, na Babilônia, deusa do céu noturno, da destruição, é a cortesã. Essas deusas se aproximam de Morgana, uma forma celta de deusa-feiticeira e as representações germânicas encontram nas Valquírias a morte e a perdição.

Nos primórdios do mundo grego, há o olhar petrificante de Medusa, o aspecto terrível das Górgonas, as figuras femininas grisalhas, irmãs das Górgonas, cujos nomes são “Medo”, “Horror” e “Pavor”. Na Grécia, encontramos, ainda, Hécate que, como a Pomba-gira, a Senhora da Estrada da Noite, guardiã das encruzilhadas, deusa lua das almas e dos mortos, também está envolta em serpentes (Neumann, 1974).

No México, encontramos a “Deusa Antiga”, deusa da volúpia e da morte que renova a natureza através do ato sexual e Xochiquetzal, deusa dos prazeres, das danças, da arte, da tecelagem e padroeira das meretrizes. Com o povo asteca, encontram-se as mulheres que, mortas na hora do parto, tornam-se demônios femininos atormentados. Elas se penduram no céu sob a forma de aranhas especialmente hostis aos homens. A deusa maia Ixchel rege a lua e as

enchentes fatais. Seu símbolo é o vaso emborcado do infortúnio e em sua cabeça descansa a serpente mortífera.

Enfim, são muitas as figuras femininas terríveis relatadas por Neumann, mas não é nosso objetivo enumerá-las, mas tão somente apontar que a entidade da Pomba-gira contém elementos comuns a várias delas. A morte, o inferno, caveiras, facas, sangue, demônios, danças da fertilidade, prazer e serpentes, são alguns desses elementos. E por falar em serpentes, não teria como fechar esse capítulo, sem fazer referência a Eva e Lilith (Lua Negra), o irresistível demônio feminino da noite que sobrevoa as mitologias de diferentes povos, dentre elas a hebraica.

Segundo o Zohar – comentários rabínicos dos textos sagrados –, Eva não foi a primeira mulher de Adão, e sim Lilith, a rebelde, que não se adaptou à posição de ter que ficar embaixo de Adão na hora do ato sexual. Por que não poderia ela ficar por cima também se foram feitos do mesmo pó? Adão, encabulado e receoso, disse não! Sem outro projeto de vida a dois, ela fugiu para bem longe, para o deserto, próximo às margens do Mar Vermelho depois de ter profanado o nome de Deus pai. Lilith tornou-se um demônio, rodeada de espíritos malvados, insetos malignos, cães selvagens, serpentes venenosas, urtigas, hienas etc. A medonha mulher gerava cem demônios por dia. Após uma terrível guerra com Deus, que matou todos os seus filhos demoníacos, Lilith passou a vagar por todos os lugares, estrangulando de noite as crianças pequenas ou surpreendendo os homens no sono e induzindo-os à morte (Sicuteri, 1985). Provavelmente solidária com sua irmã Eva, Lilith voltou em forma de serpente para alertá-la do que ocorria nos bastidores do paraíso. Ainda bem que Eva entendeu e comeu a maçã!

Existe, pois, um mito ancestral que faz lembrar de quem as mulheres são filhas. Talvez sejam essas reminiscências, que não desaparecem do inconsciente, que também contribuem para que as mulheres prossigam na busca pela igualdade entre homens e mulheres.

CAPÍTULO V

CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

A possessão: usar uma máscara é deixar de ser o que se é e encarnar, durante a mascarada, o Poder do além que se apossou de nós e do qual imitamos ao mesmo tempo, a face, o gesto e a voz. O desdobramento do rosto em máscara, a superposição da segunda ao primeiro, que o torna irreconhecível, pressupõem uma alienação em relação a si mesmo, um controle por parte do deus que nos passa o freio e as rédeas, que nos cavalga e arrasta em seu galope; estabelece-se, portanto, entre o homem e o deus, uma contiguidade, uma troca de estatuto que pode chegar à confusão, à identificação, mas ainda nessa proximidade instaura-se um apartar-se de si mesmo, a projeção numa alteridade radical, inscrevendo-se na intimidade e no contato maior das distâncias e o estranhamento mais completo.

Vernant (1992, p. 104)

Transe, incorporação ou possessão, e mediunidade são fenômenos religiosos extremamente presentes e recorrentes na sociedade brasileira. A participação nesses sistemas de crenças corresponde a complexas formas de elaboração de identidades que estão amarradas a determinadas escalas específicas de valores. O fundamental é perceber o significado conferido pelas pessoas e grupos a essas experiências, que são experiências socioculturais (Velho, 1994).

Se a cultura é importante para a compreensão do fenômeno da incorporação, como colocou Velho, ela também implica na elucidação da função do mito e do símbolo como categorias epistemológicas (Augras, 1983). Dessa forma, o presente capítulo, que objetiva estudar a incorporação mais de perto, pontuando as transformações por ela possibilitadas, inicia convocando o deus Dioniso e seu cortejo báquico, o deus da possessão, o deus das mulheres desregradas, para falar a respeito dos motivos que o levava a enlouquecer as boas donas de casa envolvidas com seus afazeres domésticos e com o cuidado com os filhos.

Mas como diz o antigo ditado, “a alegria dura pouco”, as alegres mulheres que seguiam o deus foram transformadas em histéricas e entraram para os manuais de psiquiatria. Para acompanhar tal salto, é importante a compreensão da maquinaria que acabou por inaugurar o diabo como comandante das ditas feiticeiras. Feiticeiras essas, mulheres, que habitavam os campos, a área rural, vivendo sob a miséria, a fome e o descaso dos governantes. As bruxas, as da cidade, foram as que mais rapidamente mudaram seu estatuto: se tornaram histéricas. Essas diferenciações e seus significados serão abordados através de um breve processo histórico de como a incorporação por espíritos ou divindades foi configurada em diferentes espaços e momentos. Lembramos que não é nosso objetivo relatar o desenvolvimento dos estudos psicanalíticos sobre a histeria, muito menos observá-la sob o olhar da psiquiatria que a relaciona com transtorno neurótico, de acordo com a Classificação Internacional de Doenças, Décima Edição (CID-10)⁷.

5.1. A cultura popular na Antiguidade e na Idade Moderna: das bacantes dionisiacas às bruxas e histéricas da modernidade

Dioniso ou Baco, o deus do êxtase e do entusiasmo, deus da vegetação, da natureza, das forças da terra, filho de uma mortal, Sêmele, e do deus dos deuses, Zeus, já estava presente na Hélade desde o século XIV ou XIII a.C., mas somente no século VII a.C. teve sua entrada solene na mitologia e na literatura. Com sua

7 As investigações sobre a análise transcultural dessas experiências através da psiquiatria ainda são insuficientes. Entretanto, essa linha considera que a dissociação pode ocorrer de diferentes maneiras, dependendo do momento histórico, dos grupos sociais e da cultura em que ela ocorre. Ver: Negro Júnior *et al.* (1999).

CAPÍTULO V CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

falta de medida, Dioniso era uma séria ameaça a polis aristocrática, a polis dos Eupátridas, tão sóbrios, tão equilibrados, tão apolíneos, cujo suporte religioso era os aristocratas deuses olímpicos (Brandão, 1996).

Dioniso é, na Grécia, o deus do teatro, cujo gênero mais prestigioso em Atenas, no século V, é a tragédia. Ele entra nos dramas das peças de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes.

Em *As Bacantes* de Eurípedes (485-406 a.C), encontramos um grupo de mulheres que formavam o corpo de seguidoras de Dioniso. Vestidas de linho, cobrindo os ombros com peles de corças e com serpentes na cintura, elas carregavam um cajado com uma haste enfeitada com heras, folhas de parreiras e cachos de uva. Essa era a insígnia das adoradoras de Baco. De comportamento livre e desregrado, em permanente estado de incorporação, elas seguiam o deus por onde ele fosse e por onde passavam tentavam convencer outras mulheres de seguir o cortejo báquico (Trabulsi, 2004).

Trabulsi analisa o dionisismo, principalmente em Eurípedes, como demarcando uma crise que denunciava uma sociedade tirânica, dividida entre pessoas livres e escravizadas, entre ricos e pobres que estava se enfraquecendo devido às crises políticas e financeiras com gênese nas guerras.

Atenas, fracionada entre campo e cidade, vê seus campos, cultura e propriedades rurais devastados pela guerra. É, pois, uma época de incertezas, de crises de confiança nos poderes vigentes e nos poderes dos deuses tradicionais protetores da polis. Era a hora do deus dos campos, o deus popular, reivindicar seu lugar na cidade (Vernant, 1992).

Assim, sendo Dioniso um deus agrário e confinado aos campos, nada tinha de político; talvez esse fato justifique sua demora em chegar a Atenas. Nada havia nele, também, de sacerdotal, nem de nacional, pois ele era um deus estrangeiro. Mas ele chega, com suas sacerdotisas, as bacantes e os sátiros e encontra oposições, resistência e perseguição, obviamente por colocar em risco todo um estilo de vida e um universo de valores (Brandão, 1996).

A recusa ao deus do êxtase é fonte de desgraça e loucura. Assim, quando as filhas de Míneas, rei de Orcômeno na Beócia, se recusaram a participar das danças dionisíacas, porque desejavam se casar, Dioniso as tirou de casa, das tarefas que faziam, a tecelagem, e as enlouqueceu a ponto de uma delas despedaçar um jovem filho de uma delas. Assim também aconteceu com as Proitidas, filhas do rei de Argos que também não aceitaram participar dos rituais de bacanianos. Enlouquecidas pelo deus negado, elas largaram suas casas, mataram seus filhos e foram para o alto das montanhas.

Ao contrário das mênades, mulheres que de bom grado aceitaram o convite de Dioniso, aquelas que faziam a recusa inicial eram tragicamente punidas. O que as faziam recusar estava circunscrito no sexo e nas atividades que

possuíam significado, ou seja, o apego às tarefas domésticas, como o trabalho da lã e o valor atribuído ao casamento. Ouviremos o autor:

Abandonar o lar (casa do pai ou do marido), deixar de lado as tarefas domésticas, e de forma mais ampla abandonar a cidade, espaço civilizado, pela montanha, preferir a mania ao casamento, isso tudo significa questionar seu estatuto de mulher, mas também, através disso, ameaçar a cidade em seus fundamentos mais indispensáveis, a começar por sua reprodução. Pelo contrário, elas começam a matar as crianças, o mais das vezes – o que é mais significativo –, meninos, ou seja, futuros cidadãos (Brandão, 1996, p. 178).

Diz-nos Vernant que o casamento na Grécia arcaica diferia bastante do que veio a acontecer após esse período. Existiam práticas matrimoniais diversas – monogamia, poligamia, concubinação –, se casar e voltar para a casa paterna (trazendo o dote de volta) e a possibilidade de um novo casamento eram algumas variações dessa instituição na época. É a partir do século VI ateniense que se pode falar de um corte entre o casamento arcaico e o que se instala na cidade democrática de Atenas. O casamento não tem mais o objetivo de estabelecer relações de poder ou de trocas de serviços entre as famílias soberanas, mas de perpetuar as casas, os lares, assegurando a permanência da cidade através da reprodução. Somente os filhos legítimos passaram a ser reconhecidos como semelhantes ao pai por possuírem uma autêntica descendência. Dessa forma, a cidade manteve, através, da sequência de gerações, a permanência de suas estruturas e formas.

Dioniso trouxe outras tragédias: ele é o deus do vinho e a embriaguez faz tudo esquecer: as diferenças etárias, de classes sociais, a velhice, a diferença entre quem é do campo ou da cidade, esquecer quem é ser humano, quem é deus, quem é animal. Mas esse esquecimento alienante pelo seu mecanismo é potencialmente perigoso pelo seu conteúdo, pois o que é esquecido é tudo o que constitui o mundo tal como ele é, e, portanto, questiona todas as distinções e hierarquias que constituem a sociedade (Brandão, 1996). A incorporação do deus cabe aos não-cidadãos: as mulheres, os estrangeiros, as crianças, os escravizados. Visto, pois, que esses não-cidadãos se encontravam à margem da polis, o dionisismo foi a via aberta ao povo para sair dela, para desestruturar a polis.

As “Grandes Dionisíacas”, festa anual dedicada ao deus, passaram, com Pisístrato, a partir do século V, a ser reconhecidas, em celebração ao início do ano agrário, em que se despedia do inverno, se tornando urbanas. Oficializou-se, portanto, o culto ao deus antes tão excluído. A cidade se rendeu a Dioniso, mas de forma mais comportada, se distanciando das “Dionisíacas Rurais” que aconteciam nos altos das montanhas, e num período anterior. E quanto mais a festa se tornava importante para a polis, menos a participação era igualitária. Mesmo em “relação ao deus que não faz distinções em favor de ninguém, a polis faz com que alguns sejam mais iguais que outros (...)” (Trabulsi, 2004, p. 203).

CAPÍTULO V CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

De qualquer forma, as festas dionisíacas, que duravam seis dias, se organizavam em torno de uma procissão onde as pessoas, com o rosto coberto por máscaras, dançavam, cantavam, escoltavam um enorme falo e se embriagavam até o estado de integração com o deus, através da incorporação, “quer dizer em êxtase e entusiasmo”. A loucura sagrada era a “posse do divino na celebração dos mistérios, orgia, agitação incontrolável” (Brandão, 1996, p. 136). Estava assim concretizada a comunhão com o deus que, de um ponto de vista simbólico, rompia as inibições e retornava às forças caóticas e primordiais da vida.

Tais festas, consideradas pagãs pelo cristianismo primitivo e que dão origem ao carnaval, foram realizadas até o século VI d. C., quando o cristianismo delas se apoderou. Sob o regime feudal existente na Idade Média, o carnaval era também o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente. Reminiscências das festas dionisíacas (e saturninas em Roma) sobreviveram na festa do povo em que prevalecia a abolição provisória das relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Prevalecia o riso, o deboche, a inversão de papéis (Bakhtin, 1987).

Bakhtin, analisando a cultura popular na Idade Média através da obra de François Rabelais – “*Pantagruel*” –, observa o cômico nas festas populares. Ria-se de tudo e tudo era motivo para comemorações: as blasfêmias, as grosserias, o grotesco, as deformidades, o poder, a degradação corporal. Degradar significava entrar em comunhão com a parte inferior do corpo – o ventre, os órgãos genitais, o coito, o parto, a gravidez, a satisfação das necessidades fisiológicas. Tudo isso é do mundo inferior, cai na terra, no baixo, mas é esse baixo o próprio começo da vida.

O cômico, o riso, já havia sido expulso das esferas oficiais da Idade Média. O tom era sério, pois havia uma crença numa sinistra providência – o pecado, o purgatório, o inferno, a redenção através do sofrimento e da prática do bem e da expiação dos pecados. No entanto, a cultura popular, fortemente impregnada do paganismo da Antiguidade era muito forte para ser desconsiderada.

Lúcifer não passava de uma imagem do mal que viveu num passado vencido. Ele era representado por um velho, alegre espantalho que não causava medo a ninguém. Era a lógica da inversão, da virada, poder-se rir das imagens grotescas do inferno, como por exemplo, Pantagruel lembra que um dia Lúcifer teve cólicas intestinais por ter comido no café da manhã um fricassê da alma de um sargento. A concepção de mundo infernal é entregue às chamas regeneradoras do riso, do deboche.

O inferno e o diabo, no sistema rabelaisiano das imagens, “são a *encruzilhada*, onde se encontram seus elementos diretores, os golpes, as grosserias e as imprecações, a comilança, os elementos do baixo corporal” (Bakhtin, 1987, p. 339). Lugar da ambivalência, o inferno como encruzilhada lembra o caminho

pelo qual todos vão passar – a expiação dos pecados, os cataclismos universais, as teorias escatológicas, cultivados nos sistemas de concepções oficiais –, mas que, apesar de ser tão ameaçador, adquire o aspecto carnavalesco – o riso vence o medo, desmistifica e traduz, através do “baixo” material corporal, os pensamentos, imagens e símbolos das culturas oficiais. O diabo e o inferno não ameaçam mais: eles são porta-vozes do não-oficial, da santidade ao avesso (Bakhtin, 1987).

A partir da segunda metade do século XVII, as festas nas praças públicas ficaram cada vez mais restritas. Tornando-se uma festa privada, uma mera tradição, alguns de seus elementos – a luz, o riso, a alegria, o deboche – transformaram-se em melancolia como a de Arlequim, que surgiu na Alemanha, no século XVIII. O cômico ainda sobrevive, mas não tem mais seu aspecto regenerador. O diabo e o inferno adquiriram cores sombrias, se tornaram tristes, obscuros.

Se para a sociedade civilizada, o orgasmo aparece como uma aberração bárbara que teve como consequência a domesticação dos costumes, Maffesoli (2005) em *A sombra de Dioniso*, o compreende como uma das estruturas essenciais de toda socialidade e diz que ele não foi totalmente erradicado, pois Dioniso continua derramando sua sombra sobre as megalópoles pós-modernas. Para este autor, o orgasmo permite a comunidade se estruturar ou se regenerar em sua vida cotidiana, propondo a questão da alteridade propiciada pelo dionisismo que dá sentido ao coletivo, colocando-o como tendo preeminência sobre o individualismo.

Os diferentes papéis sociais desempenhados pelos sujeitos tornaram a existência social um teatro em que uma multiplicidade de atores está sempre atuando em prol da construção de símbolos que nasceram do grupo, permitindo a continuidade do sentimento que o grupo nutre por si mesmo. Então, não é somente a partir da razão ou da consciência que o grupo se constitui. Diz Maffesoli (2005, p. 14) que “é nessa perspectiva simbolista que podemos apreciar o orgasmo. De fato, a socialidade opera através de figuras, a um só tempo bem tipificadas e moventes que, permitem a cada um atualizar todas as suas potencialidades”. Para que uma sociedade se reconheça é necessário que ela possa pôr em jogo a desordem das paixões que é, afinal, o que tece os dramas e tramas sociais:

Dos jogos perversos do mundo infantil à lubricidade consentidas das festas populares, passando pelos arcanos sofisticados das intrigas amorosas, o leque do jogo passionai é bastante extenso, e tanto mais que encontramos seus efeitos em todos os níveis da vida profissional. Não motivo para surpresa ao se constatar que tal estado de coisas deixa marcas profundas nos conjuntos de representações que nos falam das sociedades que se sucedem ao longo do tempo (Maffesoli, 2005, p. 18).

CAPÍTULO V CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

O orgasmo, pois, dá conta desses desenfreamento e o integra, em um todo complexo, o corpo coletivo e o individual. O moralismo, ao se fundar em um conjunto de valores conexos, o faz por exclusão, levando a uma uniformização mortífera. Já a ética realiza a integração da pluralidade de valores:

O que chamamos de tolerância entre as massas, ou ainda, o fascínio que pode exercer o “desvio”, ou em termos religiosos, o “pecado”, o fato de a moral admitida ser, por meio de múltiplas práticas, contornada, tudo isso expressa um potente relativismo popular que “sabe” que há pulsões irreprimíveis e que, no final das contas, elas concorrem direta ou indiretamente para o bem-estar global (Maffesoli, 2005, p. 20).

O ser humano é confrontado, pois, com um panteão que expressa bem a pluralidade das vivências que possibilita a inauguração de novas maneiras de ser no mundo e de viver o tempo que passa. Para tanto, como na sedução, inúmeras práticas colocam em jogo uma variedade de artimanhas que visam cobiçar o objeto do desejo, sem, no entanto, levar a termo suas investidas. O interesse “para o sedutor está menos na conquista ou na realização do que na pluralidade e no gozo das potencialidades oferecidas” (Maffesoli, 2005, p. 30). A esse momento único, que relativiza o tempo linear produtivista, o autor chama de *ética do instante*, que é impregnado de “uma poderosa sabedoria popular, que mesmo batizada permanece pagã” (Maffesoli, 2005, p. 30).

Tal compreensão é importante para a análise da incorporação como expressão de um imaginário que não se preocupa com a concretude das práticas sociais, nem com sua aceitação ou punição, mas apenas em manter acesa a chama das potencialidades do que um dia poderia ser realizado. No momento da gira é possível capturar a força do despojamento, do descompromisso, do prazer em usar das vestes sensuais, da bebida, da gargalhada desenfreada, do deboche, sem ter que dar satisfação a ninguém. Esse instante é eternizado no tempo da incorporação. Como diz Maffesoli (2003, p. 41) quanto à ética do instante, ela pretende, de uma maneira obstinada, “viver apesar de tudo, essa existência tolhida de vicissitudes, mas que segue sendo atrativa, apesar ou por causa disso.”

Se a cultura popular da Idade Média sobreviveu bravamente por bons tempos aos arranjos civilizados que a todo custo tentavam destruir os modos individuais e coletivos de viver as opressões recebidas, a engrenagem luciferina da fala oficial já enviava para a fogueira muitas mulheres “possuídas” pelo demo. Aqui ele tem outro status e papel. Veremos o seu nascimento.

5.2. O surgimento do diabo e o caldeirão das feiticeiras

A figura do maligno, as divindades que vagavam à noite com seu séquito sob a luz da lua, já existiam há muito tempo assim como as práticas mágicas quase sempre associadas às mulheres (Mello e Souza, 1987). Mas, foi somente

por volta do século XII e XIII que ele passou a ocupar um lugar decisivo no imaginário e nas práticas da Idade Média. Até então, o diabo era fruto de um intenso sincretismo religioso que misturava elementos do culto aos deuses pagãos da Antiguidade, dos deuses rivais do Oriente Médio, dos espíritos da natureza dos germanos, dos celtas e dos eslavos, e do combate cósmico do cristianismo primitivo. Até aqui o diabo, para os cristãos, era ainda um Anjo Decaído, deserddado por Deus (Muchembled, 2002).

Para os devotos cristãos, o demo era uma das figuras que povoam o mundo sobrenatural, invisível, habitado por santos, almas dos mortos, demônios, elfos, gnomos. O Bem e o Mal não estavam definidos pela teologia cristã e o mundo era dramatizado e encantado por tantas figuras do outro mundo que serviam aos seres humanos. O diabo podia ser enganado. Histórias populares assim eram contadas, demonstrando a superioridade e habilidade humana para atuar contra os acontecimentos que pudessem trazer desgostos ou perigos aos humanos. Como descreveu Bakhtin, a vida era dramatizada de forma cômica. Cavalgar um asno, por exemplo, era uma prática social de humilhação para os maridos cornudos, um castigo para sua debilidade frente a uma esposa infiel. Mais tarde, em um contexto trágico e terrível, as pessoas eram torturadas para confessar que haviam cavalgado e dançado com Satã (Muchembled, 2002).

Paralelamente às crenças populares, os teólogos cristãos já há muito tempo maquinavam uma forma de se apropriar desses elementos e transformá-los em medo, obsessão, pecado. Mas esse empreendimento não está fechado em si mesmo.

A reafirmação de Lúcifer não é, pois, uma consequência única das mudanças religiosas. Ela traduz um movimento conjunto da civilização ocidental, uma germinação de símbolos poderosos constituintes de uma identidade coletiva nova, que ao mesmo tempo acarreta contradições importantes (Muchembled, 2002, p. 33).

Essas transformações dizem respeito a uma Europa que lentamente adotava outros fatores de unidade para superar a crise dos séculos XIV e XV pulverizada por múltiplas entidades políticas e sociais. Assim, surgem esforços para se sair dessa situação atomizada e instável em que se encontrava a Europa e suas instituições. Como foi visto, o universo sobrenatural da cultura popular também estava fragmentado em diferentes figuras e crenças oriundas dos mais diferentes lugares e tempos.

A mutação do diabo em um personagem terrível, ameaçador, se inscreve nesse período extremamente dinâmico. Sua evolução é incentivada,

pois forma parte de um sistema unificador de explicação da existência que aproxima lentamente as partes mais empreendedoras do Ocidente, apondo-se cada vez mais claramente através dos séculos ao universo maciçamente

CAPÍTULO V CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

encantado e fragmentado, no qual continuam vivendo as populações agrícolas e as massas urbanas (Muchembled, 2002, p. 34).

Seguir os preceitos da Igreja garantia ao corpo distância das fogueiras, reafirmava e garantia à teologia cristã a crença num único Deus, auxiliava o Estado na criação de instrumentos que seriam utilizados na dominação de outros povos, produzindo, através de um modelo hierárquico – Deus e Satã – uma fórmula capaz de adaptar-se a todas as esferas da vida humana, moral e religiosa. A crença nessa hierarquia amedrontava e ameaçava os mortais, fazendo diminuir a culpa individual pelo fracasso do mundo, culpa essa que encontra seu ápice no sexo. E eram as bruxas, figuras já definidas no início da Época Moderna, que seriam as responsáveis por propagar o pecado, a luxúria e o contato com o demônio. Se elas eram mulheres que viviam sozinhas, se eram feias, solteironas ou viúvas, pior para elas. Essas eram as principais candidatas às práticas do *sabbat*.

O Renascimento privilegiava as ninfas e as Vênus nuas, de carnes duras, de corpos torneados. A discriminação com a velhice feminina já encontrava, pois, uma possível gênese. Bruxa tinha que ser velha, desdentada, descabelada, de seios pendentes, flácidos. Filha de bruxa também era bruxa, não havia como fugir, garantindo, assim, a perpetuidade de um sistema que precisava de bodes expiatórios para justificar a miséria e a fome que matava muitas crianças. A produção da bruxaria foi um instrumento poderoso, encontrado pelo Estado e pela Igreja, para atenuar os conflitos e tensões tanto no meio rural como urbano, propiciados pela conjuntura cruel que tinha quanto aos pobres um terrível descaso (Mello e Souza, 1987).

O *sabbat*, criado e desejado pelo imaginário dos inquisidores, era uma assembleia demoníaca presidida pelo demônio que ora se apresentava como animal, de preferência o bode (Dioniso de volta), ora com elementos humanos, portando chifres, fendas no rosto, sujo, fedorento, moreno. Era em torno dele que as bruxas dançavam, comendo pratos extravagantes, muitas vezes com alimentos em formas fálicas, realizando sacrifícios humanos ou caldeiradas de crianças muito apreciadas, praticando toda forma de sexo, independente de ser com seres humanos ou animais. A cópula com o demo era a mais dolorosa e as mulheres saíam desse ato envolvidas por sangue. Diz Mello e Souza que “manifestava-se aqui a vertente autoflageladora do erotismo no Antigo Regime, curiosamente análoga aos transe místicos da época, às setas incandescentes que trespassavam o peito de uma Santa Tereza d’Ávila” (Mello e Souza, 1987, p. 23).

Apesar de a Idade Média ser chamada de Idade das Trevas, foi na Idade Moderna, nos séculos XVI, XVII e XVIII na França e na Alemanha, que mais se torturou e matou mulheres e homens acusados de manterem pacto com o demônio. Fazia sentido, pois numa época de crise, como já apontado, em que os

diferentes grupos étnicos e religiosos – cristãos, mulçumanos, judeus, dentre outros juntamente com a peste, as doenças, a miséria e a pobreza na área urbana e no campo –, ameaçavam a unidade nacional tão necessária para o crescimento e o desenvolvimento do capitalismo e da burguesia, era preciso usar duras estratégias para colocar todos sob um único comando, um único território, uma só lei. A crença religiosa seria o álibi perfeito para as acusações, julgamentos e morte. Juntamente com as mulheres, os judeus e mesmo os convertidos – os “cristãos novos”, “homens de negócios”, como eram chamados em Portugal foram os maiores alvos de perseguição (Novinsky, 1992).

A perseguição às feiticeiras alastrou-se na época moderna por toda a Europa, principalmente França, Inglaterra, Itália e Alemanha. Na França, a incorporação tomou conta dos conventos, envolvendo as freiras e os diretores de consciência, seus confessores. A partir do século XVIII, os doutores passaram a relacionar a caça às bruxas e a proliferação das acusadas, atribuindo aos delatores e aos acusados, debilidade mental e fragilidade de espírito. A crença em crimes de bruxaria cedeu lugar ao ceticismo que passou a ridicularizá-la. Acreditar em bruxaria era coisa de gente ignorante, desprovida de razão. Vitória do racionalismo (Mello e Souza, 1987).

Mello e Souza apontou uma encruzilhada de discursos que fundamentaram a compreensão dos duzentos anos (de 1500 a 1700 aproximadamente) do flagelo que foi a perseguição à feitiçaria. Dentre eles, destacam-se a corrente romântica, a corrente racionalista e a antropológica, colocadas a seguir.

A corrente romântica, segundo aquela autora, ora via a bruxaria como resistência dos extratos mais baixos da população contra a demolição dos cultos pagãos promovida pelo cristianismo, ora como o protesto de servos medievais contra a ordem social opressora. O cristianismo conseguiu golpear os grandes deuses, mas não os menores que povoavam o imaginário das pessoas do campo, ligados à natureza, e essas reminiscências pagãs continuaram presentes nos encontros que a população pobre fazia na calada da noite, tendo como centro a bruxa. Esses autores acreditavam na existência concreta dessas práticas que, por motivos diversos, foram identificados com a bruxaria. Trabalhos como o de Frazer (*O ramo dourado*) e de Margareth Murray (*O culto da bruxaria na Europa Ocidental* e *O deus das bruxas*), reforçaram a tese da sobrevivência dos cultos pagãos em prol da fertilidade e que acabariam por se organizar através do *sabbat*.

A vertente racionalista é totalmente oposta. Sua posição é de que a bruxaria foi uma construção mental, abstrata, desenvolvida pelo racionalismo de fins do século XVII e XVIII. O trabalho de Robert Mandrou, de inspiração positivista, foi marco para o pensamento dessa corrente, segundo Mello e Souza. Ele atenta para o fato de que a bruxaria na França até o século XVII ter sido ligada à área rural e popular, e a partir daí ter se tornado urbana e elitista (Mello e Souza,

CAPÍTULO V CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

1987). No meio rural havia o pacto com o demônio. Já na França urbana, havia a incorporação. Nesses episódios urbanos, Mandrou destacou alguns elementos comuns àqueles acontecimentos, ao que ele chamou de “elementos do escândalo” e que envolvia as freiras que eram de famílias da nobreza ou burguesa, a presença de um padre, os conventos que viviam à disposição dos demônios, os conflitos entre o clero, os exorcismos públicos, tudo funcionava como elementos reiteradores da fé no catolicismo.

Esses episódios podem ser compreendidos como a crise do satanismo, o recuo de Satã, uma vez que naqueles locais estavam também os olhares dos magistrados mais esclarecidos que inauguraram uma nova jurisprudência para os crimes de feitiçaria. Acrescentamos aqui que também estava presente o olhar da ciência médica que dentro de pouco tempo transformaria a bruxaria em histeria (Mello e Souza, 1987).

A vertente antropológica, como o trabalho de Evans-Pritchard, em *Feitiçaria, oráculos e magia entre os Azande*, associava a bruxaria a um mecanismo de escape para os medos e tensões sociais canalizados para a figura do feiticeiro. Já Alan Mac-Farlane em *Feitiçaria na Inglaterra dos Tudor*, procurava compreender a bruxaria a partir dos próprios camponeses, cujas práticas mágicas eram constitutivas desse universo e se tornavam armas para enfrentar a desestruturação de um mundo que estava prestes a se tornar capitalista. A bruxaria, pois, estava ligada às transformações do mundo rural e aos problemas de mudanças ou de continuidade social e cultural (Mello e Souza, 1987).

Em 1971, Keith Thomas publica *A religião e o declínio da magia*, defendendo a tese de que a Reforma desencantara o mundo, aprofundando o fosso entre magia e religião, exacerbando a angústia coletiva e criando nas colônias um vazio de poder, sem autoridades para arbitrar os conflitos.

Para Marie-Sylvie e Dupont-Bouchat, a caça às bruxas foi um empreendimento de expropriação dirigido contra a cultura e as tradições populares – foi a luta entre poder urbano e poderes locais, entre a cultura erudita e a cultura popular. A importância é dada, pois, ao processo de aculturação que, a partir do século XVI, atingiu de forma traumática a religiosidade camponesa. Nesse mesmo sentido, Trevor-Roper, ao ler os inúmeros tratados demonológicos, observou que as baterias da erudição estavam prontas para acabar com a voz da dissensão, e publica, em 1983, *A feiticeira de jasmim*. Em sua obra, o autor argumenta que no mundo camponês havia mitos irredutíveis à ideologia cristã oficial como a crença no lobisomem, nos poderes do mundo dos mortos, nos rituais de fertilidade das colheitas ou contra os ataques destrutivos à fecundidade agrícola (Mello e Souza, 1987).

Em sua obra, o autor argumenta que no mundo camponês havia mitos irredutíveis à ideologia cristã oficial como a crença no lobisomem, nos poderes

do mundo dos mortos, nos rituais de fertilidade das colheitas ou contra os ataques destrutivos à fecundidade agrícola (Mello e Souza, 1987).

Foi dessa forma que a invenção do demônio serviu a ambos os mundos: ora como resistência e transgressão para os que eram subordinados aos poderes da época, ora como estratégia dos poderosos para dominar, julgar e punir os desviantes do sistema.

5.3. Do caldeirão para os manuais de psiquiatria: a histérica entra em cena

A histeria já era pensada muito antes de Freud, podendo essa questão remontar a Hipócrates, no século IV a.C., aparecendo tal expressão, pela primeira vez, como informa Hillman (1984) no hipocrático *Sobre as doenças das mulheres*. Supunha-se na Grécia Antiga que os sintomas histéricos eram causados por movimentos migratórios do útero, pelo corpo, em busca de umidade. No século XVII, essa mesma obra é citada por Sydenham para justificar o útero como sendo causador de 600 males e sofrimentos. O primeiro trabalho sobre histeria, em inglês, foi publicado em 1603, por Edward Jorden, um especialista em questões de feitiçaria. Considerava o autor que essa obra é uma linha divisória entre a antiga possessão considerada como demoníaca e a moderna denominada histeria (Hillman, 1984).

A bruxa tornou-se paciente: não era mais maligna. Era uma doente e a doença era culpa da própria mulher e era uma culpa maior ainda, pois não era mais o Satã, o agente externo que a provocava. Seu mal vinha de dentro, do seu próprio útero; sua fisiologia seria, pois, defeituosa. A bruxa podia ser salva por Deus através da restauração da fé. A forma medieval de encarar a histeria era religiosa – uma crise de fé. Assim constava no *Malleus Maleficarum* (1494): a palavra feminina se integra em *fede* (fé) e *minus* (menos). A mulher tinha menos fé que o homem. Muitos foram os caminhos que percorreu o estudo da histeria, mas a associação entre a histeria e bruxa nunca perdeu sua estreita conexão.

No século XIX, entre as noções evolucionistas e degenerativas da inferioridade feminina, a fraqueza feminina apontada no *Malleus Maleficarum* tornou-se uma fraqueza constitucional, um defeito psicofisiológico inato, uma fraqueza da mente (Hillman, 1984).

Esse defeito de constituição era associado à sexualidade da mulher. Lembra Hillman que à época em que Freud estudava com Charcot, o útero era alvo de ataques cirúrgicos, uma verdadeira cobaia de Hegar (1830-1914) e de Friedrich (1825-82) na Alemanha. Instrumentos mecânicos, gelo introduzidos no útero, a ovariectomia e a cauterização do clitóris eram práticas comuns. A doença passou a ter um caráter moral: a mulher era vista como uma eterna mentirosa, egoísta, cruel, de alma subdesenvolvida e infantil, o que se aproximava dos sintomas da histeria.

CAPÍTULO V CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

A medicina oficial do século XIX veio dar um tom mais positivo à histeria, concedendo-lhe o estatuto de patologia, com nosografia e tratamentos específicos. Charcot foi o primeiro a sistematizar a histeria, descrevendo seus sintomas de forma detalhada. Em seguida, Freud passou a se dedicar ao assunto e via na histérica, no primeiro momento, o resultado de uma experiência sexual passiva, traumática, trauma esse decorrente da incapacidade do aparelho psíquico de lidar com as excessivas cargas libidinais devido ao prematuro encontro com o sexual (Campos, 2002).

A figura de um sedutor adulto perverso estava presente, mas Freud abandona essa hipótese posteriormente, substituindo a teoria da sedução pela noção de fantasia. Mas diz Campos que resquícios da arcaica e superada ideia de possessão demoníaca permaneceram e foram ressignificados na teoria da histeria, através da ideia de sujeição, de passividade, que invade e domina o sujeito interiormente. As noções de passividade, de sexual e de traumático, podem ganhar nova compreensão ao percebermos, na problemática da histeria, a presença da incorporação. O diabólico, tentando as bruxas, a partir do exterior, e as históricas tentadas pela força sem limites da sexualidade, que as possui a partir de si mesmas (Campos, 2002).

Assim, Campos vê o retorno do demoníaco na teoria freudiana quando fica impossível de não associar a “presença subterrânea libidinal”, o “corpo estranho interno”, o “turbilhão convulsivo exibido pela histeria”, ao diabólico que tentava as bruxas na Idade Média e Moderna. Essa fraqueza feminina seria ao mesmo tempo a comprovação da necessidade do casamento, devido à proteção que o homem poderia lhe oferecer. A mulher do século XIX era uma doente; suas etapas fisiológicas – menstruação, gravidez, parto, aleitamento, menarca, menopausa –, exigiam cuidados médicos, pois eram fases de risco (Nunes, 2000).

Recorrendo à natureza, o perfil feminino foi criado pelos filósofos, médicos e moralistas que apontavam para uma natureza maternal das mulheres associado à fragilidade, timidez, doçura, sedução, afetividade, intuição, generosidade, passividade. Escapar desses papéis muitas vezes significou trágicos finais. Há tempos imemoráveis, se a mulher detinha conhecimentos sobre a cura através das plantas ou de outros elementos da natureza, se ela conhecia o ciclo lunar e o seu efeito sobre os corpos, ou se ela demonstrava interesse pelas atividades que eram destinadas apenas aos homens, o que poderia trazer azar para seu grupo, a feitiçaria logo lhe era associada.

O asilo, os hospitais psiquiátricos, posteriormente, se tornou o lugar para onde deveriam ir muitas mulheres que, não encontrando espaço para se realizarem como poetisas, escritoras, escultoras, eram internadas e diagnosticadas como históricas ou loucas. Muitas dessas mulheres, não conseguindo se

habituar às tarefas domésticas que lhes eram impostas pela sociedade patriarcal, vivendo uma falsa vida sob a sombra de seus companheiros, acabaram por tirar a própria vida.

A talentosa escritora Sylvia Plath, na década de 50, escreveu poemas atormentados e profundos sobre a angustiada vida humana no pós-guerra. Esposa do prestigiado poeta inglês Ted Hughes, não conseguiu assegurar o seu lugar no meio literário e, com depressão, acabou internada pelo próprio marido num hospital psiquiátrico, se suicidando. Destino parecido teve Zelda Fitzgerald, também escritora que lutou até à morte para manter sua dignidade e sua vocação artística. Era esposa do romancista Francis Scott Fitzgerald, famoso na década de 40, que também internou a mulher que morreu em um num incêndio no hospital em que estava internada (Chesler, 1975).

Outra talentosa jovem mulher, Florbela Espanca (2005), poetisa portuguesa que viveu no início dos anos de 1900, deixava claro nos seus versos a opressão que sentia pelo que era solicitado às mulheres no seu tempo. Acabou se suicidando em 1930, aos trinta e seis anos. Em uma carta, datada de 22.08.1916, escreve ela a uma amiga:

(...) Eu não sou, em muitas coisas, nada mulher; pouco de feminino tenho em quase todas as distrações da minha vida. Todas as ninharias pueris em que as mulheres se comprazem, toda a fina gentileza duns trabalhos em seda e oiro, as rendas, os bordados, a pintura, tudo isso eu admiro e adoro em todas as mãos de mulher, não se dão bem nas minhas apenas talhadas para folhear livros que são verdadeiramente os meus mais queridos amigos e os meus inseparáveis companheiros (Espanca, 2005, p. 14).

As mulheres, aqui chamadas para ilustrar a agonia de se viver sob a ordem imposta de uma sociedade que, durante muito tempo, restringiu às mulheres aos cuidados com a casa, filhos e marido, acabaram tendo na morte uma saída que fala da diferença entre os sexos como compreende Louraux (1985). Argumenta a autora que, a partir da análise da morte das mulheres na tragédia grega, os modos de morrer das mulheres mostravam as vias antigas para imaginar e pensar o corpo da mulher.

A morte heroica é sempre destinada aos homens que, nos campos de guerra, veem seu peito atravessado por uma lança, por uma espada: morte gloriosa, morte viril. Às mulheres, a morte as espera nos cômodos de suas casas, em seus leitos, sem glória nenhuma. Mas há, porém, “um gênero cívico que, comprazendo-se institucionalmente em confundir a fronteira do masculino e do feminino, libera as mortes das mulheres dos lugares-comuns onde a confinava o luto privado” (Louraux, 1985, p. 24). A autora se refere às mortes das mulheres em Heródoto, que só morreram de morte violenta.

O suicídio é uma das maneiras de morrer das mulheres, seja com o uso da corda ou do gládio. Que o final da vida chegue através do enforcamento ou do

suicídio sanguinolento, elas estão na tragédia grega sempre ligada ao casamento ou à maternidade. É pelos homens ou pelos filhos que as mulheres se matam com maior frequência.

No entanto, a morte viril pode ser roubada dos homens, quando as facas e os punhais entram em cena na morte de uma mulher. Já buscar a morte no nó de uma corda, nos lenços de seda, seria um fim bem feminino, um voo, um movimento que afasta os pés da terra. A morte como pássaro que abre as asas para a fuga, mas ainda “no momento de saltar no vácuo, é a presença ausente do homem que a mulher encontra pela última vez (...)” (Louraux, 1985, p. 53).

Existe também o sacrifício do sangue puro das virgens: estas não se matam, são mortas, executadas. O sangue da virgem escolhida escorre quando o perigo é extremo para os varões, para a comunidade. A morte das virgens acontece para que o sangue dos homens não seja derramado em vão, para que venha a vitória. Geralmente essas mulheres são levadas ao altar do sacrifício pelas mãos do pai ou de um irmão, sacrifício “tragicamente irônico, por assemelhar-se demais ao casamento” (Louraux, 1985, p. 72).

Tais considerações a respeito da morte das mulheres são importantes, uma vez que a morte de uma mulher cigana dá vida à Pomba-gira e essa morte, como será visto, geralmente ocorre através de um assassinato que será diferenciado caso a moça seja virgem ou não. Tal tragédia será posteriormente retomada. A atenção agora se volta para as mulheres médiuns cujos projetos de vida parecem encontrar na incorporação uma via de expressão através do símbolo religioso da Pomba-gira. Essa entidade será vista em seu caráter simbólico em que atua como força mediadora psicossociológica e que reescreve a trajetória das mulheres médiuns que a recebem.

5.4. A Importância do simbolismo religioso para a compreensão do fenômeno da incorporação

O conceito de cultura defendido por Geertz (1989) é o de que o homem é um animal amarrado a uma teia de significados que ele mesmo teceu, assumindo a antropologia cultural com sendo essas teias e a sua análise não como uma ciência experimental em busca de leis, “mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado” (Geertz, 1989, p. 15). Assim, a descrição etnográfica é interpretativa: o que ela interpreta é o “fluxo do discurso social; e a interpretação envolvida consiste em salvar o “dito” num tal discurso da possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis” (Geertz, 1989, p. 31).

O que diz o autor é que as teias de significado tecidas pelo ser humano são adquiridas pela interação entre a pessoa e sua comunidade a partir de suas condições históricas, de sua organização social, seus vínculos afetivos e suas necessidades básicas. Assim, estas dinâmicas sociais e seus significados só pos-

suem sentido para os que delas participam. A cultura, pois, denota um padrão de significados transmitidos historicamente incorporados em símbolos pelos quais as pessoas se comunicam, perpetuam-se e desenvolvem seus conhecimentos e suas atividades em relação à vida. O ser humano é um animal simbolizante que tem o impulso de retirar o sentido da experiência, de dar-lhe forma e ordem e isso é extremamente real como as suas necessidades biológicas.

Quanto à religião, concebida como um sistema cultural, Geertz irá compreendê-la como

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 1989, p. 105).

O símbolo religioso, pois, oferece uma garantia não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas para que o compreendendo, sejam precisados seus sentimentos, definidas suas emoções, encorajados os seus atos de forma que lhes permita suportar, triste ou alegremente, as adversidades, a anomia, a necessidade do desvio, da transgressão.

Nesse sentido, diz Berger (1985) que a mais importante função da sociedade é a nomenclatura que deriva da necessidade humana de impor uma ordem significativa à realidade em que vive. Assim o *nomos* atua como um escudo contra o terror da falta de significado da existência. Estar na sociedade “é ser “são”, precisamente no sentido de ser escudado da suprema “insanidade” de tal terror” (Berger, 1985, p. 35). Alguns buscam a existência num mundo nômico a qualquer custo, o que tem sido muito comum hoje, nas sociedades complexas.

Mas pode surgir em algum lugar da consciência, uma suspeita de que as definições aceitas da realidade possam ser frágeis e se elas tomam o centro da consciência, elas colocam em risco a identidade de uma pessoa ou a de seu grupo. Mas para esses, a psiquiatria é o destino. Dentre essas situações marginais que colocam em risco a garantia de que realmente existimos, conforme os papéis que nos são atribuídos está a morte. Ela constitui para a sociedade um sério problema “não só devido à continuidade das relações humanas, mas porque também põem em xeque os pressupostos básicos da ordem sobre os quais descansa a sociedade” (Berger, 1985, p. 36).

Mas se o *nomos* estabelecido socialmente é projetado no cosmos, se eles se fundem, aparecendo como co-extensivos, empreendimento esse feito desde a arcaica história humana, o caos se torna menos problemático. A religião será o empreendimento humano pelo qual se estabelecerá esse cosmos sagrado; ela será portadora de um poder misterioso e temeroso que transcende e inclui o ser humano na sua ordenação da realidade, fornecendo o escudo contra o terror

CAPÍTULO V CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

da anomia. A religião legitima a realidade social, uma vez que o *nomos* adquire status cósmico. A cosmificação dá sentido de durabilidade, de eternidade. Para as instituições e papéis sociais, ela confere realidade à existência como um mundo que é real para os seres humanos reais.

A crença religiosa e o ritual confrontam-se e confirmam-se mutuamente, estabelecendo uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência. A religião seja o que quer que ela seja, além disso, “é parte, uma tentativa (de uma espécie implícita e diretamente sentida, em vez de explícita e conscientemente pensada) de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta” (Geertz, 1989, p. 144).

Entretanto, continua Geertz, esses significados só podem ser armazenados através dos símbolos: uma cruz, uma serpente voadora, um aro, símbolos esses que dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, “pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve-se comportar-se quem está nele” (Geertz, 1989, p. 144).

O mito, para Eliade (2000), expressa uma verdade absoluta, pois conta uma história sagrada, uma revelação trans-humana que teve origem na aurora do Grande Tempo, na época sagrada dos começos (*in illo tempore*). Sendo sagrado e real, o mito se torna exemplar, e assim, passível de se repetir, porque serve de modelo, justificando os atos humanos. Ele ensina as histórias primordiais que constituem a existência humana, desde seu modo de existir cósmico, como a realidade do cotidiano: a fertilidade do solo, o nascimento das plantas, o surgimento do sol e da lua, os conflitos familiares, entre amigos e vizinhos, a maternidade, o casamento, o trabalho, enfim, tudo que se refere à vida humana.

O que aconteceu *in illo tempore* pode ser repetido através dos rituais. O ritual reatualiza, pois, o mito. Aprende-se com ele não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer para que elas reapareçam (Eliade, 1972). O mito é composto de símbolos e são estes que aglutinam todos os significados inalcançáveis pela razão. A imagem simbólica é a transfiguração concreta de uma representação que acaba por fazer aparecer um sentido sempre abstrato.

Os símbolos, então, se manifestam através de imagens que correspondem a uma necessidade e preenchem uma função segundo Eliade (1979): “a de pôr a nu as mais secretas modalidades do ser” (Eliade, 1979, p. 16). O importante dessas imagens é que elas dizem muito mais do que a pessoa que as experimentou poderia exprimir por palavras. As imagens constituem “<<aberturas>> para um mundo trans-histórico. (...) graças a elas, as diversas <<histórias>> podem comunicar” (Eliade, 1979, p. 173).

Quanto à análise de Jung (1971) dos símbolos parte, inicialmente, da maneira como se constituiu a psique humana. Diz o autor que “seria o caso de dizer que a psique forma um todo consciente-inconsciente” (Jung, 1971, p. 137). Raramente o inconsciente e o consciente estão de acordo no que se refere aos seus conteúdos e tendências. O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da ideia de inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique que estão presentes em todo o tempo e lugar. Estas formas, somente após se tornarem conscientes, é que adquirem um conteúdo e este conteúdo varia de acordo com a consciência individual na qual se manifesta (Jung, 2000).

Ou seja, para Jung (1988), “uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente, e, portanto, preenchida com o material da experiência consciente” (Jung, 1988, p. 91). Só se pode falar de um arquétipo quando estão presentes ao mesmo tempo dois aspectos: a imagem e a emoção. Sendo assim:

(...) quando se tira das imagens arquetípicas sua carga emocional específica, a vida foge delas e elas se tornam meras palavras. (...) Elas só despertam para um sentido e para a vida quando tentamos experimentar sua numinosidade, isto é, sua relação com o indivíduo vivo. Só então começamos a perceber que os nomes significam muito pouco, mas a maneira como estão relacionados a alguém, isto é de importância decisiva (Jung, 1988, p. 257).

O sentido dessas imagens, oriundas do inconsciente, só surge a partir de uma experiência humana chamada de “psiquização” e passa a ser o meio e a forma pela qual é possível desenvolver a capacidade de criar símbolos e transformar a libido, ou energia psíquica, nas diversas qualidades de energia. Os símbolos são os autênticos agentes de transformação da libido e os elementos indispensáveis para a saúde e sobrevivência psíquica. Para Jung (1993), o símbolo não é uma designação abstrata escolhida de forma livre e ligado a um objeto específico por convenção. Isso são sinais. O que o autor chama de símbolo, pode ser um nome ou uma imagem familiar na vida diária, mas que possui conotações especiais além de seu significado evidente e convencional. Na intensa busca pelo sentido, o ser humano acaba por ter a propensão a transformar, inconscientemente, muitas das coisas que vê ao seu redor em símbolos.

A mentalidade científica muito contribuiu para o isolamento do ser humano dos fenômenos instintivos e inexplicáveis que sustentam a atividade psíquica consciente. Perdeu-se a conexão com a natureza e a participação emocional com os acontecimentos naturais. Observa Jung (1998) que

CAPÍTULO V CULTURA, INCORPORAÇÃO E SIGNIFICADOS

o trovão já não é a voz de Deus nem o raio seu projétil vingador. (...) Também as coisas já não falam conosco, nem nós com elas, como as pedras, plantas, fontes e animais. Nossa comunicação direta com a natureza desapareceu no inconsciente, junto com a fantástica energia emocional a ela ligada (Jung, 1998, p. 255).

Essa perda é compensada pelos símbolos que aparecem nos sonhos, na cultura, nas fantasias, trazendo novamente à tona a natureza primitiva com seus instintos e sua maneira própria de pensar, mas expressos numa linguagem na maioria das vezes incompreensível para a mente racional da modernidade. Tal mentalidade sempre se imbuí de um grande esforço para desinfetar a humanidade das chamadas “superstições”, da crença nos duendes, bruxas e feiticeiras. Os símbolos, então, teriam como função trazer de volta à consciência as experiências originais do ser humano através de uma autorreflexão crítica. Tal reflexividade levaria em conta que o “símbolo não se confronta só com o símbolo em si, mas com a totalidade de uma pessoa que gera símbolos” (Jung, 1998, p. 256), ou seja, o símbolo é algo vivo, ele pertence à economia psíquica da pessoa e só pode ser explicado da forma que este sujeito indicar. Não se pode, portanto, perder de vista, o valor e sentido que a cultura confere àquela imagem simbólica. Jung exemplifica tal postulado com o símbolo da cruz. Ela só poderá ser interpretada no sentido cristão, pois a cruz é uma experiência do mundo ocidental cristão.

Os mitos são, assim, uma expressão cifrada e indireta dos símbolos e enigmas fundamentais da vida que não poderiam ser expressos diretamente pela linguagem consciente. Traduzem, através de metáforas, as experiências de todos os seres humanos. Os mitos, pois, expressam em linguagem simbólica, as dificuldades que novamente se repetem na história individual e coletiva e que as pessoas são convocadas a viver (Jung, 1998).

Os símbolos religiosos possuem, então, o papel de representar os conceitos que não podem ser definidos ou compreendidos integralmente. É por isto que as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens.

A simbólica da Pomba-gira conserva a cultura aberta às situações limites do ser humano. É através dessa imagem feminina, sobrenatural, que a subjetividade e a realidade social das mulheres médiuns são sustentadas. Através dessa imagem simbólica há a possibilidade da revalorização e da reintegração de valores, de modos de ser, de liberdades e escolhas que foram crucificados por sistemas e discursos contrários à igualdade que deve haver entre homens e mulheres, e entre todos os seres humanos.

CAPÍTULO VI

A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

Existe no senso comum a ideia de que aqueles que estão sob o regime das ideologias – políticas, religiosas, científicas -, acabam por assimilá-las e reproduzi-las de forma passiva e disciplinada. O fato é que, pelo contrário, eles driblam o sistema e de forma criativa reinventam o cotidiano, se inscrevendo numa cultura de resistência e de redefinições dentro da cultura hegemônica. É a partir dessa visão que De Certeau (1986) analisa os “fazeres” e os “dizeres” das pessoas que vivem na ordem do dia e que, participando da construção da cultura, reverterem a seu favor as normas que têm como objetivo excluí-los do sistema.

Assim, por mais maciça que seja a realidade dos poderes e das instituições e sem alimentar ilusões sobre seu funcionamento, o autor sempre discerne um movimento de resistências as quais fundam por sua vez microliberdades que utilizando recursos insuspeitos, deslocam a fronteira da dominação dos poderes sobre a multidão anônima. O autor dá atenção à liberdade interior dos que não se conformam com o que é organizado e instituído. Ele acredita na criatividade do mais fraco que através de táticas é capaz de escapular dos poderes vigentes. Esses atos de resistência se concretizam através de uma prática no cotidiano de pessoas comuns a que De Certeau dá o nome de *artes de fazer*. Arte no sentido de burlar, de cambiar, de ser capaz de viver em áreas fronteiriças, em lugares transitórios. São as astúcias das pessoas comuns que invertem a ordem a seu favor que De Certeau irá estudar. Interessa a ele as redes de uma antidisciplina que vão sendo tecidas no dia a dia.

CAPÍTULO VI A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

Segundo o autor, o racionalismo ocidental não se dá conta de que as pessoas, ainda hoje, podem agir através de um modelo que remonta às astúcias milenares dos peixes disfarçados ou dos insetos camuflados. Escondida sob o rótulo de consumidores, de dominados, a gente ordinária vai construindo, nas práticas do cotidiano, mil maneiras de empregar o produto que é imposto pelas classes dominantes. Assim foi quando os colonizadores portugueses subjugaram as crenças dos negros à religião cristã. Eles não a rejeitaram e nem a transformaram, pois não tinham como fazer isto, mas a incluíram na cosmologia dos deuses africanos – os orixás –, surgindo, então, o Candomblé brasileiro e a Umbanda. Interessante observar que a tática utilizada para fazer sobreviver a crença original dos deuses africanos foi oposta àquela que o poder oficial costuma fazer: em vez de excluir, incluir.

Ocupando um lugar marginal que vai à contramão das crenças religiosas consideradas legítimas, a religião afro-brasileira, pode-se dizer, faz parte do que De Certeau (1986) chama de marginalidade de massa. Ou seja, uma marginalidade que não é mais a de pequenos grupos, mas uma marginalidade que é uma grande maioria silenciosa, não legível, não assinada e não homogênea. A Umbanda, especificamente, é marcada por essa heterogeneidade – são muitas as umbandas, cada uma construindo seu campo de vivências e atuação de acordo com dada situação social e de acordo com as forças disponíveis. Assim é que a trajetória de tal crença religiosa é singularizada por uma arte que De Certeau chama de *tática* e que ele diferencia da *estratégia*. A estratégia postula um lugar próprio que serve de base a uma gestão de suas relações como uma exterioridade distinta. As estratégias escondem, sob cálculos objetivos, a sua relação com o poder que o sustenta, guardado pela instituição. Já a tática só tem por lugar o do outro:

Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem fazê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. (...) Tem que jogar constantemente com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas (De Certeau, 1986, p. 46).

De Certeau se refere aos usuários das táticas frente ao esfarelamento das estabilidades locais como “errantes”, como “migrantes” em sistema demasiadamente vasto para ser o deles e com as malhas demasiadamente apertadas para que pudessem dele escapar, mas, que mesmo assim são capazes de introduzir micro-movimentos que articulam o combate entre o desejo e o poder.

A recusa ao estatuto da ordem que se impõe como natural leva os errantes do sistema a criar outro cenário – o religioso, que a partir de referenciais

celestes constrói um lugar de protestos. É assim que De Certeau observa o *santo milagreiro* Frei Damião, no nordeste brasileiro. Ali, numa linguagem estranha a análises socioeconômicas, pode-se sustentar a esperança de que o vencido da história, na pessoa do santo, possa erguer-se contra os adversários. Os espíritos, as vozes vindas de outros referenciais, os santos, são a constatação, conforme o autor, de uma permanente repressão, mas que é possível, através dessas figuras, desfazer a fatalidade da ordem estabelecida.

Apesar de empregarem um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi propagado pelos cristãos europeus, um uso popular da religião modificou seu funcionamento. Cabe lembrar aqui os olhares suspeitos da cristandade sobre as religiões sincréticas no Brasil: os sistemas de sentidos reconhecidos como de incorporação, como o espiritismo kardecista, a Umbanda e o Candomblé brasileiro. Mas, como observa De Certeau (1986), que uma maneira de utilizar sistemas impostos foi encontrada pelos subordinados da fé oficial, o que constitui a resistência às legitimações dogmáticas.

Outro lugar que o autor aponta para a construção de táticas, e que possui o mesmo papel da *arte de fazer* através da retórica da *arte de dizer*, são os contos e os mitos. Ao se relatar um evento que ocorreu no passado expõe-se “vestidos como deuses ou heróis, os modelos dos gestos bons ou maus utilizáveis a cada dia” (De Certeau, 1986, p. 84). O olhar de agora se volta para aqueles momentos narrados não mais com um olhar de julgamento e punição, mas de forma atenta observa no relato o que é narrado sobre os poderes instituídos e como lidar com eles. Esses fatos acontecidos no passado podem oferecer táticas disponíveis para o futuro. Assim, percebem-se nessas histórias os discursos que invertem as posições de força. A arte de dizer popular através dos contos e mitos ensina a gente ordinária a viver no campo do outro.

Se De Certeau, como foi visto, fala que o esfarelamento das estabilidades locais torna as pessoas comuns migrantes do sistema, que dessa forma não conseguem nem permanecer no seu próprio sistema nem se fixarem no do outro e, para tanto, utilizam-se de táticas apropriadas, pode-se pensar, ainda, considerando o sincretismo que caracteriza a religião umbandista, num tipo de compreensão da cultura que foge à concepção binária iluminista que de um lado coloca os particularismos e as tradições, e do outro lado, o universalismo e a modernidade, tornando as fronteiras maleáveis, móveis. Tal é a proposta de Stuart Hall (2001; 2003) para a compreensão da cultura popular.

Hall define cultura popular como aquela que tem como base suas experiências, seus prazeres, suas memórias e a tradição do povo: “ela tem ligações com as esperanças e aspirações locais, tragédias e cenários locais que são práticas e experiências das pessoas comuns” (Hall, 2003, p. 340). O conceito de cultura popular de Hall se aproxima do que Bakhtin, que, como visto anteriormente, chama de vulgar, grotesco, o lado inferior porque é colocado em

CAPÍTULO VI

A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

contraposição à cultura da elite, sendo, portanto, um local de tradições alternativas. O papel do “popular” na cultura popular é o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades de que fazem parte e das quais ela retira o seu vigor “nos permitindo vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa e periférica” (Hall, 2003, p. 341).

A distinção entre o popular e o erudito é precisamente o que o pós-moderno global está deslocando, e o que interessa a Hall são as estratégias culturais que são capazes de efetuar diferenças e deslocar as posições de poder, apesar de serem limitadas e muitas vezes pagar um alto preço pela transgressão.

A partir dessa compreensão, Hall analisa o descentramento das identidades provocadas pelos acontecimentos recentes que deslocaram as estruturas e processos centrais das sociedades modernas (que podem ser sintetizado pelo termo “globalização”), e que abalaram os quadros de referência que ancoravam as pessoas de forma estável no mundo social (Hall, 2001). O sujeito moderno que antes se localizava através de uma identidade estável e durável está se tornando fragmentado, composto de várias identidades, algumas vezes ambíguas, contraditórias. A pessoa é confrontada com uma “multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (Hall, 2001, p. 13).

Existe, pois, uma oscilação, uma transição, entre diferentes posições que retiram seus recursos “ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado” (Hall, 2001, p. 88). No caso das Américas, onde as sociedades são compostas de muitos povos, onde as origens não são únicas, mas diversas, e onde o vínculo com o colonizador não foi capaz de destruir por inteiro sua originalidade, é que os sujeitos passam a fazer parte de uma relação dialógica mais ampla com o “outro”. Existe uma “zona de contato” (Hall, 2001, p. 31), um termo que se refere à interação, ao entrosamento das compreensões e práticas.

Hall faz referência a uma cultura híbrida, mas não no sentido de uma composição racial mista de uma população ou de suas apropriações ou adaptações, mas sim, no sentido de uma *tradução cultural* (Hall, 2001, p. 74). Tal conceito se refere a um processo de revisão que a cultura faz de seus valores de referência, negociados através da diferença com o outro. Para ele, “o essencial em uma cultura popular são as relações que colocam a “cultura popular” em uma tensão contínua (de relacionamento, influência antagonismo)” (Hall, 2001, p. 25). Na voz de Hall:

As estratégias de *différance* não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma superação

CAPÍTULO VI

A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

dialética totalizante). Não podem conservar intactas as formas antigas e tradicionais de vida. (...) Essas estratégias surgem nos vazios e aporias, que constituem sítios potenciais de resistência, intervenção e tradução. Nesses interstícios existe a possibilidade de um conjunto disseminado de modernidades vernáculas (Hall, 2003, p. 61).

Dessa forma, a partir da tradução cultural, as pessoas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem não se deixando serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades – traços culturais, linguagens, histórias particulares de vida, pelas quais foram marcadas (Hall, 2003).

No caso das mulheres brasileiras, as raízes patriarcais da sociedade construíram modelos que se evidenciam até hoje através dos protótipos da Virgem Santa e das que foram destinadas ao prazer dos homens. Estes protótipos acabaram por se constituir em faces de uma mesma moeda: uma tem seu poder mantido pela própria castidade, a outra pelo papel de oposição que faz à primeira. Esses poderes permanecem na ordem do imaginário e acabaram se naturalizando através de seus papéis (D'Ávila Neto, 1980).

A tradução cultural, na expressão de Hall ou a arte de fazer na de De Certeau, quando nos referimos às tentativas de colonizar os corpos das mulheres, vem se construindo numa trajetória de resistência sim, mas a preços consideráveis. D'Ávila Neto (2005) aponta que, a partir do processo de globalização, em alguns momentos, mulheres de camadas mais favorecidas ultrapassaram o estágio do corpo como único capital cultural, ideia de Hall, e passaram a ter acesso à cultura logocêntrica. Hoje, apesar de existirem mais mulheres do que homens nas universidades, e outro grande contingente trabalhando nas empresas, ocupando cargos de comando, a exclusão permanece quando se trata de várias questões: o salário dos homens continua maior; o número de mulheres brancas desempenhando tarefas de prestígio social é maior; mulheres pretas ou pardas em serviços doméstico é quase uma totalidade; o risco da gravidez restringe o campo das mulheres em cargos de alto comando e muitas vezes esse risco, a cargos rotineiros das empresas barra sua entrada quando a vaga é disputada com um homem. Nesse momento a maternidade, antes tão exaltada, se volta contra ela.

Disse Gambini (1999) que o Brasil foi construído a partir de uma extrema violência, contra os povos indígenas, os negros e negras, e contra os pobres. Nossos pais e mães ancestrais ou não eram considerados humanos, pois não eram cristãos e não tinham alma, ou eram os marginais banidos do sistema português para que viessem aqui cumprir sua pena. Os brasileiros são filhos destes que se juntaram com os negros e com o branco europeu. A mistura racial é, pois, a marca de nossa cultura e sempre foi considerada como um mingau indigesto de gente inferior, talvez porque nossa história seja politeísta, polimorfa,

CAPÍTULO VI A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

polivalente. A dor, pois, está presente na história da cultura brasileira, seja na vida dos homens seja das mulheres.

6.1. Incorporação e significados

Na análise que De Certeau (2000) faz do fenômeno da incorporação que marcou os séculos XVI e XVII na França, o autor vê o discurso das possuídas se deslizando numa linguagem fugidia e desconcertante que acaba por desorientar os saberes tão bem constituídos da época. Ele compreende o discurso das possuídas como uma linguagem alterada que se organiza pelo jogo das tensões sociais, políticas, religiosas e epistemológicas, tornando possível uma reclassificação das representações sociais em função de uma mutação dos quadros de referência. Naquele momento, elas eram interrogadas pelos médicos, juizes e exorcistas, que a partir de suas áreas específicas de saber, tentavam trazê-las para dentro do discurso da psiquiatria, da moral e do religioso demonológico. Da demoníaca, pois, aparece apenas a imagem que dela tinha o autor dos interrogatórios, todos eles, homens.

Diz De Certeau que a incorporação não visa um sentido oculto por descobrir que no fundo o discurso já é bem conhecido, não diz nada além das questões da época. O que é novo diz respeito à enunciação: “Eu é um outro” (De Certeau, 2000, p. 262). O que constitui problema é a suspeita que pesa sobre o falante desta linguagem, e, portanto, sobre o estatuto do discurso inteiro. O falante torna-se desconhecido, o lugar da emissão não é mais imutável, “o outro” denuncia a evanescência do sujeito. Diz o autor sobre a possuída:

Sua perversão não consiste em dar a ela mesma uma interpretação de sua diferença, mas em fazer funcionar de outra maneira as relações internas que definem esses sistemas. (...) O que se move nela o esconde, pelo simples fato de não ter como discurso senão a interpretação do exorcista, do médico e do erudito. Escapa graças à explicação que o outro dá dela. Contenta-se em corresponder a uma expectativa do outro. Mas o engana pelo fato de se deixar dizer por ele. (...) Não existe, rigorosamente falando, um discurso do outro, mas uma alteração do mesmo. Sem dúvida este é o alcance “dialéctico” daquilo que se manifesta na possessão (De Certeau, 2000, p. 263).

De Certeau vê a incorporação como um embate que coloca de um lado o debate sobre os quadros de referência da sociedade da época, e do outro uma teatralização das guerras sociais, filosóficas, religiosas e políticas de então. Não é por acaso, diz o autor, que a incorporação é essencialmente feminina. Por trás desse cenário, representa-se a relação entre o masculino do discurso e o feminino de sua alteração. É no pequeno teatro da incorporação, que “representa-se uma modificação das estruturas epistemológicas, políticas e religiosas da época”

(De Certeau, 2000, p. 244). A incorporação, para o autor, é, pois, compreendida como um fenômeno social no qual estão em jogo diferentes personagens: os representantes da linguagem e os subordinados a ela, que, através de táticas inusitadas – o silêncio, o consentimento, os gritos inarticulados, as palavras confusas - essas táticas “enlouquecem” o sistema, o perturbam, criando espaço de dúvidas, de incertezas, quanto à devida internalização da ordem.

Schott-Billmann (1977), também analisando o fenômeno da incorporação demoníaca em Loudun, ocorridas nos séculos XVI e XVII, o vê como todo o mal gerado pela miséria, pela insatisfação sexual, pelas doenças, pelo domínio dos homens e por todos os discursos e práticas opressoras do Estado, da medicina e da Igreja sobre as mulheres. Dessa forma, a autora vê no fenômeno uma função terapêutica, uma vez que ela dá vazão aos afetos. Ela é curativa, na medida em que, defrontando o sujeito consigo mesmo e com o que o oprime, ela é capaz de retornar ao equilíbrio psicológico e social (Schott-Billmann, 1977).

A referida autora justifica a função terapêutica da incorporação:

Pela crise de possessão ele, portanto, reconstitui a sua genealogia; seu corpo se torna uma raiz tangível: mergulhando na sua memória, ele reatualiza a história, isto é, os poderes do passado, dos quais ele mais do que o porta-voz é a própria voz; também sua rememoração é retorno a seu solo (a pátria mítica abandonada para os exilados, deteriorada para os colonizados) e à sua língua (sendo a língua iniciática para uma grande parte a língua dos ancestrais) o que tem o sentido de uma fusão com o corpo genitor (Schott-Billmann, 1977, p. 163, tradução nossa).

A autora parte de uma leitura psicanalítica mais restauradora e considera a fusão com a origem, e aqui ela se refere diretamente ao Candomblé no Brasil, como positiva: a fusão com a “mãe África” (a boa mãe) possibilita que o sujeito recupere sua identidade africana.

A incorporação seria, também, uma forma de transgressão social. Schott-Billmann vê no fenômeno a arquitetura do desejo do grupo, que, camuflado pelo sagrado, consegue ao mesmo tempo a impunidade e a condição de porta-voz dos oprimidos. A autora se fundamenta no pensamento de Luz e Lapassade (1972) que veem no interior da Quimbanda (a linha esquerda da Umbanda, onde se localizam os Exus e as Pomba-giras), todas as aspirações libertárias de determinado grupo social. Essas aspirações se referem tanto à libertação dos negros como da sexualidade reprimida. Para os autores, a incorporação na Quimbanda, seria “o retorno do reprimido” (Luz; Lapassade, 1972, p. 20).

Já Lewis (1977), criticando a psiquiatria que somente vê no fenômeno da incorporação uma patologia, apontando para a despersonalização da pessoa, mostra que o que se deve levar em conta é a metamorfose que ocorre em seguida. Nos cultos de incorporação, os deuses entram no xamã a seu próprio

CAPÍTULO VI A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

pedido e são assim levados ao confronto direto com a sociedade e seus problemas. O xamã possuído morre e nasce de novo com a personalidade do espírito que nele se encarnou. Essa passagem significa uma mudança de status e uma aliança com o espírito possessor. Assim, o espírito possessor “expressa muito claramente as demandas frustradas da mulher dependente ou do homem oprimido de classe baixa” (Lewis, 1977, p. 241-242). Dessa forma, Lewis vê as cerimônias de incorporação como um teatro nos quais os problemas e conflitos relativos às situações de vida dos participantes são dramaticamente representados com grande força simbólica.

No que se refere à incorporação de espíritos femininos, Lewis a compreende como um protesto contra os homens. Incorporação, então, relacionada com a repressão masculina:

As mulheres (quer consciente ou inconscientemente), evidentemente empregam a possessão pelo sar como um meio de insinuar seus interesses e demandas diante da repressão masculina. Algumas vezes, estão, claramente, competindo com outras mulheres por uma parcela maior de atenção e consideração do marido; em outros casos, onde não há outras mulheres envolvidas, elas estão lutando diretamente, por maior consideração e respeito, e, algumas vezes, realmente competindo com o chefe da família por uma fatia maior do orçamento doméstico (Lewis, 1977, p. 99).

É na incorporação por espíritos que as mulheres encontram uma saída para humilhar os homens e para se proteger deles, através de uma linguagem religiosa e aceita por eles. Aponta o autor que a incorporação feminina aspira a posições inteiramente novas de independência e poder. A incorporação, então, pode ser entendida como empoderamento feminino: “assim, quando não conseguem fazê-lo mais diretamente, pelo menos no plano espiritual, as mulheres se esforçam em manter-se passo a passo com os homens” (Lewis, 1977, p. 123).

Augras (1983), retomando Lewis e Eliade, argumenta que a dualidade constitui a estrutura permanente do ser. Então, a revelação do ser um em múltiplo, da imagem de Deus ou do demônio, da sombra, leva à raiz do problema do eu: o seu duplo e a metamorfose. Assim, na incorporação, existe um mesmo e um outro, a dualidade do ser se expõe. Augras, analisando tal fenômeno no Candomblé, diz que nesse momento existe o duplo e a metamorfose, sem rupturas. Ao manifestar o deus ao qual pertence, o fiel “despersonaliza-se e transforma-se naquilo que ele é realmente” (Augras, 1983, p. 18).

O “dono da cabeça” não é apenas o modelo ao qual o médium deve se conformar. Ele constitui o símbolo elaborado pelo grupo cultural, mas também expressa sua realidade interna, à qual o símbolo religioso dará forma. Existe na incorporação do Candomblé uma oposição entre a personagem de superfície “e

a irrupção de um poder que o domina, transcende, leva a reconstruir seu eu autêntico” (Augras, 1983, p. 239).

Essa reconstrução do eu será diferente para cada médium. Dessa forma, a análise realizada por Augras, que leva em conta tanto fatores psicológicos como socioculturais, diferencia a ação do Orixá em cada interlocutor. Em determinado caso, um jovem rapaz, Paulo, de personalidade inconstante, homossexual, afastado das relações familiares, com uma vida desregrada, sem vínculo afetivo duradouro, ao se iniciar no Candomblé e ser possuído por Oxóssi que se tornou o “dono de sua cabeça”, passa por uma nítida metamorfose em sua vida. Augras aponta que talvez seja Oxóssi a projeção de um pai ausente, mas o santo é também tudo aquilo de que o jovem necessitava para colocar sua vida em ordem: valentia, majestade, força, caçador determinado. Oxóssi é também humilde e solitário. O santo muda completamente a vida de Paulo. Diz ele: “(...) agora tenho Oxóssi. Tenho por quem lutar, por quem fazer alguma coisa. Me sinto bem mais forte”. Conforme Augras, “o caso de Paulo permite-nos apreender a oposição entre a personagem de superfície, e a irrupção de um poder que o domina, transcende, leva a reconstituir seu eu autêntico” (Augras, 1983, p. 239).

Em outro caso, o de Hilda, também filha de Oxóssi, o desfecho é diferente. A interlocutora é uma enfermeira aposentada, por “sofrer dos nervos”. Filha de uma mulher com rígidos princípios morais aceitou se casar com o homem que a mãe escolheu para ela. O pai ela nunca conheceu. Hilda gosta das festas da cidade, vai ao teatro. Quando criança adorava o carnaval e de se fantasiar de índia. Ela é urbana. Ao contrário de Oxóssi, ela não gosta do mato, tem medo dos bichos que lá vivem e relata o pesar de não poder mais se fantasiar, colocar uma máscara por ser filha de santo (somente os Eguns, espíritos dos mortos, podem usar máscaras).

Hilda não gosta do mundo de imposições do Candomblé e fez de tudo para fugir às obrigações do santo. Hoje, ela gosta, se curvou ao poder de Oxóssi. Para Augras, nesse caso, a incorporação é sentida como estranheza, Oxóssi é para Hilda a total alteridade, apoiada talvez na figura do pai ausente. Diferente da história de Paulo, que sempre aceitou com empolgação a submissão ao santo, sendo consciente da metamorfose que o mesmo provocou em sua vida concreta, em Hilda, a alteridade é vivenciada exclusivamente no plano mítico – a incorporação é metamorfose, mas incomunicável.

Diante da multiplicidade e das centenas de entidades que pertencem ao panteão umbandista, Guimarães (2001), apontando para a surpreendente capacidade de um mesmo personagem desde panteão mítico adquirir formas e comportamentos diferentes, e de como é ampla a capacidade de metamorfose. A autora trabalha com o conceito de mediação cultural, considerando como a relação como uma determinada entidade sobrenatural potencializa campos de

CAPÍTULO VI A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

significados aparentemente excludentes. Tal possibilidade é viabilizada pela multiplicação e fragmentação dos domínios sociais, que ocorre hoje nas sociedades modernas contemporâneas e que torna as pessoas sujeitas a grandes transformações, ficando cada vez mais capazes de manipular símbolos entre si, criando novos espaços e contextos de significação (Guimarães, 2001).

Guimarães relata o caso de uma mulher médium, Alzira, que recebe a Pomba-gira Maria Padilha na Umbanda e que, deixando de cumprir obrigações rituais devido aos problemas pelos quais passava em sua vida pessoal, que culminou com a traição do marido, sofre uma crise e é internada num hospital psiquiátrico.

A relação com os agentes sobrenaturais é uma relação de troca constante e assimétrica – qualquer falta, qualquer afastamento do terreiro e das obrigações rituais pode provocar verdadeiras catástrofes na vida pessoal do médium ou da médium. Guimarães aponta que a crise agencia uma metamorfose: a mulher, de médium, é transformada em doente mental. Após o tratamento que se dá no hospital psiquiátrico, outra metamorfose: Alzira volta para o terreiro e sua Pomba-gira se torna doutrinada (a Pomba-gira que foi domada e, aceitando os ensinamentos, ganhou luz, e que quando desce só atende aos pedidos que não irão prejudicar ninguém).

A autora chama a atenção nesse caso para a rede de interações simbólicas ocorridas em campos distintos de sistemas cognitivos – o tratamento de Alzira no hospital se dividiu em dois: o da ciência médica, que a fazia tomar remédios, e o religioso, que só ela e seus familiares tinham conhecimento.

Guimarães prossegue em sua análise chamando atenção para o fato de que a Umbanda se constitui em um sistema de crenças que coloca em interação e articulação elementos naturais e sobrenaturais. Esses últimos estão constantemente presentes no cotidiano das pessoas. O desvio leva a pessoa à perturbação. Essa perturbação não está no sujeito, ela é deslocada para as relações. Assim, “nesse sentido não são os indivíduos que são anormais, mas sim as relações que eles estabelecem nesse mundo” (Guimarães, 2001, p. 307), ao contrário do que ocorre na psiquiatria que, no caso da doença mental, enfatiza o sujeito autônomo.

É a percepção de Alzira de que as coisas que existem fazem parte de um espaço que é interior, em que o sobrenatural trafega que permitiu o seu diálogo com o médico e assim ela aceitou tomar os medicamentos, apesar de o psiquiatra, insistentemente tentar convencê-la de que a mediunidade não tinha nada a ver com sua doença.

Guimarães argumenta que o caso de Alzira indica um conjunto de tensões que se dá entre diferentes domínios – o religioso e o médico, o mágico e o científico –, que foram postos em relação. O risco, e ele são bastante significativos, é o

de embate, de afastamento da possibilidade de articulação de construção e reelaboração de significados. No presente caso, a crença de Alzira na relação que ela mantém com entidades sobrenaturais, e aqui, no caso, a Pomba-gira, fez dela uma mediadora cultural: “No recontar de sua história de vida, ao vincular sua cura à articulação de categorias culturais provenientes de diferentes mundos culturais, Alzira se revela como um mediador capaz de construir em si para si diferentes espaços de mediação” (Guimarães, 2001, p. 314).

Esse trânsito, permitido pela incorporação em diferentes domínios, como colocou Guimarães, se dá de uma forma complexa e diferenciada em termos de construção social da realidade. Os limites entre o ser psicológico e a pessoa, expressão de paradigmas culturais são muitas vezes fluídos e movediços (Velho, 1994). Existem momentos em que personagens podem estar representando valores abstratos com sabedoria, coragem, malandragem e já num próximo momento, quase imperceptível, tem-se sujeitos específicos, concretos e biografáveis. Aqui, Velho coloca as entidades na incorporação funcionando como possíveis mediadores nesse processo de individualização e desindividualização. Elas próprias expressam a tensão entre ser uma Pomba-gira genérica ou a Maria Padilha de determinada médium com determinada característica, gosto e personalidade. O domínio do sobrenatural é fundamental para se compreender o sistema cultural no qual se está inserido. Diz Velho:

Temáticas centrais, como as transformações nas relações sociais e nos modelos tradicionais de inserção social e construção da identidade, são expressas e dramatizadas em todos esses rituais, não traduzindo, mas produzindo experiências sociais significativas. Além de serem expressão, são e elaboram o social (Velho, 1994, p. 61-62).

6.2. A noção de pessoa nas religiões afro-brasileiras

Nina Rodrigues, no final do século XIX, explicava o fenômeno da incorporação como sendo uma doença mental e que os negros teriam uma particular tendência para a histeria. Por essa razão é que perderiam a consciência e acreditavam estar possuídos por deuses e espíritos. Explicações como essa partem do pressuposto de que existe uma cultura “correta” que corresponde às atitudes de pessoas sãs (Birman, 1985).

Apesar dessa visão racista e etnocêntrica não ser mais dominante, ela continua sendo influente hoje de uma forma bastante complexa, principalmente quando passamos a nos referir à estrutura psíquica da pessoa, o que passa a ser um grande problema para a psiquiatria, cuja visão está fundada na ideia de ego.

A psicologia do ego coloca a pessoa sob total controle de sua consciência, lhe garantiria uma coerência e fidelidade a si mesmo. No entanto, a incorporação só pode ser vista como quebra desse pressuposto, uma vez que o sujeito sofre

CAPÍTULO VI A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

uma perda dessa consciência. Para os umbandistas, a pessoa, por destino, está sujeita a espíritos diversos que a escolheram como cavalo. Existe na religião outra visão: ao invés do devoto estar centrado nele mesmo, “tendo a sua consciência como fulcro de sua pessoa, ele é integrado num sistema mais global, objeto da ação de forças diversas que podem se chamar Xangô, Iansã, Preto-velho e outros mais” (Birman, 1985, p. 20-21).

No Candomblé, a lenta construção da pessoa é efetuada através de um conjunto de rituais que se sucedem ao longo de um amplo período de tempo. Cada um desses rituais tem por objetivo fixar um orixá na cabeça do filho-de-santo, dando-lhe o dever e o direito de ser por ele possuído. Após vinte anos de obrigação, e com o sétimo santo assentado, atinge-se a valorizada situação de tudo controlar, ou seja, a *pessoa* está realmente construída. Até então, existe uma pessoa fragmentada e todo o longo ritual é para transformá-la numa grande unidade (Goldman, 1985). Essa unidade corresponderia, para Goldman, à fusão do Aiê (mundo dos seres humanos, da natureza) com o Orum (mundo espiritual onde habita os Orixás). Somente a pessoa feita no Candomblé teria a capacidade de, através da incorporação, por alguns instantes, realizar o tão almejado desejo de fusão. Existe, para o autor, na relação entre a incorporação e construção da pessoa, uma ilusão de continuidade: “a pessoa, múltipla, busca unificar-se, mas este esforço tende sempre a ser mal sucedido, e ela deve terminar por se contentar com uma solução de compromisso” (Goldman, 1985, p. 46). Assim, os rituais precisam ser repetidos indefinidamente na busca constante dessa integração de mundos.

Elbein Santos (1975), no seu estudo sobre as comunidades Nagô (que a etnologia moderna chama de Yorubá) em Salvador, aponta que cada ser humano, habitante do Aiê, tem seu “*doble*” no Orum. Assim, todos os seres são constituídos por representações das entidades genitoras, divinas ou de ancestrais. Dessa forma, todo ser humano é derivado de uma entidade de origem que lhes transmite suas propriedades materiais e seus significados simbólicos. Uma parte desses elementos reside no Orum e a outra parte no próprio sujeito. O “*doble*” do ser humano que reside no Orum pode ser invocado, o que se dá através da incorporação.

A construção ritual da pessoa no Candomblé é bastante complexa e não é nosso objetivo aprofundá-la. No entanto, cabe ainda lembrar a investigação de Segato (1995) sobre o Xangô de Recife. A pessoa feita no culto passa a ser integrada por dois polos ontológicos: aquele do eu imediato e aquele do eu metafísico que é o seu santo pessoal, tendo cada um, um rol de responsabilidades diferenciadas. O “eu” é visto como responsável pelos aspectos morais do comportamento e pela consciência ética; já o santo é responsável pelas escolhas mais decisivas da vida, pelos impulsos e respostas espontâneas da pessoa, podendo também provocar ao “eu” imediato condutas reprováveis socialmente,

devido à personalidade do santo. Assim, um filho de Iemanjá terá propensão à falsidade, um de Ogum, à violência. Caberá ao “eu” conduzir tais tensões, baseado na sua consciência ética.

Diferentemente do Candomblé, o espírito que se apodera do corpo mediúnico na Umbanda é uma ex-pessoa, que viveu em algum momento do passado terreno. Quem fala e age não é o ser humano sujeito psicológico, mas o espírito, que ocupando o corpo do médium, fala, canta, dança, dá consultas, se comunica com a assistência, com os cambones e com as outras entidades. Aponta-se aqui para a presença de uma heterogeneidade na noção de pessoa que foi concebida como diabólica, como vimos no exemplo das possuídas de De Certeau, ou como expressão de anomia social (Birman, 1995). Muito pelo contrário, é justamente a capacidade de lidar com várias forças, receber tanto os espíritos da linha direita como da esquerda, que determina o desenvolvimento completo da mediunidade. É esse poder que traz o reconhecimento dos outros médiuns, da assistência, e legitima a incorporação por entidades ancestrais.

Trata-se, portanto, de uma oposição que faz emergir por meio de ritos, níveis de alteridade em relação ao mundo humano. Na Umbanda, afirma Birman (1995, p. 38):

enquanto pertencentes ao polo em continuidade com o mundo civilizado, as entidades e espíritos se definem por um tipo de vínculo específico com seus filhos-de-santo. Fazem parte da história biográfica desses e possuem uma relação de continuidade com as marcas sociais, que integram essa história.

A incorporação na Umbanda evoca o cotidiano, o mundo profano, que invade a cena religiosa por meio de seus símbolos; o espumante da Pomba-gira, a riqueza, a figura do Zé Pilintra, a malandragem, a vela acesa que é o símbolo de luz. O simbolismo presente é facilmente conectado com a coisa simbolizada, é uma “estética que não exige o cultivo de qualquer instrumento, de qualquer saber” (Fry, 1982 *apud* Birman, 1995, p. 42). Aqui, quanto mais o espírito possuído puder fazer valer as referências históricas e sociais que são suas e de sua plateia, mais torna patente a continuidade que possui com essa, e maior é a sua credibilidade (Birman, 1995).

Mas, se por um lado é a história coletiva que é recontada na incorporação que ocorre na Umbanda, por outro há uma “individualização” dos guias. Assim, uma Pomba-gira Cigana é diferente da outra Pomba-gira Ciganas e de todas as outras Pomba-giras (Velho, 1994). Velho chama atenção para a complexa e ambígua problemática da individualidade na Umbanda e se preocupa com a articulação do sujeito com o processo mais abrangente de construção da realidade. O autor levanta a seguinte questão: “o agente empírico que recebe é psicológico, unidade significativa mínima e básica da vida social?” (Velho, 199. p. 58).

CAPÍTULO VI A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

Na incorporação, quem fala e age não é o sujeito psicológico, mas o agente empírico através do qual os espíritos falam, dão consultas, bebem, dançam. Mas, por outro lado, há uma individualização dos guias. Existem instâncias individualizadoras operando de modos diferentes. A Pomba-gira Maria Padilha que Alzira recebe não é uma Padilha qualquer, mas é uma que é identificada como a Padilha de Alzira. Assim, existe uma individualização dos espíritos que tiveram outras vidas com marcas e identidades reconhecíveis.

Velho sugere que existe uma psicologização dos personagens, no sentido de uma psicologia moral e não psicanalítica que faz emergir o agente empírico – espírito –. Nesse mesmo sentido, Maggie (2001), em *Guerra dos Orixás*, relata a história do início e do fim de um terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro quando se confrontam e se acusam o chefe do terreiro e o seu presidente. De um lado, o chefe de terreiro, homem simples, analfabeto, que trabalhava como servente de pedreiro e que tinha como valores a caridade e a obediência aos chefes do terreiro. O poder no terreiro deveria ser dado a quem melhor manipulasse as técnicas do santo: conhecer as leis da Umbanda, beber cachaça com fogo, rolar em cacos de vidro.

Do outro lado, o presidente do terreiro, um estudante de ciências sociais, professor particular de história, literatura e inglês. Para esse médium, o que prevalecia era o estabelecimento de um estatuto com regras racionalmente organizadas. O poder deveria ser dado a quem tivesse prestígios econômicos e sociais: ter estudo, ter cultura, ou seja, um não ao controle mágico. Tais diferenças provocaram um cisma dentro do terreiro, forçando a saída do pai-de-santo.

Maggie compreende essas dicotomias a partir de um contexto mais amplo da sociedade, como a impossibilidade de coexistirem num mesmo grupo um pai-de-santo e um presidente de camadas sociais distintas e com modelos diferentes quanto ao processo de legitimação do poder no terreiro. Assim, a autora chama atenção para a “interdependência entre as práticas rituais do terreiro e a vida social do médium na construção de sua identidade” (Maggie, 2001, p. 131).

São as características do sujeito que se colocam como importantes para o encaminhamento do ritual. Ser honesto, trabalhador, educado, bem informado, eram valores considerados pelo presidente do terreiro, opondo-se à ignorância, ao despreparo intelectual, às bebedeiras do pai-de-santo. São as qualidades e defeitos dos personagens que são avaliados e pesados pelo grupo. Observa Velho que existe, pois, um perfil psicológico-moral que remete a categorias e paradigmas culturais de maior abrangência (Velho, 1994).

Quanto aos efeitos da incorporação sobre a natureza das pessoas em termos de gênero, é apontado por Boyer-Araújo (1993) que esta provoca um permanente diálogo cheio de conflitos entre os espíritos, os médiuns e o círculo social em que vivem. A autora, analisando o culto dos Caboclos que integra ele-

mentos da Umbanda e do Candomblé em Belém do Pará, assinala a forte participação feminina nos cultos e a interferência dos espíritos na vida cotidiana, empoderando as mulheres e fazendo inverter a ordem social que as coloca sob o signo da fragilidade. Exu, por exemplo, chega a espancar o marido de uma mulher médium, quando estes voltam de uma festa. Ele também é responsável pelas brigas que acontecem dentro da família.

Esses conflitos causados pelo Povo da Rua e que abarcam as relações sociais têm como uma de suas raízes as diferentes concepções entre o universo que os Caboclos e a linha de Exu representam no culto. Os Caboclos representam a continuidade social, a harmonia familiar de todos os outros grupos sociais. Eles são a versão de uma sociedade coerente e solidária, capaz de constituir e fazer frutificar as relações. Ao contrário, os Exus constituem uma coleção de seres isolados. Eles não pertencem a nenhum grupo social, não possuem família, pais, irmãos ou amigos, não tendo nenhuma obrigação ou compromisso com as outras pessoas. Os Exus fascinam como pessoas e como sonho de liberdade e autonomia. Eles são perigosos porque vivem independentes das redes e imperativos sociais, sempre provocando os que não seguem o seu caminho (Boyer-Araújo, 1993).

Assim, as relações humanas no cotidiano se entrelaçam com os outros humanos invisíveis: as mulheres reorganizam suas relações com seus companheiros ou em outras relações triangulares, através da presença erótica da Pomba-gira em suas vidas; outras se relacionam com a entidade masculina que incorporam no terreiro como se fosse seu marido. A família de santo, pois, constituída no terreiro se estende ao universo cotidiano, podendo-se dizer que o exercício do transe possessivo remete a uma elaboração simbólica de gêneros de acordo com a lógica de oposições entre o masculino e o feminino determinadas fora do lugar de culto pelo jogo social (Boyer-Araújo, 1993).

6.3. As representações sociais e a construção da realidade

A incorporação pela Pomba-gira Cigana, como será visto, põe em jogo uma série de representações sociais que se intercambiam, construindo realidades imaginárias ou concretas que constituem o chão onde se desenrola o cotidiano das mulheres médiuns. Assim, o estudo das representações sociais encontra em Moscovici (1978) uma orientação que enfatiza tanto os comportamentos individuais quanto os fatos sociais em sua concretude e singularidade histórica, e a participação desses comportamentos e contextos sociais na construção das próprias realidades sociais (Pereira de Sá, 2004).

Durkheim (1978) tenta explicar o que fornece unidade à vida social através da representação das diferentes sensações individuais que formam o todo e se sobrepõem às partes que o formam. As diferenças individuais são, pois,

CAPÍTULO VI A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

minimizadas, dando lugar a uma unidade, a uma realidade *sui generis*, que o autor chama de consciência coletiva. Essa consciência coletiva se expressa através das representações coletivas que são fatos sociais, coisas reais por elas mesmas. Para Durkheim, as representações coletivas teriam uma materialidade manifestada não somente no comportamento do corpo social, processos esses internalizados através dos processos de socialização, mas em toda a estrutura organizacional da sociedade. As representações coletivas teriam o papel de harmonizar as contradições entre o individual e o coletivo, com a sempre preponderância do social sobre o individual.

O conceito de representações coletivas de Durkheim (1989) se fundamentou nos estudos da religião de povos originários. Segundo o autor, as formas elementares encontradas nessas religiões se estenderiam às outras religiões mais elaboradas. Foi sob a forma de pensamento coletivo que o pensamento impessoal se revelou à humanidade, e não haveria outro modo de ser,

pelo simples fato de que a sociedade existe, existe também fora das sensações e das imagens individuais, todo um sistema de representações que goza de propriedades maravilhosas. Por meio delas, os homens se compreendem, as inteligências penetram umas nas outras. Têm em si uma espécie de força, de ascendente moral, em virtude do qual se impõem aos espíritos particulares. Desde então o indivíduo dá conta de que, pelo menos obscuramente, que acima de suas representações privadas existe um mundo de noções-tipo pelos quais é obrigado a regular suas ideias (...) (Durkheim, 1989, p. 515).

Assim, o sujeito muitas vezes abre mão de sua própria liberdade pessoal para aderir aos rituais e práticas coletivas que têm por objetivo viver em um mundo ordenado socialmente. A sociedade paira sobre seus membros de forma integracionista e controladora, deixando-lhes pouco espaço para as elaborações simbólicas individuais. O processo pelo qual as representações sociais são constituídas (sua gênese, formação e integração à realidade social dos grupos e sujeitos) é baseado na funcionalidade destas para o sistema social e não para a pessoa. O campo sociológico é visto como distinto e distante do âmbito interno dos sujeitos (Xavier, 2002).

Moscovici (1978), se diferenciando do pensamento durkheimiano, diz que as representações que lhe interessam são aquelas de nossa sociedade presente, que não tiveram tempo para que fossem sedimentadas e se tornassem imutáveis, e que face à heterogeneidade e flutuação dos sistemas unificadores, sofrem mudanças a fim de que possa participar da vida cotidiana das pessoas e se tornar uma realidade. O referido autor está, pois, interessado em estabelecer uma psicossociologia do conhecimento que leva à compreensão dos comportamentos e da comunicação entre os sujeitos.

Dessa forma, Moscovici (1978) delimita o seu campo de ação ao cotidiano, acrescentando o psicológico à construção das representações sociais e compreendendo-a como uma forma de conhecimento particular, relacionado com o senso comum, os processos de socialização e a interação social. Assim, não existe um corte entre o universo exterior e o universo interior da pessoa, sujeito e objeto não são heterogêneos em seu campo comum. Todos os objetos que o sujeito ou grupo vê ao seu redor são apreendidos através de imagens que mantêm vivas e dão continuidade às experiências individuais e coletivas. Esse reservatório de imagens é manipulado pela pessoa através do engendramento de novas combinações.

Todos os eventos, conversas ouvidas, diálogos, leituras, anúncios de novas descobertas, experiências relatadas, dos quais o sujeito participa ou que ele apenas observa, fazem parte do processo de aquisição das representações sociais. Cabe assinalar que não é necessária a presença do objeto do qual se fala ou que se observa, nem o conhecimento real sobre ele. Todas essas informações estão, quase sempre, muito distantes da pessoa e isto se deve ao fato de ser impossível apreender exatamente a sua linguagem e reproduzir de forma fiel o seu conteúdo. Mas,

esses relatos estão, ao mesmo tempo, muito próximos porque nos dizem respeito, suas observações interferem com as nossas próprias observações, e suas linguagens ou suas noções, elaboradas a partir de fatos que nos são estranhos, e, por vezes, estranhos continuam a ser-nos, fixam a nossa atenção e dirigem as nossas interrogações. O que vemos, o que sentimos, está de alguma forma, sobrecarregado pelo invisível e pelo que é provisoriamente inacessível aos nossos sentidos (Moscovici, 1978, p. 52).

Dessa forma, apesar de a maior parte dos objetos, conceitos e analogias que se impõem hoje ao entendimento dos sujeitos originarem nas pesquisas científicas e não derivarem de sua experiência direta, um novo senso comum é elaborado, formando um universo consensual a partir desse outro universo de que a pessoa não participa. Essa representação é um processo ativo que objetiva tornar familiar o não familiar. O ato da representação, “transfere o que é estranho, perturbador do universo exterior para o interior, coloca-o em uma categoria e contexto conhecidos” (Silva Leme, 2004).

A internalização das representações sociais não se dá de forma passiva, os sujeitos não são simples processadores de informações veiculadas pela ideologia dominante ou pelas crenças coletivas, mas pensadores ativos que, mediante os processos de interação social, “produzem e comunicam incessantemente suas próprias representações e soluções específicas para as questões que se colocam a si mesmos” (Moscovici, 1978 *apud* Pereira de Sá, 2004, p. 28).

CAPÍTULO VI A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

Desse modo, o social de Moscovici, diferentemente do coletivo de Durkheim, se refere ao aspecto dinâmico e bilateral do processo de constituição das representações sociais. Por um lado, elas são uma forma de conhecimento socialmente elaborado e partilhado, e por outro, são uma realidade psicológica, afetiva, inserida no comportamento do sujeito (Xavier, 2002).

As representações sociais são, então, uma modalidade de conhecimento particular que têm por função a elaboração dos comportamentos e da comunicação entre as pessoas e, ainda, têm a função de analisar os processos pelos quais os seres humanos, em interação social, constroem teorias e opiniões sobre os objetos, tornando possível a comunicação e a organização dos comportamentos. Estas teorias

estão inscritas no pensamento representativo do senso comum, cuja forma de funcionamento difere do sistema representativo do saber científico. Num sentido bastante cognitivo (...), o senso comum é, segundo Moscovici, formado por imagens e símbolos; seu limite de realidade é baseado no consenso; é dominado pelo “por que” (em vez do “como”); e as respostas às perguntas que se colocam emergem sob uma pluralidade de tipos e critérios de julgamento, com uma grande flexibilidade de sucessão de atos mentais, áreas e formas sintáticas disponíveis (Xavier, 2002, s.p.).

Assim, o senso comum estaria inscrito no cotidiano vivido e ancorado na intersubjetividade e na integração social, diferentemente do saber científico, institucionalizado, sistematizado, menos flexível e sujeito a outras lógicas de funcionamento (Xavier, 2002). Mas, Moscovici (1978) lembra que não são apenas as conversações, os saberes populares ou o senso comum que expressam as representações sociais. Elas podem ser encontradas também nas religiões, nas ideologias e nas ciências.

As representações não têm uma existência independente. Em virtude de um princípio imanente, elas não são irracionais. Isto quer dizer que as representações sociais são racionais não por serem sociais, mas por serem coletivas. Outro fato é que não se pode separar a experiência individual – percepções resultantes de processos íntimos –, do mundo social. O conflito entre o individual e o coletivo “não é somente do domínio da experiência de, mas é igualmente realidade fundamental da vida social de cada um” afirma Moscovici (1978, p. 11-12), acrescentando que as representações carregam, pois, as marcas dessa tensão, “conferindo-lhes um sentido e procurando mantê-las nos limites do suportável”. É justa essa noção que torna compreensível o dinamismo da sociedade e suas mudanças.

A representação dos objetos é elaborada a partir de dois processos fundamentais: a ancoragem e a objetivação. A ancoragem se refere à inserção do que é estranho no pensamento já constituído, ou seja, o desconhecido é ancora-

do em representações já existentes. Mediante o processo de ancoragem “a sociedade converte o objeto social num instrumento de que ela pode dispor, e esse objeto é colocado numa escala de preferência nas relações sociais existentes” (Moscovici, 1978, p. 171-172). Ou seja, a novidade é domesticada e o objeto estranho é associado a formas conhecidas e reconsiderado através delas.

No caso da Umbanda, podemos pensar a ancoragem a partir dos significados circulantes sobre a religião na sociedade, lembrando que esta é fortemente cristã e conservadora. E aqui é levado em conta o que se comenta sobre a África, sobre suas deusas e deuses, e sobre os seus valores, pelos quais se julga esta religiosidade. As pomba-giras e exus, de forma particular, são comumente ancorados nas ideias cristãs de feitiço, do mal, do pecado, e isso acontece pela força que tem o cristianismo na interpretação dos fatos sociais, que inferioriza e demoniza outras religiosidades, com o intuito de manter sua hegemonia.

É na ancoragem que a representação assume seu caráter social, quando uma pessoa ou o grupo filtra os novos elementos e passa a agir, cada um, de forma diferente ao mesmo elemento. Nesse sentido,

as representações sociais têm uma ação anti-institucionalizadora na cultura e anticonvencional nas instituições na medida em que têm a capacidade de subverter objetos, conceitos já estabelecidos e teorias científicas em novos conteúdos, sob critérios nada rígidos e com resultados imprevisíveis (Moscovici, 1978, p. 82 *apud* Xavier, 2002, s.p.).

A representação passa a se constituir como um meio de interpretar os comportamentos, de classificar e nomear as coisas e pessoas de acordo com identificação de pertencas sociais, da percepção de si e do outro nas relações sociais. O estudo das representações sociais, pois, lida tanto com os materiais simbólicos ou subjetivos quanto os converte em práticas, tornando-se reais, objetivos (Moscovici, 1978).

Quando a representação se cristaliza, ocorre a objetivação que faz com que se torne real um esquema conceitual e que se dê a uma imagem, uma contrapartida material que tem como resultado um estoque de significados que a pessoa recebe, emite e movimenta. Moscovici (1978, p. 63) diz que:

No real, a estrutura de cada representação, nos parece desdobrada; ela tem duas faces tão pouco dissociáveis quanto a frente e o verso de uma folha de papel: a face figurativa e a face simbólica. Nós escrevemos que: Representação figura/significação, entendendo por isso que ela faz compreender em toda figura um sentido e em todo sentido uma figura.

Objetivar é, pois, dar materialidade a um objeto que é abstrato. É naturalizá-lo, fazendo com que ele adquira um caráter de realidade externa. É transpor-

CAPÍTULO VI

A PERMEABILIDADE DAS FRONTEIRAS CULTURAIS E OS MODOS DE OPERAÇÃO DOS ANÔNIMOS DO SISTEMA

tar para o nível da observação o que era apenas uma inferência ou símbolo. É projetar os estados mentais de maneira que eles adquiram formas. É dar um caráter material às ideias e às abstrações.

Moscovici exemplifica a objetivação com a Psicanálise, uma vez que as pessoas tomam liberdade de tratar de conceitos como o de repressão sem vinculá-lo à teoria psicanalítica ou aos psicanalistas. A pessoa passa a se relacionar com o objeto sem a mediação do especialista ou da sua ciência, e “essa apropriação indireta do poder é um ato gerador de cultura” (Moscovici, 1978, p. 112). Depois do aparecimento da Psicanálise, não se diz mais que a pessoa é teimosa ou que briga muito, mas que ele é recalcado ou agressivo.

A objetivação, ao naturalizar e dar realidade ao símbolo, tornando-o concreto, observável, coloca a pessoa em ação, na busca por procedimentos que têm a pretensão de dirigir e controlar as impressões que ele causa, a partir da interpretação e dos significados que ele conferiu ao objeto. No caso da Umbanda, pomba-giras e exus são objetivados a partir do momento em que qualquer pessoa se refere a essas entidades como se elas realmente fossem o mal ou um diabo qualquer. Existe uma certeza de que assim é, e a partir dessa convicção se reproduz na sociedade todas as ideias e imagens que foram gestadas a partir de uma narrativa única, a cristã, sem mais a necessidade de realmente conhecer os mitos e os ritos a partir da própria religião umbandista.

Diz Goffman (2005) que o sujeito sempre utiliza formas de representação para se mostrar aos seus semelhantes, apresentando coisas reais e às vezes bem ensaiadas. Ele faz uma analogia com o ator no palco que se mostra sob a máscara de um personagem para personagens projetados por outros atores. Chama a atenção para a plateia que também acaba por desempenhar um papel talhado de acordo com os papéis desempenhados pelos outros presentes e vice-versa.

Assim, quando uma pessoa representa um papel, ele implicitamente solicita a quem o observa que tome a sério a impressão sustentada diante deles. O sujeito ou grupo que representa irá utilizar de um equipamento expressivo, padronizado intencional ou inconscientemente, para confirmar o que é representado. O cenário entra como primeiro elemento importante: ele inclui todos os objetos e arranjos que são feitos no lugar da encenação para contextualizar e posteriormente confirmar as impressões e crenças que se quer passar.

Em seguida, se a atividade da pessoa tem que se tornar significativa para os outros, “ela precisa mobilizá-la de modo tal que expresse, *durante a interação*, o que ele precisa transmitir” (Goffman, 2005, p. 36). Esta mobilização significativa é idealizada de várias maneiras. É preciso considerar, inicialmente, que a representação já é uma idealização e que ela dispara uma outra série de idealizações que têm como objetivo a construção do mérito, do reconhecimento, e do status por parte dos que assistem ao desempenho da pessoa ou grupo que

está sob foco. Assim, diz Goffman (2005, p. 41), “na medida em que uma representação ressalta os valores oficiais comuns da sociedade em que se processa (...) podemos considerá-la como uma cerimônia, um rejuvenescimento e reafirmação expressivos dos valores morais da comunidade”.

À noção geral de que fazemos uma representação social de nós mesmos para os outros, Goffman (2005, p. 230) acrescenta que a “própria estrutura do “eu”, pode ser considerada segundo o modo como nos arranjamos para executar estas representações na nossa sociedade (...)”. Na sociedade, o personagem que o sujeito representa e o próprio sujeito é equiparado como sendo apenas um. Assim, o “eu” que lhe é atribuído, não se origina do seu possuidor, mas da cena de sua ação. O “eu”, portanto, “é um efeito dramático, que surge difusamente de uma cena apresentada, e a questão característica, o interesse primordial, está em saber se será acreditado ou desacreditado” (Goffman, 2005, p. 231). O “eu”, é, então, é fruto de todo esse arranjo - o do próprio personagem e da plateia - e a eficácia está em que esse “eu” seja emanado do próprio personagem.

O perigo surge quando esse “eu” da persona, imagem da adaptação social, se confunde com o próprio ego da pessoa, impedindo que se diferencie entre o que é dele e o que é representado. Se essa diferenciação fracassar, forma-se um pseudo-ego cujo padrão de personalidade irá se basear na imitação estereotipada ou numa preocupação zelosa com o papel que o coletivo lhe dá para desempenhar (Whitmont, 1995).

Como veremos mais adiante, as representações sociais são importantes para a análise da incorporação do presente trabalho, e esses “eus” representados nas narrativas de ambas as mulheres - médium e Pomba-gira Cigana -, ora se confundem na incorporação, delatando o que tentam esconder no cotidiano, ora se distanciando do cotidiano. A médium coloca a Cigana que incorpora em perspectiva, olha-a de longe, e em doses pequenas e pensadas, carrega a entidade para seu dia a dia.

CAPÍTULO VII

MULHERES NA ENCRUZILHADA: VOZES CIGANAS

*Juraram me matar
Na porta de um cabaré!
Eu ando de dia,
Eu ando de noite...
Não mata porque não quer!*
(Canto de Pomba-gira)

No Brasil, a casa e a rua são categorias sociológicas que designam, conforme Da Matta (1987) “entidades morais, esfera de ação social, províncias éticas dotadas de positivismo, domínios culturais institucionalizados (...)” (Da Matta, 1987, p. 15) e, por isso, despertam emoções, reações, orações, músicas e imagens inspiradoras. Dessa forma, a casa define o espaço íntimo e privado, o da família, dos amigos, e a rua o espaço da desordem, da malandragem, das constantes mudanças.

As narrativas das mulheres médiuns entrevistadas apontam para uma temática que tem como pano de fundo o imaginário social do povo cigano que acabou por servir de instrumento para nomear as entidades que elas recebem durante a incorporação. Se Da Matta opõe casa à rua, para aquelas mulheres a rua não bastaria para, ocasionalmente, retirá-las do papel social que a casa lhes destina. É a estrada que se configura como a imagem que as colocaria sempre em estado de trânsito, sem a menor possibilidade de voltar para casa no final do dia. E é o jeito cigano de viver que a Pomba-gira traz para cada médium no momento da gira: a magia de uma vida nômade marcada por paixões ardentes, pelo descompromisso com o que é imutável.

7.1. Apresentação do Terreiro Caboclo Pena Branca

A pesquisa que deu origem a este livro foi realizada no Terreiro Caboclo Pena Branca, localizado em um bairro de periferia da cidade de Juiz de Fora/Minas Gerais, entre 2004 e 2008. O terreiro foi fundado em 1972, pela Chefe do Terreiro, Luiza, quando o bairro ainda não tinha saneamento básico. A descrição do terreiro, que segue abaixo, se refere ao período da pesquisa.

No início era apenas um barracão, que aos poucos foi recebendo melhorias nas suas instalações. Seu espaço é dividido entre o congá e a assistência. Possui dois banheiros, dois pequenos quartos: um onde os médiuns trocam de roupa e outro onde ficam Exu e a Pomba-gira. O terreiro é organizado internamente através de uma ordem que implica na obediência a chefe do terreiro, e na ausência desta, a Marina, a mãe-santo-pequena, médium que acompanha Luiza desde a fundação do terreiro.

Considerando a topologia do terreiro, este possui um sistema defensivo (Brumana; Marninez, 1991) que consiste em manter fora as ameaças externas. Assim, antes de ser dado início ao culto, vários rituais são desenvolvidos com o objetivo de “firmar” o terreiro, assentando seus guias. O primeiro assentamento é de Exu e de Pomba-gira, local que fica dentro do terreiro, em um espaço separado. Existe também a “casinha de Exu”, do lado de fora da casa. Nesse local as velas são acesas e as bebidas são colocadas ao lado da imagem. Os cuidados rituais com esses espíritos levam em conta a grande força que eles possuem tanto a de afastar o mal (que vem da rua) como a de provocá-lo. Exu, então, é o primeiro a ser firmado, é ele que autoriza o início da gira (Prandi, 2001). Os outros assentamentos se referem aos espíritos da linha direita e ficam localizados no espaço reservado para o congá.

7.2. Rituais da Quimbanda

No dia da semana e do mês reservado ao Povo da Rua, o terreiro inicia a gira chamando os Caboclos e as Caboclas, os Pretos-velhos e as Pretas-velhas (as) que, após cantarem em louvor aos seus guias, dão um passe nas pessoas presentes e autorizam a descida das entidades sem luz, também através de um canto. Os homens e as mulheres médiuns descarregam seus guias de luz e trocam suas vestimentas. Esse momento recebe o nome de virada: o congá, o altar, é fechado com uma cortina e é dado início aos rituais para a incorporação dos Exus que consiste na sua invocação através de pontos cantados. A primeira a percebê-lo é a chefe do terreiro, que risca seu ponto no chão e logo em seguida os outros(as) médiuns procedem da mesma forma. Durante quase uma hora os Exus atendem a assistência, bebem, fumam e conversam com os cambones.

No final desse período, os próprios Exus evocam a presença das Pomba-giras através do canto. Os Exus (somente os que têm como cavalo as mulheres)

são descarregados, trocam de roupa e retornam com as vestes rituais. A troca de roupas é bastante significativa, pois através da indumentária, “o indivíduo torna-se aquilo que mostra” (Eliade, 2002), e de agora em diante, até o final da gira, o ambiente se transforma.

As mulheres médiuns são transformadas em “outra coisa” (Eliade, 2002), e utilizam símbolos que sinalizam, nas roupas e no corpo, a sua individualidade. Existem, pois, Pomba-giras Ciganas, mas cada uma tem a sua Cigana que têm suas preferências quanto aos detalhes do vestido, ao modo de arrumar o cabelo, ao tipo de calçado, à bebida e ao cigarro preferidos.

7.3. A chefe do Terreiro

Luiza, a chefe do terreiro, tem setenta e seis anos de idade, é viúva, aposentada, sem filhos e há quarenta e nove anos é umbandista. Seu primeiro contato com a Umbanda se deu aos oito anos devido a uma doença que sofria: desmaios, endurecimento do corpo. Os diagnósticos dados por alguns médicos diziam que ela sofria de reumatismo infeccioso, para outros, ela sofria de epilepsia. Levada a uma benzedeira, ela via no lugar da mulher um homem de capa preta, o que a deixava apavorada. Aos treze anos ela começou seu desenvolvimento como médium num terreiro e todos os sintomas desapareceram. Passou a frequentar o terreiro de uma pessoa conhecida até que, em 1972, resolveu abrir o seu. Seu santo de cabeça é o Caboclo Pena Branca, um índio do Amazonas que desencarnou há 400 anos. Hoje ela não trabalha mais na linha de Exu, apenas o recebe, risca seu ponto e o descarrega. Também não recebe mais a Pomba-gira, pois o Pena Branca não gosta que seu cavalo receba entidades da linha esquerda.

O poder exercido por Luiza no terreiro junto aos médiuns e a assistência é bem visível. Responsável pelas obrigações rituais e também pela manutenção financeira do terreiro, ela fala abertamente a todos: cobra as ausências dos médiuns nas giras, chegando inclusive a afastá-los caso não estejam cumprindo de forma adequada às demandas do terreiro. Reclama o valor despendido com as compras de materiais (velas, bebidas, pólvora, flores, material higiênico), solicitando a maior participação dos médiuns, através de uma fala enérgica que não abre espaço para reações. O silêncio ou a espontaneidade das conversas obedecem ao humor da chefe do terreiro. Às vezes os médiuns e as médiuns ficam calados, atendendo às solicitações de Luiza com prontidão ou animados, conversando descontraidamente, quando assim ela está.

As demandas da assistência podem ser atendidas ou não, dependendo se elas são condizentes com a ética do terreiro que é dada pela chefe do terreiro. A evolução dos espíritos sem luz, que é alcançada através da caridade, é o alvo do Caboclo Pena Branca. Assim, os cambones são responsáveis pela doutrinação das Pomba-giras e Exus. Durante a incorporação, essas entidades conversam o tem-

po inteiro com os cambones, que lhes dão conselhos sobre como alcançar a evolução espiritual. A evolução espiritual da Pomba-gira é observável através de uma faixa de renda branca que vai substituindo suas vestes vermelhas.

A linha esquerda da Umbanda no Terreiro Caboclo Pena Branca segue, de forma rigorosa, os preceitos da chefe do terreiro. Assim é que o valor da Pomba-gira é apontado por ela, da seguinte forma:

(...) tem a Pomba-gira que trabalha lá no centro com uma amiga minha, uma loirinha, ela trabalha com a Maria Padilha, ela é ótima. Se você pedir pra ela resolver um negócio, ela faz: você acende uma vela vermelha pra mim, uma aqui na saída do centro, uma na encruzilhada e pede que eu vou te ajudar.

O fato de a Pomba-gira ter sido uma prostituta nas vidas passadas, e ser recebida na Umbanda, é aceito como natural por Luiza:

Olha, eu acho que em todas as religiões tem a prostituta, só que ela não se apresenta. Cê vai numa igreja crente tem uma mulhé que era mulhé de vida fácil e foi pra igreja crente e tornou-se uma beata lá, cê vai numa igreja católica, as prostitutas num deixa de aprontá direitim, e assisti a missa dela. Tem, toda religião tem, ela só não se apresenta, e na Umbanda elas se apresentam, fala eu sou Pomba-gira e pronto, ela fala quem é ela e de onde ela veio.

No entanto, tal condição segue as representações sociais que se tem da prostituta: “Ela é uma mulher de vida, uma mulher de zona, uma mulher de vida fácil”. Sobre as mulheres que possuem mais de um parceiro sexual:

Eu não aceito muito é sexo hoje com um amanhã com outro, eu não aceito não. Eu acho que é sujo pra mulher entendeu, eu acho que é sujo.

Sobre a solidariedade das prostitutas com as esposas traídas, ela diz:

Ela (a Pomba-gira) achava graça, ela ria delas, porque ela achava que elas eram as preferidas, porque eles iam primeiro lá para depois ir para casa (risos).

A Pomba-gira de Luiza se chama Eliane, é francesa, dona de um cabaré, e é descrita como sendo

Muito bonita. Ela tinha os homens dela, ela não quis filhos, ela tinha as outras mulheres para olhar, tinha o cabaré para olhar. Se chegava um homem para entrar com você para o quarto, ela tinha que tomar nota. Ela que recebia a grana e que pagava as outras. Ela tinha o homem preferido, ela tinha o homem dela também, não é? Mas ela mudava de homem igual muda de roupa. Ela gostava dessa vida. O cabaré tinha cassino, tinha tudo.

CAPÍTULO VII MULHERES NA ENCRUZILHADA: VOZES CIGANAS

No entanto, ela não desce mais no terreiro, pois o santo de cabeça de Luiza, não deixa:

Pena Branca falou que ela não vinha mais, que ele não queria ela trabalhando comigo, e que se ela continuasse trabalhando comigo, ela iria virar minha vida pessoal.

Pena Branca também retirou de Luiza o desejo sexual e ela justifica pela compreensão que ele teve com ela por tratar durante muitos anos do marido doente:

Acho que o Pena Branca viu que eu não tinha, que não ia ter sexo com ele por causa da doença, então eu fiquei paralisada, porque o Pena Branca, ele gosta das coisas muito correta, por exemplo, se eu vivia com ele, eu vivia com ele, se eu tivesse outro homem, Pena Branca não ia aceitar, ele não aceita.

O Caboclo Pena Branca exigiu que Luiza escolhesse: “ele ou a Pomba-gira. Se ela descesse, ele não trabalhava mais”. Luiza escolheu o Caboclo. No entanto, ela recebe o Baiano, uma entidade cruzada com Exu que há pouco tempo bebia água de coco com cachaça e que foi retirada por ordem de Pena Branca, pois fazia mal à saúde do cavalo.

Por enquanto, da Pomba-gira francesa no terreiro, ficaram as lembranças: o vestido branco, sinal de sua evolução espiritual, bem justo, com rabo de peixe e muito brilho, as luvas longas, vermelhas, tudo ficou guardado no armário. Os cabelos, porém, continuam longos e é objeto de discórdia entre o Baiano e o Caboclo: o primeiro manda “cortar bem curtim”, o outro quer que permaneça comprido. Outro perigo: se caso Luiza passar a receber a Pomba-gira, o Caboclo não volta mais no terreiro e esse passa a ser comandado pelo Baiano. Existe, pois, no interior do terreiro uma concorrência, apontada por Boyer-Araújo (1993), entre Caboclos e Exus que acaba por afetar o comportamento das Pomba-giras.

Há, então, uma determinação invisível que é transmitida pela chefe do terreiro a mando do Caboclo Pena-Branca e que dita as atitudes cabíveis das Pomba-giras no terreiro. Esse comportamento previsto segue as representações sociais sobre a prostituta que, guiando a chefe do terreiro, acaba por se estender ao seu cotidiano.

Mas se essa complexa rede de relacionamentos acaba por reproduzir, no terreiro, relações de dominação, ela também pode romper com os pressupostos sociais e alcançar formas inusitadas. Marina, a mãe-pequena, proibida de frequentar o terreiro pelo seu marido, encontrou a porta fechada quando retornou para casa. A revolta e a humilhação fizeram com que o Caboclo Sete Flechas a possuísse, dando-lhe força suficiente para arrombar a porta e dar uma surra no companheiro. A partir daí, o marido passou a ir junto com ela algumas

vezes e chegou a ajudar o terreiro, prestando serviços de pedreiro.

Se o Caboclo Pena Branca afastou a Pomba-gira da vida de Luiza, também a ajudou a repelir um relacionamento sexual que ela não queria:

Eu preferia que não tivesse sexo, eu me sentia era nervosa, eu ficava apavorada com ele, com aquela aflição, que tinha que sair na mesma hora e vim ligar o nebulizador e fazer nebulização. Eu não aguentava aquilo, cê aguentar uma coisa assim, não pode.

E, ainda,

Às vezes ele vinha, me abraçava e tal e eu falava com ele assim: ó chega pra lá, cê não pode, cê sabe que cê não sente bem, não se preocupa comigo que eu, tá tudo bem, nós não vamos nos desentender por causa disso, eu já aceitei.

Luiza pende entre as exigências do Caboclo e os desejos engavetados da Pomba-gira Eliane e sutilmente encontra maneiras de lidar com as duas posições. A linha esquerda desce em seu terreiro e nenhum obstáculo é colocado à descida das Pomba-giras.

Ela é uma mulher vaidosa que se preocupa com a aparência. Já fez uma plástica no rosto, anda muito arrumada, com a boca sempre pintada e os cabelos bem escuros estão também sempre soltos. Apesar de o Pena Branca não gostar da Pomba-gira, esta consegue escapar de suas mãos e encontrar o seu corpo:

Você pode ver eu tenho as minhas pulseiras que foi confirmado na linha quando eu batizei há 45 anos, se eu saio, saio com elas e às vezes com outras coisa assim agora, eu tenho umas amigas falam assim hoje tá igual a Pomba-gira. Falo, não tô com Pomba-gira não, é porque a Pomba-gira gosta muito de enfeite, ela é vaidosa Agora tem outra coisa na Umbanda, é o negócio de cabelo, eu quase não posso cortar o cabelo, eu corto muito pouquim, de vez em quando eu corto um pouquim, porque Pena Branca não gosta que eu corto cabelo, (...) mas Pomba-gira também não gosta de cabelo curtim não, é muito difícil, usa maiorzinho, aqui no ombro um pouquim.

E é nesse contexto, e sob o comando de Luiza, que será contada a história de três mulheres que incorporam a Pomba-gira Cigana.

7.4. As personagens desse mundo contam a sua história

Alice, Magali e Mônica são três mulheres que têm em comum a incorporação pela Pomba-gira Cigana que é uma entidade especializada em resolver casos relativos à justiça tais como processos e ações para separações de casais. No caso de separação judicial, se um dos cônjuges não estiver disposto a ceder, apelando para a Cigana, dentro em breve o processo é realizado e a

CAPÍTULO VII MULHERES NA ENCRUZILHADA: VOZES CIGANAS

solução dada (Teixeira Neto, s.d.). As informações que possuem sobre os ciganos são oriundas das representações sociais que tramitam sobre a vida do povo cigano. Como se verá, também as Pomba-giras Ciganas falam da vida do seu povo ancoradas no conjunto de informações do senso comum sobre tal tema.

As três médiuns nada entendem de política, não fazem parte de nenhum movimento social (“não gosto de política, nem de futebol”- Magali), não se sentem discriminadas por serem mulheres (“Discriminação? Que eu me lembre, não.”- Magali), não são intelectuais e pouco sabem sobre a origem e o processo de formação da religião que frequentam (“Já li várias coisas sobre Umbanda...” - Mônica). Enfim, em nada se enquadram no discurso dos movimentos feministas e nem de outros movimentos de mulheres.

A relação de Magali e Mônica com a chefe-do-terreiro é permeada pelo respeito e reverência pela sua dedicação à Umbanda, mas não é íntima, apesar de serem solidárias com ela em casos de doença e estarem sempre de prontidão para ajudar o terreiro, seja financeiramente, seja na limpeza do espaço, seja nas obrigações rituais. Como dizem elas:

É muito bom, converso com todo mundo, assim sempre tem aquela turminha que é mais amiga, sou eu e mais três, a gente conversa, bate papo (Médium Mônica).

Para mim é fácil, porque eu sou assim, meu objetivo é ir lá, trabalhar e ir embora. É chegar lá trabalhar e ir embora. Ela pede pra chegar até oito horas da noite, chego o mais cedo que posso. Chego lá e já vou mesmo destinada a trabalhar, assentar, incorporar, fazer o que ela pede e ir embora. Igual agora, liguei pra ela e falei, ó Luiza não tem ninguém pra limpar o terreiro, você quer que eu e a Alice vamos lá limpar? “Ah, se você puder”, então sábado nós vamos lá (Médium Magali).

Já Alice é mais próxima de Luiza, são amigas há muitos anos. Estão sempre se encontrando fora do terreiro, frequentam a casa uma da outra. No terreiro, Alice é um dos braços de Luiza. Sempre chega cedo e vai logo preparando o congá, a defumação, anotando a ordem de chegada da assistência para os passes e demandas.

São textos que, em alguns momentos divergem e que em outros parecem conter (ou contar?) a mesma história. Alice tem 65 anos, é aposentada, viúva por três vezes, mãe de três filhos e avó de seis netos. De família muito pobre, se casou virgem aos 17 anos e diz ter sido muito feliz nos dois últimos casamentos. Considera a virgindade necessária: “(...) eu acho que muitos casamento agora não tão dando certo por causa da liberdade demais que os jovem tão tendo, né?”. Sobre o aborto diz que não acha certo: “Eu acho muito errado o aborto, sou contra o aborto. É um ser que veio viver uma vida aqui na terra, né, que Deus mandou, né, às vezes é um espírito que veio na pessoa até pra ajudar ela”.

Gosta da maternidade, acha que filhos são necessários e sente culpa por uma gravidez que foi indesejada. Alice deixa, ainda, transparecer seu receio da punição de Deus, e ao mesmo tempo, sobre sua salvação e proteção:

Filhos são necessários, mas... os meus três filhos, eu tive uma gravidez que não foi desejada e eu peço perdão a Deus porque a melhor filha que eu tenho, não desfazendo dos outros; e há pouco tempo ela teve muito doente.

E, ainda,

(...) eu tive todos os meus três filhos de leite, dei muito leite graças a Deus, portanto não tenho medo do câncer de mama, não tenho porque dei muito de mamar mesmo, diz que quem dá muito de mamar não tem a possibilidade de ter um câncer, mas faço meus exames todo ano.

Muito teve que trabalhar para sustentar a casa, e conta que chegou até a passar fome. O primeiro marido era viciado em jogo e tudo que ganhavam no mercado que abriram no bairro em que moravam, ele perdia logo em seguida. Depois de fechado o mercado, ele foi trabalhar no Rio de Janeiro e Alice foi trabalhar num bar, mas teve que sair logo, pois:

no final de ano ele veio e acabou brigando comigo por causa de eu estar trabalhando, ele falou que queria ver eu sustentar a casa com meu salário. Aí eu fiquei com medo e saí, tinha medo da vida, né, eu nunca fui uma mulher experiente pra vida aí fora, saí.

Narra que com os outros dois maridos foi muito feliz, eram homens carinhosos que dividiam com ela as tarefas de casa:

O segundo ele chegava com carne, mandioca, ele que ia pra pia, descascar, picar, botar no fogo. Às vezes a casa estava toda arrumadinha e ele falava, pode deixar que eu arrumo tudo. O outro também me ajudava, a arrumar a cozinha e tudo. Eram muito bons pra mim.

Há oito anos Alice está sozinha e diz que sente depressão:

Fico sem vontade de tomar banho, sem mudar de roupa, sem vontade de pentear cabelo, com vontade de ficar deitada o dia inteiro, tudo pra mim tá bom, se tá limpo tá bom, se tá sujo tá bom, eu olho pra casa e falo, vou limpar não tá tudo limpo e às vezes tá tudo sujo, sabe. Quanto tá assim, tenho que acordar porque senão já tô no fundo do poço.

CAPÍTULO VII MULHERES NA ENCRUZILHADA: VOZES CIGANAS

A depressão, segundo Alice, vem do controle que ela perdeu sobre seus filhos:

Eu acho que é porque quando a gente vai chegando a uma certa idade igual eu criei meus filhos e tudo foi uma vida, agora parece que é outra. Eles têm a vida deles, tem o marido, tem os filhos, cuidam da vida deles, e eu sinto falta de carinho de atenção, sabe, eu já quis sentir o centro das atenções das coisas e não fui, então parece que foi acumulando e dando uma depressão depois da morte do último marido meu, eu não tinha não. Mas tem hora que eu ainda sinto falta de atenção, eu sou uma pessoa que gosto muito de mandar, e gosto que as pessoa me obedece, sabe, gosto que faz as coisas do meu jeito, então ninguém pode viver submissa a outra pessoa assim, então nesse ponto eu já até descartei isto da minha vida, de querer trazer pro meu domínio, eu gosto muito de dominar. Meus filhos eu dominei até quando antes deles casar, sabe. Quando eles casou, eu... tento fazer alguns conselho, mas dominar não.

Alice também sabe que não tem mais como exercer esse poder, seja porque os filhos se casaram, seja porque compreendeu que relações assim não são saudáveis. Com os dois últimos maridos, também agia assim, só que de forma diferente, de forma mais sutil, “(...) dominava assim, não com agressividade, mas numa boa, né, rindo brincando, pedia, fazia, sabe como é que é?”. O antidepressivo é também usado por Alice para espantar o desejo sexual: “(...) fico nervosa, onde eu tomo um antidepressivo, às vez um relaxante, né, pra...porque o organismo parece que pede né, então eu tomo, aquilo vem na minha cabeça, passa...”.

A vida hoje anda sem graça, pois Alice não sai mais para os bailes, a que tanto gostava de ir. Fala que após a segunda viuvez perdeu sua sensualidade, sua vontade de se divertir, passando a dedicar-se somente ao terreiro. Ela relembra os bons tempos:

(...) eu parei de ir também porque estava ficando muito exaltada, então eu parei de ir, inclusive minha amiga falava que eu tava borocochô, não queria ir, não queria ir, mas quando eu resolvia ir chegava no baile eu já mudava de figura, eu me esguiava no corpo e entrava, já não tirava o óculos do rosto, só queria ficar com o óculos no rosto e falava que estava enxergando bem, às vezes era uma influência dela até pra mim divertir que eu tava muito pra baixo né, como até hoje em dia à vez eu me sinto no dia-a-dia, eu me sinto às vez muito pra baixo, mas eu nunca... eu já fui quando era mais nova eu já cheguei perto da encruzilhada assim, parei e saudei elas e chamei elas pra me acompanhar e elas me acompanharam que eu passava perto de amigos assim e ninguém me conhecia, eu cumprimentava eles olhava e ninguém me conhecia, sabe?

Alice se refere à influência da Pomba-gira no seu cotidiano e fala dela como uma pessoa que queria que ela se divertisse. Mas a médium relata que per-

deu o interesse pelos homens, que ela não sabe o porquê, mas que de qualquer jeito não confia neles tem medo da Aids, ou talvez que sua missão quanto ao casamento já tenha sido cumprida. Por isso ela se dedica mais ao seu lado espiritual:

a pessoa que é médium não pode viver uma vida de barzinho, de baile, de bar todo dia, tem que ser uma pessoa mais reservada e por exemplo, eu tirei um dia na semana, toda sexta-feira que me dedico a eles tomando meu banho de descarrego, não saio de casa, firmando meu congazinho que eu tenho aqui na minha casa, e levo um dia mais tranquilo.

A médium relata que há vinte e um anos frequenta o terreiro da Luiza e que iniciou na Umbanda muito antes disso, ainda bem jovem. Começou a ir ao terreiro porque gostava de ser benzida até que um dia um espírito desceu. Era Iemanjá, seu santo de cabeça. Dali por diante, desenvolveu sua mediunidade e hoje recebe todas as entidades.

Magali é solteira, 56 anos, sem filhos, aposentada, e diz ser uma mulher forte, de objetivos claros, o que ajudou a cuidar dos irmãos mais novos desde a morte de sua mãe, e posteriormente de seu pai. Foi iniciada na Umbanda por causa da doença de sua mãe que foi acometida por uma espécie de loucura, conforme o diagnóstico médico, mas que na realidade, segundo ela, se deveu a um resguardo quebrado e à mediunidade que ela tinha e que não foi desenvolvida.

Seu pai era um homem exigente e nervoso, que “achava uma grande besteira ela querer estudar”. Mas ele falar ou não falar, era a mesma coisa. Ela resolveu que seria filósofa e lutou por esse objetivo. Trabalhava durante o dia para poder estudar à noite e comprar o material que precisava para os estudos. Fez de tudo um pouco, foi empregada doméstica, faxineira, professora, lavadeira, auxiliar de escritório.

Diz não gostar, hoje, de nada na vida, nem tem sonhos, nem projetos de vida. No entanto, resta ainda a vontade de continuar estudando psicologia, ou direito, mas o dinheiro não dá. Seu envolvimento com a família faz com que abdique de suas vontades e realize as do sobrinho, pagando parte de seus estudos ou fazendo na casa, que é da família, obras intermináveis.

Sua vida girou em torno de um grande amor que teve ainda bem jovem e que não foi aceito pela família dele por considerá-la muito pobre. Ele foi embora da cidade e dessa relação sem final feliz sobraram vestígios que transparecem no pesar com que narra a história. Considera que podia ter tido tudo na vida se tivesse se casado com um militar que era apaixonado por ela, e ela rejeitou, pois ele queria levá-la para a fronteira onde trabalhava. Seu arrependimento se insinua nas entrelinhas:

CAPÍTULO VII MULHERES NA ENCRUZILHADA: VOZES CIGANAS

Diz ele que se ficar viúvo volta rapidinho pra mim, mas não sei se vou querer não. Mas na época, se eu tivesse pensado bem, mas eu queria era estudar, como ia fazer isto na fronteira. Troquei ele pelo estudo. Mas é a única coisa que eu...Teria casado com ele, mas vi que ele era boa pessoa, por isso eu deixei seguir a vida dele, porque na época eu não queria nada com ele.

Filho teve um que não chegou a nascer, pois Magali abortou: “Tentei tirar, tomei remédio para descer”. Mas a gravidez era tubária: “Tive que cortar a trompa, fiquei meio chateada, porque tirou um pedaço de mim, né? Até então eu tinha tudo normal. Mas depois as coisas foram chegando no lugar, com o tempo né?”. Depois disso Magali ficou com medo,

como se diz, não posso ver uma cueca no varal que já fico grávida, sabe como é? Eu fazia minhas brincadeiras, dava meus pulinhos, como se diz. Depois eu vi que estava ficando meio brabo e pensei: vou parar de pular, eu hein?

Já faz muito tempo que Magali está sozinha, sem um companheiro. Ela ia às festas, não vai mais, não namora mais:

(...) eu dava uns beijinhos, mas eu nunca tive um amante. Namorado que namorei mais, foi esse, o primeiro, queria ele, ele também me queria, mas a família acabou com nossa brincadeira, aí eu resolvi não querer mais.

Parece que a Pomba-gira se afastou do cotidiano de Magali. Era ela a responsável por conduzir seu cavalo às festas, o que não acontece mais:

Minha Pomba-gira só se manifesta quando eu vou num baile, porque eu gosto muito de dançar, e ela também gosta. Não vou mais em baile, mas gosto muito de dançar. Quando eu era mais nova ela me levava muito pros baile. Ela me empurrava pros baile de qualquer jeito. Meu pai falava que eu não ia, eu tava dando um jeito de ir e ia, não queria nem saber. (...) Às vezes as menina fala, vão pro forró. Não vou não.

Solidão não chega, pois os cuidados com um irmão de 42 anos, esquizo-frênico, a deixa sempre ocupada. A responsabilidade e a compaixão por ele, que apanhou muito do pai na infância, preenchem seu dia. Ou então, a conversa com os vizinhos, ou a televisão: “Nunca tive insônia, depressão, nada disso. Não tenho tempo, correria danada, né?”.

O cotidiano é um constante trabalhar,

cuidando dos problemas lá de casa, do meu irmão doente e de todo mundo que precisa de mim. Eu estou ali sempre pronta para o serviço. Estou mais para prestar caridade do que eu mesma pra mim.

Ser mulher é um peso sobre o qual Magali fala rindo muito:

Sinceramente, se eu pudesse escolher teria vindo homem, viu? Mulher sofre muito, e sei lá... Eu sempre fui dona do meu nariz, financeiramente falando eu sempre trabalhei pra ter o meu dinheiro, porque meu pai... Também não vou depender de homem financeiramente não. Vou trabalhar, vou estudar, vou viver como meu dinheirinho, o que tiver.

Apesar de se considerar independente, Magali diz que a mulher “é sempre submissa, mesmo que ela queira ser dona de seu, não, nunca é. O homem tem muito mais liberdade, de sair, de vir. Mulher tem certos lugares que não pode ir, tá sempre podada”.

Há trinta anos Magali é umbandista e frequenta o terreiro de Luiza há vinte anos. Sua iniciação na Umbanda foi “devido aos problemas da minha mãe, pois ia muito pra pedir por ela, levava ela também. Mas foi indo, foi indo, um dia eu recebi uma Preta Velha, que é a minha Preta Velha”. Diz a médium que se sente acompanhada o tempo inteiro por aquela entidade:

A minha Preta Velha já me deu muita prova de que ela está sempre comigo. Eu tive uma gravidez tubária e eu quase morri e ela encostou em mim e falou que era para eu ir pro hospital que eu estava com gravidez tubária, que eu fosse operar.

Diagnóstico correto foi o filho que Magali não chegou a ter.

Quanto à Mônica, ela é casada, tem 36 anos e três filhos (22, 18 e 15 anos). Relata que é filha de uma prostituta e que da infância não ficaram lembranças boas. Vida muito sofrida a de menina que via o entra-e-sai de homens em sua casa e um completo descuido da mãe com os filhos. Do pai não tem notícias. Por volta dos sete anos foi morar com uma tia e logo começou a trabalhar como doméstica. Concluiu o Ensino Fundamental e se casou aos 16 anos. Casamento e maternidade tiveram início juntos e desde então se configuram num fardo do qual Mônica teria se livrado se a ela fosse dada outra oportunidade.

O confinamento a casa, as tarefas domésticas, aos cuidados com os filhos, vem tornando Mônica arredia à convivência social: “Às vezes até nos vizinhos eu evito de ir, ou quando chego lá me dá vontade de ir embora. Fico doida quando sai todo mundo, porque aí eu fico sozinha”. Lazer, amizades, ela não tem: “Não tenho amigas, no domingo saio com meu marido pra tomar uma cerveja, vou embora pra casa, normalmente é isso”. Trabalha em casa fazendo doces e salgados para festas e o que recebe é destinada a casa e aos filhos. Uma profissão que Mônica gostaria de ter tido era a de “trabalhar na Marinha, na Aeronáutica”, passaporte certo para o voo que ela tanto almeja.

CAPÍTULO VII

MULHERES NA ENCRUZILHADA: VOZES CIGANAS

O terreiro é que irá abrir uma nova dimensão na vida de Mônica:

Quando é o dia de eu ir para o terreiro, eu fico diferente. Me sinto leve. É o melhor dia. Lá eu sei que vou sozinha, vou encontrar com outras pessoas. Não tenho que falar dos problemas que vivo aqui em casa. Cada uma fala de uma coisa. As conversas são leves, me deixam leve. Lá não me sinto enclausurada. Aqui me sinto presa.

E é a sua Pomba-gira, a Cigana Esmeralda, metáfora do desejo de Mônica de ser andarilha que dançando, bebendo e cantando junto com ela, irá afrouxar as rédeas do seu cavalo.

CAPÍTULO VIII

COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

Das pomba-giras e suas histórias de vida, poucas pessoas sabem, mas o que se espera delas muita gente sabe. Os aflitos, as mulheres abandonadas, os homens apaixonados, os jovens feridos e perdidos reivindicando amor, as mulheres que não querem o filho que não foi desejado, todos e todas na expectativa de que seja atendidos por uma entidade sagrada que não medirá esforços para atender seus devotos e devotas.

Mas na penumbra do terreiro outros encontros acontecem, e ninguém vê. A Pomba-gira Cigana e sua médium compartilham suas próprias vidas que só podem ser simbolizadas com imagens que lembram laços fortes, abraços apertados, confiança total, estaremos sempre juntas. É justo sobre esse encontro que falaremos agora, dessas mulheres que sob a veste do sagrado, se camuflam das representações do senso comum, se encontram e conversam outras conversas que só elas sabem.

8.1. A não biografia como desvio

São três mulheres médiuns, Alice, Magali e Mônica, que cedem seu corpo para o espírito de mulheres ciganas, a Cigana Linda da Estrada, a Cigana de Maceió e a Cigana Esmeralda, respectivamente, que viveram em outro tempo, em outro lugar, mas nenhuma delas sabe onde viveu, nem quando. Esse é um ponto comum, presente nas narrativas das Pomba-giras Ciganas entrevistadas durante uma gira no terreiro Caboclo Pena Branca.

Eu cá não sei falar o nome cá, direito, viu moça. Mas é um país com muita castanhola, muita alegria, muita dança (Cigana Esmeralda).

Vivi num lugar que era uma fronteira... Não me lembro... (Cigana Linda da Estrada)

Não existe, pois, um lugar fundado que confere identidade e faz o sujeito se reconhecer e se afiliar àquele tempo. Não há um mundo organizado, fechado em si mesmo, que confere sentidos e o alivia da angústia de ser nômade, um errante do sistema. Muito pelo contrário, como se verá, é a diáspora imaginária a própria salvação, pois estar num outro país ou região é que liberta a médium das tradições, da fixidez, das lembranças sofridas do cotidiano.

Além de não precisar os detalhes da época em que viveu, ela também diz que não se lembra muito das coisas. Numa das encarnações, foi de determinada forma. As outras vidas? “Não sei, não me lembro”. A falta de um calendário que fixa as memórias não a incomoda nem um pouco, muito pelo contrário. É justamente o não-lugar, o não-tempo que a faz escapar da maquinaria científica que tenta enquadrá-la em teorias e conceitos, conforme De Certeau (1994), “reconduzindo o tempo, este fugitivo, à normalidade de um sistema observável e legível. Assim não há surpresas! Uma conservação dos lugares elimina essas voltas ruins” (De Certeau, 1994, p. 165).

E é exatamente o que ela faz. Com a “arte de dizer” certeauriana, ela tanto resguarda a intimidade de seu aparelho, como narra o que faz – é uma memória prática: “Cê não bebe não mulé? Quer beber um golinho cum eu? Ô cambote, põe um golinho aqui para essa mulé beber cum eu” (Pomba-gira Cigana Maceió falando com a pesquisadora no momento da entrevista). A memória prática diz exatamente o que faz. Seus gestos, como seu convite para acompanhá-la no espumante, remetem a um lugar proibido onde mulheres bebem, dançam, falam palavrões, declaram que são mulheres de sete Exus.

E não é somente as Ciganas que pouco se lembram de suas vidas passadas. As mulheres médiuns que lhes servem de cavalo também nada sabem sobre o espírito feminino que as possui. Dizem elas sobre a sua Pomba-gira:

Não sei nada, de onde surgiu, diz que ela não é daqui, que ela é de fora, sabe, eu falo assim, dessa região aqui de Minas. Ou ela é do Nordeste, porque quando puxa um ponto lá com negócio de “uma barraca velha, foi Cigana que me deu”, uns ponto assim de Pomba-gira de Maceió, eu sinto que ela manifesta mais, tem mais fluído, sabe? (Médium Magali falando de sua Cigana de Maceió).

Comentam que a assistência gosta muito dela, que trata todo mundo bem, que se tiver que falar alguma coisa ela fala. Mas não sei nada sobre ela. (Médium Mônica falando de sua Cigana Esmeralda).

Recebo a Pomba-gira Cigana. Não sei da história dela. Eu não lembro de nada. Tem hora que eu fico até preocupada, porque tem gente que vem falar comigo assim, pedi seus guia isso assim, assim, e graças a Deus eu consegui. Eu fico assim até meio espantada, porque ah, meu Deus do céu, tenho que confiar mais neles, né, pedir pra mim também, né? (Médium Alice falando de sua Cigana Linda da Estrada).

O esquecimento poderia ser compreendido pelo estado de inconsciência da incorporação. O que acontece é que ela pode ser consciente, como relata a médium Magali:

Existem vários tipos de médiuns, o inconsciente e o consciente. Tem aquele que trabalha e não sabe de nada e tem o médium que sabe de tudo que passou na sessão. Eu sou consciente, mas já fui mais. Agora eu estou assim, nem muito consciente, nem muito inconsciente. Que vai indo e eles vão tirando a consciência da gente. Tem hora que não sei o que aconteceu comigo, mas tem hora que eu sei de tudo, sabe?

E logo em seguida, acrescenta:

Igual tem um dia que eu encontrei uma mulher na rua e ela falou, vem cá, você não trabalha no terreiro da Luiza? Trabalho. Menina, sua Pomba-gira me falou um negócio que deu enciminha. Nem nunca vi a mulher, se eu passasse por ela na rua, sabe, eu não sabia.

Ambiguidades: “não sei...”, “comentam que...”, “nem muito consciente, nem muito inconsciente”; “tem hora que sei, tem hora que não sei”, “dessa região aqui de Minas ou lá do Nordeste”, “sabe, eu não sabia”. A dúvida a livra da possibilidade da construção de verdades sobre ela. Ela, como diz De Certeau (1994, p. 154) da arte de dizer: “Não se diz a si mesma. Pratica o não-lugar: fort? da?. Ali e não ali. Finge que eclipsa por traz da erudição ou das taxonomias que no entanto manipula. Dançarino disfarçado de arquivista”.

A transgressão se dá justo nesse diz-não-diz, nesse vai-e-vem de narrativas que se contrapõem e desafiam a complexa rede de saberes de um sistema que tenta aprisioná-las. Ao não se situar, ela cria um estado de errância que abre

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

possibilidades para fazer funcionar da forma que quiser a sua crença, conferindo-lhe um sentido próprio, protegendo-a dos discursos hegemônicos que julgam ideias, procedimentos, atitudes, a fim de enquadrá-las no que é considerado correto e aceitável socialmente. É o mesmo que dizer: você não tem certeza do que sou, do que penso, do que acredito, assim você não pode afirmar nada sobre mim.

Outra leitura pode ser feita a partir de Hall (2003). Na incorporação, existe uma experiência diaspórica que se ancora na idealização do deslocamento do povo cigano. Ser estrangeiro é o que há de melhor, lá os homens são até mais potentes sexualmente, como diz Pomba-gira de Maceió: “Os homens não são mais como antes, como na minha época, bom de cama né, mulé?”, ou mesmo com muitas mulheres, eles tinham compromisso e responsabilidades com elas, como fala a Cigana Linda da Estrada:

Os home dessa terra aqui agora não é igual aos home da minha época não, por isso que essa moça tá sozinha. A minha ciganada era firme, fiel, trabalhadora, fazia tacho... ninguém me dá um tacho pra mim fazer minhas firmeza.

Descer no corpo da médium é novamente voltar para o mundo real e perceber como aqui tudo é muito ruim. Mas é nesse momento que sua médium se salva, pois na incorporação a Cigana possibilita à médium recuperar o estado diaspórico, podendo usufruir no instante da gira, do prazer que é o de não ser de lugar nenhum. A médium já não é ela mesma, é sua Cigana andarilha. Nada mais transgressor e mais aviltante para o controle social que precisa de endereço certo e uma infinidade de números para localizar e controlar o sujeito.

A médium adquire na incorporação alguns elementos da identidade das mulheres ciganas que é representada no seu corpo através das vestes, na referência ao tacho, às pulseiras e colares que elas dizem ser de ouro. Os discursos se dobram no corpo da médium produzindo o que somos: uma sociedade formada por diferentes povos, de origens diversas, criando uma identidade cultural plural e multifacetada. Como diz Hall a respeito da identidade cultural na diáspora: “Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar” (Hall, 2003, p. 30). E é esse outro lugar, ou melhor, dizendo, não-lugar, imaginado pela médium, que irá constituir o campo onde ela irá buscar, dentre as tantas nuances das identidades que constituíram a cultura brasileira, a que mais condiz com suas necessidades pessoais e coletivas.

Essa possibilidade de reconstituição da vida de uma mulher cigana na incorporação faz sentido dentro do contexto das representações sociais. A representação, aqui, exprime uma relação com o povo cigano e preenche um papel na gênese dessa relação, não importando de forma alguma se os conceitos ou o conhecimento sobre a vida daquele povo corresponde à realidade. A ausência ou

até mesmo a inexistência do objeto não compromete o que é representado e interiorizado, uma vez que as coisas que foram ouvidas e vistas no mundo exterior a respeito do objeto são distanciadas do seu contexto material para que possam se modeladas as necessidade de cada pessoa (Moscovici, 1978).

A representação de algo é uma re-apresentação do que foi observado. Representar “uma coisa, um estado, não consiste simplesmente em desdobrá-lo, repeti-lo ou reproduzi-lo; é reconstituí-lo, retocar-lhe o texto” (Moscovici, 1978, p. 58). Assim, o texto narrado pelas mulheres médiuns ou pelas Pomba-giras tem gênese na elaboração social e psíquica a respeito da temática dos ciganos e adquire o estatuto de realidade.

O não saber sobre o outro produz medo, insegurança e ao mesmo tempo, respeito, reverência. Para quem suscita a dúvida, o poder e a autoridade são consentidos e para tanto um arsenal de rituais são realizados. O fechar do congá na hora da virada, a evocação do Povo da Rua, é um momento de atenção por parte da assistência:

Deu meia noite tá na hora da virada
Saravá Exu
Saravá 7 encruzilhada
Sem Exu não se faz nada!

E o canto dos Exus chamando a Pomba-gira:

Eu vou buscar uma linda Pomba Gira
Para vir no terreiro trabalhar
Quem é essa mulher tão linda
Quem é essa mulher tão bela
Ela se chama Maria Quitéria
Ela é da gira e vai girar

Enquanto os Exus cantam para a Pomba-gira, as médiuns trocam de roupa. A indumentária revela agora a posição social em que a sociedade patriarcal coloca as “mulheres da vida fácil”. Ela constitui um sistema simbólico que, após uma longa preparação (as roupas, a pintura no rosto, as pulseiras, os colares, o perfume, o modo diferente de pentear os cabelos, a troca dos sapatos, a escolha da taça, da bebida, o acender dos cigarros), mostra o que se mais teme e se quer: a entrada no mundo profano sem culpa.

O traje é objeto de temor e apreensão (Eliade, 2000) e autoriza a entrada do pecado no terreiro. É um momento esperado pela assistência e bem diferente dos momentos precedentes. Afinal, entra em cena o mundo proibido, o mundo do segredo, e as pessoas podem se dirigir à Pomba-gira e sem rodeios, sem vergonha, trazer a ela suas demandas. Demandas essas insuportáveis para ouvidos treinados a selecionar e descartar o que não é permitido socialmente e que segu-

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

ram os processos de socialização. O recalco coletivo e individual encontra, enfim, uma ouvinte para seus pensamentos inconfessos: quero fazer um aborto, tomar o marido da minha amiga, fazer meu chefe perder o emprego para eu ficar no lugar dele, me vingar de alguém que me prejudicou.

Confiar a alguém repertórios tão impróprios estabelece, imediatamente, uma relação de poder que é manipulada pela Pomba-gira a seu favor. Caso todo o arsenal colocado à disposição da imaginação da assistência (a penumbra, o cheiro de bebida, os vestidos sensuais e vermelhos, as bocas pintadas, as gargalhadas, o jeito sensual de andar, de segurar a taça, o cigarro, de levantar a saia) ainda não seja suficiente para confirmar as representações sociais que se tem de uma prostituta, resta, ainda, falar explicitamente quem ela é:

Minha história, mulé? Eu vivo na rua. Eu era Cigana, vivia num bando, com muitos homens (Ah, ah, ah!). (Pomba-gira Cigana de Maceió)

Tal apresentação coloca em pauta uma série de palavras, cujos sentidos são frutos da clivagem social produzida pelos binarismos casa-rua; cigano (nômade)-fixação; coletivo-sujeito; muitos homens-casamento monogâmico. Tais posições marcam e nomeiam o território marginal cuja imagem se distribui entre “esquerda-direita”, “embaixo-em cima”; “o de cá-o de lá”.

Entre um ponto e o outro existe o caminho que o cavalo da Pomba-gira Cigana de Maceió tem que percorrer para escapar das malhas sociais que a prendem, fazendo com que se sinta vigiada:

Minha vida lá... (em Guarapari, no ES) ia ter mais liberdade, aqui me sinto oprimida, você não pode fazer uma coisa, fazer outra, todo mundo tá olhando. Lá você sai de qualquer jeito na rua, de chinelo, short, aqui não (Magali).

Também o seu único e verdadeiro amor era migrante:

A última notícia é que ele estava lá, em Vila Velha. Ele foi embora, não era daqui, eram lá do nordeste, Pernambuco, sei lá (Magali).

A médium, num determinado momento, fala de si mesma e de sua Pomba-gira de uma forma confusa e que deixa nas entrelinhas a unicidade das duas quanto à prontidão para o deslocamento. A médium fala a respeito do terreiro:

Igual aqui, se sente bem aqui, a gente fica aqui. Amanhã, se ela se aborrecer aqui (*quem?*) meu cavalo vai embora (*mas a médium é o cavalo*), e vai mesmo, e ela vai procurar (*a Pomba-gira Cigana?*) onde eu vou me sentir bem. (Magali). (Grifos em itálico da pesquisadora)

Quanto à Pomba-gira Cigana Esmeralda, diz ela:

Olha moça, eu sempre tive assim no acampamento, sempre vivi com cigano, sempre muito livre, você pode ver pelo meu jeito, sempre fui muito livre. (Entre muitas risadas, a Cigana mostra a saia rodada, sacode os cabelos longos e soltos).

E diz a médium que a incorpora, Mônica:

Eu queria viajar sozinha, sem ninguém junto comigo. (...) Queria uma vida muito diferente. (...) Quando é o dia de eu ir para o terreiro, eu fico diferente. Me sinto leve. (...) Lá não me sinto enclausurada. Aqui me sinto presa. (Mônica).

Já Alice narra: “Desde mocinha eu já sentia a presença da Cigana. Eu tinha vontade de botar saia rodada, andar descalça, uma blusa de babado, eu nunca imaginava que eu ia ter uma cigana na minha vida”. E, ainda, um dos medos que ela tinha quando jovem era de se tornar uma prostituta. Esse último receio era confirmado, pois conta que gostava de ver os caminhoneiros passarem na rua em que morava, abanava as mãos para eles e dizia baixinho, para si mesma, “me leva, me leva”. Um dia, um voltou, e ela, envergonhada, correu e se escondeu em casa. Dá muitas risadas ao lembrar que a rua era sem saída e que foi muito difícil a manobra que ele teve que fazer para conseguir sair. Outro motivo que justificava seu medo era devido ao fato de que por ser muito bonita, chamava a atenção dos homens, e estes a seguiam de carro, fazendo elogios à sua beleza.

Viver em bando, em acampamentos ciganos, sem compromissos com o lugar e com as pessoas que lá vivem. Um constante cortejo dionisíaco, que por onde passa assusta, produz comentários, faz com que a fantasia entre em ebulição, ultrapassando muitas vezes a realidade. Raptos de mulheres, de crianças, e estas servindo de alimento; possíveis assassinatos, roubo, esperteza, jogos, promiscuidade, paixões, desordem, previsão do futuro: o destino traçado nas linhas das mãos. Tudo isso causa inquietude, medo do desconhecido e também seduz pelo aroma de liberdade que exala. É o chamado das sólidas raízes arcaicas que sublinham a proeminência do coletivo sobre o individualismo, que permite a partilha, a atenuação do trágico, uma nova maneira de ser e de viver que se contrapõe à proposta da sociedade produtivista e progressista (Maffesoli, 2005).

8.2. O destino do cavalo a Cigana sabe

Vinha caminhando a pé,
Para ver se encontrava Pomba-gira Cigana de fé.
Ela parou e leu a minha mão,

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

E disse-me toda a verdade!
Eu só queria saber onde mora
Pomba-gira Cigana de fé.
(Ponto Cantado de Pomba-gira Cigana)

Aos poucos, após sua apresentação, permeada por narrativas nada esclarecedoras, a Pomba-gira Cigana vai se desfazendo da persona, das representações sociais que garantem sua posição social no terreiro e se aproxima da dona do corpo que ela ocupa. Assim, Pomba-gira Cigana Esmeralda fala de seu cavalo (Mônica): “Uma merda, uma merda. Que guenta merda de lá, merda de cá. Ela tinha que mudar tudo na vida dela, tinha que mudar tudo”. E o que ela precisa fazer Cigana Esmeralda, para mudar a vida, pergunto:

Ser mais livre, ela é muito presa a essas coisa de querer ficar sozinha, só na casa, cuidar disso, cuidar daquilo. Ela tem que parar com isso. Ser mais livre, ser ela. Eu acho que meu cavalo é preso, como é que se falam cá, as convicções, tem medo de se soltar. Porque o dia que meu cavalo se soltar ele vai ser feliz, enquanto ele não se soltar ele não vai ser feliz. Ela precisa aprender a separar, a hora dela viver, e a hora dela ser mãe, ser esposa, e viver um pouco. Porque o cavalo não vive, o cavalo fica só ali, oh, é marido, é filho, é problema de filho, e isso vai soterrando o cavalo. Eu não viveria assim moça. Isso pra mim não prestava. Eu ia viver conforme...(?), por isso que eu não quero ter nada. Nem homem sério, nem... (?). Eu quero ter é muitos, é muitos (risadas).

Sobre o casamento, diz Esmeralda:

Casar (risadas)? E perder tudo o que eu tenho? Nãããã... (risadas). O casamento tira tudo da mulher, tudo, muié que vive com um home só, não é muié, ué, ela tem que ter muitos.

Em sua vida cotidiana, Mônica, como sua Cigana Esmeralda, sente a maternidade e o casamento como prisão, escravidão:

Os filhos limitam muito, né? Por exemplo, igual ao meu caso, fica muito escrava. Primeiro que eu tive uns filhos cheio de problemas, cada um tem um problema. A menina é muito autoritária, brigona, tem que ficar de olho porque briga na rua. Ele, fuma maconha, tem que ficar de olho, o outro adora é um computador, não gosta de estudar. É uma coisa complicada.

Pergunto a Esmeralda se ela não poderia ajudar seu cavalo a ser livre como ela:

Só que eu não tenho permissão para interferir na vida dela, então eu tenho que deixar ela viver a vida dela. Mais do que eu faço eu não posso. Existe uma lei que eu posso interferir até certo ponto, depois não.

A Pomba-gira de Mônica tem uma visão crítica da médium que a incorpora e deixa claro que a maternidade, o casamento, a vida doméstica é o que a impede de ser livre. Diz, ainda, que Mônica “precisa aprender a separar a hora dela viver e a hora dela ser mãe, ser esposa, e viver um pouco”. Para a Cigana Esmeralda, a liberdade de seu cavalo consiste em agregar à sua rotina doméstica outros momentos que equivalem ao descompromisso, ao prazer de viajar, de sair da rotina de problemas, de conhecer pessoas com assuntos diferentes. Por enquanto, para Mônica, o viver está totalmente atrelado ao que é ainda proposto como carreira para as mulheres, a constituição de uma família.

Assim, se a Pomba-gira sabe o que Mônica deveria fazer para incluir mais prazer e liberdade em sua vida (apesar de nada poder fazer quanto a isso), Mônica também sabe. Ela tem consciência do que lhe traz sofrimento, deixando claro que as responsabilidades com a família são uma escravidão.

Quanto à Pomba-gira Cigana de Maceió, seu cavalo Magali é:

Há, há, meu cavalo é bobo, é boba. Já teve um monte de homens nos pés e não quis, entendeu mulé? Agora ela anda trabalhando muito, já teve homem de dinheiro e largou. Sempre gostou de ganhar a vida por conta própria, isso que as mulheres querem, não quer depender de homem, né? Ela é assim. Aqui na terra está tudo muito mudado, né? As mulheres agora cada uma é dona de seu nariz, aquela que gosta de ser dona do nariz, é bom né mulé, agora aquela que quer depender de homem, vai ter o seu macho, né? Meu cavalo não gosta de home não, já teve, gosta de home na cama só. Há, há, há. Meu cavalo é muito independente.

E, ainda, falando sobre seu aparelho:

Ela tá ficando velha, tem que arranjar logo um homem pra ela, (risadas), né mulé? Porque meu objetivo aqui na terra é arrumar home pros outro, dinheiro, né mulé? Dinheiro também, eu trabalho pra dinheiro. Pode ver que minha roupa é toda cheia de dinheiro, eu sou Pomba-gira chique, gosto de dinheiro, muito...

Na fala da Cigana de Maceió, a solteirice é o preço pago pela liberdade de uma mulher de 56 anos, sem qualificação profissional, que se dispõe a demolir os paredões erguidos contra sua idade, sua situação social e econômica. História antiga, pois como relatou a médium, para conseguir estudar, teve que desafiar a autoridade do seu pai que considerava a educação como desnecessária para as mulheres. É interesse perceber que na fala da Cigana seu cavalo aparece como uma mulher moderna, diferente dela: “As mulheres agora cada uma é dona de seu nariz (...)”.

Mulheres independentes são mulheres sozinhas e a chegada da velhice irá fechar ainda mais as portas para a entrada de alguém que possa compartilhar, com ela, a vida. Se a Pomba-gira é eficaz para atender aos pedidos de outras mu-

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

Iheres quanto ao encontro de um afeto, já não age assim em relação ao seu cavalo. Diz Magali:

Tem uma lá que outro dia foi lá falar que ela tinha recebido o que ela tinha pedido. Eu fico assim boquiaberta, sabe (risos). Pra mim que tô sem homem, sem nada, tantos anos sem um homem, ela não arruma nada. Só arruma home pros outros aí. Geralmente elas fazem pros outros, pra gente...

Logo essa contradição é explicada pela sua Cigana de Maceió: “Porque ela tá cumprindo uma missão na terra, ouviu mulé? Ela tem muita missão pra pagar ainda, e ainda vai pagar muito, (risadas)”. Ao perguntar sobre “que pecado foi esse, Cigana, que faz com que seu cavalo tenha que pagar tanto?”, ela respondeu:

Ah, mulé, nossa, muita coisa errada mulé, nooossa, ih... Por isso que meu cavalo não faz nada de errado, porque eu não deixo ele fazer, entendeu mulé. Muita coisa mulé, se for falar com você, nossa! Eu ainda tenho que pagar muito. (Aqui a Pomba-gira inicia falando de seu cavalo e termina falando de si mesma).

As coisas erradas feitas tanto pela médium como por sua Pomba-gira não foram relatadas, mas a fala da Cigana deixa transparecer que o pagamento dos erros cometidos será recompensado pela sua volta ao mundo dos vivos como “doutora”. A médium tem uma participação ativa nesse retorno do espírito, pois não poderá fazer nada de errado. E é a Pomba-gira Cigana de Maceió, de vida tão cheia de pecados, que auxilia a médium a ter comportamentos socialmente adequados: “Por isso que meu cavalo não faz nada de errado, porque eu não deixo ele fazer, entendeu mulé”.

Assim, ao mesmo tempo em que ela cuida para que seu cavalo não faça nada de errado, ela não pode ajudar a médium a encontrar um companheiro. Talvez o erro seja incluir um homem em sua vida, já que esse encontro é visto como ameaça à independência da médium, como foi visto acima.

De qualquer forma, a representação social do pecado vem à tona, fielmente ligado aos textos que colocam a mulher como o mal. Não importa o que fez a mulher na vida passada para merecer tanto castigo. Ser mulher e ter uma vida cigana já é o suficiente para receber castigos, e essa ideia tem raízes no imaginário popular que há séculos vem observando a intrincada e complexa rede de poderes dispostos a construir uma ideologia que vincula o pecado à mulher.

Já Pomba-gira Linda da Estrada diz sobre seu cavalo:

Eu gosto dessa moça, mas ela não faz o que quero, ela tem medo. Eu queria que fizesse igual eu (nesse momento ela joga os cabelos para frente e para

traz). Uma vez ela fez isso e ficou com medo. Acho que é porque ela tá véia, né? Ela tá sem namorado, mas se ela trançar essas crina, assim ó, ela vai arranjar um moço para ela. Mas ela tem medo.

E narra Alice que medo é esse do qual sua Cigana fala:

Um dia eu saí andando na rua eu vi uma senhora, uma moça de trança, aí quando foi no outro dia, eu tava indo tomá conta da casa da filha eu falei assim, e eu que vou pentear meu cabelo desse jeito e fiz duas tranças e joguei, eu tenho o cabelo cumprido, joguei pra frente e me senti esguia, esbelta, linda, maravilhosa, achava que todo mundo tava olhando pra mim, aí, eu tenho graças a Deus, tanta firmeza tanta luz deles que eles me dão que me tocou na minha mente, eu disse assim, ôpa, cê não pode pentear o cabelo assim, aí não penteei mais. Porque aí vai juntar, ela me encostando quer dizer, eu acho que podia qualquer homem me conquistar, ou eu querer conquistar um homem na rua, e saí sem pensar no que estava fazendo, sair na orgia, assim, pelo prazer de sair, isso pra mim não dá, então eu acho que tenho sempre uma luz que toca na minha mente e eu acordo, e eu vejo o que está certo e o que está errado comigo.

O receio das consequências que pode provocar sua sensualidade surge das contradições que Alice tem quanto à sua percepção do que é ser mulher:

Mulher pra mim é ser mãe, ser esposa, ser dona-de-casa, cumprir com o dever de esposa, de companheira, saber controlar até mesmo o dinheiro que o marido põe dentro de casa.

Presas à ideologia de que o casamento é o destino das boas mulheres, ela também utilizou o poder que ele dá sobre os filhos e os maridos para controlá-los, como foi visto. Alice chega a falar sobre sua bondade em relação aos maridos:

Eu acho que sou uma mulher que é muito boa. No meu pensamento eu acho que sou uma mulher muito boa, muito compreensiva, muito companheira, como eu fui com os meus maridos.

Alice sente que já realizou tudo que queria em sua vida e essa realização está ligada ao ser mãe e esposa.

Ah, eu acho que eu não tenho sonho que não foi realizado não, que Deus me dá tudo, tão bom, tenho filhos bons, perfeitos, minha casa é simples, mas é minha que meu pai deixou, sabe. E tenho netos bons, filhos maravilhosos. Não tenho nada de sonhar, sonhar. Nem sonhar de ganhar muito dinheiro na esportiva, não tenho desejo disso não. Tenho desejo de ganhar um pouco pra contornar a situação, né, dá um pouquinho mais de conforto, né, mas ficar rica, milionária, não tenho esse desejo não.

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

A realização de Alice dentro dos casamentos que teve encontra eco nas rendas brancas da saia de sua cigana que indicam evolução espiritual e também no discurso da Pomba-gira da Estrada quando diz que só atende pedidos de casamento e de namoro. O ideal de felicidade dentro do casamento também é reproduzido por ela para suas filhas e netas, mas tem consciência de que as pessoas são diferentes e existem muitas maneiras de pensar o casamento:

(...) sempre aconselhei o que era certo, o que era errado, o que podia fazer, o que não podia fazer, onde o namorado podia por a mão, onde não podia por a mão, sabe, sempre aconselhei isso. Inclusive com a minha mais nova aconteceu que eu falava que não podia por a mão no seio, que o seio era o ponto mais fraco, e por incrível que pareça ela ficou grávida nas pernas. Quer dizer, não expliquei ela que não podia fazer aquilo. (...) Aí deu que ela conheceu esse marido dela, casaram e aí a menina nasceu normal, graças a Deus, a menina nem sabe não.

Eu tenho uma neta de 18 anos, se ela namora ou já beijou é muito escondido porque o pai não deixa de jeito nenhum. É só estudar, ele dá tudo ela, leva ela pra passear, leva ela em festa, mas namorar não. Diz ele que só quando ela tiver a independência dela. E hoje tá muito difícil né, a vida tá muito difícil, a pessoa começa a namorar e logo as meninas, tem tanta menina novinha aí já esperando nenê, né?. Eu não sei, acho que vai da cabeça de cada um, porque como diz o outro, cada cabeça uma sentença, né? Pessoas que pensam de um jeito, pessoas que pensam de outro, outros pensam em namorar, curtir a vida e nem casar, depois morar uns tempo com um, uns tempo com outro, né, ou às vezes arruma um que mora até o resto da vida. Eu não tenho muito que analisar não.

Já Magali tem projetos de vida voltados para o estudo e o trabalho:

Eu tenho muita vontade de fazer psicologia, muita mesmo, mas falar que tem que mexer com cadáver eu num to querendo, minha colega que está fazendo psicologia falou. Fico pensando em nutrição, agora estou virando para Direito, por enquanto eu não sei bem o que estou querendo, mas na hora que puder eu vou estudar. Eu tinha vontade de voltar a lecionar. Eu tinha muito jeito, gostava, parei, porque trabalhava, e não tinha alguém pra me segurar, financeiramente falando, aí cê tem que optar, ou trabalha, ou... Fico pensando em começar vender alguma coisa também. Mas meu tempo está lá pra casa, eu faço tudo, sabe, eu lavo eu passo, faxina.

A sua Pomba-gira, Cigana de Maceió, também tem planos para reencarnar novamente e ser doutora, ser médica. Diz ela:

Mas quando eu voltar na terra, eu quero ser doutora. Eu gosto de ver todo mundo de branquinho, atendendo mulé, meu cavalo também gosta, mas meu cavalo não dá pra ser doutora, mas se eu voltar algum dia vou curar muita gente na terra, porque eu estou trabalhando pra isso mulé. Eu estou cumprindo a minha missão direito pra mim voltar depois.

Quanto à Mônica, seu sonho seria ter

uma vida totalmente diferente. Pra começar queria morar sozinha, não iria ter filhos, não queria nada disso que eu tenho. Até gostaria de estar com meu marido, com ele, mas ele na casa dele e eu na minha.

Sonho esse bem próximo da Cigana Esmeralda:

É ser livre, livre igual um passarinho, não ter que dar satisfação pra ninguém. O que me prende? Criança, né, criança prende. Por isso que eu não quero nunca ter criança. Criança não.

A recusa do casamento como receita de felicidade também é repassada para sua filha adolescente, como fala Mônica:

Eu se eu fosse ela, eu pularia essas etapas agora, casamento, ser mãe. Seria mais a favor de... Gostou, então vamos morar junto, é mais fácil, se não deu certo, cada um vai pro seu lado e acabou. É claro que a gente sente falta daquele ritual. Eu por exemplo não, porque eu não, não é uma coisa que me enche o olho vê minha filha entrar na igreja de véu e grinalda, não faz parte da minha vida. Eu também não quis.

A internalização do sentido social do vestido de noiva transparece na fala de Mônica: “É claro que a gente sente falta daquele ritual”, no entanto, a reprodução desse sentido é rompida, a um esforço que somente ela pode dar conta.

A Pomba-gira, como foi visto, possui amplo conhecimento sobre a médium que a incorpora, deixando transparecer sua preocupação por ela de forma maternal, como se de uma filha cuidasse, sofrendo pelo sofrimento de seu cavalo, como no caso de Alice e Magali. Por outras vezes, vaza um afeto quase raivoso, repreensivo, como o da Pomba-gira Esmeralda, de Mônica, pois ela não quer tomar as atitudes que sabe que tem que tomar para transformar a sua vida.

Essa relação que se estabelece entre as duas mulheres – médium e Pomba-gira Cigana –, só foi possível por causa de um assassinato, a morte de uma mulher como será visto a seguir.

8.3. A morte como transgressão e poder

Se conforme Eliade (2000), a experiência mística das sociedades arcaicas tinha o “desejo de reencontrar o estado de liberdade e beatitude anteriores à <<queda>>, a vontade de restaurar a comunicação entre o Céu e a Terra” (Eliade, 2000, p. 73), restabelecendo a condição primordial do ser humano, anterior à ruptura, a incorporação pela Pomba-gira é a própria queda, a própria ruptura. No sentido dionisíaco, a incorporação aqui opera em eixo vertical, arrancando a mé-

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

dium de sua vida e de si mesma, para projetá-la para baixo (Vernant, 1985), no caos cigano da promiscuidade, do nomadismo, das paixões arrebatadoras, dos raptos e da morte, adquirindo o sentido contrário ao de Eliade.

Foi numa dessas encruzilhadas que um dos caminhos levou à morte uma mulher cigana, morte essa que de forma recorrente é marcada pelo trágico – facada, punhalada, atropelamento – gerada por ciúmes, disputas, brigas, discussões, baixarias, palavrões, embriaguez. Como diz Louraux (1995), analisando a morte das mulheres na tragédia grega, as maneiras trágicas de matar uma mulher falam da diferença dos sexos.

Assim, narra Pomba-gira Esmeralda sobre a relação com as outras mulheres do grupo cigano:

Convive-se, meio cá, meio lá, umas querem pegar o home da outra, a gente tem às vezes até que cair no tapas, pra lá e pra cá, entendeu? A gente cai de lá, cai de cá e pega um home de cá. A que for mais bonita vence, a que dançar melhor.

E foi numa dessas disputas que ela foi assassinada com uma facada por outra mulher que disputava o mesmo homem. Assim também aconteceu com a Cigana de Maceió.

Eu fui assassinada, mulé, por causa de home, no entanto meu cavalo não gosta de faca nem de punhal na terra, eu fui apunhalada. Fui apunhalada por outras mulheres, por causa de homem, o homem delas, eu andava com ele há, há. Foi lá no bando. Elas não perdoam, elas acaba com a gente mesmo.

A forma como a Cigana de Maceió morreu, acabou por influenciar a médium que a recebe.

Meu cavalo queria ser psicóloga, ela gosta dessas coisa. Mas doutora de mexer com sangue, ela não gosta não. Mas isso é por causa de mim, né mulé. Porque eu morri ensanguentada. Meu cavalo não pode ver sangue ele passa mal.

A Pomba-gira da Estrada também relata:

Os macho da época tinha sete mulher, mas era fiel. Cada noite dormia com uma moça, e sentava todo mundo assim oh, na cabana. As mulher hoje não sabem aproveitar né moça. Elas não qué nada, nem compromissos com seus ciganos. E essas, esses rabo de saia aqui dessa terra não qué isso. Nem os macho qué, nem os rabo de saia qué né moça.

Perguntei a Pomba-gira como acabou essa história, de um homem com tantas mulheres:

Lh moça, a minha passagem... eu era jovem, como sou jovem até hoje moça. Eu não vivi aqui não. Eu tinha a minha carroça, amarrava a minha tenda e morava no campo, nas estrada. Eu tinha sete cabana moça. Gostava de alguém, por isso eu fiz a passagem. Eu saí numa carroça e a carroça virou e passou em cima de mim. Eu fui atrás do macho que estava galopando e não consegui encontrar ele. Aí morri na estrada, morri não, fiz a passagem né moça. Era um segredo... Eu gostava dele, mas eu era muito jovem. Ele já tinha seis cigana com ele, eu queria ser a sétima e não fui. Eu era virgem, moça.

Silêncio...

Ô moça, eu gosto é de fazer casamento. Eu só dou proteção para casamento, pra namorado.

Passado algum tempo dessa entrevista com a Cigana de Alice, a Linda da Estrada, ela me procura e diz que sua Pomba-gira havia mandado um recado: queria conversar de novo. Na entrevista seguinte, no terreiro, Alice está com uma aparência triste e conta que está frequentando um grupo no SUS de combate ao tabagismo. A monitora do grupo pede que ela escreva sobre sua necessidade de fumar. Ela relata que vai para casa, senta-se numa mesa e fica horas pensando no que poderia escrever. Está com depressão e muitas coisas a deixam assim. Mas acaba escrevendo e entrega à monitora suas angústias no papel, e pede segredo.

Alice fala, ainda, que a depressão faz com que sua Cigana não beba e que isto também a deixa chateada. Em seguida, prepara-se para entrar na gira. A cena é diferente e melancólica: a Pomba-gira Cigana Linda da Estrada está pensativa, distante e com um ar de tristeza. Ela se senta no chão, do lado do canto de lemanjá e encosta-se à parede. Segura o rosto com as mãos e fixa os olhos em algum ponto vago. Ela envia um cambone para avisar que já pode dar a entrevista. Ela narra que não contou direito a sua história. Um homem a violentou e depois a jogou na estrada. Esse mesmo homem entrou numa carruagem e passou por cima dela. Morreu assim: “violentada, estuprada, mas não era o homem que eu amava”. Narra, ainda, que seu cavalo andava triste, que ficava horas em casa “assim, com as mãos segurando a cara. Ela precisa de patacas para fazer caridade. Eu sofro pelo meu cavalo. O que eu posso fazer? Não sei...”. A Pomba-gira Linda da Estrada sofre por Alice.

A visão sociológica de tais mortes fixa aquelas mulheres em um quadro já conhecido e que diz respeito à pobreza, aos vínculos familiares desfeitos, a uma constante busca pela sobrevivência física, social e a um ethos próprio do grupo em que vale tudo para assegurar a existência. Consequência de um sistema patriarcal que dicotomizou o feminino entre aquelas mulheres feitas para o casamento e as outras que estariam a serviço dos prazeres dos homens. Em

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

ambas as situações, o homem continua ocupando o lugar do provedor, seja o cafetão que coordena as redes do sexo proibido, seja aquele que provê a dependência afetiva, de status. Pelos relatos, é o homem que hierarquiza o poder entre as ciganas. Como disse Cigana Esmeralda: “A que for mais bonita vence, a que dançar melhor”.

No entanto, uma visão apenas sociológica é extremamente reducionista. A via simbólica conduz a outra perspectiva, a mítica, que redimensiona os acontecimentos tornando-os veículos de sentidos para situações angustiantes e sem solução. Eliade (1972), analisando a morte violenta de divindades arcaicas (na África e na Austrália), diz que elas não são cosmogônicas, pois apareceram na Terra e nela ficaram por muito tempo. A existência dessas divindades, que ninguém sabe de onde vieram, é encerrada por um assassinato cometido pelos seres humanos e é, sobretudo, após a sua morte “que ela se tornou indispensável às criaturas humanas. (...) Sabe-se apenas que elas vieram a Terra para serem úteis aos homens, e que sua obra mestra deriva diretamente de sua morte violenta” (Eliade, 1972, p. 91).

Dessa forma, o assassinato das mulheres ciganas pelas próprias mulheres ciganas pode ser compreendido como um ritual sacrificial em que é dado fim a uma situação insustentável, dando início à outra vida. Houve a passagem de um mundo nada paradisíaco para outro mundo também profano, mas agora sacralizado pelas possibilidades que a religião umbandista oferece. Na virada, à meia noite, desce a Pomba-gira Cigana, mas que diferentemente da mulher que foi assassinada, tem poder. Ela se torna rainha, como diz o ponto cantado:

Auê Pomba-gira Rainha,
Comanda a madrugada.
Quando chega nas encruza,
Dá logo sua gargalhada.

Aê, Pomba-gira,
Cadê sua saia rodada?
Cadê sua saia linda,
Rainha da encruzilhada?

O seu manto é de veludo,
Rebordado todo em ouro,
O seu garfo é de prata,
Muito grande é seu tesouro.

Nas histórias da Pomba-gira Esmeralda e de Maceió existe um assassinato coletivo através de objetos simbolicamente representantes do falo: a faca, o punhal. Diz Loraux que a morte trágica das personagens que ela examina é

boa ocasião para observar novamente que se na tragédia o masculino e o feminino brincam cruelmente com a distribuição da humanidade em homens

e mulheres, essa brincadeira nada tem de fortuita, mas tende a sugerir o modo – adequação ou desvio – pelo qual cada personagem vive o seu destino de ser sexuado (...) (Loroux, 1995, p. 47).

Como já foi visto, a morte por gládio é uma morte viril, permitida somente aos homens nos campos de batalha. Um homem deve morrer pela espada de outro homem, “ferimento a que está sujeito um homem completo” (Loroux, 1995, p. 34). Assim, os gestos das mulheres de matar com punhais equivalem a roubar dos homens a sua morte. Neste caso, as mulheres fazem-se de homens para morrer, morte gloriosa, morte viril. No caso da morte cigana, a partir de sua forma de deixar esse mundo, ela já mede com os homens a sua força. E é assim que, ao chegar ao terreiro, agora Pomba-gira, sua situação social já é diferenciada.

O ritual sacrificial, pois, só poderia ser executado por mulheres – morte à dependência masculina, às disputas femininas, ao medo da velhice que a leva para a solidão e miséria: “Ih, moça, a minha passagem... eu era jovem, como sou jovem até hoje” (Pomba-gira Linda da Estrada)

Pomba-gira Cigana é agora mulher de Sete Exus. Aparentemente, ela continua submetida ao domínio masculino, mantendo o imaginário popular a respeito das prostitutas, mas por outro lado, não existem mais sete ciganas disputando um homem, como relatou a Cigana da Estrada. Agora é a Cigana que possui sete espíritos masculinos. Há uma inversão de status, escondida por detrás das expectativas sociais – o homem agora é um objeto sexual e ela pode falar abertamente do que pensa deles: “Umas bicha, né mulé, tudo bichado”. (Pomba-gira de Maceió); ou como no ponto cantado para a Pomba-gira:

Pomba-gira chegou no reino
Pomba-gira no reino chegou!
Ela viu seus sete homens,
Só não viu “São Sete Encruzas”!
Ela sacudiu os ombros,
Ela se balanceou,
Voltou para a encruzilhada,
Sete Encruzas ela buscou!

Também a rivalidade entre as mulheres acabou – as Pomba-giras circulam pelo terreiro bebendo descontraidamente, conversando umas com as outras, sendo servidas o tempo inteiro pelos cambones sob os olhares reverenciados da assistência que, levando rosas, bebidas, presentes, aguardam o momento de serem recebidos pela Senhora das Encruzilhadas, e ouvir o seu destino.

Existe, ainda, outro tipo de morte, a que foi relatada pela Cigana de Alice em dois momentos diferentes. Primeiro diz que morreu virgem, atropelada pela carruagem que dirigia quando ia atrás do cigano que amava. A carroça virou e caiu por cima dela. Posteriormente, conta que foi violentada por um homem

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

que, em seguida, jogou a carroça sobre seu corpo na estrada, matando-a. Nas duas versões que a Pomba-gira dá sobre sua passagem, existe a presença de um homem. A morte por um trágico acidente (que quase lembra suicídio) e outra por estupro seguido de assassinato.

A falecida é uma jovem órfã: “Eu não conheci meus pais, eles eram ciganos bem velhos, eles já tinham feito passagem. Quem me criou foi a ciganada”. Passiva, submissa ao olhar do Cigano que não a escolhe: “Ele já tinha cinco cigana com ele, eu queria ser a sétima e não fui”; e virgem.

Conforme argumentou Loraux (1995) a morte de uma virgem é, ironicamente, muito semelhante ao casamento. As virgens conduzidas à morte, por sacrifício ou execução, irão desposar Hades. Mesmo virgem, a mulher deve se realizar como esposa, e dessa forma ela fica em paz com os ideais que a sociedade machista nutre por ela. Assim é, também, no catolicismo em que as freiras se dizem esposas de Jesus.

Com sua morte trágica, a jovem cigana renuncia aos filhos, ao casamento, à ordem familiar, ao papel de mãe, preciosos bens das práticas institucionais. Tal renúncia é sentida com certa ambiguidade, pois ela já como Pomba-gira, diz “Ô moça, eu gosto é de fazer casamento. Eu só dou proteção para casamento, pra namorado”, e o aborto “é errado moça, porque não pode fazer isso moça”. A Cigana Alice já é evoluída, tem rendas brancas na saia vermelha.

O sentimento de ser desviante do sistema gera, pois, um duplo discurso. A autonomia, a independência, pode levar a cigana a dirigir sua própria carroça, a sua própria vida, e acabar, ela mesma, exterminando os papéis sociais que a sociedade lhe cobra como sendo os adequados. Por outro lado, fazer isto por livre e espontânea vontade pode ser extremamente penoso, sendo necessário um assassinato, agora sim, pelas mãos de um homem. A castidade, arrancada com violência, levou a cigana para o outro mundo, o das Pomba-giras. O defloramento foi o passaporte, não para o útero aberto para a procriação, pelo contrário, para a procissão das bacantes.

De qualquer forma, prevalece o desejo de dar fim, seja como for, a uma vida comedida, traçada, predestinada. Sua tática foi fazer uso do próprio discurso sobre a pureza virginal: ele não a levou como aguardam as expectativas sociais, vestida de branco para o altar da igreja, mas para surpresa, exatamente para seu oposto, para um ambiente cheirando a álcool e cigarro. O vestido se torna vermelho.

8.4. A articulação incorporação-práticas cotidianas

O cotidiano das médiuns é reinventado a partir da incorporação pela Pomba-gira Cigana, cada uma à sua maneira, de acordo com sua história pessoal e coletiva. Essa reinvenção se refere à manipulação do símbolo e nasce de uma transgressão extremamente perigosa para as práticas institucionais e para o raci-

onalismo produtivista que se apropriam das imagens simbólicas, transformando-as em verdades universais, ameaças, punições, reducionismos socioló-gicos ou psicanalíticos.

As médiuns Alice, Magali e Mônica vivenciam a incorporação pela Pomba-gira Cigana de forma íntima, individual, subjetiva. Cada uma delas manipula a imagem simbólica de sua Cigana como quer. Sob o véu da imagem coletiva, fruto de uma produção social, ela se nomeia e se diferencia. Não é mais uma Pomba-gira Cigana qualquer, ela é a Cigana Esmeralda, a Cigana Linda da Estrada, a Cigana de Maceió. O esquecimento da médium sobre o que ocorreu durante a incorporação, o nada saber sobre o espírito feminino que possui seu corpo, os silêncios que marcam todas as entrevistas com as Pomba-giras, a não localização do tempo e do espaço em que viveram, um sempre não-sei, a dúvida, são maneiras de não se deixar apreender. A imagem simbólica não pode ser apreendida, só se sabe o que falam dela. Assim, os cambones, os outros médiuns, a assistência, os intelectuais umbandistas, a academia se encarregam de explicitar o símbolo e as médiuns com suas Ciganas de preservá-lo através do mistério e do segredo. Dessa forma, o sentido da incorporação retorna às mãos da médium.

Na vida ordinária, Mônica tem consciência do estrago que foi para sua vida ter uma mãe prostituta, fala abertamente do peso que sente em relação à vida doméstica, à maternidade. A Pomba-gira que recebe fala a respeito de Mônica de forma rude – “é uma merda”, mas porque quer que ela tenha coragem e tome atitudes que a façam mais feliz. Ela não induz seu cavalo a abandonar seu casamento e seus filhos e se tornar como ela, uma mulher da noite. Ela diz que Mônica tem que saber dividir as coisas, e ser mulher em todos os seus aspectos, viver um pouco de tudo. Esmeralda torce por Mônica, só não faz mais por ela porque não pode.

Magali, de forma análoga, também se dobra ao peso das obrigações familiares. Sua melhor lembrança da vida foi quando passou no vestibular e o que a deixa triste é não estar estudando. Sente orgulho de ser uma mulher independente, de não ter precisado de um homem para sustentá-la nem para dar sustento a seus afetos. Ao mesmo tempo, sente as consequências da velhice a rodeando, preço que pagou por desejar ser uma mulher livre. Não fala disto tão abertamente, apenas deixa escapar quando ri dizendo que é engraçado a Cigana não ter lhe arranjado um companheiro. Mas a Cigana Maceió fala sobre isso de forma clara: seu cavalo está ficando velha e sozinha. A admiração que sente por Magali é clara: “Meu cavalo não é porcaria não, moça. Não estuda mais porque agora não tem tempo, mas ele gosta de estudar. Meu cavalo, não sei se você sabe, ele fez filosofia, meu cavalo é estudado” diz, ainda que fala direto com Magali: “Eu não dou recado pro meu cavalo, falo direto com ele”. Como seu aparelho, a Cigana pretende também, um dia, voltar a estudar, quer ser doutora.

CAPÍTULO VIII COM A PALAVRA, A POMBA-GIRA CIGANA

A Pomba-gira de Magali também não leva seu cavalo para o lado sem regras da vida, muito pelo contrário: cuida para que Magali não cometa erros em seu cotidiano, pois isso inclusive a impede de evoluir.

Alice também sente que o avanço da idade lhe traz dificuldades: em sua saúde, na impossibilidade de conseguir uma forma de ajudar mais os filhos financeiramente. Diz que sente falta de um companheiro, da família reunida, dos filhos que não estão mais sob seus olhos. Para afastar a solidão e o desejo por um corpo de homem, ela toma antidepressivos. Diz ter sido muito feliz nos seus últimos dois casamentos e que a maternidade é uma benção. A virgindade para Alice deve ser mantida até o casamento, como ela também o fez. Aborto não se deve fazer, pois além de existir várias maneiras de evitar a gravidez, a criança foi enviada por Deus.

A Cigana de Alice em muito se parece com ela. Guardava sua virgindade para o homem que amava, não aceita pedidos da assistência para o aborto, gosta de crianças. Diz gostar de seu cavalo, acha que ele tem que perder o medo de demonstrar sua sensualidade e diz que é a idade que faz com que Alice tenha esse receio. A Pomba-gira Linda da Estrada fala da força que tem Alice, diz que ela tem tudo nas mãos, que basta ela ter confiança em si mesma.

Em nenhuma das histórias, existe um incentivo, por parte das Pomba-giras Ciganas de levar seus cavalos a ter a vida que tiveram antes da passagem, às vezes até pelo contrário, como no caso da Pomba-gira de Magali (cuida para que ela não faça nada de errado aqui na terra) e na de Alice (só faz casamentos e é contra o aborto).

O desvio pode também ser encontrado nas potencialidades que a incorporação oferece sem ter que levar a termo suas investidas (Maffesoli, 2005). Tais potencialidades se distribuem de maneiras diversificadas, individuadas, e em silêncio tecem os escapes, a escada que será usada para pular o muro. Assim é que para Mônica a incorporação é o momento das conversas com pessoas interessantes, é o espaço onde ela cria asas e sente a liberdade. É livre como as ciganas, sem compromissos, sem responsabilidades domésticas. Para Magali, é o momento em que se desfaz dos cuidados incessantes que tem com o irmão doente, com os familiares e vai embora à procura de um lugar em que também se sinta livre dos olhares que estão sempre a vigiar os atos. A Cigana de Magali, a de Maceió, incentiva a médium a estudar e a admira por ser uma mulher independente. E Alice encontra alguém que deposita nela confiança e a incentiva a enfrentar o dia-a-dia, a solidão, a velhice. A Pomba-gira de Alice, a Linda da Estrada, preservando a juventude dela, lhe devolve a esperança de encontrar um companheiro.

A incorporação é, pois, um reservatório de potenciais oferecidos às mulheres médiuns para que possam ter uma vida diferente. Elas buscam no imaginário social da vida cigana a forma de escapar da opressão do dia a dia. É importante perceber que as médiuns têm consciência de suas dificuldades, do que elas

precisam para poder transformar a vida, e sabem onde está a fonte – na incorporação pela cigana. E esse símbolo está nas mãos das médiuns, elas dialogam com ele da forma como bem entendem e o seu significado é dado apenas por elas. E esta é uma forma temível da transgressão, como já foi dito: a retirada do significado simbólico das mãos dos discursos oficiais (De Certeau, 2000). Uma Pomba-gira é o que dela é representado socialmente e sua tática é justamente a reafirmação dessa representação. A médium ao ser possuída segue todos os passos da cartilha que ensina o que é ser uma prostituta, uma mulher de “vida fácil”, arma o palco, nele sobe, utiliza dos artefatos adequados e esperados, gira, e entra em cena. O teatro está montado. Mas somente ela sabe que sentido tem esvaziar seu corpo e permitir a entrada de um espírito de outro mundo.

No seu cotidiano, a médium não confunde sua individualidade com a persona que desenvolve no terreiro. Ela tem consciência de que é influenciada pela entidade, mas não se confunde com ela no seu dia a dia, possuindo, portanto, um ego flexível que sabe como usar as expectativas sociais. Se na gira ela usa a máscara da Pomba-gira, também consegue retirá-la e revelar seu rosto de mulher que luta contra as opressões sociais.

A incorporação é, então, o momento em que a imaginação simbólica ganha asas e assegura a presença da transcendência, mantendo em segredo o sentido individual, resguardado pelas representações sociais que a sociedade tem da prostituição, do submundo onde habitam os marginais do sistema.

Sete capas eu vesti
Sete léguas eu andei
Sete encruzilhadas é quem sabe,
Os lugares onde eu passei!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho tratou do fenômeno da incorporação de três mulheres médiuns pela Pomba-gira Cigana na Quimbanda, linha esquerda da religião da Umbanda, procurando investigar analisar se a filiação a essa entidade fazia com que as mulheres médiuns pudessem traduzir a referida crença em resistência aos poderes sociais opressores, que lhes aguardam no cotidiano.

Através da análise das narrativas, realizada pela comparação do discurso da Pomba-gira com o discurso da médium que a incorpora, alguns elementos foram se destacando e se configurando como um repertório comum às médiuns e ao mesmo tempo diferenciado, considerando suas trajetórias individuais.

Inicialmente, é importante destacar que durante o desenvolvimento do trabalho foi observado que não se pode analisar a relação da Pomba-gira com a médium sem compreender o contexto em que é realizada a incorporação. Existe uma dinâmica relacional que coloca numa permanente interação os médiuns, a chefe do terreiro, as diferentes entidades, os cambones e a assistência. Essa rede de relações é permeada por tensões sociais que representam as diferentes classes sociais e os diferentes papéis que homens e mulheres desempenham.

Assim é que a subalternidade ocupa o espaço dos espíritos sem luz, os marginais sociais, valorizados pela assistência pelo poder que possuem, mas que sofrem uma incessante pedagogia dos cambones que tentam conduzi-los para o caminho do bem e da luz. Os cambones seguem à risca a ética do terreiro, aquela construída pela chefe-do-terreiro. Por outro lado, é o santo-de-cabeça da chefe, o Caboclo Pena Branca, quem determina a conduta de todos os membros, inclusive a de seu cavalo.

É o Caboclo Pena Branca que se encarrega de destinar às pomba-giras a base da pirâmide do poder que sustenta o terreiro. Para tanto, ameaça ir embora, caso a médium insista em permitir que a sua Pomba-gira desça; determina como esta deve cortar os cabelos e que bebida ela pode tomar. Caso ele vá embora, quem assume o terreiro é outra figura masculina, o Baiano, um Exu que já evoluiu, mas que continua desordeiro, precisando de mais evolução.

Apesar da maioria do grupo de médiuns serem mulheres, e também ser mulher a chefe do terreiro, o comando fica nas mãos de uma entidade masculina. É necessário um grande esforço para escapar de tal controle que, oriundo das redes sociais externas, se estendem para dentro do terreiro e com voz imperativa determina que a Pomba-gira do seu cavalo não mais compareça. Aparentemente, tudo funciona de acordo como quer o Pena Branca – representante do discurso machista que Luiza internalizou. Como num teatro, cada um exerce perfeitamente o seu papel.

No entanto, a primeira a furar o cerco é a própria chefe-do-terreiro que não corta os cabelos curtos e nem joga fora o vestido de sua Pomba-gira. Ele é

cuidadosamente guardado numa gaveta e chegou a ser apresentado no corpo de outra médium à pesquisadora. Escapa do Pena Branca no cotidiano: coloca suas pulseiras, seus cordões, pinta a boca e sai para a rua toda enfeitada. Sutilmente se serve dele para se afastar sexualmente do falecido marido, o que para ela consistia numa tortura.

A internalização dos valores machistas apregoados por grupos religiosos e sociais conservadores são visíveis, também, em algumas falas da chefe do terreiro, quando diz que vê as prostitutas como uma coisa suja. No entanto, logo em seguida diz que em toda religião tem as mulheres “saidinhas”, mas que elas não se assumem, mas no terreiro dela não tem disto, elas se apresentam, não há nenhum problema na prostituição.

Como diria De Certeau, sob o pudico nome de consumidores, o cotidiano vai sendo reinventado: Luiza encontrou a forma de lidar com o dilema entre viver de acordo com o instituído ou ter uma vida mais independente através dos pequenos movimentos que ela faz, sutilmente, conseguindo viver um pouco da maneira como deseja ser.

O terreiro é o território onde o mundo interior povoado de ambiguidades, afetos e desafetos, medo e coragem, desejos e recalques são acolhidos com a possibilidade de se mostrar o que se é. Não tem nada demais uma médium ser contra o aborto e ao mesmo tempo ajudar as outras mulheres, com suas mandingas, ervas e chás, a fazer o aborto do filho indesejado. Não existe uma contradição ou culpa, uma vez que tudo é feito em nome da entidade da Pomba-gira. O sagrado aqui protegendo as mulheres médiuns dos julgamentos morais e as autorizando a ajudar outras mulheres a lidar com seus corpos.

Essa capacidade, pois, de driblar a lógica do sistema, que acabou por colonizar até hoje os corpos e vozes das mulheres, faz com que o terreiro comandado por Luiza seja o receptáculo de repertórios, muitas vezes confusos e ambivalentes, construídos pelas médiuns e suas entidades ciganas, possibilitando com que devotas consigam, de certa forma, superar a marginalização e a também contraditória experiência do viver.

De um lado, uma entidade transgressora, do outro, médiuns que no seu cotidiano buscam formas para driblar as determinações sociais, milenares, que foram interiorizadas e as fazem sofrer. A incorporação é um escape, é a tática utilizada pelas médiuns para atender suas necessidades subjetivas e que de longe diferem das representações sociais que são feitas da Pomba-gira.

Mas, como diz De Certeau quando analisa os relatos de viagem de Jean de Léry sobre o exótico mundo tupi, os fenômenos coletivos recebem um significado que lhes é estranho, e que é dado por um saber vindo de outro lugar. A imagem, então, é construída a partir dos sons dos chocalhos que o viajante de longe escuta, dos ruídos assustadores e vozes cantantes que vêm do interior da selva, dos olhos que veem a nudez das mulheres indígenas. O outro, o indígena, é então imaginado e se torna um corpo erótico, associado ao lazer e ao prazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em analogia a tal análise, a prostituta pode ser considerada como uma imagem socialmente produzida para atender à função de bode expiatório e ao mesmo tempo à fantasia de homens e mulheres oprimidos e reprimidos. A Pomba-gira, na Umbanda, recebeu esse legado, o de representar essas mulheres marginais e lascivas. Imagem fortemente sexualizada que se contrapõe no imaginário social à doçura e santidade da mãe e da esposa.

No entanto, no presente estudo em que foram analisadas as duas narrativas, da entidade e das médiuns, outro campo de interações e repertórios surgiram. A Pomba-gira Cigana não foi escolhida aleatoriamente: ela é um eco de uma escolha da médium que encontrou na simbólica dos ciganos, uma metáfora para sua necessidade de libertação. As representações sociais individuais ou coletivas tornam real o que é pensado do mundo, como ele é ou deveria ser. O que é de fora, o que é estranho ao universo da pessoa, se ajeita dentro do mesmo através das informações e percepções que ele tem a respeito do que é novo. Se o sujeito se reconhece nesse novo, logo procura uma forma de familiarizar-se com ele e tomar como sua aquela realidade distante e diferente, usando-a da maneira que melhor entende. O importante, como foi visto em Moscovici, é integrar a imagem que será internalizada num quadro coerente do real, podendo falar daquilo que todo mundo fala. Essa dinâmica se torna possível porque o sujeito ou grupo extrai um sentido do que foi observado.

O poder da Pomba-gira é imenso, pois tem origem em um duplo repertório, fantástico, que durante séculos foi construído (ou vem sendo construído) a respeito dela, ligando-a ao mal, à bruxaria, aos feitiços, ao pecado, à insubordinação e à desordem. Por outro lado, ela é Cigana, ligada à promiscuidade, à terrível arte de predizer a morte nas linhas das mãos, a de arrancar as crianças de suas mães e levá-las para bem longe. É essa a imagem que se tem da Pomba-gira Cigana e ela irá representar fielmente esse papel.

A partir de De Certeau foi possível verificar que as mulheres médiuns encontram na incorporação uma maneira de fazer novos usos do imaginário social a respeito da prostituição e do estilo da vida cigana. Aceitando, aparentemente, as construções sociais que há séculos vêm tentando reconduzir para os discursos e práticas hegemônicos, os desviantes do sistema, aquelas mulheres criaram um espaço diferente que através de um processo dialético com um ser de outro mundo, constroem para si mesmas microliberdades muitas vezes impossíveis no cotidiano.

Essas microliberdades, possibilitadas pela incorporação, dizem respeito a uma série de eventos diários que vão desde coisas simples do dia a dia, como a vontade de conversar com alguém que se tenha afinidade, passear, viajar, até sentimentos de escravidão familiar e maternal, isolamento social, falta de esperança, solidão, que são refeitos na virada para a Quimbanda.

A confirmação do seu perfeito desempenho nos papéis que representa é confirmada pela assistência que na plateia aguarda, com receio e em silêncio, a

mulher que foi prostituta numa outra vida e que para tudo tem solução. É ela que guarda o segredo das ervas e chás miraculosos, que tanto provocam o aborto quanto fertilizam a mulher estéril. Ela leva e traz de volta os homens que deixaram para trás suas mulheres. Ela ensina as rezas fortes para afastar a inveja, para atrapalhar a vida de quem se coloca como obstáculo dos que nela têm fé, assim como para fechar negócios pendentes na justiça. Pomba-gira Cigana mostra como devem ser feitos os rituais nas encruzilhadas que agilizam a separação ou a união dos casais.

Enquanto a entidade que ocupa o corpo da médium realiza tais expectativas escutando as vozes aflitas da assistência, esse mesmo corpo é *locus* de outra interação, a da Pomba-gira com a médium. A escolha do nome que individualiza a Pomba-gira vislumbra a possibilidade de suspender, por algum tempo, através do tempo do ritual, a linearidade do cotidiano, refazendo possibilidades, como no caso de Magali, que imagina o homem que amou e foi embora, como estando em algum lugar do nordeste. Ninguém melhor que sua Pombagira Cigana de Maceió para manter vivo o desejo de reencontrar esse homem tão amado. Recorrendo a Mafessoli, nesse instante tudo pode acontecer, a mulher saudosa pode ter notícias da pessoa querida, saber que rumo tomou. Circunscrevê-lo em um determinado território é abrir possibilidades: em algum momento eu posso ir lá e realizar o que não pôde ser realizado. Nesse instante, o passado é reatualizado, ele está ali, pertinho dela.

A Cigana é eleita como aquela que acolhe a necessidade da médium de tudo largar e ir embora. Ninguém melhor do que ela para traduzir essas mulheres cansadas da vida doméstica, da responsabilidade com os filhos e familiares, sem lazer, feridas pela velhice que ronda e que é massacrada por uma sociedade que cultua a beleza e a eterna juventude. Velhice, ainda, que fecha as portas para o encontro de um companheiro, ou de um trabalho que possa aumentar a sua renda.

Como diz Hall a respeito da diáspora, o sofrimento faz migrar para um lugar que seja possível o recomeço ou uma vida diferente e melhor. Mas diferentemente do que diz o autor, de que a disseminação carrega consigo o retorno redentor à pátria original, aqui o retorno, o descarrego, traz de volta a médium para um dia a dia difícil de viver. É estar sempre fora do alcance, em terras de ninguém, que apazigua e suaviza o cotidiano daquelas mulheres.

Assim, o esquecimento da médium do que acontece durante a incorporação, o não-saber nada sobre a entidade que recebe, a não localização no tempo e no espaço de quando e onde viveu a Pomba-gira, seus silêncios, suas narrativas às vezes confusas e ambíguas, resguardam e protegem a subjetividade da médium e vice-versa. Dessa forma, entidade-médium escapa dos controles sociais, mantendo em segredo a força redentora do símbolo.

As interlocutoras entrevistadas interpretam o mito cigano da maneira que precisam interpretar, de acordo com suas trajetórias individuais. É a médium que

CONSIDERAÇÕES FINAIS

manipula o símbolo que, também carregado de representações sociais, lhe confere um sentido particular, escapando novamente das interpretações homogeneizantes e dogmáticas que têm como pretensão prender o coletivo nas teias do instituído.

Da médium, tudo sabe a Cigana, é com uma preocupação que chega a ser maternal que cada Pomba-gira Cigana fala de seu cavalo: avalia de forma crítica sua atitude, conhece as causas do seu sofrimento, sabe o que ela deve fazer para que possa ter uma vida mais prazerosa, fala de sua admiração por ela. Por sua vez, cada médium encontra na Cigana que incorpora uma interlocutora que tem como núcleo comum a todas as Pomba-giras Ciganas, a liberdade. Essa liberdade cigana, construção do imaginário diaspórico das médiuns, recebeu tonalidades diferentes de acordo com o que cada uma entende por liberdade, como foi visto no decorrer da pesquisa.

Na incorporação, a médium não sofre uma transformação radical. Existe certa continuidade com a vida que ela leva aqui e a vida que a Cigana tem no outro mundo. Assim, os princípios éticos e morais da médium e os veiculados pela chefe do terreiro são mantidos na incorporação. O aborto, por exemplo, é visto como um erro para Alice e sua Cigana Linda da Estrada segue esse princípio, não atendendo esse tipo de demanda. Ela, em sua vida cotidiana, entende que uma moça deve se casar virgem como ela se casou. Sua Cigana, para perder a virgindade, teve de ser violentada, o que lhe causou a morte.

Magali desde jovem privilegiou os estudos em sua vida, e sua Cigana de Maceió também. Ela ainda quer voltar para este mundo e se formar na área de saúde. Já Mônica tem consciência de que sua vida doméstica precisa tomar outra forma, pois vive em função dos filhos, da casa e do marido. A Cigana Esmeralda lhe aconselha que o casamento não precisa ser rompido, nem os filhos abandonados. Seu cavalo diz que ela pode viver de tudo um pouco.

Não existe, pois, na incorporação, a formação de uma identidade oposta da identidade da médium. Existe, sim, um hibridismo cultural, no sentido de Hall, marcado pela ambivalência. O imaginário da vida Cigana não é copiado, nem realiza uma ruptura com o dia a dia da mulher médium, ele é traduzido. Assim, a médium, como foi colocado acima, se distancia de algumas regras habituais e outras ela mantém.

O poder criador dos eventos, da atividade representativa, equivale à existência entre o reservatório de imagens disponíveis para o sujeito e a sua capacidade de engendrar novas combinações. É a organização que ele dá ou aceita do real, através das novas combinações e traduções, que o fará se situar no mundo. A representação social das ciganas constitui para as mulheres médiuns uma das vias de apreender o mundo concreto e utilizam das diferentes possibilidades que elas oferecem a respeito do viver cigano para interpretar a vida que levam no dia a dia.

O jeito cigano de viver é também levado para o cotidiano das mulheres de

forma ambivalente, como nas falas de Alice, em que é visível sua ambiguidade quanto a viver no seu cotidiano a sensualidade da sua Cigana ou dar como encerrada sua vida sexual ou, de forma consciente: dançar, ir às festas, pintar o rosto, arrumar os cabelos, se sentir atraente, são formas como a Pomba-gira Cigana entra na vida concreta das mulheres que a incorporam.

O sofrimento psíquico das mulheres médiuns, oriundo das mazelas diárias e de suas trajetórias individuais, não encontra, pois, uma solução para suas dificuldades na incorporação. Nem elas, tampouco, conseguem, pela crença numa entidade transgressora, transformar sua vida diária. Em analogia à Maffesoli, existe na incorporação o que ele chama de ética do instante. Existe todo um conjunto de rituais, como foi relatado, que aos poucos vai preparando a médium para viver na incorporação, por algum tempo, uma vida diferente da sua. Esse fato é propiciado pelas diferentes visões de mundo e *ethos* inerentes à religião umbandista. O ritmo fatal e terrível do tempo linear, cotidiano é, então, suspenso e um novo modo de socialidade é ritualizado através da incorporação pela Pomba-gira Cigana.

A consciência dos sofrimentos pelos quais a Pomba-gira passou não é esquecida. Vivos na memória, ela pode atuar como curadora ferida e conversar, aconselhar, cuidar de cada mulher que lhes cede o corpo. De maneira individual e ao mesmo tempo coletiva, as mulheres médiuns, na incorporação, diluem as fronteiras de regiões ou países distantes, entrando e saindo desses lugares desconhecidos impossíveis de nomear, de localizar. Nada mais inspirador para quem deseja a liberdade.

Concluindo, apesar de um forte sentimento de traição por relatar suas histórias tão meticulosamente guardadas, surge uma alegria fina e triste de poder escrever que as possuídas foram ouvidas, e o que tinham para dizer foi interpretado por uma mulher.

Abre a roda,
deixa a Pomba-gira trabalhar.
Ela tem peito de aço e
coração de sabiá!
(Ponto Cantado de Pomba-gira)

REFERÊNCIAS

ALVA, Antônio. *O Livro dos Exus*. 4. ed. Rio de Janeiro: Eco.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

AUGE, Marc. *Los “no lugares” espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona (España): Editorial Gedisa, set del 2000.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: identidades míticas em comunidades Nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. *Candomblé – religião de corpo e alma*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2000.

AUGRAS, Monique. Maria Padilha, reina de la magia. *Revista Espanhola de Antropologia Americana*, n. 31, p. 293-319, 2001.

ÁVILA, Betânia; CORRÊA, Sônia. Movimento de mulheres: Questões para pensar-se seus rumos In: COMITÊ NACIONAL PARA BEIJING+5. *Seminário “As Novas Faces do Feminismo e dos Desafios do Século XXI”*, Brasília, 17 e 18 de abril de 2000.

AZERÊDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. *Revista Estudos Feministas*, v. 2, Número Especial, 1994.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BARCELLOS, Babalorixá Mário César. *Os orixás e a personalidade humana*. Rio de Janeiro: Pallas, 1990.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé na Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: 1989.

BEHAR, Ruth. Writing in My Father’s. Name: A Diary of Translated Woman’s. First Year. In: *Women – Writing Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995.

- BENTO, Maria Aparecida Silva. A mulher negra no mercado de trabalho. *Revista Estudos Feministas*, n. 2, 1995.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa do candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BIRMAN, Patrícia. Laços que unem: ritual, família e poder na Umbanda. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, n. 8, p. 21-28, 1982.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazendo estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1995.
- BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. *Religião e Sociedade*, n. 18/2, p. 75-122, 1997.
- BORGES, Célia Maia. *Solidariedade e conflitos: Histórias de vida e trajetórias de grupos em Juiz de Fora*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2000.
- BOTAS, Paulo. *Carne do Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BOYER-ARAÚJO, Véronique. *Femmes et cultes de possession au Brasil – les compagnons invisibles*. Paris: Editions L’Harmattan, 1993.
- BRADOITI, R. Towards Sustainable Subjectivity: A View from Feminist Philosophy. In: BECKER, Egon; John Thomas. *Sustainability and Social Sciences*. Zed Books (Londres); UNESCO. Publishing Paris, 1999.
- BRAGA, Jesulino Lúcio Mendes. Além da escravidão – convívio familiar entre cativos: Mariana (1872-1888). Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Participar-pesquisar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O festim dos bruxos – relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil. *Religião e Sociedade*, n. 13/3, p. 129-166, 1986.
- BRITES, Jurema. *Afeto, desigualdade e rebeldia: Bastidores do serviço doméstico*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH, UFRGS, 2000.
- BRITO, Benilda Regina Paiva de. Mulher negra e pobre: a tripla discriminação. *Revista Teoria e Debate*, n. 36, out./nov./dez., 1997.
- BROWN, Diana *et al.*. O papel histórico da classe média na Umbanda. *Religião e Sociedade*, n.1, 1977.
- BROWN, Diana *et al.*. *Umbanda e política*. São Paulo: ISER, 1985.
- BROWN, Peter. *O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *Marginalia Sagrada*. São Paulo: Unicamp, 1991.
- CALVERA, Leonor. *Diosas, brujas y damas de la noche*. Buenos Aires: Nuevohacer, 2005.
- CAMPOS, Vanusa Monteiro. *O demoníaco na histeria*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- CARELI, Sandra da Silva. Mulheres no Brasil meridional: Prostituição em fins do século XIX: Transgressão ou delito? *Revista Ciências e Letras*, n. 37, p. 155-177, jan./jun. 2005.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés na Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras, negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CARNEIRO, Sueli. Identidade feminina. In: SAFFIOTI, H.; MUNOZ-VARGAS, M. *Mulher brasileira é assim*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.

- CAVALCANTI, Maria Laura V. Castro. Origem para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, n.13, p. 84-101, 1986.
- CHESLER, Phyllis. *Les femmes et la folie*. Paris: Traces Payot, 1975.
- CONTINS, Márcia; GOLDMAN, Márcio. O caso da Pomba-gira: religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. *Religião e Sociedade*, n. 11/1, p. 103-132, 1983.
- COSTA, Ana Alice Alcântara. O movimento feminista no Brasil: Dinâmicas de uma intervenção política. In: *Estudos Feministas*, janeiro/julho/2005.
- COSTA LIMA, Vivaldo. *A família-de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- COSTA, Jurandir Freire. *Da ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- DANDARA, LIGIÉRO, Zeca. *Iniciação à Umbanda*. Rio de Janeiro: Nova Era: 2000
- DANTAS, Beatriz Goes. Repensando a pureza Nagô. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, n.8, p.15-20, 1982.
- DANTAS, Beatriz Goes. *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DA MATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexão sobre o mundo dos ritos. *Religião e Sociedade*, n. 1, p. 3-42, 1977.
- DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.
- D'ÁVILA NETO, Maria Inácia. *O autoritarismo e a mulher: O jogo da dominação macho-fêmea no Brasil*. Rio de Janeiro: Artes & Contos, 1980.
- D'ÁVILA NETO, Maria Inácia. Women, Culture and Development. In: ____ (org). *Social development, challenges, and strategies*. Rio de Janeiro: UNESCO Chair Publish/ EICOS/ FINEP, p. 217- 240, 1995.

REFERÊNCIAS

D'ÁVILA NETO, Maria Inácia. Globalization and Women's Employments, em colaboração com Nazareth, J. - *Peace Review - A Journal of Social Justice*, vol. 17, nº 2-3, 2005.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

DEL PRIORE, Mary. Ao sul do corpo: *Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DEL PRIORE, Mary. *História do amor no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2005.

DEVEREUX, Georges. *Mulher e mito*. São Paulo: Papyrus, s.d.

DOURADO, Maria Teresa Garritano. América do sul em armas: Tropas femininas em marcha. In: *Revista Nossa História*. São Paulo: Vera Cruz, ano 2, n. 13, p. 38-40, nov. 2004.

DOURLEY, John P. *A Doença que somos Nós: a crítica de Jung ao cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1987.

DUARTE, Constância Lima. Nísia Floresta Brasileira Augusta: Pioneira do feminismo brasileiro – século XIX. *Revista Mulheres e Literatura*, ano 1, v. 1, 1997.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e literatura no Brasil. In: *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, São Paulo set./dez. 2003.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. In: DURKHEIM, E. *Coleção os Pensadores*. Abril Cultural: São Paulo, 1978.

DURKHEIM, Émile. *Formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Editora Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Arcádia, 1979.
- ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ENTREVISTA Selma Magnavita. In: *Fórum Nacional das Entidades Civis de Defesado Consumidor*. Disponível em: <<<http://www.forumdoconsumidor.org.br/Entrevista.asp?Num=19>>>. Acesso em 28 fev. 2006.
- ESPANCA, Florbela. *Melhores Poemas Florbela Espanca*. São Paulo: Editora Grupo Editorial Global, 2005.
- FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: UNB, 1972.
- FERNANDES, Maria Esther. A história de vida como instrumento de captação da realidade social. In: *História - Universidade Estadual Paulista*. São Paulo: Editora UNESP, 1993.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Bruxaria, Oráculos, Magia e Feitiçaria no Tambor de Mina do Maranhão. *Comunicações do Iser*, n.30. Rio de Janeiro: ISER, 1988.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- FRAY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate & Crítica*, n. 8, p.75-95, 1975
- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1913.
- FREIRE, Gilberto. *Sobrado e mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.
- FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2000.
- FONSECA, Cláudia. A dupla carreira da mulher prostituta. *Estudos Feministas*, v. 4, n. 1, jan./jun., 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FREI POEL, Francisco Van Der. O processo da cura na cultura popular. *In: Artigos de Frei Chico OFM*. Disponível em: [http// www.religiosidadepopular.uaivip.com.br](http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br). Acesso em 28.02.06.

FURTADO, Júnia Ferreira. Chica da Silva, o avesso do mito. *In: BRUSCHINI, Cristina; PINTO, Céli Regina. Tempos e lugares de gênero*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GAMBINI, Roberto; DIAS, Lucy. *Outros 500: Uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: SENAC, 1999.

GAMBINI, Roberto. *Espelho Índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome, 2000.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos, Editora S.A, 1989.

GIARD, Luce. Cozinhar. *In: DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. São Paulo: Vozes, 1986.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1992.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2005.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, 1985.

GOMES, Tiago de Melo. Massais, mulatas e meretrizes: Imagens da sexualidade feminina no Rio de Janeiro nos anos 20. *Cadernos Pagu*, n. 23, Campinas, jul./dez. 2004.

- GUIMARÃES, Elione Silva; GUIMARÃES, Valéria Alves. *Aspectos cotidianos da escravidão em Juiz de Fora*. Juiz de Fora: FUNALFA, 2001.
- GUIMARÃES, Patrícia. O doutor e a Pomba-gira: um estudo de caso da relação entre psiquiatria e umbanda. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2001.
- HAHNER, June E. *Emancipação do sexo feminino: a luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940*. Porto Alegre: Editora Mulheres, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HEILBORN, Maria Luiza. Estudos de gênero. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.
- HILLMAN, James. *O mito da análise: três ensaios sobre psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- JANE SPINK, Mary. *O conhecimento no cotidiano – As representações sociais na perspectiva da Psicologia Social*. São Paulo: Brasilienses, 2004.
- JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique: a dinâmica do inconsciente*. Vol. VIII/2. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.
- JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1988.
- JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, v. 8/1, 1998.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Nova Fronteira, Vozes, 2000.
- LAGES, Sônia Regina Corrêa e outros. O preço da emancipação feminina – uma reflexão sobre o estresse gerado pela dupla jornada de trabalho. In: *Revista Estação Científica*.

REFERÊNCIAS

- LÉVY, André. O vínculo entre história individual e história coletiva. *In: Série Documenta*, Ano III, n. 6. Rio de Janeiro: Programa Eicos/ Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável/UFRJ, 1995.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LEWKOWICZ, Ida. Mulheres mineiras e o casamento: estratégias individuais e familiares nos séculos XVIII e XIX. *Revista História*: São Paulo, 1993.
- LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: Confissão e sexualidade. *In: VAINFAS, Ronaldo. História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- LIMA, Lana Lage da Gama. Confissão e sexualidade. *In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria (orgs.). Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 1996.
- LIPS, Hilary M. Power: Its Many Faces. *In: LIPS, Hilary M. Women, Men and Power*. Califórnia: Mayfield Publishing Company, s.d.
- LOYOLA, Maria Andréa e outros. Sexualidade e reprodução. *In: Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v.2, nº 1, 1992.
- LOYOLA, Maria Andréa e outros. *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- LOURAUX, Nicole. *Maneiras trágicas de matar uma mulher*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- LUZ, Marco Aurélio, LAPASSADE, Georges. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de gêneros*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MACHADO, Maria das Dores. Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos. *Revista Estudos Feministas*, n. 1/95. Rio de Janeiro: UERJ, 1995.
- MACHADO, Maria das Dores C. Sexualidade e reprodução. *In: MACHADO, Maria das Dores C. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: Autores Associados, ANPOCS, 1996.

REFERÊNCIAS

- MACHADO, Maria das Dores. Mulheres e praticas religiosas nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n.34, junho 1997. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1997.
- MACHADO, Maria das Dores. Sexualidade e contracepção em grupos religiosos brasileiros. In: SILVA, D.P.M. (org.). *Saúde, sexualidade e reprodução - Compartilhando responsabilidades*. Rio de Janeiro: Faculdade de Serviço Social/UERJ, 1997.
- MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003.
- MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dioniso*. São Paulo: Zouk, 2005.
- MAGGIE, Yvone. O medo do feitiço: Verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade*, n. 13/1, p. 72-139, mar. 1986.
- MAGGIE, Yvone. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MARTINS, M.C.S; SILVA, H.C.C; LIMA, M.A.C. Branco mais preto é igual a pardo ou a cinzento? Sexo e cor em Minas Gerais na primeira metade do século XIX. *Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP). 2004.
- MATTA e SILVA. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Ícone, 1996.
- MAZZIEIRO, João Batista. Sexualidade criminalizada: Prostituição, lenocínio e outros delitos – São Paulo, 1870-1920. *Revista Brasileira de História*, v. 18, n. 35, São Paulo, 1998.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1986.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *A feitiçaria na Europa moderna*. São Paulo: Ática, 1987.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

REFERÊNCIAS

- MEYER, Marlyse. Reminiscências gitanas na religião popular brasileira: Maria Padilha Pomba-gira. In: CAPELATO, Maria Helena (org.). *Relações de Gênero – diversidades culturais*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp (América, raízes e trajetórias), 1999.
- MINAYO, Maria Cecília de S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo – Rio de Janeiro: HUCITEC/ABRASCO, 1999.
- MÓL, Cláudia Cristina. *Mulheres forras: Cotidiano e cultura material em Vila Rica (1750/1800)*. Dissertação de mestrado em História, Instituto de Ciências Humanas, UFMG, 2002.
- MONTERO, Paula et al.. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MONTERO, Paula et al.. *O que ler na Ciência Social Brasileira*, Brasília: Sumaré/ANPOCS/CAPES, v. 1., 1999.
- MOSCOVICI, S.A. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MOTT, Luiz. *O sexo proibido: Virgens, gays e escravos na garra da inquisição*. São Paulo: Papyrus, 1986.
- MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone Editora, 1988.
- MUCHEMBLED, Robert. *Historia del Diablo – siglos XII-XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2002.
- NEGRÃO, Lísias N. A umbanda com expressão de religiosidade popular. *Religião e Sociedade*, n. 4, p. 171-190, 1979.
- NEGRÃO, Lísias N. Magia e Religião na Umbanda. *REVISTA USP*. São Paulo: Edusp, n. 31, 1996.
- NEGRÃO, Lísias N. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NEGRO JUNIOR, Paulo Jácomo et al. Dissociação e transtornos dissociativos: modelos teóricos. In: *Revista Brasileira De Psiquiatria*, vol.21, n.4, 1999.
- NETO, Rivas F. *Lições básicas de Umbanda*. São Paulo: Ícone, 1990.

- NEUMANN, Erich. *Psicologia Profunda e Nova Ética*, São Paulo, 1991.
- NOVINSKY, Anita. *A inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- NUNES, Silvia Alexim. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha – um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, n. 11/3, p. 36-53, 1984.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PAIVA, Eduardo França. Mulheres, famílias e resistência escrava nas Minas Gerais do século XVIII. In: *Revista Varia História*. Belo Horizonte: FAFICH, 1994.
- PARKER, Richard G. *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.
- PAULA, Daniela J. et. al.. Fortalecendo a participação de mulheres nos planos de desenvolvimento de reservas extrativistas e saúde da mulher de Rondônia. In: *MERGE (Manejo de Ecossistemas e Recursos com Ênfase em Gênero)*. Série Estudos de Caso n. 5, abr. 2003.
- PEREIRA DE SÁ, Celso. Representações Sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: JANE SPINK, Mary. (org.). *O conhecimento no cotidiano – as representações sociais na perspectiva da Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- PERROT, Michele. *As mulheres e os silêncios da história*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *A mitologia dos orixás*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2001.
- PREUSS, Mirian Raja Gabaglia. Abordagem biográfica – História de vida – na pesquisa psicossociológica. In: *Série Documenta – Programa de Mestrado e Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social*, UFRJ, Ano VI, n.8, 1997.
- QUALLS-CORBETT, Nancy. *A Prostituta Sagrada*. São Paulo: Paulus: 1990.

REFERÊNCIAS

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos de sexualidade feminina em São Paulo (190-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RAGO, Margareth. Sexualidade e identidade nacional na historiografia brasileira. In: LOYOLA, Maria Andréa (org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

RAMOS, Artur. *O negro brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1940.

REICHMANN, Rebecca. Mulher negra brasileira – um retrato. In: *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2 – jul./dez. Dossiê Mulheres Negras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros. 1. Teoria do Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. *Tecendo por traz dos panos: A mulher brasileira nas relações familiares*, Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. Problematizando a diferença: mulher e cidadania no Brasil. In: *Série Documenta*, Ano IV, n.7. Rio de Janeiro: Programa Eicos/ Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável/UFRJ, 1996.

ROCHAEL-NASCIUTTI, Jacyara.. Análise psicossocial clínica: determinantes sociais da história individual. In: *Série Documenta*, Programa de Mestrado e Doutorado em Psicossociologia de comunidades e Ecologia Social, UFRJ, 1997, Ano VI, n.8.

RODRIGUES, Cátia S. Lima. Católicas e femininas: Identidade religiosa e sexualidade de mulheres católicas modernas. *Rever*, n. 2, ano 3, 2003.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. *Estudos feministas*, v. 13, n. 2, maio-ago, 2005.

SAMARA, Eni Mequita. Sexo forte. *Revista Nossa História*. São Paulo: Vera Cruz, ano 2, n. 17, p. 14-18, mar. 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos Santos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1975.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 70 – Revistando uma trajetória. *Estudos Feministas*, v. 12, n. 2, Florianópolis maio/ago. 2004.

SCHOTT-BILMANN, France. *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*. Paris: Gaulhier-Villars, 1977.

- SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: UNB, 1995.
- SICUTERI, Roberto. *Lilith, a Lua Negra*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.
- SILVA LEME, Maria Alice Vanzolini da. O impacto da teoria das representações sociais. In: JANE SPINK, Mary. (org.). *O conhecimento no cotidiano – as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- SILVA, Matta e. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Ícone, 1996.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Nise. *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.
- SILVERSTEIN, Leni M. Mãe de todo mundo: sobrevivências nas comunidades de Candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, n. 4, out. 1979, p.143-169.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes: 1988.
- SOARES, Vera. Movimento feminista: Paradigmas e desafios. *Estudos Feministas*, ano 2, 1994.
- SOARES, Vera. O feminismo e o machismo na percepção das mulheres brasileiras. In: VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol; OLIVEIRA, Suely de. (orgs). *A mulher brasileira nos espaços públicos e privados*. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.
- SOHIET, Rachel. A pedagogia da conquista do espaço público pelas mulheres e a militância feminista de Bertha Lutz. *Revista Brasileira de Educação*, n.15, 2000.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1986.
- STEPAN, Nancy Leys. Raça e gênero: o papel da analogia na ciência. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- TEIXEIRA NETO, Antônio Alves. *A magia e os encantos da Pomba-gira*. Rio de Janeiro: Eco, s.d.

REFERÊNCIAS

- TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade: da Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- VAINFAS, Ronaldo. A teia de intrigas: Delação e moralidade na sociedade colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org). *História da sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- VAISTSMAN, Jeni. Gênero, identidade, casamento e família na sociedade contemporânea. In: MURARO, Rose Marie; PUPPIN, Andréa Brandão. *Mulher, gênero e sociedade*. Rio de Janeiro: FAFERJ, 2001.
- VASCONCELOS, Eduardo Mourão. Podemos ser curadores, mas para sempre também feridos. *Revista Rubedo*, 2004.
- VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. In: VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos. Figuração do outro na Grécia Antiga – Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- VIDAL E SOUZA, Candice; BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Modelos nacionais e regionais de família no pensamento social brasileiro. *Estudos Feministas*, 2001.
- WHITMONT, E.C. *A Busca do Símbolo: conceitos Básicos de Psicologia Analítica*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- XAVIER, Roseane. Representação social e ideologia: conceitos intercambiáveis? *Revista Psicologia e Sociedade*, v.14, n.2. Porto Alegre, jul/dez/2002.

SOBRE A AUTORA

Sônia Regina Corrêa Lages é Professora Adjunta do Departamento de Ciência da Religião no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduada em Psicologia (UFJF), Mestra em Ciência da Religião (UFJF), Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pelo Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e com Pós-Doutorado na mesma área. Tem atuação na área de Psicologia com interesse pelos temas: Religiões Afro-brasileiras; Religião e Saúde; Religião e Juventude.