

Corrêa Lages, Sônia Regina

POSESSÃO E INVERSÃO DA SUBALTERNIDADE: COM A PALAVRA, POMBAGIRA DAS ROSAS

Psicologia & Sociedade, vol. 24, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 527-535

Associação Brasileira de Psicologia Social

Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309326585006>

POSSESSÃO E INVERSÃO DA SUBALTERNIDADE: COM A PALAVRA, POMBAGIRA DAS ROSAS

SUBALTERNITY'S POSSESSION AND INVERSION: "POMBAGIRA DAS ROSAS" SPEEKS

Sônia Regina Corrêa Lages

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil

RESUMO

Este artigo é decorrente de uma pesquisa de campo que analisou a possessão na religião afro-brasileira da Umbanda no terreiro de Umbanda Caboclo Pena Branca, na cidade de Juiz de Fora, MG. No presente recorte é apresentada a narrativa da Pombagira das Rosas, com o propósito de observar a relação de alteridade que se estabelece entre a médium e a entidade. A partir de um quadro conceitual definido por Michael De Certeau, as narrativas são analisadas buscando compreender de que forma a possessão se articula com a realidade histórica das mulheres no Brasil e com a trajetória pessoal da mulher médium que incorpora o referido espírito, redefinindo seu cotidiano. A intenção é focalizar na voz subalterna da entidade as dinâmicas individuais e coletivas que, fazendo uso do imaginário nacional sobre a entidade, possibilitam compreender a possessão como significando solidariedade social.

Palavras-chave: possessão; Pombagira; imaginário social; médium; solidariedade social.

ABSTRACT

This article is the result of a field research based analysis of the possession in african-brazilian religion Umbanda's sacred space called "Caboclo Pena Branca", located in the town of Juiz de Fora, MG. Here the narrative of the entity "Pombagira das Rosas" is presented, and the aim is to observe the relationship of alterity established between medium and entity. From the conceptual point of view defined by Michael De Certeau, the narratives are analyzed trying to understand in which form possession is articulated with women's historical reality in Brazil and with the personal trajectory of the medium woman which incorporates the referred spirit, redefining her everyday life. The intention is to focus the subaltern entity's speeches, the individual and collective dynamics, which utilizing national imaginary about this entity enables to observe possession as meaning social solidarity.

Keywords: Possession; Pombagira; social imaginary; médium; social solidarity.

Introdução

Os estudos pós-coloniais (Bhabha, 1996; Hall, 2006; Mignolo, 2003; Quijano, 2005; Said, 1989; Santos, 2008; Spivak, 2010) colocam em pauta a necessidade da construção de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade que privilegiam modelos centrados na cultura nacional europeia. Tais modelos têm sido utilizados como referência na análise dos processos de transformações sociais ocorridos tanto nos países ocidentais do sul como naqueles denominados de orientais. Esses estudos se referem à urgência do reconhecimento que condições históricas e políticas vincularam à construção da alteridade ao regime colonial de subalternidade.

Eles apontam que a superação da subalternidade exige que os signos utilizados pelo dominador sejam despidos do olhar panóptico com que foram construídos, de forma a denunciar as estigmatizações, historicamente engendradas, utilizadas para a negociação do poder, do reconhecimento social e da distribuição da riqueza acumulada pela sociedade.

Considerando especificamente o Brasil, e apoiado nos estudos pós-coloniais, Carvalho (2001) diz que é o momento do etnógrafo inscrever as vozes anônimas ainda não inscritas no cânones, de dar visibilidade ao que foi silenciado ou interpretado de acordo com os modelos teóricos (europeus) que serviram de base para a análise dos estudos relacionados ao campo das ciências sociais. Trata-se de produzir gramáticas que possam ser utilizadas no caminho emancipatório das comunidades colocadas à margem do sistema.

O culturalista Michel de Certeau (1986, 1995) contribui com a perspectiva dos estudos pós-coloniais ao focar as maneiras como as pessoas se reappropriam no cotidiano do que compõe a cultura: as tradições, a linguagem, a arte, os símbolos e os artigos de troca. Esses não-artistas, não produtores, que os poderes hegemônicos tentam tornar passivos e submissos, constroem no dia a dia diferentes maneiras de reverter essa ordem. O silenciamento imposto ganha em Certeau roupagens singulares e criativas de se manifestar, seja através de gestos, palavras, crenças, atitudes, e aqui, através da possessão, se contrapondo sutilmente ao sistema que tenta impedi-los de participar e agir.

As Pombagiras na Umbanda são representadas, de forma geral, tanto pelas igrejas cristãs como pelo senso popular, como uma entidade espiritual vinculada à prostituição, ao mal, à traição e destruição dos bons valores sociais e cristãos. O que se pretende aqui é demonstrar como essa vinculação é uma construção sócio-histórica e, ainda, como aquele símbolo religioso adquire outros sentidos que colaboram para com o fortalecimento dos sujeitos na luta contra as opressões sociais que recebem cotidianamente.

Assim, a partir da perspectiva de Certeau, o presente artigo, aceitando a proposta de Carvalho, exercita o trabalho de desconstrução do signo, apresentando a possessão pela Pombagira das Rosas na Umbanda a partir da narrativa do próprio espírito feminino. A consideração da possessão, a partir desse exercício, que objetiva buscar no texto da Pombagira das Rosas tanto a denúncia da opressão como a sua superação, e seu significado como associado ao de solidariedade, é fundamentada epistemologicamente na compreensão certeauriana sobre as possuídas francesas nos séculos XVI e XVII, e em suas análises sobre a invenção do cotidiano por parte dos anônimos do sistema, como acima foi colocado.

Metodologia

Trata-se de uma pesquisa orientada pelos pressupostos teórico-metodológicos qualitativos, realizada através de entrevistas semiestruturadas (Minayo, 1999), e que utilizou a análise do discurso como ferramenta para a análise dos textos (Fairclough, 1972).

A análise do discurso é fundamentada pelos procedimentos sociológicos certeaurianos, que procuram identificar no cotidiano das pessoas simples estratégias de resistência às opressões sociais que se realizam através de micromovimentos quase invisíveis. O que se propõe, então, é buscar nas narrativas a “arte

de fazer”, conceito desenvolvido pelo autor para se referir às diferentes formas utilizadas para a resistência cultural.

O terreiro investigado se localiza num bairro de periferia da cidade de Juiz de Fora, MG, e é frequentado por pessoas, em sua grande maioria, pobres e afro-descendentes. A entrevista com a entidade foi realizada no próprio terreiro, e é parte de uma pesquisa de doutorado intitulada “Mulheres na Encruzilhada - encontros e desencontros no discurso de mulheres possuídas pela entidade da Pomba-gira Cigana na Umbanda”, finalizada em 2008 no Instituto de Psicologia da UFRJ - Programa Eicos - Estudos de Comunidades e Ecologia Social (Lages, 2008).

Situando a Umbanda no campo religioso brasileiro

A Umbanda é uma criação brasileira que se organizou a partir da abolição da escravatura e dos negros de origem banto que expressavam suas crenças advindas da África através do culto aos espíritos dos ancestrais (Concone, 1987). Sua denominação é interpretada pelo intelectual umbandista Matta e Silva (1996) como uma palavra de origem africana que designa “o sacerdote que trabalha para a cura”, apesar de inicialmente ter sido denominada, no Brasil, de macumba.

Marcada pela possessão e a fé na existência dos espíritos, a Umbanda é uma religião híbrida que recebeu elementos de outros campos religiosos como do catolicismo, do espiritismo e das crenças indígenas (Negrão, 1996). Não se sabe exatamente quando essa forma de religiosidade começou a ser praticada no Brasil, no entanto, um mito fundador atribui a Zélio de Moraes a responsabilidade pelo início dessa prática religiosa no Rio de Janeiro, por volta de 1920. Conta o mito que, sendo possuído pelo Caboclo Sete Encruzilhadas, ele recebeu a missão de inaugurar tendas para divulgação da nova religião. Segundo Brown (1985), essa foi uma tentativa de colocar uma divisão entre o que seria a macumba e o que daí por diante se denominaria de Umbanda.

O nome macumba sempre foi associado ao negro, à magia negra e à prática de malefícios. Diz Negrão (1996, p. 78) que jornais de 1854 até a abolição “noticiam as práticas rituais de origem africana e de reações dos setores hegemônicos de então frente a elas”. Essas reações foram traduzidas por uma verdadeira perseguição e violência contra os umbandistas e seus terreiros. Mas já por volta de 1950 a Umbanda tinha se consolidado como religião aberta a

todos, sem distinções de raça, etnia, origem social, e se expandiu principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e dali para todo o país. Tal expansão se correlaciona com o florescimento das cidades e a aceleração da expansão industrial. No entanto, as perseguições aos terreiros não foram extintas por parte da polícia, apesar do Estatuto de Igualdade Racial prever que os terreiros são patrimônios histórico e cultural. A intolerância religiosa também se faz presente em outros campos, com a demonização da Umbanda por parte das igrejas pentecostais, neopentecostais e católica.

Esse campo religioso tem uma proximidade com o sagrado menos intelectualizado, é mais espontâneo, genuíno (Bairrão, 2002) e atende às aflições e demandas de uma larga camada da população brasileira, em sua maioria afro-descendentes. Ela é expressão da cultura popular, como fala Negrão (1996), uma vez que em seus rituais são celebradas as figuras ligadas à sua tradição: os Pretos-velhos representando os antigos escravos e seus descendentes; os Caboclos, índios e pessoas pobres do norte e nordeste brasileiro; as Crianças se referindo àquelas que foram abandonadas, e uma outra série de espíritos representantes da marginalidade social, como o baiano Zé Pretinho, os cangaceiros Lampião e Maria Bonita, os malandros, homicidas e prostitutas. Estes últimos fazem parte de um lado da Umbanda, denominada de Quimbanda, que é integrado pelo Povo da Rua, e liderado por Exu e sua mulher Pombagira. A Quimbanda é povoada pelos espíritos sem luz, que se opõem aos espíritos iluminados dos Pretos-velhos, Caboclos e Crianças.

A Quimbanda é, pois, o lugar da desordem, dos que não cumprem as normas sociais, dos que transgridem e se confrontam com as instituições familiares e religiosas cristãs. Denunciam o descaso do Estado e da sociedade para com os desfiliados do sistema. É o campo, por excelência, da contestação e da interpelação; inseridas nela, estão as Pombagiras, que serão apresentadas a seguir.

Deslocando as vozes subalternas

Na Umbanda, espíritos humanos viajam pelo tempo, de vida em vida, em diferentes graus de purificação, descendo nos corpos dos vivos e adquirindo, momentaneamente, uma identidade social. Se uma ampla multidão desses espíritos faz parte do panteão iluminado, outros vagueiam pelas sombras, necessitando dos vivos, através da possessão, para instruí-los e mostrar-lhes o caminho da luz. Esses espíritos habitam o lado tenso, sombrio, e também

ágil, festivo, debochado e amedrontador da Umbanda, a denominada Quimbanda.

É lá que os espíritos das mulheres mundanas, excessivamente próximas das trajetórias femininas, neste mundo, são convocados e homenageados. Mas essas senhoras, chamadas de Pombagiras, não possuem os corpos de forma aleatória, muito pelo contrário. Apesar de serem muitas, elas se particularizam, cada uma recebe um nome e uma história que muitas vezes se misturam com as histórias de vida da médium, como será visto. A possessão é altamente dialética e individuadora: a mulher médium e o espírito de um antepassado feminino trocam suas experiências, precisam uma da outra, a ponto de não mais se distinguir quem é quem.

A análise que Certeau (2000) faz do fenômeno da possessão, que marcou os séculos XVI e XVII na França, mostra o discurso das possuídas deslizando numa linguagem fugidia e desconcertante, que acaba por desorientar os saberes tão bem constituídos da época. Ele o comprehende 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, as possuídas eram interrogadas pelos médicos, juízes 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 tinham os autores dos interrogatórios, todos eles homens.

Diz o autor que a possessão 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" (Certeau, 2000, p. 262). O que, pois, 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 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 “diabólico” daquilo que se manifesta na possessão (Certeau, 2000, p. 263).

Certeau vê a possessão 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 possessão é essencialmente feminina. Por detrás desse cenário, representa-se a relação entre o masculino do discurso e o feminino de sua alteração. É no pequeno teatro da possessão, que “representa-se uma modificação das estruturas epistemológicas, políticas e religiosas da época” (Certeau, 2000, p. 244). A possessão, para o autor, é, então, 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, o sim e o não, as incoerências (essas táticas “enlouquecem” o sistema) -, a perturbam, criando espaço de dúvidas, de incertezas, quanto à devida internalização da ordem.

A partir da leitura de Certeau pode-se observar, aqui, como a possessão se inscreve numa cultura de resistência e de redefinições dentro da cultura hegemônica. Assim, por mais maciça que seja a realidade dos poderes e das instituições e sem alimentar ilusões sobre seu funcionamento, o autor, investigando o cotidiano das pessoas simples, 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 escapulir dos poderes vigentes. Esses atos de resistência se concretizam através de uma prática no cotidiano de pessoas comuns, a que 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.

Ocupando um lugar marginal, que vai na contramão das crenças religiosas consideradas legítimas, a Umbanda, religião afro-brasileira, faz parte do que Certeau (2000) 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*, que 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. (Certeau, 2000, p. 46)

Certeau se refere aos usuários das táticas frente ao esfacelamento das estabilidades locais como “errantes”, como “migrantes” em um sistema demasiadamente vasto para ser o deles e com as malhas demasiadamente apertadas para que pudessem dele escapar. Mas, mesmo assim, são capazes de introduzir micromovimentos 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 criarem um outro cenário - o religioso; a partir de referenciais celestes, constroem um lugar de protestos, de trânsito ou inversão social, como relatam os estudos sobre a Umbanda (Birman, 1982, 1985, 1995; Brumana & Martínez, 1991; Maggio, 1986; Negrão, 1996; Ortiz, 1999; Prandi, 1996, dentre outros).

Esse outro cenário não é, no entanto, desvinculado das rotinas diárias. Na Quimbanda, as mulheres médiuns que incorporam a Pombagira no Terreiro Caboclo Pena Branca localizam esse espaço como sendo uma extensão do seu dia a dia. Ele se constitui como o espaço público, por excelência, do intenso relacionamento social que a médium e sua convidada estabelecem com a assistência, com os cambones, com a chefe do terreiro. É, ainda, o espaço que a médium encontra para conversar consigo mesma, através da entidade feminina. Espaço público autorizado pela possessão que a exprime, a torna visível, lhe dá poder.

Atendendo às expectativas de uma sexualidade exacerbada, o vermelho colore a cena - as roupas, as rendas, a rosa no cabelo, o batom na borda da taça de champanhe. Diz Prandi (1996) que a Pombagira é uma das faces inconfessas do Brasil, e comenta que os estudos sobre a entidade permitem compreender as aspirações e frustrações de largas parcelas da

população que estão distantes dos códigos de ética e moralidade dos valores da tradição ocidental cristã.

Já Augras (2000) se refere a ela como uma figura que surge em contraposição à figura de Iemanjá, e que a repressão aos aspectos sexuados do poder do feminino atuam através da Pombagira. Essa entidade “ao mesmo tempo que afirma a sexualidade feminina, devolve-a ao império da marginalidade” (Augras, 2000, p. 39).

Mas a inserção da Pombagira no panteão umbandista, investigada também por outros autores (Augras, 2000; Birman, 1982, 1985, 1995; Brumana & Martínez, 1991; Montero, 1985; Prandi, 1996), tem aqui uma outra perspectiva. Essa perspectiva parte das reflexões de Carvalho (2001) sobre as especificidades da voz subalterna brasileira, atentando para a necessidade de se ultrapassar o eterno retorno do luto cultural, e relevar as vozes que denunciam, que encontram uma saída para pôr fim ao luto de haver sido dominado, que inscrevem o resultado da batalha.

Desse modo, nos prende a atenção, na presente análise, o terreiro como poética das vozes subalternas, em que um encontro humano, tão fúgido, íntimo e invisível, entre a mulher médium e o espírito de uma moça que atravessa os tempos, se desenrola sob as vistas de um público ansioso por seus estereótipos e favores. Interessa-nos ouvir a própria Pombagira das Rosas narrar a sua história, e observar de que forma ela utiliza o imaginário social a respeito da entidade para, rememorando a cultura opressiva, fazer escapar do cotidiano exaustivo a mulher médium.

Certeau flagra o desconcerto dos inquisidores justamente nesse ponto: a possuída não é o que ela representa, porque, na representação, se é tudo que o outro quer. Ela diz tudo o que esperam ouvir, ela confirma tudo o que precisa ser confirmado, e quanto mais ela adere às mentes nervosas por associá-la aos perigos para a ordem social, mais protegido fica esse “Eu é um outro”.

Na Umbanda, as representações sobre esses espíritos sombrios informam que eles precisam ser educados, precisam aprender a se comportar para poderem transitar em campos mais iluminados, mais aceitos socialmente. Quando os espíritos iluminados - Preto-velho, Caboclo - autorizam a Quimbanda a pisar no congá, chamando o Povo de Exu, já estão a postos os cambones, responsáveis por levar-lhes palavras de estímulo em prol de comportamentos mais condizentes com as normas socialmente aceitas.

No entanto, a narrativa da Pombagira das Rosas inverte a lógica pedagógica de que são os espíritos

da Quimbanda que precisam ser catequizados para alcançar a luz. É bem ao contrário. Vamos ouvi-la falando de seu cavalo:

Ela é boba igual eu era, sabe? Todos pisavam nela e ela sempre rindo. Ela era igual eu, então eu quis fazer ela ser uma pessoa, não pra fazer mal, mas pra crescer na vida. Tô deixando ela ser uma pessoa boa, ela está aprendendo a ser boa. Sabe essas coisas que ocês tem de revolta, de ganância? Tudo para ele antes era: porque fulano tem porque eu não vou ter? Mas aí eu tô ensinando ela a aprender que nessa vida que vocês vivem aqui na terra é assim mesmo ingrata. Um dia você tem outro não tem, um tem muito outro não tem nada. A terra que vocês vivem é assim.

Como disse Certeau, na possessão, as palavras da possuída enganam, elas atendem à interpretação do discurso oficial, mas escapam justamente por essas explicações que o sistema dá delas. O comportamento Pombagira, sua performance, atende aos estereótipos construídos sobre ela e, ao mesmo tempo, denuncia, expõe o funcionamento do sistema no sentido de homogeneizar a subjetividade e fazer todos compartilharem das ideologias que vinculam felicidade com sucesso, mudança de status, dinheiro, competição. Pombagira das Rosas se apresenta e enuncia uma outra versão de si mesma através do desmascaramento dessas ideologias. É a voz subalterna se posicionando, reagindo, dizendo que não está apática.

Nesse sentido, é esse mundo que precisa de luz, é a mulher médium que precisa ser orientada, precisa saber se concentrar em suas próprias capacidades, tirar de dentro esses desejos construídos pela sociedade do ter, do acumular. Pombagira das Rosas quer individuar Maria das Dores, ensinando-a a transcender, a superar a revolta e a ganância, construindo uma nova trajetória liberta dessa obsessão pelo consumo que o sistema econômico incentiva, colocando uns contra os outros para a obtenção do que ele oferece. Uma nova trajetória também liberta da culpa, da raiva, da baixa autoestima de não ter o que os outros têm.

A própria permanência de Das Dores nessa vida de agora teve a participação da Pombagira das Rosas: “*Teve um momento que ela ia fazer a passagem, mas não foi. Eu, o outro lado, tomou conta e ... cuidou dela*”. O outro lado pode se referir às experiências socioculturais que as mulheres já acumularam historicamente. O saber acumulado pela prostituta e que se refere aos sentimentos de dor e abandono, às táticas utilizadas para seduzir e conseguir sustento, à desvalorização social das mulheres que não se casaram e não tiveram filhos, tudo isso está gravado na memória social. Essa memória encarnada no corpo histórico

da médium a deixa atenta: ela pode romper com esse destino. O discurso da Pombagira põe à mostra que a experiência, a memória cultural, social, têm valor de sobrevivência. É a morta que mantém viva a mulher médium, e não o contrário.

As fronteiras entre o hoje e os tempos passados se diluem ainda mais, e demonstram essa fluidez entre quando a voz da Pombagira fala de sua vida e fim, trágicos:

Eu vivia naquelas roças, naqueles cabaré pequeno que aqueles homem abusava da gente e jogava a gente pra lá. Eu fui jogada fora, por aquela mulher que me teve. Ela me jogou fora e aí eu tive que aprender a viver nessa terra. Eu aprendi e hoje eu sou chique.

E, ainda:

Morri envenenada. Me mataram porque ficaram com ciúme. Uma mulher me matou. Mas eu já estava cansada de viver aquela vida, não ia me dar nada, já estava chegando a hora de eu vir fazer coisas boa aqui, já estava passando meu tempo, tudo tem tempo. Lá onde eu vivia eu sabia que eu tinha que fazer uma caminhada.

As mulheres, tanto quanto os homens, não se diferenciaram no tratamento que deram ao espírito em sua vida passada. Filha das mentalidades que engendraram a condição feminina desde o Brasil colônia, em que mães prostituíam suas próprias filhas em troca da sobrevivência de ambas (Del Priore, 2000), a narrativa de Pombagira das Rosas não surpreende. Confirma a reprodução social das opressões sociais que são impugnadas pela ciência, pelos sistemas produtivos, pelas ideologias estigmatizantes e cristalizadas em diferentes e diversas instituições.

A voz rósea denuncia as opressões que as próprias mulheres praticam umas contra as outras. A mãe a jogou fora, uma outra a matou envenenada. Mas é possível romper com o círculo vicioso e perverso engendrado pelo patriarcalismo e que foi internalizado pelas mulheres. A subalterna fala a partir da consciência de que tudo tem um tempo, e que esse tempo teria um fim. Essa consciência do tempo exige uma nova caminhada, o rompimento com a reprodução amargamente naturalizada de que mulheres não são solidárias, competem e fazem intrigas, fofocas, não são leais entre si.

A subalternidade feminina, aqui, se apresenta de forma contrária ao que é esperado de uma prostituta. Sua morte, compreendida como uma morte simbólica da repetição insana da opressão, e de sua aceitação, toma corpo e reage. São as táticas certeirianas colocadas em ação. Os sofrimentos oriundos dessas

experiências atuam de forma resiliente, inaugurando uma nova relação com a vida, com a sociedade, com as mulheres:

Essa terra que vocês vive, tem tanta coisa má, tem tanta coisa ruim, tanta judiação ... que eu quero aprender, então eu escolhi, tem que escolher uma, então ela foi pra vir para cá pra poder ajudar ela a caminhar, se não ela tinha feito passagem.

E: “*Meu cavalo já lutou muito nessa terra, sofreu ... Carrega um monte de gente nas costas, mas ela tá tendo força pra fazer isso, essa é a vida que tem que levar nessa terra*”.

As fronteiras da possessão são permeáveis. O texto de Pombagira das Rosas transita com leveza entre o mundo dos vivos e o dos mortos. E essas entradas e saídas não são alhures. Elas perseguem um propósito, e aqui o de garantir uma permanência menos sofrida para a médium. Ela não fala do final de uma luta, não registra, como disse Carvalho, o final da batalha. Essa batalha está sendo travada no agora da vida da mulher médium. Quando o espírito feminino diz que “essa é a vida que tem que levar nessa terra”, ela fala da realidade dos marginais do sistema, das periferias, do cotidiano selvagem das pessoas que são discriminadas por não terem, por não serem iguais, por não internalizarem as regras oficiais de comportamento. Esse campo onde se concretizam as lutas sociais é o campo das batalhas e da esperança.

Maria das Dores tinha uma vida muito parecida com a vida da Pombagira das Rosas, antes de frequentar o terreiro. E foi esta última que incentivou Das Dores a fazer um curso de enfermagem, o que a incluiu no mercado de trabalho. Mora com a família, e tudo o que ganha é gasto com a manutenção de todos.

Sozinha, solteira, enfrenta o dia a dia com muita luta, não sobra tempo nem dinheiro para o lazer. A Umbanda é seu espaço de obrigações aos santos, é o lugar onde agradece o novo rumo da vida que recebeu da sua Pombagira, é o lugar de troca, de solidariedade social e de cuidados com a assistência afilta que vem lhe pedir favores.

Todo um ritual é preparado, cuidadosamente, por Maria das Dores, para convocar a presença da Pombagira das Rosas. Ela chega com as cerejas, a taça, o champanhe, os cigarros, e dispõe tudo, meticulosamente, sobre a mureta que cerca o congá, há mais de quinze anos. Sua expressão é séria, compenetrada. Veste seu tubinho de seda vermelha, calça seus sapatos de salto bem alto, coloca as rosas no cabelo e gira, gira, gira... Pombagira das Rosas foi seduzida pelo corpo da médium, e se apresenta no congá.

A possessão promove um espaço existencial comum à mulher médium, à mulher que viveu nos tempos passados e às outras mulheres que procuram o terreiro de Umbanda no intuito de encontrar solução para suas aflições. A Pombagira, em sua arte de fazer, dá voz tanto à mulher que a incorpora como à assistência feminina.

Os pedidos feitos à entidade e que sofrem julgamento social moral se referem a um amplo repertório - saúde, trabalho, relações afetivas, relacionamentos interpessoais. Esses pedidos podem ser relacionados com a ausência de cidadania, de acesso aos bens gerados pelo desenvolvimento econômico, o que as faz recorrer aos poderes do sagrado para conseguir um emprego, a cura de uma doença. Para alcance dessas demandas, algumas vezes, utiliza-se também da reprodução social da opressão, como foi discutido acima.

É importante perceber que não existe, nas narrativas da Pombagira das Rosas, uma vitimização do estado de exclusão. Pelo contrário, a narrativa da entidade inverte o texto da barbárie e constrói um outro, emancipatório, que permite a Maria das Dores se sentir integrada, aceita e reconhecida pelos grupos sociais a que pertence.

A possessão promove, ainda, a revanche, considerado aqui um movimento de resistência. É o momento de humilhar os homens e deles se proteger (Lewis, 1971). Diz Pombagira das Rosas, sobre seus sete maridos Exus: “*Tenho sete e não tenho nenhum, eu uso todos eles. Todos me querem, mas eu não quero ninguém. Eu aprendi. Tem que usar e jogar fora. Esse homens não prestam.*” É o momento da desforra, é hora de inverter os poderes. São elas que comandam os Exus, são elas as estrelas da noite, as mais esperadas, as últimas a serem chamadas e a pisar no congá.

As possuídas pelos dramas e tramas de um sistema opressor, Maria das Dores e Pombagira das Rosas, esquecem as histórias tristes da vida. As duas se divertem, encontram seu tempo de lazer, de ficar sedutoras, de se afastar um pouco da família que as abandonou e explora, de esquecer, pelo menos momentaneamente, a lida dura do cotidiano no hospital.

Das Rosas esquece seu abandono, suas lembranças ruins do ser criança, abrindo mão inclusive dessas lembranças amargas e se dispondo a ajudar as mulheres que querem ter filhos:

Naquela vida que eu vivia eu não gostava de ser mulher, era uma vida muito sofrida. E não gosto de crianças não, mas se você falar que quer ter ... Se a

pessoa souber pedir o que quer, e conversar direito, ela sabe dar coisa boa.

Existe uma relação de entendimento, de compreensão, de orientação que se realiza, através da possessão, redirecionando a vida, superando as adversidades, através do palco das representações. A mulher médium faz uso desse espaço social, legitimado pela crença religiosa nos espíritos, para reconstruir sua trajetória. O que enuncia a Pombagira das Rosas, quando atende às expectativas do papel social que representa, é uma *arte de fazer*, no sentido certeiriano, que resguarda uma liberdade interior, que burla o instituído, que diz sim à assistência, em seus anseios, e ao mesmo tempo se esconde.

Ao escapar para dentro de si mesma, estabelece um diálogo todo íntimo com sua própria vida e com a história de todas as mulheres. Esse escape, então, concedido pela possessão, e que se realiza no campo do imaginário, é fruto de uma linha invisível que costura a história individual, social e cultural.

A performance e as gargalhadas da possuída têm uma função simbolizadora: permitem a uma sociedade situar-se, dando-lhe um passado, uma linguagem, abrindo, ao mesmo tempo, um espaço para o presente (Certeau, 2000). Esse espaço presente é o das possibilidades e, aqui, de deixar viva a ferida da história das mulheres no Brasil.

A volta do morto no corpo de uma realidade social, no da mulher médium, pode ser compreendida a partir do entendimento do corpo como narrativa histórica. Certeau, a respeito da narrativa, diz: “Em suma, a narrativa, metáfora de um performativo, encontra apoio, precisamente, naquilo que oculta: os mortos, dos quais fala, se tornam o vocabulário de uma tarefa a empreender” (Certeau, 2000, p. 108).

Para o autor, a narrativa impõe um querer, um saber, e uma lição ao destinatário; ela tem como intenção estabelecer um lugar para os vivos. E a ferida aberta da história daquelas mulheres, oprimidas por uma estrutura social que nem as reconheceu socialmente ou permitiu que elas participassem do que a sociedade acumulou, deixa à mostra, no vermelho da Pombagira, uma história que ainda está por se refazer.

Pombagira das Rosas, através de sua performance, atende às expectativas de uma sociedade que precisa de uma massa de mulheres predestinadas a manter funcionando os poderes oficiais de uma luxúria produtiva, que se apropriou do corpo das mulheres negras, como um objeto necessário para a construção de uma civilização tropical.

Mas ela desliza dessa função, através da possessão, e adquire uma outra, a de exorcizar a própria morte em vida, dizendo para a médium o que ela deve fazer para se manter disposta para enfrentar suas labutas diárias, para romper com o espaço de exclusão que já havia sido destinado para ela. A possessão está totalmente impregnada da realidade bruta, concreta, histórica, das mazelas humanas. Ela remete o ser humano a um tempo em que bruxaria, pobreza, desprezo social, prostituição, campesinato, desorganização social, tensões entre cultura popular e erudita andavam juntos (Mello e Souza, 1986, 1987; Mott, 1986, 1988; Schott-Billmann, 1977; Vainfas, 1986, 1997). Estes são acontecimentos que de fictício, fantasmagórico, de outro mundo, nada têm.

A possessão provoca a consciência social, e não deixa que ninguém fique imune a ela, justo pelo fato de ela ser a memória dos subalternos, dos despossuídos, e se referir de forma imaginária aos perigos que esses desfiliados representam para a ordem do sistema moral, econômico, jurídico.

A possessão deixa viva, como o vermelho de Pombagira das Rosas, a condição das mulheres, ao longo da história, que tiveram seus destinos articulados a partir dos poderes patriarcal e religioso.

Considerações finais

O que nos faz semelhantes é a experiência, a capacidade da vivência da dor e da humilhação e a compaixão com ela. Isso é uma comunhão vivenciada de maneira prática e não um princípio metafísico. Podemos aprender a deixar de causar-nos, dor ou humilhação, e a evitá-los juntos.

Thomas Leithäuser

Houve no presente trabalho a tentativa de deslocar a possessão pela Pombagira dos enquadres psicosocializantes, devolvendo-a para o campo das relações humanas que tecem o dia a dia das pessoas simples, que não estão interessadas em realizar grandes feitos, e sim em inaugurar a *arte de fazer* que as ajuda a construir novos modos de existir, menos opressores, a arte de construir redes de solidariedade social. No caso apresentado, essa solidariedade social foi construída a partir da afiliação a uma entidade de outro mundo, e que, ao mesmo tempo, é um mundo com raízes históricas, sociais e culturais, sintonizadas com os sofrimentos do hoje da médium.

Essa solidariedade da médium para consigo mesma e para com as pessoas que fazem demandas à entidade, possibilitada pela possessão, e observada a partir da própria voz subalterna, pode ser traduzida

como compaixão e cuidado com todas as mulheres, que na ausência de outras pessoas de referência, foram buscar num símbolo da errância e do desprezo social sua autoestima, sua inclusão social, sua vontade de vencer os obstáculos desse mundo daqui.

A vozes subalternas falam através da Pombagira das Rosas e deslocam as representações estereotipadas que a vinculam à sexualidade promiscua, ao mal, à errância nos vales das sombras. Essas vozes, calcadas na rememoração de um passado histórico, hostil às mulheres, persistem em continuar a escrita da história de forma emancipatória, ativa, denunciando e descentrando a imagem desenhada pelos estigmas inferiorizantes.

Referências

- Augras, M. (2000). De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In C. E. M. Moura (Org.), *Candomblé – religião de corpo e alma* (pp. 17-44). Rio de Janeiro: Ed.Pallas.
- Bairrão, J. F. M. (2002). *Subterrâneos da Submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista*. Acesso em 13 de maio, 2012, em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/bairrão01.htm>.
- Bhabha, H. (1996). Culture's In-Between. In S. Hall & P. Gay (Orgs.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 53-60). Londres: Sage Publications.
- Birman, P. (1985). *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense.
- Birman, P. (1982). Laços que unem: ritual, família e poder na Umbanda. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, 8, 21-28.
- Birman, P. (1995). *Fazendo estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Brown, D. et al. (1985). *Umbanda e política*. São Paulo: Editora ISER.
- Brumana, F. & Martinez, E. G. (1991). *Marginália Sagrada*. São Paulo: Editora UNICAMP.
- Carvalho, J. J. (2001, julho). O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, 7(15), 107-147. Acesso em 26 de março, 2009, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-7183200100010005&lng=en&nrm=iso
- Certeau, M. (1986). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Certeau, M. (2000). *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Concone, M. H. V. B. (1987). *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP – CER.
- Del Priore, M. (2000). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Unesp.
- Fairclough, N. (1972). *Discurso e mudança social*. Brasília, DF: Editora UNB.
- Hall, S. (2006). Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília, DF: Unesco.
- Lages, S. R. C. (2008). *Mulheres na Encruzilhada - encontros e desencontros no discurso de mulheres possuídas pela entidade da Pomba-gira Cigana na Umbanda*. Tese de

- Doutorado, Instituto de Psicologia, Programa Eicos - Estudos de Comunidades e Ecologia Social, UFRJ, Rio de Janeiro.
- Leithäuser, T. (2001). Por uma microfísica da tolerância. In J. Souza (Org.), *Democracia Hoje – Novos desafios para a teoria democrática contemporânea* (pp. 441-460). Brasília: UNB.
- Lewis, I. M. (1971). *Êxtase religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.
- Maggie, Y. (1986, março). O medo do feitiço: verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade*, n. 13/1, 72-139.
- Matta e Silva, W. W. (1996). *Umbanda de todos nós*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.
- Mello e Souza, L. (1986). *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Editora Schwarz.
- Mello e Souza, L. (1987). *A feitiçaria na Europa moderna*. São Paulo: Ática.
- Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Minayo, M. C. S. (1999). *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: HUCITEC; Rio de Janeiro: ABRASCO.
- Montero, P. (1985). *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- Mott, L. (1986). *O sexo proibido - virgens, gays e escravos na garra da inquisição*. São Paulo: Papirus.
- Mott, L. (1988). *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone Editora.
- Negrão, L. N. (1996). Magia e Religião na Umbanda. *Revista USP*, 31, 76-89.
- Ortiz, R. (1999). *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense.
- Prandi, R. (1996). *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitec.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber – eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas* (pp. 227-278). Buenos Aires: CLACSO.
- Said, E. (1989). Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*, 15, 205-225.
- Santos, B. S. (2008). *A gramática do tempo – para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- Schott-Bilmann, F. (1977). *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*. Paris: Gaulhier-Villars.
- Spivak, G. (2010). *Pode o subalterno falar?* (Almeida, S. R., Feitosa, M. P., & Feitosa, A. P., Trads.). Belo Horizonte: UFMG.
- Vainfas, R. (1986). A teia de intrigas: delação e moralidade na sociedade colonial. In R. Vainfas (Org.), *História da sexualidade no Brasil* (pp. 41-66). Rio de Janeiro: Graal.
- Vainfas, R. (1997). *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Recebido em: 10/09/2010

Revisão em: 2012-05-08

Aceite em: 31/05/2012

Sônia Regina Corrêa Lages é Professora Adjunta do Departamento de Psicologia da UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais, pós doutora e doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pelo Instituto de Psicologia/UFRJ, mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Endereço: Rua do Imperador, 342. Cond. Bosque Imperial. Juiz de Fora/MG, Brasil. CEP 36036-464. Email: sonialages@ig.com.br

Como citar:

Lages, S. R. C. (2012). Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas. *Psicologia & Sociedade*, 24(3), 527-535.