



O DIZER QUE NÃO SE ESGOTA NO (MAL)DITO: O DESENVOLVIMENTO DE UMA “ESCUTA FEMININA” NO TRABALHO DE CAMPO

Mariana Leal de Barros

Université Lumière Lyon 2 e FFCLRP-USP

marianalealbarros@gmail.com

Apresentação

Uma das experiências mais marcantes que vivi ao longo dos sete anos de pesquisa¹ na umbanda se passou no centro Casa Mãe Guacyara, no meu primeiro encontro com as pombagiras² deste terreiro. Cito um trecho de meu caderno de campo na íntegra:

Depois de uma prévia conversa com a mãe-de-santo, preparei-me para o ritual. Vesti calça preta e blusa vermelha, pegamos todos os apetrechos audiovisuais e entrei descalça no centro, como todos devem fazer. As médiuns arrumavam suas coisas também e já entravam vestidas. Os vestidos eram bonitos, elas estavam arrumadas, maquiadas e com os cabelos soltos. Havia um lindo arranjo de rosas vermelhas no centro do terreiro e um globo de cerâmica iluminado com velas. O batuque tocava desde o início. O “clima” foi esquentando, havia um ‘zum-zum-zum’ entre as médiuns, iam acendendo suas velas, várias no arranjo de flores. Os pontos-cantados³ começaram a ser entoados e as médiuns começaram a dançar, girando em volta do fogo. Solange, pombagira da mãe-de-santo, de vestido preto justo e gola fechada até o pescoço também dançou, dançou muito, com força e leveza girava e rodava. (...) Eu e meu orientador filmávamos aquele lindo espetáculo! Curiosamente, quando cantaram o ponto ‘Labareda’⁴, ela (a mãe-de-santo, já em transe de pombagira) veio na minha direção e disse: Pra que você tá aqui? O que você quer?. Titubeando e com receio, disse: ‘o que eu quero...com meu trabalho?’, ela disse que sim, com um ar de obviedade, e respondi: “pelas pombagiras, eu quero conhecer as mulheres”. ‘Conhecer as mulheres?!’, disse me encarando nos olhos e com um ar de deboche. Olhou para o marido da sua médium, que estava ao lado, e perguntou: ‘você conhece as mulheres?’, ele fez sinal com o rosto negando, como se fosse impossível, e sorriu. Solange (a pombagira) também perguntou para meu orientador, e ele disse em solidariedade a mim, imagino: ‘Eu tento’. Enquanto ele respondia, ela olhava em meus olhos, e perguntou: Você conhece a tua mulher?. Respondi que não, pensando que ela se referia à “minha pombagira”. Perguntou se eu queria conhecer, e eu disse que sim, por não ter coragem de dizer que não. Então, Solange me mandou abaixar a cabeça, passou a mão com força em meus cabelos, abaixei o pescoço até a altura dos joelhos. Ela colocou todo o meu cabelo pra baixo, segurou minha cabeça com firmeza, e disse que quando ela tirasse a mão, eu deveria levantar

¹ Cf. Barros, 2010. A pesquisa foi realizada em terreiros de umbanda do estado de São Paulo. A Casa Mãe Guacyara é um dos centros investigados, localizado na cidade de São Paulo.

² Para ver outros trabalhos sobre pombagiras, busque Monique Augras (2004), Stefania Capone (2004), Kelly Hayes (2008) e Marlyse Meyer (1993).

³ Ponto-cantado refere-se à música ritual entoada para a incorporação das entidades espirituais.

⁴ “Labareda, teu nome é mulher” é o título da tese desenvolvida. Trata-se de um trecho da música “Labareda”, de Baden Powell e Vinícius de Moraes, mas é também utilizada como “ponto –cantado” (música ritual) de pombagiras.



a cabeça com toda a minha força. Pensei: “Ai meu Deus! É agora que eu vou incorporar uma pombagira! Já era! E na frente do meu orientador!”. Mas resolvi encarar. Pra falar a verdade, nesse momento não senti medo, e ergui a cabeça com toda a minha força. Quando levantei, ela olhou pra mim, levantou as sobrancelhas, sorriu e disse: Ah, saiu a menina e veio a mulher! Agora você pode conversar com as mulheres. (...)No final (do ritual), Solange pegou no meu queixo e disse: ‘Não seja mais menina, seja mulher!’ (Diário de campo, 16/9/2005).

Não incorporei, continuei lá, consciente, inteira, mas talvez não a mesma, não como antes. Disse meu orientador que mudei completamente, mas eu mesma não tinha essa percepção, apenas estava me sentindo mais segura, mais à vontade e livre. Só então Solange, a pombagira “chefe”, levou-me para conversar com as outras pombagiras de seu terreiro.

Em meu próprio corpo, Solange sinalizou que eu deveria ser mulher se quisesse conhecer as mulheres, e foi com base em uma “participação observante” - invertendo o clássico “observação participante” - que pude apreender essas “mulheres” para além do discurso manifesto, para além do que se fala sobre elas.

Quero dizer que para atingir uma leitura para além da pombagira “caricata”, foi necessário desenvolver uma percepção cuidadosa de minha posição frente a estas entidades espirituais, e, apenas quando pude atentar-me à exigência de me implicar naquela relação e posicionar-me como “mulher”, pude transitar melhor pelo universo umbandista, uma mudança que não se deu apenas formalmente, mas corporalmente.

Muito mais do que “destruidoras de lares”, espíritos de prostitutas e encostos que devem ser expulsos dos corpos das mulheres, as pombagiras revelaram-se companheiras de suas médiuns e exalaram beleza, alegria, força, erotismo, e, ao mesmo tempo, capacidade de acolhimento. No entanto, como veremos, o nosso olhar para essas mulheres não pode ser precipitado, é necessário assumir uma outra posição de escuta.

Alguns impasses: psicanálise e feminino

Não apenas as feministas, mas os próprios psicanalistas perceberam que a psicanálise freudiana chegou num impasse em relação à maneira como compreendia o “feminino”, bem como a própria sexualidade feminina⁵.

⁵ São numerosos os trabalhos que comentaram as leituras do feminino em Freud. Cf. ARÁN, 2006; ASSOUN, 1993; BIRMAN, 1999; SCHNEIDER, 2004.



Para ele, o destino da sexualidade feminina fundamentar-se-ia, sobretudo, na inveja do pênis e teria três possibilidades: a menina não sairia do complexo de masculinidade (virilização), desenvolveria uma inibição sexual ou “finalmente, a última, que é a feminilidade normal” (FREUD, [1933], 1984, tradução nossa, p. 169). A dificuldade de inserir a menina na lógica da castração para argumentar o destino deste feminino leva Freud a dizer que não se pode dizer o que é a mulher, esse “continente negro”: “Se a feminilidade aparece a Freud como um enigma, é que ela não é um dado a priori, ao menos a nível inconsciente e de suas representações” (ANDRÉ, 1998, p. 190).

É neste sentido que Lacan busca superar qualquer compreensão equivocada que se esgote na ausência física do pênis para frisar uma ausência simbólica, posicionamento este que lhe dotou de lugar privilegiado nos debates acerca das teorias de gênero.

Com maior eloquência que Freud, Lacan afirma que o feminino e o masculino não deveriam ser simplesmente associados à genitália⁶, à conformação anatômica. Além disso, na tentativa de resolver o impasse freudiano, o psicanalista aprofunda a questão da metáfora paterna⁷ ao substituir o desejo da mãe (no complexo de Édipo) pelo Nome-do-Pai⁸, e afirma: “A Mulher” não existe, não há uma mulher absoluta que não tenha passado pela castração assim como o “pai primitivo”, não há uma mulher inteira, uma “super-mulher”.

Seu trunfo foi que não atribuiu à castração o mesmo valor que Freud, para quem o furo do sexo feminino é “eufemizado” pela castração, o que condena a mulher a se deter na inveja do pênis. Lacan ([1955-1956] 2008) passou a abordar a ideia de que não há propriamente uma simbolização do sexo da mulher, pois o imaginário nos oferece

⁶ No desenvolver de seu trabalho, Lacan frisa que o falo é um significante que circula tanto entre homens como entre mulheres, sendo o pênis apenas um órgão masculino: “não é do pênis que se trata, mas do falo, ou seja, de um significante que, como todo significante, tem lugar no discurso do Outro, sempre trans-individual” (SOLLER, 2006, p. 27).

⁷ O termo metáfora é utilizado por ser justamente o recurso lingüístico que implica em “substituição e desaparecimento” (BROUSSE, 1997) trata da substituição de um termo por outro, aqui fala-se da substituição do desejo da mãe (da mãe desejante), caracterizado pela ausência por um nome, que vai ocupar o lugar de um desejo.

⁸ É na angústia da solidão, da ausência da mãe, quando a mãe não responde, não está mais lá, que se encontra o pai, não o pai real, mas a lei, a proibição que ocupa o lugar da ausência e a incide a re-aparecer como proibição. Ou seja, é o momento da privação, quando a mãe não responde, que será tratado como vazio. Em seguida, busca-se a substituição da ausência pela busca de um sentido que preencha, a “falta” por uma palavra, pelo Nome do Pai. Não se trata de falar simplesmente da ausência da mãe, mas da proibição de desejá-la, frente ao vazio, em resposta à angústia da ausência surgiria o sentido da proibição (BROUSSE, 1997). Para Lacan, a lei paterna é o princípio organizador da cultura ao estruturar a significação lingüística (o “Simbólico”). É esta lei que separa a criança do corpo da mãe, recalca impulsos libidinais e insere o sujeito na cultura.



apenas a sua ausência, o seu vazio, um buraco onde no homem há algo. O psicanalista mais se dedica a refletir sobre um gozo feminino⁹ do que sobre uma identidade feminina. Mas é apenas no seminário XX, “Mais ainda” (LACAN, [1972-1973], 1985), que aborda propriamente a impossibilidade de “falar” sobre e universalizar “A Mulher”, atrelando justamente à sua possibilidade de *mais* gozar, um gozo suplementar; que, entretanto, não é exclusividade das mulheres.

No entanto, apesar de propor um gozo a mais, e um “para além do falo”, as críticas feministas muitas vezes atribuem ao psicanalista, assim como à Freud, uma posição “falologocêntrica” (BRENNAN, 1989) – e acusam-no de privilegiar o simbólico e o falo. De fato, por um lado a teoria lacaniana afirma que o gênero é simbólico e não biológico; por outro, constroi o feminino – ou a sua impossibilidade – em torno do símbolo fálico, e por mais que se insista que o falo não é o pênis, que não é “propriedade” dos homens, a associação persiste (WRIGHT, 1989).

Judith Butler (2003), uma das principais referências nos debates atuais acerca das teorias de gênero, é uma das principais críticas ao fato de que tanto para Lacan, quanto para Freud, o feminino se dá a partir do referencial masculino, de modo a tornar a psicanálise no mínimo questionável.

A psicanalista Márcia Arán (2006)¹⁰ concorda que ao falar demasiadamente da ausência, do negativo, da falta, fala-se apenas sobre um sexo: o masculino, o sexo Um. Como se o sujeito, homem e mulher, fosse primordialmente masculino, e toda a economia psíquica, de ambos os opostos se conceberiam, conseqüentemente, em torno de uma lógica fálica.

A autora refere que Lacan até chegou a “assumir” a sua posição e, talvez, a sua impossibilidade de falar de outro lugar: “adotei a perspectiva androcêntrica para encontrar a mulher” (apud ARÁN, 2006, p. 120).

Para o psicanalista Joel Birman (1999), uma “ilusão simétrica” levou Freud a se equivocar na percepção da diferença entre os corpos femininos e masculinos, o que dificultou na própria percepção da diferença. Por isso, Birman propõe ir para além do

⁹ Lacan desenvolve a questão de um gozo propriamente feminino, não complementar, mas fora do registro do falo (por isso não complementar). Neste sentido, ressalta que deveríamos revisitar a sexualidade feminina, pois feminino não estaria sob a lógica do falo, mas para além dele.

¹⁰ O livro **O avesso do avesso**, de Márcia Arán (2006) é um convite a essa nova perspectiva do feminino, pois apresenta o contexto da psicanálise em relação à feminilidade desde Freud até os mais recentes debates sobre o feminino na psicanálise. Infelizmente a encontrei apenas ao fim de minha jornada teórica, o que não me poupou angústia na tentativa de uma saída possível.



registro fálico da teoria freudiana e se voltar para o “espírito” de sua construção teórica. Trata-se de conceber a feminilidade para além da organização fálica, remetendo-se a algo que transcende a diferença de sexos e ultrapassando a lógica de regulação e estruturação do sujeito pelo falo: “a feminilidade pode se desenhar no horizonte sem que o sujeito se enrosque nas armadilhas do falo” (BIRMAN, 1999, p. 15).

Ao pensar um deslocamento para o feminino, “outro historicamente negado e recalçado”, alcançamos uma positivação da feminilidade que se insere numa crítica da cultura e modifica nossa relação com o mundo, com os sujeitos, com a teoria. Se não sairmos do império “masculinista” fálico, não podemos perceber o feminino em sua alteridade.

Monique Davi-Ménard (2000, 2009a) e Monique Schneider, psicanalistas francesas que se dedicam a este debate, também propõem que pensemos numa nova cartografia para pensar a diferença, ou melhor, uma cartografia em que a diferença possa existir, de maneira que a sexuação (a forma como o sujeito se diz homem ou mulher) pode ser pensada como uma função lógica e não ontológica.

Assim, por meio da própria teoria psicanalítica, poderíamos realizar um deslocamento possível e coerente, por exemplo, do campo da representação para o campo da vida pulsional¹¹, na intenção de “burlar” o Simbólico. Ou seja, na própria teoria psicanalítica haveria espaço para uma re-configuração que acolheria os novos deslocamentos das experiências de ser do sujeito

Que tenhamos convivido com a lógica “falocêntrica” (em que quem tem o falo acredita ser superior e quem não tem acredita ser inferior) não há dúvidas. É fato também que essa divisão hierárquica trouxe consequências psíquicas e sociais, no entanto, se os sujeitos, as suas relações e a política (talvez esta um pouco mais vagarosamente) se mostram superando este posicionamento, não cabe a nós continuar a reificar.

Ora, a instituição familiar, as relações amorosas, as relações entre mães e filhos (ou pais e filhos), “os semblantes e o discurso referente ao gozo sexual já não são o que eram há algumas décadas” (SOLLER, 2006, p. 128). Ainda que antigas performances de

¹¹ Isso é possível porque Freud, apesar de descrever o feminino como um “continente negro”, abriu espaço para um “desvelamento”, como o fez Joel Birman, ou mesmo no registro de um subtexto, como o fez Schneider (ARÀN, 2006)



feminino vigorem entre nossas experiências de mundo, é necessário que nos atentemos que outras possibilidades emergem.

Assim, é preciso “trazer para dentro da teoria a contingência da própria experiência analítica, na qual o indeterminado, o singular, o acaso, enfim, o diferente, possa ter lugar” (ARÁN, 2006, p. 172).

Defende-se que elaborar uma maneira de lidar com o feminino, assim, implicaria em rever e construir uma nova forma de pensar, para além da dicotomia cartesiana e para além do conhecer exclusivamente verbal, racional, estruturado.

Vale lembrar que mesmo Freud, admitindo o seu limite ao lidar com o feminino, já antecipava o que hoje começamos para podermos ir além de onde ele não pôde.

Eis aqui tudo o que eu tinha a vos dizer sobre a feminilidade. Certamente é incompleto e fragmentário, o que nem sempre nos sôa agradável. Mas não esqueçam que nós descrevemos a mulher apenas na medida em que seu ser é determinado pela sua função sexual. Esta influência vai, certamente, muito longe, mas não perdemos de vista que para além disso, cada mulher é também um ser humano. Se quiserem saber mais sobre a feminilidade, perguntem às suas próprias experiências de vida, dirijam-se aos poetas, ou esperem que a ciência possa nos oferecer informações mais aprofundadas e coerentes » (FREUD, [1933], 1984, p. 181, tradução nossa).

Em defesa de uma “escuta feminina”

Na Casa Mãe Guacyara, como citei no início do trabalho, quando a pombagira principal da casa me pergunta se eu conhecia “minha mulher” e pediu para abaixar a cabeça e levantar com toda a força, fiquei assustada. Imaginava que passaria por uma incorporação. Mas não, a demanda era que houvesse uma mudança de atitude de “menina para mulher”, de maneira que para conversar com uma pombagira, para conhecer as mulheres, eu também teria que ser “mulher”, e foi ao me reconhecer como tal que pude *escutar* o que se “dizia”.

Quando perguntava às minhas entrevistadas se era importante o fato de eu ser mulher e realizar esta pesquisa, as respostas eram positivas e unânimes: “Só sendo mulher!”. No entanto, não me apego à materialidade anatômica, pois Solange, pombagira da mãe-de-santo do centro “Casa Mãe Guacyara” havia anunciado que não bastava ser “menina”. Para conhecer as pombagiras, eu tinha que ser “mulher”.

Ou seja, não quero dizer - e imagino que nem elas queiram- que apenas mulheres poderiam realizar esta pesquisa, mas que se reivindica uma “posição feminina”, e,



talvez, como defendo ao longo de meu trabalho, uma escuta sensível e continente para que elas falem por mim.

Penso que, talvez, evoca-se que havia algo ali que escapava à minha compreensão enquanto não poderia escutar como “mulher”, era sutil, era não-verbal, registro, talvez, do pulsional (ARÁN, 2006), desatrelado da “lógica” fálica, mas sensível, talvez eloqüente em mimese e estética. Neste sentido, faço uma pequena mudança entre “tem que ser mulher”, para “tem que ter uma *escuta feminina*” para poder “ouvir” esse feminino que se constroi na “emoção”, na sensibilidade, através de atos e palavras, não apenas no dizer fálico, explicativo e “masculinista”. Quero dizer que para “ouvi-las”, é necessário adotar uma posição que suporta a ausência da verdade e a presença de um “dizer” sensível, capaz de perceber o feminino tal como pode ser, não a partir do desejo masculino (BIRMAN, 1999). Trata-se de suportar perceber o feminino em sua alteridade, não em complementação, não em comparação.

Parece incoerente esse caminho se nos atamos à compreensão da teoria lacaniana atada ao verbal, à linguagem do Simbólico, território em que o falo impera. De fato, essa construção teórica não é operante, por isso pesquisadores (BIRMAN, 1999; DAVI-MÉNARD, 2000, 2009a; SCHNEIDER, 2006) valem-se de estratégias para “burlar” o simbólico, o estatuto do significante por meio da estética, da poesia, da pulsão, etc.

À exemplo disso, Língua de Fogo, pombagira de Patrícia, que em seu próprio nome evoca que ao falar demais podemos nos queimar, acrescenta que para que uma mensagem seja emitida, basta dançar:

Às vezes não preciso dizer nada, eu só danço e faço as mentes pensarem o que eu quero com a dança. Quando eu danço, é para que ela me sinta, para que ela tenha certeza de que eu estou perto, que eu sou leve, todo mundo pensa que pombagira pesa, que nós, da nossa banda, pesamos. Não. Estamos em qualquer lugar sem ninguém perceber (Língua de Fogo, pombagira de Patrícia, médium do terreiro “Aldeia de Caboclos de Pai Sambará de Oxossi”).

Devemos perceber que a articulação de sentido e o dizer não se confundem com o verbal. Num ritual, um cheiro, uma fumaça, uma sensação de frio, uma sensação de calor, uma criança que chora sem parar, uma médium que tem “tremeliques” quando o ritual já deveria ter acabado, tudo é enunciante de um dizer que comporta os mais variados sentidos.



(...) na possessão (umbandista) vê-se com o corpo inteiro e o gestual é como que a metonímia de uma figura inserida uma frase-movimento, legível como sensação-enunciado, qual uma imagem construída com o corpo todo e que toma o espaço como suporte (BAIRRÃO, 2010, p. 8).

A pombagira está/ é a labareda da vela que ilumina o seu ritual, é o vermelho marcante, é o calor que se sente naqueles encontros, é o balanço dos quadris, o levantar das saias, é a gargalhada, é o silêncio que amedronta, é a rosa vermelha que se repete em qualquer culto de pombagira. Inserida neste riquíssimo universo de sentidos, a estética do culto das pombagiras é eloquente e comporta elementos que se repetem em todos os terreiros. Há uma *performatividade* construída por significantes concretos que se associam a um feminino que aqui se narra.

Chamava-me a atenção que os autores que haviam escrito sobre as pombagiras (e ainda o escrevem) evocam a necessidade de as rosas serem “bem abertas” (AUGRAS, 2004), “nunca em botão” (CAPONE, 2004, p. 109). No meu primeiro dia, sendo assim, esforcei-me por encontrar flores abertas. Mas depois de alguma experiência, percebi que essa exigência não existe em nenhum dos terreiros que conheci. Tenho a impressão, hoje, que se acentuam os ditos do campo, para explicitar, metaforicamente, o erotismo das pombagiras, o abrir de suas pétalas, o abrir de suas pernas. O interessante é pensar que há sentidos possíveis tanto em uma rosa aberta como numa rosa fechada, e nenhuma das duas *necessariamente* vai corresponder a uma sexualidade “aberta” ou reprimida.

Os banhos de rosas vermelhas são receitas das mais frequentes para as mulheres que querem seduzir, mas também se pode tê-las em casa ou dá-las a alguém. Num momento de dúvida acerca de uma situação, avista-se uma rosa vermelha plantada pelo caminho, sabe-se que a pombagira está por perto. A rosa não é a representação da pombagira, é a própria.

Ao lado das rosas vermelhas surgem também as bebidas, também significantes que compõem a estética dos cultos de pombagira. O champanhe é a mais presente (na impossibilidade financeira de comprar a legítima champanhe francesa, compra-se a cidra nacional), mas há também Martini, cerveja, pinga ou whisky, o que depende literalmente da “classe” da pombagira. As Padilhas, as mais refinadas, por exemplo, podem beber whisky, e há muitas Molambos que bebem pinga ou cerveja no gargalo.



Apesar das exceções sempre presentes, a maior parte das pombagiras bebe champanhe, bebida sutilmente forte e significativa da próprio compreensão de feminino, como evoca Areia Preta:

B: A bebida dela é o champanhe, até então nunca mudou,(...) e ela perguntou: 'Por que essa bebida pertence as mulheres?' Aí, ninguém sabia responder, aí ela: 'Porque é doce, mas é fácil de derrubar, você bebe, mas beba com cuidado. E outras bebidas, como qualquer outra aqui, tem a sua sutileza, não são muito fortes, mas derrubam, né, então se não tiver sustentação no estofo, vai cair

M: É doce, mas é forte.

B: É doce, mas é forte. Cuidado...né?

(Entrevista com Beatriz., médium da Casa Mãe Guacyara)

Alguns umbandistas se fecham no significado manifesto e moral da bebida alcoólica e proibem suas divindades de beberem. Trata-se de uma “higienização” que vai para além da interdição, porque faz com que a umbanda perca justamente a sua capacidade alegórica de incorporar o que é profano, o que está no mundo dos homens para jogar com o polimorfismo de sentidos.

Antes que me recriminem, Isso não faz mal a elas. É uma fumaça, e eu trabalho com o ar, e a fumaça é o ar. Isso não maltrata ela, é uma água, e eu encho ela de água, e eu encho ela de água (Língua de Fogo, pombagira de Patrícia, médium do terreiro de umbanda “Aldeia de Caboclos de Pai Sambará de Oxóssi”).

A bebida, o álcool, é algo que “desinfeta”, pode ser passada no corpo do médium antes da incorporação para “limpá-lo”, assim como a defumação com a fumaça, também pode ser passado no corpo do consulente e está presente em várias outras divindades.

Porque todos acabam sabendo o que uma pombagira gosta: rosas vermelhas, velas, brincos, pulseiras, chochô (champanhe), taças, cigarros, todos acabam sabendo, e acaba sendo mistificado, e hoje em dia, a mistificação é grande no reino encantado da pombagira (Sete Giras, exu de Adilson, pai-de-santo do terreiro “Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato”).

Por vezes, o diabólico se apresenta ironicamente através de chifrinhos (que algumas pombagiras pedem que para suas médiuns vestirem durante a incorporação), mas mais do que satânico, o pequeno chifre se apresenta de forma sedutora que, não por acaso, é fantasia bastante presente em lojas de “sex-shop” - podemos até mesmo encontrar kits com tridentes e chicotes, inspirando na fantasia sexual a posição da dominadora. Brinca-se com os elementos do imaginário e abre-se continente criativo para que, no limite do indizível, haja produção de novos sentidos.



Com efeito, os significantes que marcam a estética ritual da pombagira sinalizam este imaginário marcadamente masculino e levam os olhares precipitados a associá-la ao que é da ordem do demoníaco e do prostituído caricato, mas o fato é que se oferece continente para que outros sentidos¹² sejam elaborados a partir do “mesmo” que se repete.

Mais do que o sentido material do objeto, a estética do culto comporta o fantástico e possibilita a elaboração de sentidos que se inserem numa riqueza simbólica para além do verbal. Mas pelo fato de comportarem múltiplas significações, assim como o feminino não se diz todo, esses significantes enunciam algo da pombagira e cada sujeito se assinala como lhe é possível (ou necessário). E é justamente aqui que reside o fascínio e o perigo.

No limite de não se assumirem de outra maneira que não através da poética ou da estética, o não-dito, entendido como “mistério”, que não é da ordem da regra, do dogmático, do explícito, também abre espaço para ser difamado, mal-falado, mal(dito)¹³.

Ora, não é nenhuma novidade que as pombagiras costumam ser percebidas como “diabas”, esposas de Lúcifer e que feminino, sexualidade, poder e perigo se combinam para que se apresente uma diaba com roupas de prostitutas (ou melhor, sendo diaba, só poderia portar roupas de prostitutas e sendo prostituta, só poderia ser diabólica). E esses mesmos significantes já citados podem contribuir justamente para as difamações, a depender dos olhos de quem vê.

Ainda hoje e desde meados do século XIII, no “Ocidente”, tudo o que transgredia as normas vigentes, tudo o que não se explicava, o que se rejeitava, que se recalava, era associado ao diabólico, inclusive a mulher (BETHENCOURT, 2004), “outro historicamente negado e recalcado” (BIRMAN, 1999).

A verdade é que na tentativa de dizer “o que é a mulher”, realizou-se elucubrações delirantes (ANDRÉ, 1998), e o incompreensível (ou melhor, insuportável) foi travestido de demoníaco, ou seja, algo ameaçador que deveria ser expulso, recalcado ou suprimido. E, assim, inúmeras tentativas foram realizadas: mulheres queimadas em fogueiras, presas em

¹² Paul Rabinow (1999, p. 91) contribui a esse respeito: “Uma vez que o significante está livre da sua relação a um referente externo, ele não flutua livre de qualquer referencialidade; pelo contrário, outros textos, outras imagens tornam-se seus referentes”.

¹³ Talvez, justamente por operar no nível do dizer sensível, que não é dogmático, que permite diversos usos e possibilidades, a umbanda, e principalmente a esquerda abra espaço para a má- compreensão, do mal-dito, constroi-se o que é maldito.



sanatórios (ou dentro de casa), rotuladas de prostitutas ou levadas a se prostituírem, sem que fosse esse o seu desejo.

Dottin-Orsini (1996), baseando-se em representações pictóricas e literárias, apresenta que quando a mulher é representada apenas como a encarnação do medo, passa a não existir porque não se pode percebê-la para além de si, para além do horror.

A autora evoca que alguns escritores chegam a perceber como, nas entrelinhas, a mulher que se pinta e da qual se fala é o próprio homem: “Será que ela existe realmente?...Não seria a minha própria alma, saída do meu corpo, involuntariamente, e materializada na forma de pecado?” (Scwob, apud DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 356).

Não é possível pensar em diferença diante do olhar calcado no falo Um, pois o (mal)dizer se inscreve na lógica da dominação e da castração, onipotente: “era dizer que é normal ter medo diante de uma criatura desmesurada; ou ainda: não é que eu seja frágil, é que ela é realmente terrível” (DOTTIN-ORSINI, 1996, p. 358).

Para “fazer de vós, o que a razão não pôde”

*Agora, agro censor, hão de os meus lábios,
duras verdades trovejando em verso,
fazer de vós, o que a razão não pôde,
-mulher ou estátua!
(...)*

*Ouvi!- não éreis bela – nem minha alma
Vos amou, que um modelo de virtudes,
-um sublime ideal- amou somente;
Vós o não foste nunca.
(Gonçalves Dias – Palinódia)*

As dicotomias dos corpos femininos foram construídas por olhares “cartesianos” e “dicotomisantes” que não suportam pensar duas coisas ocupando o mesmo lugar, e quando “ditas”, muitas mulheres foram malditas.

As pombagiras não se mostram nem “puta/ demônio”, nem “santa/mãe”, ou, pelo menos, não apenas. Estão para além de categorias, *performatizam* femininos para além do que se fala e revelam a possibilidade de integrar o erotismo nos corpos de suas médiuns sem trauma nem recalque.

Mas revelam-se por meio de um dizer em ato¹⁴ e estética, perpassando o meu olhar e o meu próprio corpo. Enquanto eu não estava atenta a percebe-la de outro lugar, o seu dizer não era audível. As pombagiras falam a uma “mulher” e apresentam-se

¹⁴ Cf. Barros, 2010, p. 128.



como “mulher”, mas não mais estátuas à espera de significação¹⁵, são ativas e assumem voz para o interlocutor que suporta sua alteridade. Ter uma outra escuta para o feminino é permitir que ele se mostre de outra maneira, que a pombagira se *performatize* antes de “explicarmos” quem são.

Nesta perspectiva, sentidos do feminino podem ser apreendidos para além do negativo e da ausência quando não objetivado representacionalmente, mas revela-se e produz significação para além da ordenação fálica. Apresentam-se em performances, e, na maior parte das vezes, são ditos em ato e arte. É compreensível no limite do “sensível” - que dependendo do interlocutor, pode percebê-lo puramente como inexistência, ausência, silêncio, nonsense (“non-sens”) ou loucura.

Trata-se de lidar com um saber da ordem do tátil, do olfativo, do musical, cromático, gustativo, enfim, “sensível” (LAPLANTINE, 2005) e mais, diria eu, pulsante. Mas para poder operar, para podermos trabalhar nestes registros, não nos cabe lidar com o que é abstrato, meramente inefável, cabe que nos atentemos aos sentidos através de um dizer que invade o corpo do pesquisador. É por isso que calcando-nos nesta perspectiva de escuta, implica-se necessariamente o sujeito que a realiza e situa a sua presença no encontro com o outro, pois o outro que será narrado não é apenas outro, é também o próprio que narra.

Para Birman (1999, 2001), ocupar uma posição feminina para além do falo, seria suportar o não-todo, o desamparo. Aqui, sustento a idéia de uma escuta feminina que possa ouvir e perceber a feminilidade para além do olhar masculino, para além do saber fálico. Para falar de feminino e driblar o simbólico e o imaginário no limite do que me é possível dizer, resguardando-me no não dizer-toda, é imprescindível que me coloque numa posição feminina. Não como menina, como dizia Dagmar, nem como homem inquisidor, como o fazem os evangélicos que a demonizam, mas como “mulher”. É a elas que as pombagiras falam, é para elas que as pombagiras vêm a esse mundo e, parece-me, é por este caminho que poderia ouvir o que “dizem”, perceber como se mostram, para além do verbal, para além do imaginário.

Passei a notar que as mulheres “mal-faladas” talvez sejam aquelas que não se soube como dizê-las, que escapavam à regulação, que transgrediam, e, posto isso,

¹⁵ “ (...) com a psicanálise não se intenta dizer o verdadeiro do ser, nem sequer pensar o ser do sujeito, mas tão-somente evidenciar o sujeito a dizer (o) ser” (BAIRRÃO, 2004, p. 238).



tornaram-se (mal)ditas. Mas para “ouvir” o que é feminino e não confundi-lo com masculino, não “demonizá-lo” quando o que se revela é transgressor ou não prostituí-lo quando o que se expressa é erótico, é necessário assumir uma outra posição, uma “escuta feminina” que permita sair do registro do falo para ouvir outras linguagens.

Referências Bibliográficas

- ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ASSOUN, P-L. **Freud et les femmes** [1985]. Paris : Payot, 1993.
- ARÁN, M, **O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2006.
- AUGRAS, M. “De Yíá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido”. In: MOURA, Carlos Eugênio (org.), **Meu sinal está no teu corpo -Escritos sobre as religiões dos orixás**. São Paulo: Edicon/ Edusp, [1989], 2004. p. 17-44.
- BAIRRÃO, J. **O Impossível sujeito: implicações do tratamento do inconsciente**. v. 2. São Paulo: Edições Rosari, 2004.
- _____. Nomenclatura e Agência sem Palavras: O Audível Não Verbal num Transe de Possessão. In: SIMANKE, R.; CAROPRESO, F.; BOCCA, F. **O movimento de um pensamento em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. (A ser editado pela CRV), Curitiba: Ed. CRV, 2010.
- BARROS, M. “Labareda, teu nome é mulher”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) – FFCCLRP, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto-SP. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-18012011-111738/pt-br.php>.
- BETHENCOURT, F. **O Imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BIRMAN, J. **Cartografias do feminino**, Editora 34: São Paulo, 1999.
- _____. **Gramáticas do erotismo: A feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- BRENNAN, T. Introdução, In: **Para Além do Falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Brennan, T. (org.). Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1989, p. 9-43.



- BROUSSE, M. As Interpretações lacanianas do Complexo de Édipo freudiano. In: **Arquivos da Biblioteca**. Escola brasileira de Psicanálise. v. 1, p. 53 – 90, nov. 1997.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé – tradição e poder no Brasil**. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- DAVI-MÉNARD, M. **Tout le plaisir est pour moi**, Paris : Hachette Littératures, 2000.
_____. **Les constructions de l’universel**, Paris : Presses Universitaires de France, 2009a.
_____. L’institution des corps vivantes selon Judith Butler. In : DAVI-MÉNARD (org), **Sexualités, genres et mélancolie : s’entretenir avec Judith Butler**, Paris : CampagnePremière, 2009b.
- DOTTIN-ORSINI, **A Mulher que eles chamavam fatal: Textos e imagens da misoginia fin-de-siècle**. Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- FREUD, S. **Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse** [1933]. Paris : Folio, 1984.
- HAYES, K. Wicked Women and Femmes fatales: gender, power, and pomba gira in Brazil. **History of Religions**. V. 48. Chicago – E.U.A.: Univ. of Chigago, 2008, p. 1-21.
- LACAN, J., **Mais ainda, livro XX** [1972-1973]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LAPLANTINE, F. **Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale**, Paris: Téraédre, 2005.
- MEYER, M. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda**. São Paulo: Duas Cidades. 1993.
- RABINOW, P. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1999.
- SCHNEIDER, M. **Le Paradigme Féminin**. Paris : Champs Flammarion, 2004.
- SOLLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- WRIGHT, E. Crítica Feminista inteiramente pós-moderna, In: BRENNAN, T. (ORG.), **Para Além do Falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1980, p. 189-204.



» **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina