

Mulher e verdade: onde mora pombagira cigana?

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

RESUMO

Embora nos últimos anos tenham sido feitos e publicados estudos a respeito do significado psicológico de operadores umbandistas, ainda são praticamente inexistentes os que se debruçam sobre o significado e a forma como as categorias de intersecção operam. Com base em uma revisão e sistematização de resultados de um programa de pesquisa etnopsicológico sobre cultos afro-brasileiros, pretende-se ilustrar como algumas categorias abstratas se traduzem corporalmente, mediante gestos e sentires. Para efeito dessa exemplificação selecionou-se a categoria espiritual Pombagira Cigana, na qual se personificam em concomitância um operador de gênero e um operador de verdade. Exercícios similares poderiam fazer-se e devem cumprir-se relativamente a outros segmentos do panteão para que cada vez mais seja possível alcançar uma interlocução mais profunda e relevante dos benefícios auferíveis de uma Etnopsicologia afro-brasileira, tanto no atinente a uma escuta em profundidade da experiência social brasileira, como relativamente ao que se possa aprender e aproveitar científica e metodologicamente com base na originalidade das suas estratégias cognitivas.

Palavras-chave: Verdade; Etnopsicologia; Psicologia da religião, cultos afro-brasileiros.

ABSTRACT

Although in recent years studies on the psychological meaning of Umbandist operators have been made and published, there are still practically none that deal with the meaning and the way how intersection categories operate. Based on a review and systematization of results of an ethnopsychological research program on Afro-Brazilian cults, it is intended to illustrate how some abstract categories, through gestures and feelings, are performed in the Umbandist context. For the purpose of this exemplification, was selected the Gypsy Pombagira, an Umbandist spiritual category that combine a gender operator and a true operator. Similar exercises could be carried out and should be carried out in relation to other segments of the pantheon so that it is possible to achieve a deeper and more effective dialogue with Afro-Brazilian Ethnopsychology, both in terms of an in-depth listening Brazilian social experience, as well as what can be learned and exploited scientifically and methodologically based on the originality of their cognitive strategies.

Keywords: Truth; Ethnopsychology; Psychology of Religion; Afro-Brazilian Cults.

O estudo psicológico da religião, não obstante algumas restrições de extração duvidosa e inconsequente em tempos recentes (motivadas mais pelo desejo de distorcer e subtrair a relevância social e psicológica da religião do que bem assentes numa descrição imparcial dos fatos) é um campo tradicional e sempre atual da Psicologia. Encontra-se já nos seus primórdios e pode considerar-se que é solidário e transversal a importantes desdobramentos e polêmicas da construção científica da Psicologia (Carrete, 2012).

Longe de se restringir a um âmbito ou subárea disciplinar, a Psicologia da Religião, trata-se, portanto, de um tema fundante da Psicologia moderna enquanto tal, não obstante possa e deva precisar-se que o que desde sempre esteve em pauta para essa disciplina terá sido menos a incidência psicológica do fenômeno religioso, respeitada a sua natureza intrínseca, e

Sobre o Autor

J. F. M. H. B.
orcid.org/0000-0001-6372-8873
Universidade de São Paulo
(USP) - Ribeirão Preto, SP
bairrao@usp.br

Direitos Autorais

Este é um artigo de acesso aberto e pode ser reproduzido livremente, distribuído, transmitido ou modificado, por qualquer pessoa desde que usado sem fins comerciais. O trabalho é disponibilizado sob a licença Creative Commons CC-BY-NC.



mais precisamente do comportamento religioso. De fato, em princípio haveria que fazer uma distinção entre fenômenos religiosos ou a questão pressuposta pela religião na sua qualidade mesma de uma relação com uma hipotética transcendência e um estudo do comportamento religioso propriamente dito (Corbin, 1990). Em princípio, em tese, salvo uma preconceção negativa. Tanto assim é que, ao estudar o comportamento religioso em geral, não raramente se emitem juízos de valor e opiniões sobre a facticidade e especificidade do religioso, inclusive por parte daqueles que se pretendem nos antípodas dessa experiência e se pretendem desinteressados e descomprometidos relativamente a preconceções teológicas, que sub-repticiamente, quase comicamente, invadem os seus argumentos e raciocínios sem que aparentemente os seus emissores se apercebam disso.

De fato, uma preconceção antirreligiosa nem por isso é menos religiosa ou pelo menos teológica e talvez em absoluto seja possível estudar o comportamento religioso sem considerar o religioso enquanto tal como campo e horizonte irreduzível no quadro desse estudo (Corbin 2014). Mas com a ressalva que desta forma não se presume nem se pretenda promover ou derogar a psicologia em teologia. Sempre o que estará em cena, em se tratando de psicologia, é que o acesso ao fenómeno religioso é mediado pela experiência do sujeito religioso, quer se trate de um indivíduo, de uma coletividade, ou de uma cultura. A possível contribuição da psicologia a uma ciência da religião depende do testemunho da experiência religiosa (Bairrão, 2005).

Porém as concepções de quais possam ser os modos legítimos de acesso a esse testemunho são tão diversas quanto múltiplas são as psicologias e suas metodologias. Há muitas formas de fazer psicologia, cultural e historicamente condicionadas, tanto aquelas que se incluem na multiplicidade disciplinar das práticas academicamente reconhecidas ou toleradas do fazer psicológico, quanto aquelas que se procedem extra-muros disciplinares mas que se debruçam sobre processos lato sensu psicológicos (o estudo das ações que se supõem ou atribuem a um agente) e que se poderiam incluir ou admitir como etnopsicologias. Estas não poderiam reduzir-se ou especificar-se como variações culturais de concepções da mente (Lillard, 1998), uma vez que mente não é um chão comum e universal para o estabelecimento da diversidade desses constructos, que mais não seja porque essa noção nem sequer é universal. Mas, além disso, há modos próprios de construção e produção do conhecimento que, a serem desconsiderados, privariam o campo da etnopsicologia e, mais genericamente, da psicologia pura e simplesmente, de se beneficiar de uma interlocução em profundidade com outros universos de saberes (Neubern, 2018).

Deste modo, uma indagação a respeito das condições de articulação entre psicologia da religião e etnopsicologia nos confronta com uma tarefa além da mera ampliação empírica do campo do estudo da religião a um leque de diversidade de formas religiosas. Por uma questão de rigor e de precisão, convém descrevê-las em termos consentâneos com as unidades culturais que as produzem: ao se ampliar o conjunto, a arte de produzi-las, o fazer psicologias, pode ocorrer de forma assaz distinta dos modos académicos a que estamos habituados (Bairrão, 2017). Ou seja, deparamo-nos, nesse caso, com a necessidade de enfrentar o desafio de lidar não com cognições diversas, equacionáveis nos termos de alguma psicologia em voga, mas com processos de cognição intrinsecamente diversos de qualquer ciência académica (Brant Carvalho & Bairrão, 2017).

Neste artigo, com base uma revisão e sistematização de resultados de pesquisa etnográfica adaptada ao referido programa (Bairrão, 2015), um programa de pesquisa sobre o idioma de possessão atinente a etnopsicologias afro-brasileiras e em particular à sua concretização em práticas umbandistas, pretende-se ilustrar como algumas categorias abstratas se traduzem ou presentificam corporalmente mediante gestos e sentires codificados antropomorficamente que se corporificam na memória e vivência de tipos sociais elevados à condição de formas sociais de cognição metafóricas, propiciando a inclusão nesse processo de substratos psíquicos e sociais e a enunciação do inconsciente e do inefável mediante performances mediúnicas. Pretende-se igualmente ilustrar como essas categorias, irreduzíveis à nomenclatura verbal, se recortam e recompõem em contínuos, assegurando universalidade e singularidade na forma de uma linguagem imagético-corporal bastante poética e precisa (Bairrão, 2011).

Para efeito dessa exemplificação, com base em resultados de pesquisa do referido programa, vamos mostrar como nesse idioma se concretizam, rente ao corpo e ao social, em separado e concomitantemente, um operador de gênero (mais especificamente, o artigo definido feminino “a”) e um operador de verdade (na forma de uma orientação quanto ao devir desiderante de si próprio). Com esse intuito, ensaia-se uma análise da intersecção da categoria espiritual umbandista de pombagira com a de cigano. Esta ocorre mesclada à personificação do feminino na forma do subtipo pombagira cigana. Embora nos últimos anos tenham sido feitos e publicados estudos a respeito do significado psicológico de operadores umbandistas, ainda são praticamente inexistentes os que se debruçam sobre o significado e a forma como as categorias de intersecção operam. Este ensaio é também uma modesta contribuição para a ultrapassagem dessa lacuna.

A UMBANDA

Na umbanda, grupos sociais constitutivos da identidade e da memória coletiva nacional ou com ela conviventes, personificam-se como figuras de alteridade e presentificam-se mediante possessão, operando como metáforas religiosas que articulam sujeitos singulares e coletividades a diversos recortes das suas matrizes simbólicas (Bairrão, 2004; Macedo & Bairrão, 2011; Rotta & Bairrão, 2012; Dias & Bairrão, 2014).

Como parece ser sempre o caso em cultos de possessão e não apenas no Brasil (Boddy, 1989; Crapanzano, 1977; Lambek, 1981), na umbanda a interlocução entre médiuns e seus “guias” acontece na forma de um diálogo potencialmente impactante e transformador (Scorsolini-Comin, 2017). Porém, esta conversa não parece se restringir apenas ao teor comunicativo das trocas de palavras entre eles, nem apenas aos recados indiretos recebidos mediante orientações para terceiros interlocutores. Os espíritos, por um lado, se propõem como alguém a quem se dirige a palavra e de quem se recebe respostas. Mas também em si mesmos, conforme as suas configurações simbólicas, se revestem de conotações que revelam nuances e dão forma às camadas de sentido provenientes da sua intrínseca natureza simbólica e decalcadas da experiência social real ou suposta dos tipos sociais dos quais se decalcam.

Uma característica desse universo religioso é que nele se estabelecem elaborações análogas a construtos conceituais supostamente estritamente intelectuais e abstratos que se enunciam e expressam de permeio a imagens e vivências estético-sensoriais associadas à possessão (Rotta & Bairrão, 2018), como é o caso da elaboração de sentidos de gênero mediante a categoria da pombagira (Barros & Bairrão, 2015a), mas também, para dar outros exemplos de elaborações desse gênero, de caboclos associados à luz numa acepção certamente metafórica, mas que também literalmente se corporifica em inscrições sensoriais (Rotta & Bairrão, 2010), do preto velho como sítio dos quadros sociais de referência em que se constrói a memória coletiva do negro (Trindade, 2000) e da personificação do self na categoria do infantil (Martins & Bairrão, 2009).

Cada uma das categorias espirituais por sua vez, no sistema simbólico da possessão, nunca se encontra como uma classe abstrata e impessoal, configurando-se como uma articulação entre diversos atributos que se subdividem e se multiplicam em subtipos. No limite, pode-se considerar não haver descontinuidade efetiva entre as categorias, mas um grande contínuo de entrecruzamento de qualidades que eventualmente se especificam e identificam não apenas um subtipo particular de espírito, mas também como uma

individualidade espiritual específica (Bairrão, 2011). Por exemplo, caboclo boiadeiro tanto é um tipo de categoria espiritual de intersecção entre caboclos e boiadeiros como pode nomear uma entidade espiritual singular. Essas mesmas categorias quando manifestadas na qualidade de duplo, se estabelecem em paralelo com a história e subjetividade do médium, refletindo-as e sublinhando-as (Bairrão, 2003). Tais categorias, não obstante as tentativas de codificação ensaiadas pela literatura e autoridades religiosas umbandistas para estabilizar e delimitar o seu número, hierarquias e significados, na vida real apresentam um grande dinamismo, podendo desmembrarem-se, recombinares-se, associarem-se e mesmo recriarem-se (Bairrão, 2004).

Ou seja, os tipos categoriais básicos da umbanda, não apenas não são tipos isolados, mas se desdobram, se fundem e se entrelaçam entre si, como essas operações igualmente sublinham, qualificam e especificam as suas formas de incidência e o impacto dos seus sentidos na vivência dos fiéis, qual uma linguagem, combinando-se e articulando-se entre si.

A decifração dessa linguagem, que não apenas surge em contextos rituais, mas habita as subjetividades e interações sociais de largos e diversos contingentes de pessoas (inclusive dos que a demonizam) é tarefa de um empreendimento etnopsicológico direcionado para as sutilezas e bastidores psíquicos e culturais dos que sabida ou inconscientemente a compartilham.

É muito importante levar em conta a natureza idiomática desta interação sob pena de transformar em personalidades humanas os construtos metafóricos que consubstanciam esses interlocutores espirituais, coisificando-os, e, correlativamente com base nesses teores significativos, estereotipar as coletividades ou tipos sociais com base nas quais eles se constituíram. Assim, não se deve presumir que todos os africanos idosos escravizados se comportem ou se assemelhem às características atribuídas ao tipo espiritual do preto-velho, o mesmo valendo para a tipificação dos povos ameríndios na forma estilizada como são homenageados pelo panteão umbandista e assim sucessivamente. O mesmo vale, é claro, para as interpretações do feminino incorporadas à religião mediante as subcategorias de pombagiras e para a distinção entre o povo cigano e os ciganos do panteão umbandista.

Cumprido destacar que os ciganos se apresentam na umbanda em paralelo com as demais etnias e tipos sociais, entendidos como ancestrais do ser brasileiro, o que eles não são. Associam-se não tanto às origens, ao que nos fez o que somos, mas ao futuro, sendo-lhes tipicamente atribuída atividade divinatória. Enquanto outras práticas deste tipo, como o jogo de Ifá, mais comum no candomblé, estão

interessadas em larga medida em achar o que o sujeito é, os seus pais de cabeça e o destino decidido lá atrás (na medida do possível compensando-o ou ajustando-o), as cartas e a leitura de mãos dos ciganos parecem dar mais peso ao fazer ou se situar do presente em relação ao futuro. Em vez da ênfase na memória de um passado, ou do alargamento do indivíduo isolado a uma condição de comunhão espiritual e destino social coletivo, o cigano parece situar um vir a ser, um tornar-se algo almejado, mas ainda não sido. Os pontos cantados sublinham tanto o ler as mãos como o adivinhar com as mãos e, principalmente, estradas e caminhos, sem definir claramente uma proveniência nem estabelecer uma meta. Referem “caminhar a pé”, “estradas sem fim”, “ler a mão”, “morar numa estrada sem fim” e “dizer a pura verdade” a quem os interpela (tal como o enunciam pontos cantados de pombagira cigana).

O termo pombagira pode ser interpretado como uma corruptela de Bombojira, um deus banto assemelhado ao Exu iorubá” (Augras, 1989), assumindo assim características que farão muitos dos estudiosos interpretarem-na como uma versão feminina de Exu (Capone, 2004). O nome, além de sinalizar reminiscências desta divindade africana, comportaria ainda a conotação sexual que o termo “pomba” evoca (Augras, 1989), ainda mais associado a “gira”, que em português tem também o significado de linda, atraente. O culto específico à pombagira, na umbanda, teria surgido por volta de 1920, supostamente a data de fundação da religião umbandista no estado do Rio de Janeiro (Capone, 2004).

O SIGNIFICANTE CIGANO NA UMBANDA

Como no caso das demais categorias espirituais, com base na elaboração de uma memória social relativa ao povo cigano, a umbanda incorpora e usa essa categoria como parte do seu repertório dramático e conceitual. Parece, no entanto, haver uma diferença drástica entre o modo como esses grupos étnicos e sociais se integram como memória atual de ancestrais e o modo como os aspectos simbólicos associados aos ciganos surgem no culto.

Não obstante a antiguidade da convivência, que remonta à Península Ibérica anteriormente à chegada dos europeus ao continente americano, o povo cigano sempre se preservou numa condição de alteridade. O mesmo não aconteceu com os ameríndios nativos, europeus e africanos aqui aportados, que na umbanda são compreendidos como componentes de uma ancestralidade brasileira. Assim, sugere-se que enquanto os tipos espirituais da umbanda em geral se associam ao que em cada praticante do culto se resgata e institui como memória coletiva de uma ancestralidade constituinte de uma identidade nacional, os ciganos, etnia convivente, mas distinta, do ponto de vista psicológico e

espiritual, parecem prestar-se a comportar uma orientação temporal relativamente ao porvir (futuro) e não ao já sido (passado) que nos teria tornado o que somos (Bairrão, 2004).

O que a umbanda, na sua prática de assimilar significantes das experiências sociais, vai buscar no povo cigano, parece ser a habilidade para não se prender ao passado, estar em movimento pelos caminhos da vida rumo a um destino sempre em aberto, sem uma meta fixa ou permanente; poder suportar a angústia da coragem do viver aqui e agora, uma recusa da transcendência ou da fuga da vida, necessária para aceitar-se implicado nos caminhos do destino, apropriar-se do acontecido como parte do próprio ser e orientar-se relativamente ao almejado (enunciar uma condição de futuro desejável, no que, do ponto de vista psicológico, não importa o suposto poder espiritual de realizá-lo, mas o ato de reconhecer-se pretendendo-o).

A “estrada sem fim” mencionada em pontos cantados da linha do povo cigano na umbanda é não apenas uma metáfora da infinidade da caminhada espiritual, mas, neste caso, também, uma referência a uma orientação ao futuro que nunca se alcança. O cigano, refletido na umbanda, busca viver intensamente o presente, pois o passado acabou e o futuro nunca chegará.

Para o tipo espiritual cigano da umbanda é preciso existir e não apenas perambular. Reconhece-se a direção por meio de uma escuta dos sentidos. A vida é a oportunidade de se criar o presente, encantar-se com o simples, com o aqui e agora. O passado traz nostalgia e o futuro é incerto.

A errância associada ao tipo social do qual se decalcam as linhagens espirituais ciganas da umbanda não tem o sentido de desorientação, pois existe uma integralidade tanto no sentido de ser íntegro, fiel ao próprio ser, quanto no modo de viver, integrando este à emoção e à percepção.

Mediante uma típica inversão e procedimento de reparação próprios e intrínsecos ao modo de ser do universo semântico e espiritual umbandista, o fato dos ciganos estarem preconceituosamente associados na mentalidade popular ao ludíbrio e à mentira, personificou-os no culto como presentificantes de uma função de verdade.

Esta espécie de ironia edificante é inerente ao culto, mas por si só não fundamentaria a instituição do cigano como equivalente da categoria “verdade” na umbanda, se não se apoiasse igualmente no fato de que a sombra da verdade incide em cada mentira e que onde se supõe o mentiroso, correlativamente, implicitamente, se evoca o verdadeiro.

Na umbanda, os ciganos também são compreendidos como a primeira e mais popular categoria de espíritos da “linha do Oriente”, ou seja, espera-se deles orientação. Porém

não exatamente no sentido vertical de um “norte” vinculado a valores e metas éticos e religiosos “elevados” (nem tampouco “baixos”). Essa combinatória entre luminosidade e mundanidade traduz-se num sentido geral de gostar da boa vida e das coisas do mundo, sem pretender desapegar-se delas, mas ao mesmo tempo não se atrelando a coisas materiais nem se enclausurando em moradias e significados fixos. Supostamente apreciam o luxo e a abundância, mas de fato revelam um grande desprendimento pelo que não possam carregar nas suas caravanas e principalmente não suportam o peso de status.

Outro ponto de subversão dos estereótipos umbandistas atrelados a uma retórica supostamente moralizante, é a ruptura com a associação entre o amargo das bebidas alcoólicas associadas ao fogo do desejo adulto manifesto caracteristicamente em entidades espirituais personificadas por tipos humanos maduros (que podem beber de cerveja a pinga) e o doce associado ao gosto das comidas e das bebidas do infantil e da sua interpretação por espíritos crianças, posto que tipicamente bebem e apreciam bebidas alcoólicas doces e igualmente coloridas, como as suas roupas.

Ainda que a manifestação espiritual do cigano mobilize fortemente uma das mais tradicionais e poderosas metáforas da orientação espiritualizante umbandista, a luz, ela não o faz ao preço da sua transfiguração num apelo a uma ‘elevação’ para um mundo outro e abstrato, desprovido de corpos e de sensualidade. Desta forma, a verdade que os ciganos poderiam veicular prende-se pouco ou nada a uma determinação impessoal e transparente do verdadeiro, mas sim a meandros das atrações e desenganos particulares e subjetivos de cada trajetória individual que os interpele a respeito dos próprios caminhos.

Não objetivam uma verdade: a ilusão de ótica divinatória situa mais propriamente um devir subjetivo assentado em desejos próprios, conectando a “cabeça” e as fantasias dos seus fiéis aos seus pés e passos que traçam seus caminhos.

O FEMININO PARA ALÉM DAS PALAVRAS NA UMBANDA

Entre as classes de personagens sociais que se traduzem em categorias espirituais também se encontram tipos populares de feminino, as pombagiras. Estas teriam introduzido, na umbanda, a subversão de um ideário do feminino oficial de determinada época (Meyer, 1993). Mais do que isso, as pombagiras podem ser compreendidas como a elaboração e expressão da categoria mulher no universo umbandista (Barros & Bairrão, 2015a).

De maneira geral, a função que torna este espírito mais popular aos olhos dos praticantes seria a crença na “sua capacidade de manipular a potência sexual de homens e mulheres” (Capone, 2004, p. 115). No imaginário popular, a pombagira expressaria a condição de uma mulher sedutora, feiticeira, que exerce fascínio e que tem grande poder. “Espiritualmente”, seria a responsável por fazer a ‘defesa’ das mulheres e reavivar a vida amorosa de suas adeptas, ou, de modo menos estereotipado, reafirmaria a implicação e responsabilidade de um sujeito feminino relativamente ao seu próprio desejo (Barros & Bairrão, 2015b).

Capone (2004) entende o surgimento da pombagira como resultante de uma bricolagem de símbolos atinentes a tradições diversas coexistentes no Brasil desde o período colonial. Estas tradições seriam: europeias, especialmente ibéricas, as quais contribuíram para o surgimento de maria padilha, personagens da literatura espanhola, reinterpretadas pelos portugueses e cultuadas no Brasil desde o período colonial (Meyer, 1993); a tradição cigana, resultando no aparecimento da pombagira cigana, supostamente, pelas trocas de feitiços e de magias entre as comunidades cigana e a população negra no Rio de Janeiro e em Salvador (Capone, 2004; Meyer, 1993); e a já mencionada influência da tradição banto africana.

Na qualidade de uma espécie de exu feminino, é também reconhecida como uma entidade de proteção particular de cada “médium”. Dentro da categoria mais geral da pombagira, surgiram subtipos diferenciados na umbanda, tais como: pombagira maria mulambo, maria padilha, pombagira cigana, pombagira menina, pombagira sete saias, pombagira rainha das sete encruzilhadas, pombagira do cemitério, rosa caveira, dama da noite, dentre outras. Segundo Meyer (1993), independentemente de seu tipo, a pombagira pode ser “(...) brava, exigente, dominadora, sedutora, forte e faceira (...). São travessias. Invisíveis estradas que varam fronteiras do tempo, do espaço e da alma (...) destilando medo e fascínio, medo e fascínio do mal, medo e fascínio da morte, medo e fascínio do amor” (p. 130).

Tal como as demais elaborações de categorias espirituais umbandistas, é praticamente impossível traduzir a sua compreensão em palavras, ainda que se mobilize uma linguagem poética, como neste caso.

Especificamente, a categoria das pombagiras expressa superlativamente um ser mulher irredutível a palavras e não subalternizável nem a homens nem a significados estigmatizáveis, que se incorpora e transmite performaticamente (Barros & Bairrão, 2015a). Cumpre indagar o que a intersecção com a categoria de cigano, por sua vez, adicionaria ou especificaria à enunciação do feminino na umbanda.

A CATEGORIA MULHER E CIGANA NA UMBANDA

Neste quadro, a pombagira cigana apresenta-se como uma orientação para um devir baseado num progressivo desvelamento e constituição da verdade do desejo e do ser feminino. Mediante implicação subjetiva e na qualidade de outro especular e crítico das suas médiuns, ao impeli-las a transformarem-se, as pombagiras ciganas revelam-se pela sua forma e agir, como uma função de entrelaçamento entre mulher e orientação relativamente a uma verdade como caminho a constituir e percorrer passo a passo, rumo a um devir adulto, mulher e desejante.

Nisso insere-se uma responsabilidade e uma certa liberdade (não do espírito, mas do sujeito humano, que fique claro) não apenas de escolher permanecer no mundo sem se prender a ele, no limite dissolvendo apegos e prisões, pondo-se na estrada rumo a um futuro que se propõe como uma espécie de orientação que descobre desejos e se prende ao passo a passo, nunca a um grande salto rumo ao além. A função de instanciar a verdade que comumente se lhes atribui, não pode ser vista com o peso de uma revelação extrínseca que esmague quem a invoca, mas como o passo a passo de um dia-a-dia, em um aqui e agora que se dirige para diante, para o que não se foi nem se perdeu na memória, ou se se perdeu está definitivamente perdido, sem direito à volta e muito menos ao cultivo de ressentimentos.

Uma pombagira cigana não diz a sua médium quem ou como deve ser, mas mostra-lhe e ilumina o que e como ela faz e pode refazer (em querendo) o ser mulher. O gesto ritual acontece como metáfora. Quando médium e entidade se harmonizam, patenteia-se o discurso performático da umbanda, numa reiteração de sentidos que combina vários suportes significantes, não apenas as falas e os gestos, mas também o fato de se ancorarem numa personificação singular de uma categoria espiritual decalcada de tipos sociais em que se condensam experiências e memórias coletivas transmutadas em símbolos espirituais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista psicológico, a performance mediúnica pode ser um recurso para expressar o que até então não poderia ser dito por meio de palavras, tanto por grupos sociais quanto pelas pessoas em sua singularidade. Uma escuta dos interlocutores espirituais intervenientes nesses processos, tanto das suas falas como dos seus gestos e ações, assim como dos símbolos que mobilizam ritualmente, evidencia a importância do estudo de religiões como a umbanda, pela sua relevância para o desenvolvimento tanto de uma prática em Psicologia Clínica como de uma

Psicologia Social afinadas com os expressivos recursos cognitivos e interpretativos da experiência social e subjetiva afro-brasileira.

No que concerne à teoria psicológica, a umbanda pode contribuir mediante subsídios para resgatar e refletir, dentre outros conceitos, uma noção etnopsicológica afro-brasileira de pessoa; mas relativamente à experiência social e subjetiva dos seus praticantes, observa-se que essa religião oferece recursos para a recriação de significados a respeito tanto da compreensão de si mesmo, como da memória coletiva. O seu estudo tem, desta forma, uma dupla relevância para a constituição de um campo de saber etnopsicológico, o que também contribui para um refinamento e direcionamento ético do conhecimento psicológico requerido pelo exercício profissional no contexto da sociedade brasileira.

Porém, a par dessas relevâncias, importa sublinhar o desafio que o modo de interpretação e de produção de conhecimento comporta para um saber etnopsicológico em diálogo com a Psicologia da Religião. O tipo de mediunidade que ela pratica traduz-se estruturalmente não na crença de que se vive uma vida muitas vezes, mas que muitas vidas (sublimadas em tipos sociais) se incorporam a uma vida. Tudo o que ressalta do coletivo humano é suscetível de se transfigurar em “carne” existencial de um alguém humano.

Os seus deuses ou espíritos se produzem à imagem e semelhança do homem não por de projeções no mau sentido ou ilusões se tratarem, mas por iluminarem processos (psicológicos sem dúvida, mas não exclusivamente) que seles veem com os olhos que os homens (na possessão, mas não exclusivamente) lhes emprestam. Corporificam-se em imagens e metáforas que se apoiam em referências da experiência e da memória coletiva mas às quais não se reduzem. É essa vitalidade que lhes repassa um cunho de fluidez e processualidade que, não obstante se subsuma a uma sensibilidade plástica informada por uma ética que se traduz em “percepções” espirituais que refletem elaborações simbólicas muito precisas, não admitem a sua redução a um catálogo de símbolos avulso e universal. Para uma certa tradição umbandista, esses significados e códigos prontos são “o diabo”. Ou seja, poeira informe, areia seca, a aridez de uma intelectualidade dissociada do húmus da vida e em geral vista como sujeira ou entorpecimento espiritual. São isso que remonta a um passado histórico, referências materiais ou psíquicas rígidas, “mortas”, que parasitam a vida presente e em devir. São o pó que se levanta com os pés nas estradas percorridas por seus ciganos, boiadeiros ou mesmo caboclos, por exemplo, e não poderiam, portanto, dado o seu cunho abstrato e impessoalidade, terem outro estatuto que não o de uma moldura da ausência de vida. Ainda assim são a matéria-prima dos cemitérios e do que estes processam e

dinamizam, ou seja, como sempre é o caso, são incluídas e recicladas no quadro do culto. Mas não se admitem estáticas e sem serem revolvidas, ou seja, requerem serem tomadas como passos singulares que levantem esse pó e se inscrevem em pegadas de um percurso rumo a um porvir.

Curiosamente encontra-se aqui um argumento na contramão da ideia de Freud, formulada no seu estudo clássico sobre a interpretação dos sonhos, de que para efeito de sua representação em imagens (oníricas, por hipótese), ideias abstratas e conexões lógicas teriam de se submeter a transformações para que possam se apresentar (representar imageticamente). O desafio aqui não é tanto a tradução ou representação de conceitos e relações sem apoio representacional no âmbito sensível, mas a irrelevância e a inadequação de não dar corpo a valores e ideias concretizando-os existencialmente.

Neste artigo viu-se como algo equivalente a um enunciado do tipo “a verdade” pode se representar antropomorficamente, muito para além de uma mera alegoria na forma de um senso de orientação relativamente a si, como uma mulher com quem se dialoga, que se incorpora, e que multiplica sinais e referências corporais significantes de uma função que deste modo perde o seu cunho de abstração para se traduzir numa vivência concomitantemente corporal e espiritual. Conforme um dos seus pontos cantados mais conhecidos, dizer “a verdade” consubstancia-se ou pelo menos literaliza-se na forma de uma pombagira cigana.

Exercícios similares poderiam fazer-se e devem cumprir-se relativamente a outros segmentos do panteão para que cada vez mais seja possível alcançar uma interlocução mais profunda e relevadora dos benefícios auferíveis de uma Etnopsicologia afro-brasileira, tanto no atinente a uma escuta em profundidade da experiência social brasileira, como relativamente ao que se possa aprender e aproveitar científica e metodologicamente com base na originalidade das suas estratégias cognitivas.

Verificou-se que a categoria espiritual Pombagira Cigana, ao traduzir e dar corpo, concomitantemente, ao feminino (“mulher”, pombagira) e à verdade, elicia uma presentificação de mulher (pombagira) e de cigano (“linha” do Oriente, senso de orientação relativamente a uma projeção desiderativa de si mesmo) que pode traduzir em termos estritamente sensoriais e não verbais uma certa experiência de verdade subjetiva, atrelada não ao já sido, mas endereçada ao esclarecimento de um porvir intencionado.

Ou seja, a verdade que os pontos cantados, músicas rituais, narram que a pombagira cigana (sempre) diz, não se enuncia apenas nos ditos da entidade espiritual, mas também na forma em si mesma de ser pombagira e cigana.

Esta redundância ou talvez mais precisamente ressonância entre o teor dos diálogos verbais e as formas espirituais antropomórficas que se formulam como interlocutores talvez seja uma característica geral e uma chave importante para a decifração e comunicação com esse universo, tão profundamente revelador da humanidade que lhe dá corpo e em que se incorpora.

DECLARAÇÃO DE FINANCIAMENTO

A pesquisa relatada foi financiada integralmente pelo autor.

DECLARAÇÃO DE CONFLITOS DE INTERESSE

O autor declara que não há conflitos de interesse no manuscrito submetido.

AGRADECIMENTOS

Agradeço as leituras e apontamentos atentos das colegas etnopsicólogas Daniela Godoy e Juliana Dal Ponte Tiveron.

REFERÊNCIAS

- Augras, M. (1989). De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: C. E. Marcondes de Moura (org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre as religiões dos orixás* (14-36). São Paulo: Edicon/EDUSP
- Bairrão, J. F. M. H. (2003). Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. *Imaginário - USP*, 9, 285-322.
- Bairrão, J. F. M. H. (2004). Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: Criança, sagrado e rua. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17(1), 61-73. DOI:10.1590/S0102-79722004000100009.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446. DOI:10.1590/S1413-294X2005000300013.
- Bairrão, J. F. M. H. (2011). Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In F. V. Bocca, et al. (Orgs.). *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*, 155-172. Curitiba: CRV.
- Bairrão, J. F. M. H. (2015). Etnografar com Psicanálise: Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós- Revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants*, 5, 1197.

- Bairrão, J. F. M. H. (2017). Psicologia da Religião e da Espiritualidade no Brasil por um enfoque etnopsicológico. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, 9(1), 109-130. DOI:10.7213/2175-1838.09.001.DS05.
- Barros, M. L. de & Bairrão, J. F. M. H. (2015a). Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afrobrasileira de "mulher"? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 62, 126-145. DOI:10.11606/issn.2316-901X.v0i62p126-145.
- Barros, M. L. de; Bairrão, J. F. M. H. (2015b). Désir et responsabilité au féminin afro-brésilien. *L'Autre: revue transculturelle*, 16,52-61.
- Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brant Carvalho, J. B.; Bairrão, J. F. M. H. (2017). Fios da Razão: Tradição e Pluralidade na Umbanda em Pontal. *Interação em Psicologia*, 21(2),147-156.
- Carrette, J. (2012). O retorno a James: Psicologia, religião e a amnésia da neurociência. In: M. H. de Freitas e G. J. de Paiva. *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a psicologia* (pp. 21-54). Brasília: Universa.
- Capone, S. (2004). *A busca da África no Brasil: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa.
- Corbin, H. (2014). *Autour de Jung, le bouddhisme et la sophia*. Paris: Entrelacs
- Corbin (1990). *L'Iran et la philosophie*. Paris: Fayard.
- Crapanzano, V. (1977). Mohammed and Dawia: possession in Morocco. Em V. Crapanzano & V. Garrison (Org.). *Case studies in spirit possession* (141-176). New York: John Wiley.
- Dias, R. N. & Bairrão, J. F. M. H. (2014). O caldeirão dos insurgentes: os pretos velhos da mata. *Memorandum*, 26, 168-186.
- Lambek, M. (1981). *Human spirits: a cultural account of possession in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University.
- Lillard, A. (1998) Ethnopsychologies: cultural variations in theories of mind. *Psychological Bulletin* 123(1), 3-32. doi
- Macedo, A. C. & Bairrão, J. F. M. H. (2011) Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, 21, 207-216. DOI: 10.1590/S0103-863X2011000200008.
- Martins, J. R. & Bairrão, J. F. M. H. (2009). A Criança Celestial: Perambulações entre Aruanda e o Inconsciente Coletivo. *Fractal: revista de psicologia*, 21, 487-506. DOI:10.1590/S1984-02922009000300005.
- Meyer, M. (1993). *Maria Padilha e toda a sua quadrilha*. São Paulo, Duas Cidades.
- Neubern, M. S. (2018). Etnopsicologia, hipnose e espiritualidade no Brasil: breve ensaio (pp. 19-47). In: Maurício S. Neubern. (Org.). *Clínicas do Transe: Etnopsicologia, Hipnose e Espiritualidade no Brasil*. Curitiba: Juruá.
- Rotta, R. R. & Bairrão, J. F. M. H. (2012). Sentido e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum*, 23, 120-132.
- Rotta, R. R. & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Mulheres médiuns e caboclas espirituais. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 62(2), 169-177.
- Rotta, R. R. & Bairrão, J. F. M. H. (2018). Pulsão escópica e pesquisa de campo em terreiros de umbanda. In: Maurício S. Neubern. (Org.). *Clínicas do Transe: Etnopsicologia, Hipnose e Espiritualidade no Brasil* (pp. 69-84). Curitiba: Juruá.
- Scorsolini-Comin, Fabio. (2017). Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica. *Psicologia Clínica*, 29(2), 319-338.
- Trindade, L. M. S. (2000). *Conflitos sociais e magia*. São Paulo, Hucitec, Terceira Margem.

Data de submissão: 19/02/2019
Primeira decisão editorial: 26/04/2019
Aceite em 21/05/2019