Vida Cigana: Mulheres, Possessão e Transgressão no Terreiro de Umbanda

Gipsy Life: Women, *Possession* and Transgression in a Meeting Place (*Terreiro*) for *Umbanda*

Sônia Regina Corrêa Lages[1], Maria Inácia D'Ávila[2]
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo

Este ensaio tem o objetivo de analisar a relação de uma mulher médium com uma entidade sobrenatural que ela incorpora, a Pomba-gira Cigana da Umbada/Quimbanda. A possessão, pode ser traduzida como uma ação de resistência aos poderes sociais opressores presentes no seu cotidiano. A partir do conceito de *artes de fazer* definido por De Certeau, narrativas da médium são analisadas como redefinições de práticas e usos que lhe são impostos pela sociedade. A análise revela como a possessão pode servir para a construção de uma identidade condizente com suas necessidades pessoais, como instrumento de posicionamento social e como meio de denunciar as imposições do discurso oficial sobre os papéis sociais reservados para as mulheres.

Palavras-chave: médium, Pomba-gira Cigana Esmeralda, possessão, táticas de transgressão, representações sociais.

Abstract

This essay aims at analyzing how, through “spirit possession", the relation between a spirit medium woman and a supernatural entity she embodies, the "Gipsy Pomba-gira" from "Umbanda/Quimbanda", can be translated as a resistance action against the oppressive social forces of her everyday life. Considering the concept of "arts of making", defined by De Certeau, the medium woman's narratives are analyzed as redefinitions of practices and uses imposed on her by society. The analysis reveals how "spirit possession" may serve as an identity construction corresponding to her personal needs, as an instrument of social positioning and as a means of accusing the official discourse that imposes special social roles on women.

Keywords: spirit medium, *Esmeralda* Gipsy *Pomba-gira*, spirit possession, transgression tactics, social representations.

[1] Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pela UFRJ, Instituto de Psicologia, programa EICOS. Endereço eletrônico: sonialages@ig.com.br
[2] Professora Titular do Instituto de Psicologia da UFRJ, Programa EICOS, UFRJ. Endereço eletrônico: inadavila@uol.com.br

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

A partir dessa temática, este ensaio se inscreve numa linha de pesquisa que estuda o imaginário social brasileiro a partir do campo religioso dos cultos afro-descendentes, particularmente da Umbanda.

Tal culto, marcado pela possessão, se organiza através dos orixás, guardiões das legiões e falanges que fixam seus domínios no terreno da luz, diferenciando-se dos espíritos portadores das trevas. Existem entidades que pertencem à linha da "direita" - Umbanda, e outros à linha da "esquerda" - a Quimbanda. A "direita" é o lugar que ocupam os orixás sincretizados com os santos católicos; é identificada com as virtudes do sagrado, é o lugar correto das entidades e espíritos benignos. Já a "esquerda", também chamada de Quimbanda, é identificada com a contra virtude. É o lugar dos espíritos das trevas, povoado pelos Exus e Pomba-giras.

Pomba-gira é o espírito de uma mulher que em vida, na grande maioria das vezes, teria sido uma prostituta, com baixos princípios morais, empenhada em conquistar os homens com suas proezas sexuais. Se, por um lado, toda cena ritual de possessão por essa entidade parece igual, por outro lado, se investigado de forma atenta, permite encontrar uma grande variedade de relações que envolvem mulheres desse mundo e as do *outro mundo*, que acabam por construir novos espaços de luta contra a opressão feminina. Desse modo, o presente trabalho analisa a possessão de uma mulher médium pela Pomba-gira Cigana em um terreiro de Umbanda localizado em um bairro de periferia da cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais. Tal análise objetiva compreender de que forma essa relação pode se constituir em uma tática de transgressão aos poderes oficiais que circunscrevem os domínios da mulher ao campo doméstico.

Cotidiano e táticas de resistência

Existe no senso comum a idéia de que aqueles que estão sob o regime das ideologias – políticas, religiosas, científicas - acabam por assimilá-las e reproduzi-las, de forma passiva e disciplinada. O fato é que, pelo contrário, eles driblam o sistema e, de forma criativa, re-inventam o cotidiano, inscrevendo-se em uma cultura de resistência e de redefinições dentro da cultura hegemônica. É a partir dessa visão que De Certeau analisa os "fazeres" e os "dizeres" das pessoas que vivem na ordem do dia, que participando da construção da cultura revertem a seu favor as normas que têm como objetivo excluí-los do sistema (De Certeau, 1990).

Assim, por mais maciça que seja a realidade dos poderes e das instituições e sem alimentar ilusões sobre seu funcionamento, o autor sempre discerne um movimento de resistências, as quais fundam por sua vez micro liberdades 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, por meio de táticas, é capaz de escapulir do poderes vigentes. Esses atos de resistência se concretizam na prática cotidiana de pessoas comuns. De Certeau lhes dá o nome de *artes de fazer*. Arte no sentido de burlar, de cambiar, de ser capaz de viver em áreas fronteiriças, em lugares transitórios. São as astúcias das pessoas comuns que invertem a ordem a seu favor que De Certeau irá estudar. Interessa a ele as redes de uma antidisciplina que vão sendo tecidas no dia-a-dia.

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

Ocupando um lugar marginal, que vai na contramão das crenças religiosas consideradas legítimas, a religião afro-brasileira, pode-se dizer, faz parte do que De Certeau (1990) chama de marginalidade de massa. Ou seja, uma marginalidade que não é mais a de pequenos grupos, mas uma marginalidade que é a de uma grande maioria silenciosa, não legível, não assinada e não homogênea. A Umbanda, especificamente, é marcada por essa heterogeneidade – são muitas as umbandas, cada uma construindo seu campo de vivências e

atuação de acordo com dada situação social e de acordo com as forças disponíveis. Assim é que a trajetória de tal crença religiosa é singularizada por uma arte, que De Certeau chama de *tática*, e que ele diferencia da *estratégia.* A estratégia postula um lugar próprio que serve de base a uma gestão de suas relações como uma exterioridade distinta. As estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder guardado pela instituição. Já a tática só tem por lugar o do outro:

> Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem fazê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. (...) Tem que jogar constantemente com os acontecimentos para transformá-los em "ocasiões". Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. (De Certeau, 1990, p. 46)

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

A recusa ao estatuto da ordem que se impõe como natural leva os errantes do sistema a criar um outro cenário – o religioso que, a partir de referenciais celestes, constrói um lugar de protestos. É assim que De Certeau observa o *santo milagreiro,* Frei Damião, do nordeste brasileiro. Ali, numa linguagem estranha a análises sócio-econômicas, pode-se sustentar a esperança de que o vencido da história, na pessoa do santo, possa erguer-se contra os adversários. Os espíritos, as vozes vindas de outros referenciais, os santos, são a constatação, conforme o autor, de uma permanente repressão. Mas por meio dessas figuras é possível desfazer a fatalidade da ordem estabelecida.

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

E é assim que acontece com Mônica, médium que incorpora a Pomba-gira Cigana Esmeralda. Através da experiência da possessão é possível a construção de pequenos movimentos em prol de um cotidiano mais liberto das opressões sociais.

Traduzindo a possessão: reminiscências ciganas no imaginário social de uma mulher médium

Apesar do estereótipo da prostituta e do temor que ela causa à própria assistência, a presença da Pomba-gira é uma constante nos terreiros e seus serviços muito solicitados, principalmente aqueles que dizem respeito à vida amorosa e à esfera da sexualidade. Comenta Reginaldo Prandi (1996) que "estudar os cultos da Pomba-gira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã." (p. 141). Diz ainda o autor que Dona Pomba-gira pode ser encontrada nos espaços não-religiosos da cultura brasileira: nas novelas de televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. De fato, parece que a Pomba-gira é uma das faces inconfessas do Brasil, como aponta Prandi (1996), face camuflada pela mídia e pelas empresas que tentam vender seus produtos invadindo as bancas de revistas, os outdoors, as propagandas, as novelas, os grupos de pagode, exibindo mulheres praticamente nuas, com olhares sensuais e provocadores, beirando em muitos momentos a pornografia.

A Pomba-gira surge em contraposição à figura de Iemanjá, que no Brasil se desafricanizou, e espiritualizada se transformou em "vibração do mar". Na Umbanda, Iemanjá, sincretizada com Nossa Senhora, se torna modelo de comportamento. Moralizada, praticamente assexualizada, ela é despojada dos aspectos mais explicitamente sexuais. Na visão de Augras (2000), toda a repressão aos aspectos sexuados do poder do feminino volta a atuar na figura da Pomba-gira. A entidade, "ao mesmo tempo em que afirma a sexualidade feminina, devolve-a ao império da marginalidade" (p. 39).

De comportamento escandaloso, conhecida como mulher de sete Exus, Pomba-gira quando incorporada gosta de receber oferendas como rosas vermelhas abertas, bebidas (que vão da cachaça ao champanhe) e cigarros. Sempre se apresenta vestida de vermelho, movimentando-se de forma sensual e gargalhando sempre. Sua morada é nas encruzilhadas em forma de "T", local onde recebe suas oferendas.

Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é Bongbogirá (Prandi, 1996). Provavelmente, Pomba-gira derivou desse nome e acabou por significar, na Umbanda, religião que desenvolveu e sistematizou o culto a essa

entidade, as qualidades femininas de Exu. Pomba-gira faz parte da linha esquerda da Umbanda e é sempre chamada nos terreiros para dar solução a problemas relacionados à vida amorosa e a outras situações de aflição.

Seus nomes são muitos, assim como suas funções. O umbandista Teixeira Neto (s/d) classifica assim as Pomba-giras mais conhecidas: Pomba-gira Molambo, Pomba-gira Maria Padilha, Pomba-gira Rainha do Inferno, Pomba-gira Menina, Pomba-gira do Cruzeiro, Pomba-gira Arrepiada, Pomba-gira Cigana, etc.

Qualquer que seja o seu nome, a Pomba-gira, mulher de sete Exus, é fonte de forte polêmica dentro da Umbanda/Quimbanda. Segundo Neto (1990), é preciso ter cuidado com aqueles tipos de Pomba-giras, aquelas "verdadeiras mariposas do astral inferior", em verdade, uma "velha feiticeira" que comanda a zona astral pesada e baixa onde predominam as intrigas, a ambição, a vaidade, o orgulho, a luxúria. "E haja sexo!" (p. 166). Para Pomba-gira qualquer desejo pode ser atendido, ela não coloca limites à fantasia humana.

Apesar de existirem muitas Pomba-giras Ciganas, especializadas em separações de casais e resolução de negócios, elas se diferenciam. Cada médium possui a sua Cigana que tem preferências quanto aos detalhes do vestido, ao modo de arrumar o cabelo, ao tipo de calçado, à bebida e ao cigarro preferidos. Mônica incorpora a Pomba-gira *Cigana Esmeralda*. A médium é casada, tem 36 anos, e três filhos (22, 18 e 15 anos). Relata que é filha de uma prostituta e que da infância não ficaram lembranças boas. Vida muito sofrida, a de menina que via o entra-e-sai de homens em sua casa e um completo descuido da mãe com os filhos. Do pai não tem notícias.

Por volta dos sete anos foi morar com uma tia e logo começou a trabalhar como doméstica. Concluiu o Ensino Fundamental e se casou, aos 16 anos de idade. Casamento e maternidade tiveram início juntos, e desde então se configuram num fardo, do qual Mônica teria se livrado, se lhe fosse dada uma outra oportunidade. O confinamento à casa, às tarefas domésticas, aos cuidados com os filhos, vem tornando Mônica arredia à convivência social: "Às vezes até nos vizinhos eu evito de ir, ou quando chego lá me dá vontade de ir embora. Fico doida quando sai todo mundo, porque aí eu fico sozinha."

Lazer, amizades, ela não tem: "Não tenho amigas, no domingo saio com meu marido pra tomar uma cerveja, vou embora pra casa, normalmente é isso." Trabalha em casa fazendo doces e salgados para festas e o que recebe é destinado à casa, aos filhos. Uma profissão que Mônica gostaria de ter tido seria "trabalhar na Marinha, na Aeronáutica", passaporte certo para o vôo que ela tanto almeja.

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

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

E é a sua Pomba-gira, a Cigana Esmeralda, metáfora do desejo de Mônica de ser andarilha, que dançando, bebendo e cantando junto com ela, irá afrouxar as rédeas do seu cavalo[3]. Mônica nada sabe dos ciganos, nem da vida que sua Pomba-gira levava em sua encarnação anterior. O jeito cigano de viver é representado como liberdade para ela, e é isso que importa.

Podemos utilizar aqui as representações sociais, compreendendo-as como uma forma de conhecimento particular, relacionado com o senso comum, os processos de socialização e a interação social. Não existe um corte entre o universo exterior e o universo interior do indivíduo, sujeito e objeto não são heterogêneos em seu campo comum. Todos os objetos que o indivíduo ou grupo vê ao seu redor são apreendidos por meio de imagens que mantêm vivas e dão continuidade às experiências individuais e coletivas. Esse reservatório de imagens é manipulado pelo indivíduo através do engendramento de novas combinações (Moscovici, 1978).

O senso comum, então, estaria inscrito no cotidiano vivido e ancorado na intersubjetividade e na integração social, diferente do saber científico, institucionalizado, sistematizado, menos flexível e sujeito a outras lógicas de funcionamento (Moscovici, 1978). Também lembra Moscovici que não são apenas as conversações, os saberes populares ou o senso comum que expressam as representações sociais. Elas podem ser encontradas também nas religiões, nas ideologias e nas ciências (Moscovici, 1995).

A representação assume seu caráter social, quando o indivíduo ou o grupo filtra os novos elementos e passa a agir de forma diferente ao mesmo elemento. Nesse sentido,

> as representações sociais têm uma ação anti-institucionalizadora na cultura e anticonvencional nas instituições na medida em que têm a capacidade de subverter objetos, conceitos já estabelecidos e teorias científicas em novos conteúdos, sob critérios nada

[3] Cavalo ou aparelho é o nome dado ao corpo da médium na possessão.

> rígidos e com resultados imprevisíveis. (Moscovici, 1990, p. 82, apud Xavier, 2002, s/p)

A representação passa a se constituir como um meio de interpretar os comportamentos, de classificar e nomear as coisas e pessoas, de acordo com identificação de pertenças sociais, da percepção de si e do outro nas relações sociais. O estudo das representações sociais, pois, lida tanto com os materiais simbólicos ou subjetivos quanto os converte em práticas, tornando-se reais, objetivos (Moscovici, 1990).

Assim, a médium transforma em realidade a vida cigana imaginada, que tanto deseja. Ela seleciona, das representações que internalizou sobre o estilo de vida cigano, o que lhe convém: sua memória traduziu esse jeito de viver como liberdade. É, pois, a possessão, o passaporte seguro para que ela possa se livrar das obrigações domésticas, da responsabilidade com os filhos, sentida como escravidão. Diz ela:

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

E, ainda,

> *Eu queria viajar sozinha, sem ninguém junto comigo. (...) Queria uma vida muito diferente. (...).*

O nome Pomba-gira Cigana, então, não foi escolhido aleatoriamente. Ele é um eco de uma escolha da médium que encontrou num símbolo da diáspora, os ciganos, uma metáfora para sua necessidade de ter uma vida diversa da que possui.

E é pela voz de sua Pomba-gira Cigana Esmeralda, que mais de perto é possível observar o cotidiano sendo transformado pelo imaginário social da vida cigana:

> *Eu cá não sei falar o nome cá, direito, viu moça. Mas é um país com muita castanhola, muita alegria, muita dança. (...) Olha moça, eu sempre tive assim no acampamento, sempre vivi com cigano, sempre muito livre, você pode ver pelo meu jeito, sempre fui muito livre.* (Entre muitas risadas, a Cigana mostra a saia rodada, sacode os cabelos longos e soltos).

Como diz Hall (2003) a respeito da diáspora, o sofrimento faz migrar para um lugar que seja possível o recomeço ou uma vida diferente e melhor. E é cedendo o corpo para o espírito de uma mulher que viveu a experiência cigana, em terras que não importa em que lugar fica, é que a médium irá escapar das correntes do mundo daqui.

O poder criador dos eventos, da atividade representativa, equivale à existência entre o reservatório de imagens disponíveis para o indivíduo e a sua capacidade de engendrar novas combinações. É a organização que ele dá ou aceita do real, por meio de novas combinações e traduções, que o fará se situar no mundo. A representação social das ciganas se constitui como uma das vias de apreensão do mundo concreto e é utilizada como parâmetro para interpretar a vida que a médium leva no seu no dia-a-dia.

A Cigana Esmeralda também mostra que compreende o sofrimento de Mônica e aponta para ela a saída:

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

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

A Pomba-gira de Mônica tem uma visão crítica da médium que a incorpora e deixa claro que a maternidade, o casamento, a vida doméstica a impedem de ser livre. Diz, ainda, que Mônica "precisa aprender a separar a hora dela viver, e a hora dela ser mãe, ser esposa, e viver um pouco". Para a Cigana Esmeralda a liberdade de seu cavalo consiste em agregar à sua rotina doméstica outros momentos que equivalem ao descompromisso, ao prazer de viajar, de sair da rotina de problemas, de conhecer pessoas com assuntos diferentes. Por enquanto, para Mônica, o viver está totalmente atrelado ao que é ainda proposto como carreira para as mulheres, a constituição de uma família. Se a Pomba-gira sabe o que Mônica deveria fazer para incluir mais prazer e liberdade em sua vida (apesar de nada poder fazer quanto a isso), Mônica também sabe. Ela tem consciência do que lhe traz sofrimento, deixando claro que as responsabilidades com a família são uma

escravidão.

Para Mônica a possessão é o momento das conversas com pessoas interessantes, é o espaço onde ela cria asas e sente a liberdade. É livre como as ciganas, sem compromissos, sem responsabilidades domésticas. A possessão é, pois, um reservatório de potenciais oferecidos às mulheres médiuns para que possam ter uma vida diferente. Elas buscam no imaginário social da vida cigana a forma de escapar da opressão do dia-a-dia. E é importante perceber que a médium tem consciência de suas dificuldades, do que ela precisa para poder transformar a vida e sabe onde está a fonte – na possessão pela cigana. E esse símbolo está nas mãos de Mônica, que dialogando com ele, da forma como bem entende, lhe confere um sentido que, partindo das representações coletivas, lhe dá significados que a fortalecem para enfrentar as mazelas do dia-a-dia. E essa é uma forma temível da transgressão: a retirada do significado simbólico do domínio dos discursos oficiais (De Certeau, 2000).

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

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

Aceitando, aparentemente, as construções sociais que há séculos vêm tentando reconduzir para os discursos e práticas dos poderes dominantes os desviantes do sistema, ela, por meio de um processo dialético com um ser de outro mundo, constrói para si mesma micro liberdades, muitas vezes impossíveis no cotidiano.

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

A Cigana é, então, eleita como aquela que acolhe a necessidade da médium de tudo largar e ir embora. Ninguém melhor do que ela para traduzir essa mulher cansada da vida doméstica, da responsabilidade com os filhos e familiares, sem lazer, ferida pela linearidade de um tempo marcado pela rotina diária que a solicita a executar os papéis sociais que lhe foram conferidos. Mas diferentemente de Hall (2003), que diz que o sofrimento faz migrar para um lugar em que seja possível o recomeço ou uma vida diferente e melhor, carregando consigo o retorno redentor à pátria original, aqui, o retorno, o descarrego traz de volta a médium para um dia-a-dia difícil de viver. Estar sempre fora do alcance, em terras de ninguém, por meio da possessão, apazigua e suaviza o cotidiano de Mônica.

Referências

Augras, M. (2000). De Iyá Mi a Pomba-gira: Transformações e símbolos da libido. In C. E. M. Moura. *Candomblé – religião de corpo e alma.* Rio de Janeiro: Ed. Pallas.

De Certeau, M. (1986). *A invenção do cotidiano*: *Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, V. I e II.

Hall, S. (2003). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Moscovici, S. (1978). *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Neto, Rivas F (1990). *Lições básicas de Umbanda***.** São Paulo: Ícone.

Prandi, R. (1996). *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitec.

Velho, G. (1994). Indivíduo e religião na cultura brasileira. In G. Velho. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas* (pp. 49 – 62). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Xavier, R. (2002). Representação social e ideologia: conceitos intercambiáveis? *Revista Psicologia e Sociedade*, *14*(2). Disponível em: << http://www.scielo.br/pdf/psoc/v14n2/v14n2a03.pdf.>>. Acesso: em 15.02.2007.

Recebido: 21/05/2007
Avaliado: 09/06/2007
Versão final: 10/06/2007
Aceito: 10/06/2007