

Por uma perspectiva do Sintoma no Corpo de Maria Molambo: considerações baseadas na primeira tópica freudiana

MARIANA LEAL DE BARROS

RESUMO: A análise da produção de dores históricas, desenvolvida, sobretudo na primeira tópica freudiana, é um dos alicerces em que a análise deste artigo se baseia. Pretende-se articular os subsídios teóricos no atinente à produção do sintoma aos ditos de uma pombagira de umbanda, entidade espiritual feminina pertencente ao panteão umbandista. O enunciado “Este corpo não falava, e por isso tinha dores”, dito por uma pombagira a respeito de sua médium foi o disparador temático para que se realizasse uma discussão à luz da teoria freudiana.

PALAVRAS-CHAVE: Sintoma; Histeria; Gênero; Sexualidade; Afro-brasileiro

“Esse Corpo Não Falava, Por Isso Tinha Dores.” Esta Foi A Frase Que Me Levou A Elegir Um Episódio Vivenciado Em Minha Pesquisa De Doutorado Para Introduzir A Temática Do Sintoma A Partir Da Perspectiva Freudiana. A Autora Da Frase É Uma Pombagira^[1], Maria Molambo, Uma Classe De Espírito

Psicóloga,
doutora em Psicologia
(FFCLRP-USP) e
Sociologia / Antropologia
(Université Lumière
Lyon 2, França),
pós-doutora em
Antropologia (FFLCH-USP)

1. Para maiores detalhes, ver Augras (2004); Capone, (2004); Hayes, (2008) e Prandi, (1996).

Feminino Pertencente Ao Panteão Umbandista, Uma Das entrevistadas na tese de doutorado² que investigou elaborações de feminino à luz desta misteriosa personagem do imaginário social brasileiro. (BARROS, 2010).

Na tese não houve uma atenção dedicada ao sintoma, e muito menos à histeria, pois o risco de reduzir o fenômeno a uma patologia é grande. Ainda assim, penso que o episódio no qual o artigo se baseia é rico o bastante para que algumas considerações teóricas possam ser articuladas para pensarmos na maneira com que entidades espirituais, como as pombagiras, podem se configurar como subsídios para que os sujeitos em que incorporam encarem e escancarem os seus sintomas.

As pombagiras são classes de espíritos femininos pertencentes ao panteão umbandista. Em geral são incorporados por mulheres médiuns de umbanda que participam dos rituais e festas destinados a esta entidade. Nestas ocasiões os fieis buscam as pombagiras para que a entidade os ajude a solucionar os mais diversos tipos de problemas.

Esta pesquisa investigou três terreiros de umbanda do Estado de São Paulo e em cada um deles, três mulheres foram selecionadas. As médiuns eram entrevistadas em suas casas, por meio de uma conversa aberta que buscava dar espaço para que dissessem a respeito da sua relação com as pombagiras que incorporam. Algumas delas incorporavam até três pombagiras, mas, em geral, cada mulher tem uma pombagira. A maior parte incorpora em médiuns mulheres, tendo a pombagira uma associação direta com o feminino e o “ser mulher”. (BARROS, 2010; BARROS & BAIRRÃO, 2015)

Para tratar do tema selecionado, no entanto, remonto a um episódio vivido em 16 de setembro de 2005, quando me dirigi a um terreiro de umbanda acompanhada, na época, de meu orientador de tese, que também investiga esta religião à luz da psicanálise. Para a realização da pesquisa neste terreiro foi indicado que eu pedisse a autorização da pombagira da mãe-de-santo da casa. Assim, enquanto filmava o ritual, ela se dirigiu até mim tão logo incorporou

2. Este texto foi redigido como trabalho de conclusão de disciplina no curso Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e conta com dados colhidos durante o doutorado (Barros, 2010) e analisados no pós-doutorado realizado no Departamento de Antropologia (DA-FFLCH-USP). Apoio: FAPESP.

no corpo da mãe-de-santo e indagou-me sobre o que eu desejava. Após uma longa conversa, ela disse: “Tudo bem. Agora você pode ir falar com as mulheres (pombagiras). Primeiro vá para a terra, depois para o fogo, e depois para a água...”.

Não compreendi bem o que dizia, mas como não queria me mostrar despreparada olhei para todas as mulheres em transe de pombagira e intuitivamente centrei-me em uma delas que se assemelhava à “terra”. Não sei bem dizer o porquê desta eleição, não havia nenhum aspecto físico que se remetesse a isso. Dirigi-me a ela, perguntei se poderia me contar a sua história, ao que me responde que se tratava de uma pombagira, Maria Molambo³, complementando: “Molambo é terra, é barro, é terra com água, é o sangue, é vida! A mulher o que é? Ela é vida, ela gera! Ela não é só para parir, mas gerar vida, e é aí que eu trabalho!”

Assim, soube que minha escolha havia sido certa, iniciei pela “terra”. E mais, a pombagira já me fornecia interessantes articulações entre a “terra” e a “mulher”.

Em seguida, diz que a Molambo mexe com a doença, o pus, o câncer, o que é sujo: “Quando você não tem prazer, não se expõe, não coloca pra fora, se você não fala, você estraga por dentro... E aí vêm as dores.” Por isso é importante colocar pra fora, por isso a importância do pus, (...) o sinal de que está doente e precisa colocar pra fora o que está sujo. Se não, vai corroendo, dói por dentro e gera um câncer (ela diz câncer, mas me pareceu que ela se referia a algo mais amplo do que apenas a doença). Ela falava tudo isso me encarando profundamente nos olhos, gesticulando, e com um certo sorriso suspeito nos lábios. Disse para mim: “Você, mulher, você não fala, você não fala o que quer. Não tem coragem e aí você guarda... e vêm as dores”. (...) Disse que se eu acreditar, se eu falar, se eu brigar pelo que eu quero, eu vou conseguir. Por isso eu preciso falar, porque se eu não me expressar, eu vou adoecer, eu vou morrer. Então,

3. As pombagiras da umbanda subdividem-se em “linhas”, que podem ser compreendidas como subtipos, ou categorias que as identificam. Por exemplo, há as pombagiras de porte mais aristocrático e com ar de realeza, conhecidas como da linha de Maria Padilha, e outras que se assemelham a mulheres de rua, como a Maria Molambo.

perguntei se ela ajudava também à sua médium com tudo isso, ela respondeu: “a gente age na falta, a gente vem na necessidade da pessoa”, explicitando que não é qualquer pombagira que vem para você, elas aparecem por algum motivo que tem a ver com a médium em que incorpora: “Esse corpo era igual a você (refere-se à J., médium em que incorpora). Ela tinha dores, guardava tudo dentro e aprendeu que precisava colocar pra fora, que precisava falar, se não, ela adocece, se não, ela continuaria a ter dores pelo corpo.” Acrescenta, ainda: “Eu sou isso: o sangue, a terra, a sujeira...” (Trecho de diário de campo).

Maria Molambo enuncia a necessidade de se expressar, de não reter, de colocar para fora para não adoecer. Por meio da terra, elemento que lhe representa, evoca a importância de colocar a sujeira para fora.

O estereótipo eschachado da pombagira Maria Molambo, tipificada como uma mulher de rua bêbada, recebe novas roupagens. O sujo, aqui, é atinente às profundezas, àquilo que se esconde. O encoberto, no entanto, não é excluído, transforma-se em ferida e surge em forma de pus, que deve ser encarado e limpo.

Antes de me ater à Maria Molambo e ao “seu corpo”, no entanto, recorro a duas explicitações de posição - ou perspectiva - para cumprir o objetivo deste artigo: uma discussão sobre o sintoma na acepção freudiana. A primeira se refere à leitura freudiana por meio da qual realizo esta breve análise. A segunda, mais adiante, se faz necessária para que fique claro o lugar de onde falo, ou seja, a posição analítica que ocupo, a qual alia antropologia e psicanálise na contemplação do objeto de estudo eleito. Finalmente, discuto o enunciado de Maria Molambo em diálogo com a perspectiva psicanalítica a respeito do sintoma, mais especificamente relativo à primeira tópica freudiana.

O SINTOMA: PARA QUE SE POSSA OUVIR O QUE NÃO SE VÊ

Em os Estudos sobre a Histeria (1893/2006), Breuer confessa ao seu colega: “Creio que esta é a coisa mais importante que nós dois temos a dar ao mundo.” De fato, é esta obra que inaugura o desenvolvimento de uma ideia que aqui nos é cara: os sintomas têm uma história.

No fim do século XIX, a histeria era uma patologia de difícil compreensão, pois os inúmeros sintomas somáticos e aparentemente orgânicos dificultavam a sua classificação junto às patologias psíquicas; ao mesmo tempo, as explicações “orgânicas” para os sintomas apresentados não faziam sentido. Por meio dos estudos de Breuer, Charcot e Freud, no entanto, vemos que ela foi fundamental para o surgimento mesmo da psicanálise exatamente por este motivo.

Sob a técnica da hipnose, Breuer e Freud começaram a desenvolver a ideia de que os pacientes associavam fatos e experiências ao surgimento destes sintomas. Em *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar* (FREUD, 1893/2006), os autores passam a defender que fatos traumáticos determinavam e influenciavam a histeria mais do que se esperava, acrescentando a isso que “os histéricos sofriam de reminiscências” (FREUD, 1893/2006, p. 43). Ou seja, fatos ocorridos, por vezes há muitos anos, continuavam a agir de forma intensa sobre o psiquismo do indivíduo a depender da reação energética que o sujeito foi capaz de realizar na situação que vivenciou. Em linhas gerais, essas lembranças correspondiam “a traumas que não foram suficientemente ab-reagidos” (FREUD, 1893/2006, p. 45), ou seja, ao experimentar uma situação traumática, se o sujeito dá uma resposta energética à altura, por exemplo, respondendo a uma ofensa ou chorando diante de algo que lhe causou tristeza, a energia se dissipa. Se o sujeito não consegue lidar com a situação, a energia pode ficar retida e ser desviada para outro “lugar”, como para o corpo, dando origem a um sintoma aparentemente orgânico: “Quando a reação é reprimida, o afeto permanece vinculado à lembrança.” (FREUD, 1893/2006), p.44)

É também importante considerar que à diferença da prática médica - e psiquiátrica - da época, os autores não buscavam apenas a semelhança entre os casos para a descrição da patologia de forma generalista, mas, progressivamente, apresentavam como os sintomas se mostravam de forma individual e estritamente ligados à história do sujeito. Afirmava, ainda, que a própria forma do sintoma possuía relação com a origem do mesmo, como podemos ver na descrição seguinte:

Uma jovem que velava o leito de um enfermo, atormentada por uma grande angústia, caiu num estado crepuscular e teve uma alucinação aterrorizante, enquanto seu braço direito, que pendia sobre o dorso da cadeira, ficou dormente; disso proveio uma paresia do mesmo braço, acompanhada de contratatura e anestesia. (FREUD 1893/2006, p. 40)

Em outros casos, a forma que assume o sintoma é mais “simbólica”, como a repetição de vômitos associado a um sentimento de “repulsa moral”, mas de qualquer forma havia uma história que se associava à construção e à origem daquele - ou daqueles - sintoma. O mais interessante, no entanto, não se esgotava nesta descoberta, mas no fato de que ao falar com afeto sobre estes eventos, o sintoma desaparecia:

[...] cada sintoma histérico individual desaparecia, de forma imediata e permanente, quando conseguíamos trazer à luz com clareza a lembrança do fato que o havia provocado e despertar o afeto que o acompanhara, e quando o paciente havia descrito esse fato com o maior número de detalhes possível e traduzido o afeto em palavras. A lembrança sem afeto quase invariavelmente não produz nenhum resultado. (FREUD 1893/2006, p. 42)

Percebendo que a linguagem possuía íntima relação com o processo de cura, Breuer e Freud (1893/2006) afirmam que a linguagem poderia, inclusive, servir de substituta para a ação no processo de ab-reação. No entanto, quando o sujeito passa por experiências traumáticas e não fala sobre o assunto, não chora, não se “confessa”, esta carga de emoção fica retida, o que faz com que a própria lembrança do fato conserve esta carga afetiva, dando origem a um sintoma.

Na própria Comunicação Preliminar (1893/2006), os autores afirmam que é importante ressaltar o fato de que frequentemente estes eventos não se acham à disposição do paciente em sua memória, de maneira que seria necessário o uso do recurso hipnótico. Como exemplo, Freud (1893/2006) cita o caso de uma paciente histérica que, entre outros sintomas, sofria de grande sede, pois não conseguia beber água por mais que estivessem num calor intenso. Ao ser submetida à hipnose, a mesma se lembra de que havia ido ao quarto de

sua dama de companhia, de quem não gostava, e observara o seu cão – “uma criatura nojenta” – bebendo água em seu copo. Na época, a paciente nada disse, pois não seria uma atitude “gentil”, mas fala com imensa raiva sobre o ocorrido, enquanto desperta com o copo de água nos seus lábios. A partir de então, a perturbação desapareceu, o que enuncia que neste, assim como em inúmeros outros casos relatados, ao encontrar expressão verbal, os sintomas desaparecem, ou seja, são eliminados/esgotados pela fala.

À histeria que converte a carga afetiva não ab-reagida em sintoma “físico”, como paralisias, tiques, dores e movimentos repetitivos, Freud dá o nome de histeria de conversão. Neste momento, o psicanalista não construía ainda qualquer conclusão sobre o motivo ou o mecanismo que fazia com que a carga de afeto ligada a essas experiências não houvesse sido descarregada, mas já esboçava que existiam inibições e resistências percebidas na história do paciente que construíram um comportamento de “evitação” em relação ao episódio traumatizante (FREUD, 1893/2006).

Ao mesmo tempo, sua pergunta era: Ora, que psiquismo é esse que constrói sintomas baseando-se em experiências esquecidas, sonhadas, deformadas?

Por isso, ao passo que desenvolvia seu método de tratamento, começava a vislumbrar que existia algo que coordenava tudo isso para além a consciência. Em *Psicoterapia da Histeria* (1895/2006) o método ainda era puramente catártico, mas tanto a teoria quanto a prática já ganhavam novas arestas. Primeiro, porque Freud abandona efetivamente o método hipnótico, partindo para métodos ainda sugestivos, como o da pressão da testa, mas que, em contrapartida, mantinham o paciente consciente, de maneira que este pudesse se ouvir. Assim, revelava-se também para ele a etiologia dos seus sintomas, e estes eram tratados de forma mais efetiva.

Em segundo lugar, porque Freud (1895/2006) a se debruçar com maior atenção aos mecanismos de defesa que se atrelavam à origem dos sintomas, ou seja, às censuras e resistências que se associavam às lembranças das cenas traumáticas; existia um nexo entre o sintoma e algo não sabido, uma ideia recalçada.

Neste sentido, o seu objetivo era também o de desenvolver uma técnica que o auxiliasse a suplantar estas resistências, pois percebia que uma vez

transpostas, era como uma porta trancada que se abria: o acesso era livre. Assim, a ideia da resistência se impõe em primeiro plano, o que o leva:

[...] à visão de que a histeria se origina por meio do recalçamento de uma ideia incompatível, de uma motivação de defesa. [...] a ideia recalçada persistiria como um traço mnêmico fraco (de pouca intensidade), enquanto o afeto dela arrancado seria utilizado para uma inervação somática. (Em outras palavras, a excitação é “convertida”). Ao que parece, portanto, é precisamente por meio de seu recalçamento que a ideia se transforma na causa de sintomas mórbidos, ou seja, torna-se patogênica. (FREUD, 1895/2006), p. 298.

Freud já começava a esboçar outras compreensões de funcionamento psíquico, mas em relação à histeria de conversão, que aqui nos interessa, este mecanismo, de certa forma, permanece coerente em toda a sua obra. Além disso, foi a histeria, *L'enfant magnifique de la psychanalyse* (NASIO, 1995), mais do que qualquer outra coisa, que incitou à “descoberta” de que o falar cura (*talking cure*).

Hoje pode nos parecer evidente, mas um tratamento baseado na tradução do afeto em palavras era algo suficientemente ousado para a época. Ainda mais porque, *a priori*, não se percebia qualquer ligação entre as memórias narradas e os sintomas.

Também julgo importante ressaltar que por mais que nesse momento o veio “médico” e investigativo ainda fosse excessivamente marcante, Freud salientava a importância de o próprio paciente chegar às origens de seus sintomas, evocando a necessidade da prática clínica de análise para tanto. Com efeito, o caráter investigativo, que se centrava em desvendar o enigma por trás do sintoma, não se sustentava sozinho:

[...] é inteiramente inútil tentar penetrar direto no núcleo da organização patogênica. Ainda que nós mesmos pudéssemos adivinhá-lo, o paciente não saberia o que fazer com a explicação a ele oferecida e não seria psicologicamente modificado por ela. [...] O melhor é permitir-lhe, por algum tempo, reproduzir esse material sem ser influenciado. É verdade que ele próprio não

está em condições de desvendar ligações importantes, mas se pode deixar que elucide o material que está dentro da mesma camada. As coisas que ele traz à tona dessa maneira parecem muitas vezes desconexas, mas fornecem um material que ganhará sentido quando mais tarde se descobrir uma ligação. (FREUD, 1895/2006, p. 304)

Freud (1895/2006) aponta, ainda, que os sintomas, no processo da análise, participam da conversa terapeuta-paciente, podendo reaparecer ou aparecer com maior intensidade assim que se alcança a “região da organização patogênica que contém a etiologia do sintoma”, atingindo o seu clímax pouco antes de o paciente enunciar a lembrança patogênica que se atrela ao sintoma (FREUD, 1895/2006, p. 308).

Também penso ser interessante lembrar que desde o Projeto para uma Psicologia Científica (FREUD, 1895/2006), apesar do “ranço” biológico ser demasiadamente forte, Freud já começa a pensar que as resistências e os recalques se associam a ideias que despertam no ego tanto um afeto “penoso” (desprazer), quanto àquelas provenientes da vida sexual.

Por fim, cumpre ressaltar que para abarcar o objetivo deste texto, dedico-me, principalmente, às obras iniciais do desenvolvimento da teoria freudiana, são elas: Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias (1886-1889) Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos: uma comunicação preliminar (1893), C (1895), Psicoterapia da Histeria (1895) e Neuropsicoses de defesa (1894). Estes textos trabalham, sobretudo, num registro do método catártico freudiano, mas apresentam com maior destaque os mecanismos da histeria de conversão. A partir de então, recorro a obras que me auxiliam a pensar a psicanálise por meio de um diálogo prudente com a cultura.

ANTROPOLOGIA E PSICANÁLISE: UM MEIO DE AFINAR SEU OUVIDO

Aos poucos, a cultura por suas obras, vai sendo um objeto reconhecido do sujeito e assim validando-o, chama-o a tomar posse do que é seu, assim como no caso específico do psicanalista tornar-se *um meio de afinar seu ouvido e apurar*

seu tato, por, a exemplo de Freud, deixar circular em si os ritmos, as emoções das grandes obras e ‘na mágica dessas obras, se deixar, repetindo Fuentes, ‘viver’. (HONIGSZTEJN, 2004, p. 35)

O risco de ancorar a interpretação do que é visto - ou ouvido - nos territórios afro-brasileiros em uma compreensão exclusivamente “psi” é não apenas destituir o fenômeno de sua “realidade ritualmente confirmada” (CRAPANZANO; GARRISON, 1977, mas também o de “patologizá-lo” muito apressadamente.

Maria Molambo, assim, não é concebida como “parte” de J., médium que a incorpora, nem alucinação, nem outra coisa que o valha nestes registros. A entidade espiritual é compreendida como sujeito diferenciado, posto que a própria comunidade lhe concede tal lugar. Para tanto, é preciso considerar que as pombagiras figuram na cultura brasileira e não apenas no imaginário de J., médium que a incorpora. Ou seja, Maria Molambo não existe apenas para J., trata-se de uma classe de pombagiras que se apresenta a cada noite nas mais diferentes cidades do Brasil. A maior parte delas bebe cerveja e gosta de roupas escuras, algumas surgem também com saias rasgadas, andar cambaleante e com uma garrafa de bebida na mão, sentidos que se associam ao significante “molambo” e à imagem da “mulher de rua”.

Penso ser necessário evocar que Maria Molambo, aqui, é compreendida em posição discursiva diferenciada de J., porque assim o é para aquela comunidade. Este posicionamento toca também uma compreensão do que é o transe e a uma confusão sobre se o fenômeno da possessão é construído culturalmente ou uma produção do indivíduo. A esse respeito, atualmente, há subsídio teórico suficiente para nos mostrar os limites de nos atermos somente a um dos eixos.

Um dos autores utilizados para tanto é Ioan Lewis (1971/2003, clássico nos estudos de possessão, que foi criticado por buscar uma terapêutica no culto e compreender o fenômeno no nível individual (BODDY, 1989,1994).

Lewis (1972/2003) se defende ao afirmar que se os informantes dão esses sentidos, ele não pode ignorá-lo, e ressalta a necessidade de pensar a relação do grupo com o espírito na composição da identidade da pessoa possuída, afirmando que há uma força comunitária simbólica neste fenômeno.

Seria interessante se o seu posicionamento se esgotasse por aí. O problema, a meu ver, não é o de pensar os sentidos “terapêuticos” que os espíritos podem oferecer à comunidade, mas dizer que eles *são* isto. Lewis (1977) é categórico ao utilizar construções como: “A possessão nesse contexto é, *na verdade*, um alívio, um escape à dura realidade.” (LEWIS, 1977, p. 242, grifo meu) Digo isso porque em minha pesquisa, quando construo interpretações possivelmente “psis” na análise do que se pratica, esforço-me para não reduzir o fenômeno por inteiro a essas análises que se vestem de tradução do fenômeno cultural. Ou seja, é possível haver compreensões que se somam à explicação dada pelo praticante, posto que não estamos no campo apenas para ser porta-voz dos sentidos do grupo, mas este posicionamento nos leva a pensar, por exemplo, que a possessão *pode ser também* “um escape”; mas ao dizer que a possessão “é, *na verdade...*”, Lewis (1977) se coloca em posição delicada por desconsiderar a versão dada pelos próprios praticantes, atribuindo *outra* (a sua) interpretação legítima à possessão.

Apoio-me para tanto em Crapanzano (1977; 2005), que contribui a afirmar que para compreender a possessão deve-se pensar que existe ali um “idioma” que é compartilhado coletivamente, mas, ao mesmo tempo, possui também uma relação singular entre a pessoa e o espírito. O autor salienta que este “idioma” é provavelmente estruturado como linguagem, mas é mais do que linguagem no sentido restrito ao linguístico, pois, nesta linguagem o sentido se dá com base nas relações estabelecidas. Para nos fornecer um quadro completo do “idioma” da possessão espiritual não basta a descrição dos espíritos, suas associações, relações e inter-relações. Seria necessário também descrever o “idioma” das pessoas que os incorporam e, conseqüentemente, as suas próprias associações e vice-versa (CRAPANZANO e GARRISON, 1977). Ou seja, trata-se de compreender os espíritos a partir do próprio idioma em que são significados, bem como por meio do idioma de quem os incorpora.

Assim, para lidar com o universo umbandista, de forma a respeitar a alteridade do fenômeno observado, é necessário que eu compreenda o “idioma” que ali se pratica. Dito de outra maneira, se buscamos traduzir o fenômeno para um segundo idioma, por exemplo, o idioma do pesquisador (“ocidental”), acabamos por distorcer os sentidos dados pelos praticantes. O que se defende não é uma restrição a retratos “puramente” descritivos, mas de

situar o pesquisador em posição de escuta do que lhe é enunciado, para então analisar as construções, as relações e as atribuições de sentido existentes entre os possuídos e os espíritos.

Ao que podemos compreender a partir da psicanálise, é preciso lembrar que desde o início, a psicanálise é intrinsecamente social e não restrita a um ego fatidicamente individual. “A psicanálise se situa entre terapia e cultura” (DAVID-MÉNARD, 2000, p. 24)⁴, e Freud (1921/2006) nem mesmo concebia um “psiquismo coletivo”, dada a incoerência do termo, pois compreendia os mecanismos que se processam no indivíduo desde o início por meio da integração com o outro:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente, e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. (...) desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social. (FREUD, 1921/2006, p. 81)

Mais tarde, Lacan (1960/1998) vai nos oferecer um terreno mais confortável para trabalhar neste registro ao desenvolver o conceito de Sujeito, argumentando que é interpelado pelo Outro⁵ que este se constitui: “É do outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite.” (LACAN, 1960/1998, p. 821)

De maneira que é nesta medida que o transe pode nos ser ilustrativo

4. Tradução nossa : « La psychanalyse se situe entre thérapie et culture »

5. “Termo utilizado por Jacques Lacan para designar um lugar simbólico - o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus - que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intra-subjetiva em sua relação com o desejo.” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 558) Lacan diferencia “Outro” de “outro”, para distinguir o que é relativo à alteridade no campo do inconsciente e para referir-se à simples dualidade (relativa à alteridade) no sentido da psicologia, respectivamente. Cf. Lacan (1998; 2003).

e elucidativo, pois podemos compreendê-lo como a enunciação do Outro “em primeira pessoa” (BAIRRÃO, 2005, p. 441). Trata-se de uma perspectiva que exige que o discurso seja ouvido e apreendido, justamente, em sua alteridade, sem atribuir traduções “acadêmicas” nem diagnósticos ao que é dito.

Para o refletir (o transe) é importante ter em mente que essas imagens, encarnáveis corporal e existencialmente, não apenas têm compromissos com a representação realista da realidade, como são incompatíveis com os postulados metafísicos “ocidentais”, tão entranhados na psicologia científica, relativos à simplicidade e indivisibilidade da substância da alma e ao centramento do eu na esfera psico-orgânica. A psicanálise lacaniana parece-nos um modelo heurísticamente útil para refletir esta problemática. Referimo-nos especificamente à ideia do descentramento do sujeito e à inversão do signo como representante de coisas em (qualquer) significante como lugar-tenente do sujeito, o que resolve o psíquico em semiótico. O sujeito pode assinalar-se em qualquer coisa que assuma valor significante, sendo que nesta qualidade (com esta função) não importa a natureza daquela. [...] Logo, é possível escutar não apenas as falas, mas também as performances corporais, as visões místicas, as oferendas, os rituais, etc. (BAIRRÃO, 2004a, p. 6-7)

Corremos risco ao nos fixarmos no ego, no “eu” individual, risco este que incita, por exemplo, à “patologização” do transe. Ao resguardar o sujeito em sua individualidade, em uma vivência particular, pende-se para o doentio. Perde-se a oportunidade de admirar a riqueza destas vivências quando nos atemos à padronização de uma normalidade calcada na compreensão universal de um “indivíduo” ilusório.

Sem pretender uma discussão mais extensa, o que ultrapassaria os objetivos deste texto, ressalto apenas a importância de que tanto a pombagira quanto o sujeito que a incorpora devem ser ouvidos enquanto interlocutores da pesquisa, e cada qual com sua singularidade, reconhecidos como sujeitos distintos, ainda que por vezes se con(fundam)⁶.

6. K. Hayes (2008) desenvolve um primoroso estudo a respeito da relação entre uma

Apresentando um compêndio sobre possessão, Crapanzano e Garrison (1977) afirmam:

O ponto importante para nossas propostas é a crença na existência consensualmente validada e frequentemente ritualmente confirmada, na facticidade dos espíritos. A implicação deste *status* deve ser plenamente apreendida se nós entendemos a função articulatória dos espíritos e da possessão por espíritos em seus próprios termos, e resistir à redução e consequente distorção do espírito em um segundo idioma, no idioma “psicológico”, no qual nós do mundo moderno e ocidental nos sentimos mais confortáveis. (CRAPANZANO; GARRISON, 1977, p. 11, tradução nossa)⁷

Trata-se de pensar o transe como porta-voz de um discurso que não é da ordem do patológico, de vozes sem sentido, mas enunciação da cultura que interpela o corpo privilegiado de alguns.

O fato de incorporar uma pombagira, em si mesmo, não é nem patológico nem benéfico, *a priori*, mas pode ser, a depender da relação que a médium estabelece com a entidade. Neste caso, como vemos, Maria Molambo “trata” da médium e de suas dores, assim como a outros que lhe pedem ajuda, sendo este aspecto que será levado em conta, e não mais que isso.

NO CORPO DE MOLAMBO

Não é possível estabelecer uma análise delongada a respeito da etiologia dos sintomas da médium que incorpora Maria Molambo. Como na época este não era o meu enfoque, não é possível dizer quais eram as suas

pombagira e a médium que a incorpora, de modo que também aborda a entidade de modo diferenciado de sua médium, entrevistando também a própria pombagira, mas diz concebê-la como um construto narrativo.

7. *The important point for our purposes is the consensually validated, and often ritually confirmed, belief in the existence, the facticity of the spirits. The implication of this status must be fully grasped if we are to understand the articulatory function of spirits and spirit possession in its own terms, and to resist the reduction and consequent distortion of the spirit into a second idiom, the “psychological” idiom, in which we in the modern Western world feel more comfortable.* (CRAPANZANO; GARRISON, 1977, p. 11)

dores, nem mesmo como ou quando estas se apresentavam, o que não prejudica esta discussão, pois o dito de Maria Molambo é eminentemente emblemático e não situado na relação com esta médium em especial.

O discurso de Maria Molambo nos oferece elementos clínicos para pensar que aquele corpo “tinha dores”, dores estas que surgiam porque a médium “não colocava pra fora”: “Ela tinha dores, guardava tudo dentro e aprendeu que precisava colocar pra fora, que precisava falar, se não, ela adoecia, se não, ela continuaria a ter dores pelo corpo” (trecho de diário de campo). Foi justamente esta ideia que me levou a inquirir a respeito de uma histeria de conversão possivelmente “tratada” por Maria Molambo, visto que posteriormente as dores desapareceram.

Como já dito, a entidade refere a importância de as pessoas “colocarem pra fora” o que se sentem, pois quando se retém, vêm as dores; “teoria” esta que muito se aproxima da compreensão econômica do aparelho psíquico desenvolvida tanto por Breuer quanto por Freud, principalmente no que se atém aos mecanismos da histeria de conversão.

É o que podemos perceber no caso de Elisabeth von R. (FREUD, 1895/2006), tratada por Freud, caso que, em linhas gerais, apresentava como o afeto de Elisabeth atrelado à paixão “proibida” que sentia pelo seu cunhado, por não poder ser expresso, era convertido em dores pelo corpo. Tratava-se de uma representação “incompatível”, ou não suportável pela sua consciência, de modo que esta excitação psíquica fosse convertida em algo físico, constituindo um “grupo psíquico separado” e não sabido:

Ela conseguiu poupar-se da dolorosa convicção de que amava o marido da irmã induzindo dores físicas em si mesma. E foi nos momentos em que essa convicção procurou impor-se a ela (no passeio com o cunhado, durante o devaneio matinal, no banho e junto ao leito da irmã) que suas dores surgiram, graças à conversão bem-sucedida' (...) A resistência que ela havia repetidamente oferecido à reprodução das cenas que atuaram de forma dramática correspondera, na verdade, à energia com que a representação incompatível fora expulsa de suas associações. (FREUD, 1895/ 2006, p. 180)

Elisabeth, assim, “recalçou uma ideia erótica fora da consciência e transformou a carga de seu afeto em sensações físicas de dor” (FREUD, 1895/2006, p. 187). No caso desta médium, claro, não há elementos clínicos suficientes para constatar quais foram os determinantes associativos que deram origem às suas dores, mas é possível levantar a hipótese de fundo histérico nas dores tratadas por Maria Molambo.

A terra, elemento que caracteriza Maria Molambo e se apresenta como significante, surge também na maneira como trabalha e nos instrumentos que utiliza, pois todos partem da terra, seja para de fato utilizar o barro para curar as pessoas durante os rituais, seja como metáfora de si, da sujeira, e daquilo que fica escondido porque se pensa “feio”, imoral e “sujo”. Assim, para além da molambenta, esta pombagira, aqui, assume novos sentidos, e passa, justamente, a tratar o que se transformou em sujeira, aquilo que apodreceu por dentro, aquilo que por ser impossível de suportar, surgiu em forma de dor.

A sujeira, no entanto, não deve ser encoberta, diz, deve ser exposta, encarada, escancarada, inclusive, para ser limpa, para que as feridas sejam tratadas. Um câncer é “sujeira acumulada”: é raiva, angústia, culpa, e explícita o que fala atribuindo estes sentidos à minha vida bem como à de sua médium.

Vale acrescentar que a pombagira desta médium é bastante requisitada para atender pessoas com graves problemas de saúde. Mas esta não é uma particularidade de Maria Molambo. A mãe-de-santo do terreiro, em que eu realizava a pesquisa, também refere o mesmo movimento com outras pombagiras:

A mãe-de-santo disse que a pombagira trabalha a autoconfiança da médium, e deu exemplos: se uma médium está gorda, a pombagira chama a atenção pra isso: ‘o que é isso? O que você tá querendo tanto por pra dentro? Por que fica retendo? O que você tá buscando na comida busca dentro de você mesma!’. Acrescenta que a pombagira não dá nada de mão beijada, e atribui responsabilidade ao médium: ‘Ah, não tá arranjanho trabalho? Se não tá arranjanho trabalho é porque não quer. Se não tá conseguindo, não é culpa do sistema, do empregador ou sei lá o quê’. ‘Ah, é um câncer! Se é um câncer é porque você provocou, você cultivou porque você se alimentou mal, você fez isso, fez aquilo’. (Trecho de diário de campo.)

É claro que há diferenças consideráveis entre a construção de uma dor de origem histórica e um câncer. O diferencial da conversão, de fato, é a presença de um rechaço, de algo não-sabido, recalcado e que deu origem ao sintoma. Ainda que consideremos o câncer como uma doença psicossomática, o fato de ser psicossomático não determina que houve ali uma conversão. O mecanismo pode ser útil para que possamos atualizar nossas compreensões a respeito das dores “contemporâneas”, mas devem ser consideradas as diferenças.

Na histeria de conversão, que aqui nos interessa, a “representação incompatível” ao ego é transformada em inócua, e toda ou parte da carga de afeto a ela ligada sofre uma inervação somática, ou seja, é transformada em sintoma aparentemente orgânico. Como já explicitado, nesses casos, a operação do método catártico de Breuer e Freud consistiria em promover a “recondução” desta carga de excitação atrelada agora a esfera somática à psíquica, por meio de uma descarga de afeto pela fala.

Progressivamente, a compreensão eminentemente catártica é abandonada por Freud e na Conferência XVII: O Sentido dos Sintomas (1916/2006) no início de seus esforços para compreender a significação dos sintomas, apresenta o quanto avançou desde suas análises primordialmente econômicas. Seus casos clínicos evidenciavam que os sintomas, por mais bizarros/estranhos - como costumam ser os dos obsessivos - ou comuns - como os sintomas típicos da histeria (dores de cabeça, mal-estar, vômito) - comportavam uma história, um sentido e, principalmente, apresentavam uma determinação específica na relação com o que foi recalcado.

É fato que o caráter energético se apresentou em toda a sua obra, sendo posteriormente desenvolvido por meio de novos conceitos. Os sintomas poderiam se atenuar ou mesmo desaparecer temporariamente, mas as lembranças traumáticas não se integravam à vida psíquica do sujeito tanto quanto quando lembradas conscientemente e de forma não sugestionada. Ou seja, não eram as falas compulsórias que produziam transformação, mas aquelas que pudessem ser ouvidas e elaboradas. Arguir o paciente a respeito das origens de seus sintomas é convidá-lo a comparecer e se responsabilizar pelo seu próprio corpo, mas isso não se dá tão facilmente.

Na histeria de conversão, em geral, há uma simbolização no corpo ativamente à representação recalcada, já nas dores psicossomáticas parece haver uma

descarga direta da angústia no corpo, sem a mediação simbólica (Lander, 2005). O conflito seria, assim, somatizado sem qualquer inscrição, não sendo nem mesmo recalçado, por mais que a somatização também possa ser encarada como um mecanismo de defesa (MCDUGALL, 1996). No caso da conversão, a dor incide sobre a “representação” corpo, e não no próprio corpo. Quer dizer, não há nada “orgânico” na perna de Elisabeth, caso já explicitado, que justifique a sua dor, é a representação “perna” que dói (FREUD, 1893/2006).

Efetivamente, concluir que as dores da médium eram de origem histérica é apenas uma suposição intuída pela forma de tratamento eleita por Maria Molambo: o “colocar pra fora”. Isto é pouco para que alcemos voo neste sentido. No entanto, vale lembrar que o tratamento, como diz Freud em algumas de suas passagens, confirma o diagnóstico: “Pois é bom reconhecer uma coisa com clareza: o paciente só se livra do sintoma histérico ao reproduzir as impressões patogênicas que o causaram e ao verbalizá-las com uma expressão de afeto.” (FREUD, 1895/2006, p. 296)

O terreno investigativo, portanto, é apenas especulativo e reflexivo, mas como a estes, outro aspecto: tenho aprendido com as pombagiras que é preciso ter coragem de se encarar e se assumir. Elas nunca dizem com essas palavras, mas na maior parte de meus encontros, a sensação que fica é: “Responsabilize-se!”.

Uma das médiuns entrevistadas relata que em um dos rituais, uma pessoa fez um pedido à pombagira e em seguida lhe pediu um cigarro. A pombagira deu, mas logo em seguida, enquanto a pessoa fumava despercebida, a mesma tirou o “presente” de sua mão, dizendo: “Você vê, é assim que você faz na sua vida. Deixa os outros tirarem de você!”, ao que a médium entrevistada acrescenta: “Nem todo mundo entende, só quem tá preparado e querendo entender.”

De fato, as pombagiras se mostram companheiras de suas médiuns e acolhem os sujeitos que a elas vêm pedir ajuda, mas convoca o sujeito a participar de seu desejo, e “não dá nada de mão beijada, ela até orienta, mas depende de você, sempre” (médium entrevistada, referindo-se à sua pombagira nomeada Areia Preta).

A própria Maria Molambo disse “*que se eu acreditar, se eu falar, se eu brigar pelo que eu quero, eu vou conseguir*”, evidenciando e repetindo o “eu” e se dirigindo a mim a todo o momento da conversa. Em todos

os terreiros de umbanda investigados, esta foi uma tônica dominante: a responsabilização pelo desejo, sendo uma das frases recorrentes de pombagira o dito: “o que você quer?”, e para conseguir, como diz Maria Molambo, é preciso conhecer, é preciso saber o que quer.

Ao dizer sobre mim, Maria Molambo se diz. Ao dizer sobre sua médium e sobre como atua, ela revela quem é e ao que vem: ajuda as pessoas a olharem para suas feridas abertas sem medo do que encontrar. A terra, esta, pode tanto ser a sujeira, como pode ser terreno fértil, mas um solo apodrecido e seco não traz frutos.

Como se não bastasse, Maria Molambo acrescenta com maestria que aquilo que para alguns poderia ser vivenciado como sujeira, para ela, deve ser plenamente vivido: o prazer. Complementa dizendo que o prazer guardado e escondido, posto que compreendido como sujeira, também corrói e gera dores. Por meio da sujeira encarada e colocada para fora, as dores amenizam e a pombagira convoca a médium e aqueles que lhe escutam, a viver a dor e o prazer. Alerta que aquilo que é encoberto, hora ou outra, ressurge. O seu dizer, assim, pode se articular com a primeira tópica freudiana, mas o fenômeno, como vemos, se apresenta poética e sensivelmente para além do catártico. Significante do seu próprio ser, a terra, é fonte de elaboração psíquica e social, oferecendo suporte para que dramas sociais e pessoais se impliquem no dito na medida em que lhe é possível.

*Towards a Symptom perspective in the Body of Maria
Molambo: considerations based on the first Freudian topic*

ABSTRACT: *The analysis of the production of hysterical pains, mainly developed in the first Freudian topic, are one of the frameworks the analysis in this paper is based on. The intent is to articulate theoretical support on symptom production with the sayings of an umbanda pombagira, a female spiritual entity that belongs to the umbanda pantheon. The statement “This body did not talk, and that is*

why it was in pain”, which a pombagira pronounced about her medium, was the thematic trigger for a discussion in the light of Freudian theory.

KEYWORD DS: *Symptom; Hysteria; Gender; Sexuality; Afro-brazilian*

REFERÊNCIAS

- AURAS, Monique. De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido. In: MOURA, C. (org.). **Meu sinal está no teu corpo - Escritos sobre as religiões dos orixás**. São Paulo: Edicon/Edusp, 2004. (Texto original publicado em 1989.)
- BAIRRÃO, J. Miguel. Tulipa. Trabalho completo: **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Coimbra, set. 2004 a. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscrição/pdf/painel61/JoseBairrao.pdf>. Acessado em 23 de julho de 2012.
- _____. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante, **Estudos de Psicologia**, v. 10, n. 3, p. 441-446. 2005.
- BAIRRÃO, José Francisco M. H.; BARROS, Mariana Leal de. **Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de ‘mulher’?** Revista IEB, 2015.
- BARROS, Mariana Leal de. **Labareda, teu nome é mulher**: análise etnopsicológica à luz de pombagiras. Tese apresentada ao Departamento de Psicologia e Educação da FFCLRP-USP, 2010.
- BODDY, Janice. **Wombs and alien spirit: women, men, and the Zar cult in northern Sudan**. Wisconsin - E.U.A: The University of Wisconsin Press, 1989.
- _____. Spirit Possession Revisited: Beyond instrumentality. **Annual Review of Anthropology**, v. 23, p. 407-434, 1994.
- CRAPANZANO, Vincent; GARRISON, Vivian. **Case Studies in Spirit Possession**. Canadá: John Wiley & Sons, 1977.
- _____. A cena: lançando sombra sobre o real. In: **Mana**, v. 11, n.2, 2005.
- DAVID-MÉNARD, Monique. **Tout le plaisir est pour moi**. Paris: Hachette Littératures, 2000.

FREUD, Sigmund. **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

(1895). Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Publicações Pré-Psicanalíticas e Esboços Inéditos [1886-1889]*. v. 1.

(1893). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: *Estudos sobre a Histeria*. v. 2. (1895).

Elisabeth von R. In: *Estudos sobre a Histeria*. v. 2.

(1895). A Psicoterapia da Histeria. In: *Estudos sobre a Histeria*. v. 1

(1894). As neuropsicoses de defesa. In: *Primeiras Publicações Psicanalíticas*. v. 3.

(1896). A etiologia da histeria. (1896). In: *Primeiras Publicações Psicanalíticas*. v.3.

1916). Conferência XVII: O Sentido dos Sintomas. In: *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise – Parte III [1915-1916]*. v. 14

(1921). Psicologia das massas e análise do eu. In: *Além do Princípio do Prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos [1920-1922]*. v. 18.

HONIGZTEJN, Henrique. Interface psicanálise-cultura. **Ciência e Cultura**, v. 56, n. 4, p.32-36, 2004.

LACAN, Jacques. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 793-842, 1998.

LAENDER, Nadja. Teoria e Prática: impasses contemporâneos. **Revista Círculo Brasileiro de Psicanálise**, n. 28. Set/2005. Minas Gerais: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2005.

LEWIS, Ioan. Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por xamanismo e espírito. São Paulo: Perspectiva, 1977.

_____. **Ecstatic Religion: A study of Shamanism and Spirit Possession**. 3a ed.. Nova York and Londres: Routledge, 2003. (Texto originalmente publicado em 1971.)

HAYES, Kelly. Wicked Women and Femmes fatales: gender, power, and pomba gira in Brazil. **History of Religions**, v. 48. Chicago - E.U.A.: Univ. of Chicago, p. 1-21, 2008.

MC DOUGALL, Joyce. **Teatros do Corpo: o psicossoma em psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PRANDI, Reginaldo. As faces inconfessadas da Pombagira, In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, p. 130-164, 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Mariana Leal de Barros

Rua Dr. Alípio dos Santos, 10-19, ap. 53

17011-136 - Bauru-SP.

(14)3243 0263 / (14) 98218 0868

marilealbarros@yahoo.com.br