

A «mulher-livre» de Birnin Koni (Nigéria) ou a palavra dos lugares intermediários (*)

JACQUELINE MONFOUGA-BROUSTRA (**)

O estatuto, o papel, a vivência da «mulher-livre», vão ser abordados aqui, no contexto duma pequena cidade nigeriana, Birnin Koni, na fronteira da Nigéria e no seio da etnia hausa. Ao mostrar, ao tentar explicitar, ao apreender os diversos contornos deste conceito, tratar-se-á de pôr em exergo, de maneira muito geral, através de um certo tipo de mulher, afinal bastante particular, a realidade feminina hausa.

Mas antes de avançar mais, que subentende o qualificativo de «mulher-livre»? Este termo parece ter sido mais ou menos induzido pelo governo nigeriano para designar de uma maneira oficial uma mulher emancipada, aberta ao progresso, evoluída, não esmagada pelo peso das «superstições ancestrais» (aqui a expressão é também veiculada pelo poder vigente). Sem querer fazer generalizações abusivas, constatamos somente que em Birnin Koni este qualificativo designa essencialmente as mulheres que assumem a dupla função de adeptas do *Bori* (culto de possessão) e de prostitutas. É destas mulheres que iremos falar (¹).

(*) *Ethnopsiquiatria*. Vol. 2/1. 1979.

(**) Doutora em Etnologia. Encarregada de investigação no C. N. R. S.

(¹) A palavra hausa para designar a prostituta é *Karuwa* (textualmente: cadela, mais comumente «mulher de bordel»). Este termo pejorativo foi substituído pelo de *Zawara* (mulher-livre), muito mais respeitado e politicamente valorizado. Com

Este exemplo bastante específico de mulher está longe de representar a mulher hausa no seu conjunto, mas focaliza um certo número de dados, noutros casos menos visíveis, sendo este estado — charneira entre a sociedade tipicamente «tradicional» e a sociedade directamente ocidentalizada — um dos mais bem situados, como veremos, para mostrar as diferentes forças em jogo, forças já em acção, nascentes ou ainda latentes, que modelam o novo rosto da mulher africana. Veremos quanto esta situação é reveladora dum certo número de tendências latentes da sociedade hausa, e em particular, quanto o percurso que realiza a mulher entre a tradição e a modernidade é menos heterogénea do que parece.

Duas linhas mestras guiarão as minhas afirmações: o comportamento actual das «mulheres-livres» estava em germe nas estruturas tradicionais e a sua «liberdade» fortemente reivindicada aparecerá afinal efeito, a diferenciação é um pouco artificial e arbitrária. A *Zawara*, a mulher emancipada, diferencia-se muito mais facilmente nas grandes cidades, onde assume um trabalho vindo directamente da aculturação (empregada de administração, enfermeira, parteira, etc.). Aqui não existem as funções deste tipo. São praticamente as prostitutas-mulheres-*Bori* que encontramos entre as *zawara*. No texto que se segue, será utilizado um ou outro termo consoante a significação no contexto analisado.

bem frágil, veremos porquê e como, mantendo-se todavia, potencialmente, o lugar duma possível identificação e realização pessoal e social. Por último, é sobre este ponto que centrarei a minha reflexão. O exemplo estudado permitir-nos-á discernir melhor a posição dos indivíduos face à cultura, posição onde entram permanentemente em jogo a dialéctica dos desejos pessoais (com a larga parte inconsciente que comportam) e exigências culturais.

Por outro lado, aparecerá assim o interesse do estudo de pequenos grupos (mais ou menos marginais e desviados) em situação intermediária, em posição charneira, lugar de um discurso não fechado, que as transformações históricas e/ou os percursos individuais fizeram surgir, na busca duma identidade, em grande parte reveladora, parece-me, do recalcado da cultura.

As reflexões que se seguem, devem ser situadas num contexto actual de aculturação, ou melhor de dupla aculturação. Com efeito, a cultura hausa sofreu no século passado, uma forte influência Islâmica e, mais recentemente, uma não menos forte influência ocidental. Este duplo reencontro — deveria antes dizer este duplo choque, porque a paz e a harmonia não eram muito frequentes nestes contactos —, acabou por dar origem a um sincretismo cultural, e não só ao nível do sistema religioso. É inútil sublinhar que esta situação se encontra na maior parte das culturas africanas.

Quem são então as «mulheres-livres» de Birnin-Koni? Foi aí que as conheci melhor. Contudo encontramos-las em todas as cidades da região hausa, com algumas variantes formais, mas sem diferenças fundamentais essenciais⁽²⁾.

(2) Este trabalho é fruto de documentos recolhidos no terreno em 1972. É importante situá-lo no tempo porque as mudanças sociais estão submetidas a uma flutuação incessante que torna relativa e evolutiva toda a investigação neste domínio.

Disse que elas se referiam à possessão e à prostituição. Direi, por conseguinte, uma palavra acerca destas duas instituições:

O BORI TRADICIONAL

O culto ao qual elas pertencem — e, veremos, com muita desenvoltura — é o culto *Bori*, culto de possessão, religioso e terapêutico, largamente praticado no país hausa. É um culto maioritariamente feminino. Resumi-lo-ei aqui, muito brevemente⁽³⁾.

A religião a este nível é politeísta. Um panteão de deuses muito numerosos detém as chaves do destino humano. Estes deuses têm a possibilidade de encarnar no corpo de médiums, de adeptos preparados para este efeito, após uma *girka* (iniciação) de sete dias e uma longa aprendizagem das técnicas de tratamento e de adivinhação que serão, em seguida, uma das suas funções principais. Técnicas às quais se juntam as da possessão propriamente ditas.

Esta possessão manifesta-se durante sessões públicas que começam por uma dança dos adeptos presentes que em seguida encarnarão, os seus deuses específicos. São acompanhadas por uma orquestra composta principalmente de rabecas, cabaças e tambores.

Os músicos tocam as divisas dos deuses (com efeito, cada um possui uma divisa ao mesmo tempo musical e verbal que lhe é própria e à qual eles respondem manifestando-se no corpo dos adeptos). Esta dança geral que pode durar uma ou duas horas, é seguida das transes preliminares, com estado segundo: perda de consciência, tremores generalizados, mais ou menos pronunciados; transes no decorrer dos quais a alma

(3) Para mais amplas informações, consultar «Ambivalence et culte de possession», *Anthropos*, Paris, 1972, e a «Approche ethnopsychiatrique du phénomène de possession: le Bori de Koni (Niger)», estudo comparativo, publicado no *Journal de la Société des Africanistes*, XLIII, 2, 1973.

do adepto se escapa para deixar um recpetá-culo vazio que o deus invadirá com a sua personalidade particular. Será então a posseção propriamente dita. O deus apresentar-se-á aos homens e haverá uma troca de diálogo, cuja natureza variará consoante as circunstâncias: deus clemente ou irritado, benéfico ou ameaçador em face das orações, dos pedidos, das solicitações da sociedade.

Na grande maioria dos casos, um homem ou como já disse, mais frequentemente uma mulher, vê-se designado(a) pelos deuses como adepto possível quando, na sequência de uma longa doença que perdura, a única possibilidade de cura é a entrada no culto, após o que, o deus que tinha enviado o mal (uma das suas características é dar saúde ou doença) cura a adepta, que se torna sua fiel servidora, servindo-lhe de suporte corporal nas sessões públicas de posseção, ou tratando por seu intermédio, as doenças em que é especialista. Com efeito, na altura da iniciação serão «impostos sobre a sua cabeça» uma vintena de deuses, entre os quais, evidentemente de maneira electiva, aquele de que tinha sido, à partida e ao mesmo tempo, vítima e objecto de amor. Cada deus é detentor de uma ou várias doenças que lhe são próprias. Reconhece-se por exemplo, a marca de *Dogwa Baka* (a Grande Negra), pelo facto de ela enviar a loucura e a paralisia, *Sofo*, bronquite e pneumonia, *Mariama*, impotência, esterelidade e cegueira, etc.. Portanto, na altura da iniciação, o adepto aprenderá a conhecer as características dum certo número de deuses a fim de bem os encarnar e de tratar as doenças pelas quais são responsáveis.

Muito brevemente resumidas, eram estas as funções principais da mulher-*Bori*: encarnação dos deuses, de que é detentora, na altura das sessões públicas de posseção (geralmente várias vezes por semana, por vezes nalguns sítios, todas as noites — mas esta última frequência faz sobretudo parte do fenómeno urbano, ao qual voltaremos) e função terapêutica junto da comunidade

aldeã que vem solicitar os seus cuidados. O seu comércio com os deuses dá-lhe um estatuto ambíguo. Temida e respeitada porque pode acontecer, ainda que isso não seja ortodoxo, que utilize com fins maléficis os poderes que detém, ela goza em todo o caso, de um prestígio mágico-religioso, de uma situação económica e de uma autonomia invejáveis, facto a sublinhar numa cultura Islamizada, onde o papel da mulher é mais apagado. Estando exposto o culto da posseção⁽⁴⁾ falta dizer uma palavra sobre a prostituição.

A PROSTITUIÇÃO

O termo, já o disse, não é muito adequado. A instituição (unicamente urbana desta vez; não há equivalente na selva) tem as características seguintes: uma mulher livre, não tendo ou já não tendo ligações conjugais, por ser viúva ou divorciada, pode ser levada, por necessidades económicas ou por gosto pessoal, a ir viver na concessão duma *magagiya* (em sentido restrito: chefe de grupo) onde, com várias outras «pensionistas», partilhará uma vida comunitária. As refeições são preparadas em conjunto, mas cada uma tem o seu quarto. Bem entendido, a imagem que vem ao espírito, por referência ocidental, é o sistema das nossas ex-casas de passe. Para traduzir um clima mais exacto, eu preferiria empregar o termo «corte de amor». Com efeito, os homens, muitas vezes os habituais, vêm visitar as mulheres, discutem, divertem-se, trazem presentes, encontram aí uma atmosfera mais livre, mais descontraída que no seu meio familiar, sem que este seja posto em causa. Eventualmente, mas de maneira sistemática, isolam-se num quarto com uma mulher da sua escolha, pagando em dinheiro ou pre-

(4) Ainda uma vez mais se trata aqui do *Bori* tradicional da selva. Veremos mais adiante, com que «faltas» ele se concretiza ao nível do *Bori* de cidade praticado pelas mulheres-livres.

sententes, de que uma parte, como é de bom tom, reverterá para a *magagiya*.

Esta atmosfera geral das estruturas da prostituição, relativamente gratificante em relação ao que possamos conhecer noutros lados, não é contudo idílica. Os conflitos inter-pessoais, os problemas de rivalidade, as feridas narcísicas, a possessividade manifestam-se aí, como noutros lados, como prova o exemplo seguinte que está longe de ser raro. Foi-me relatado por uma mulher-*Bori* duma aldeia da selva situada a alguns quilómetros de Birnin Koni. Oíçamo-la: «Era uma “mulher-bordel” que partiu da aldeia para se prostituir em Birnin Koni. Vários meses depois, voltou para me ver, afim de que os homens gostassem mais dela que das outras mulheres, na concessão de M. em Birnin Koni.

Achava que os homens não gostavam muito dela, não ficavam muito tempo no seu quarto. Então veio dizer-me: «Quero que me dês um medicamento para que os homens me olhem como um espelho.» Eu dei-lhe o medicamento. Eram folhas de árvore *Wara biya rana* misturadas com *cola* branca. Disse-lhe para lavar todo o corpo com água da mistura e também para a beber com a «bola»^(*). Isto durante 1 mês.

Ao fim de um mês, a «mulher-bordel» veio ver-me. Disse-me: «Agora os homens vêm a minha casa, muitos homens; assim que me olham, querem vir para o meu quarto; são gentis, dão-me presentes; passam diante do quarto das outras mulheres sem parar, são atraídos pelo meu sexo, quando lá estão, já não partem.»

Para me agradecer, ela deu-me uma tanga de 300 f. C. F. A. com 15 f. C. F. A. de *cola* e 10 f. C. F. A. para comprar perfume.

Impõem-se várias considerações a partir deste exemplo. Antes de mais a ambiguidade do papel da mulher-*Bori* aparece aqui claramente. A sua posição oficial, como vimos, é a de uma curandeira por intermédio

dos deuses, no seio dum ritual muito estrito. Ela desempenha assim, funções religiosas e terapêuticas reconhecidas de «utilidade pública» (inclusive de maneira implícita e não confessada pelos partidários da religião Islâmica). Mas, de maneira bastante mais informal, o domínio da magia está também largamente investido por ela. Disso temos aqui uma ilustração precisa: os deuses estão ausentes da negociação. O que está em jogo é apenas a capacidade humana, com as suas próprias técnicas. Este comércio com a magia é uma fonte de rendimento não negligenciável para a mulher-*Bori*. E, de resto, o seu desejo de poder é tal, que seria incapaz de se resolver a desempenhar apenas o papel de mediador passivo entre os homens e os deuses, que a sociedade lhe concede explicitamente. Desafiando sem cessar os interditos, navega habilmente nas águas turvas do que nunca se nomeia claramente. Por outro lado, o comportamento da «mulher-bordel» — e como disse, não se trata de modo nenhum de um caso único — abre de imediato uma porta sobre os problemas psicológicos que abordaremos adiante. O problema da sedução detém o primeiro plano da cena (embora a perspectiva económica não esteja certamente ausente, pois o número acrescido de «visitas» masculinas aumenta o conforto financeiro). A confissão espontânea: «... que os homens me olhem como um espelho», que não terei a imprudência de interpretar aqui, surge todavia, carregado de sentido no que diz respeito, em particular, à fascinação e ao narcisismo. Possuir o homem pelos seus encantos, mesmo que sejam adquiridos de maneira artificial ou mágica, faz parte das preocupações dominantes da prostituta. O domínio do Ter está estreitamente implicado...

O BORI DE CIDADE

Afirmei atrás, que as mulheres-livres de Birnin Koni praticavam o *Bori* com alguma desenvoltura. A palavra é um pouco fraca.

(*) Cozido líquido de milho miúdo.

Mostrei muito rapidamente as grandes linhas do culto, tal como se pratica nas aldeias da selva, com as suas dimensões religiosas e terapêutica. Na cidade, estas duas dimensões tendem a desaparecer em proveito de uma actividade muito mais lúdica e teatral. A dança, preliminar das cerimónias sagradas na selva, passa aqui a primeiro plano. As sessões desenrolam-se de noite, frequentemente numa grande desordem, com um máximo de transes provocados artificialmente, graças à ingestão de uma planta alucinogénea-datura Métel Linneu (*babba jiji*), diante de um público que consome bastante cerveja e nozes de cola. Os adeptos mostram assim durante horas as suas proezas. Trata-se de um verdadeiro excesso de exibições sucessivas. Um informador dir-me-ia um dia, familiarmente: «É a melhor maneira para a *Karuwa* fazer o convite!» Eventualmente, depois de horas de dança deste tipo, manifestam-se possessões muito violentas (geralmente sob o efeito da datura), introsão brutal deste «religioso» que já não se esperava. Mas esta dimensão aparece, neste contexto, como verdadeiramente secundária. Quando ela não tem lugar, os participantes constatam simplesmente, sem ficarem perturbados por isso, que «desta vez os deuses não vieram».

De resto, não é raro que algumas sessões terminem em rixas, cuja origem reside frequentemente numa das adeptas *Karuwa*.

Além disso, para medir melhor a enorme diferença entre este *Bori* da cidade e o da selva precisamos que muitas das adeptas não fizeram a *girka* (iniciação ao culto), o que aos olhos dos adeptos tradicionais é um sacrilégio grave, e por outro lado nenhuma delas é curandeira, tendo-se disso desinteressado devido à longa aprendizagem que exige a aquisição desta função.

Ainda o comentário de uma informadora:

«As *Karuwa* podem fazer o *Bori* sem *Girka*. Elas tomam-no como um jogo, mas isso torna-as loucas, porque não têm a

consciência tranquila. Fazem o *Bori* para se divertir, para se fazerem valer diante dos homens. As *Karuwa* para fazer o *Bori* tomam *babba jiji* (datura), porque não fizeram *Girka*.»

RELAÇÃO BORI-PROSTITUIÇÃO

Por necessidades de exposição, separei as duas instituições a fim de mostrar brevemente as suas estruturas. Na realidade, trata-se de duas redes muito intrincadas e é por meio desta intrincação que vamos compreender melhor o papel destas mulheres-livres, a sua integração no meio social, as suas relações com as estruturas económicas e políticas do país, e que vamos tentar abordar a dimensão psicológica e as contradições às quais estão confrontadas, tanto em função da sua personalidade própria, como do contexto sócio-cultural.

Falando do *Bori*, já referi que era principalmente feminino, tanto ao nível dos simples adeptos, como da estrutura hierárquica. Mais uma vez, isto só é verdadeiro para a vida na selva. Na cidade, encontramos um *Bori* bastante mais misto, inclusive ao nível dos postos-chave. Assim, em Birnin Koni é um homem, o *Sarkin Bori* (chefe do *Bori*) que preside aos destinos da instituição. Mas para as *Zawara*, ele é também *Sarkin mata* (chefe das mulheres). As *Karuwa* vivem em pequenos grupos em concessões dirigidas por uma *magajiya* que as aloja e que organiza a «casa», como já indicámos. Quando rebenta um conflito entre uma *Karuwa* e um dos seus «clientes» (que a maltrata, que não quer pagar, que bebeu demais...), a *magajiya* chama o *Sarkin mata*, aliás *Sarkin Bori* que é encarregado de arbitrar o conflito. Protege assim, mediante dinheiro, os interesses das suas «raparigas».

Outra perspectiva: uma das funções das *Zawara* é desfilar aquando das manifestações políticas, e propagar as palavras de ordem do partido único. Ora até ao presente,

são sobretudo as *Karuwa* que ousam assumir este papel. São portanto elas que desfilam. E aqui também vamos encontrar o *Sarkin Bori* aliás o *Sarkin mata*. É ele o agente destas manifestações, quem agrupa e organiza as *Karuwa* aquando destas demonstrações públicas.

ESTATUTO SOCIOECONÓMICO

Estes diferentes papéis da mulher-livre — prostituta, mulher-*Bori*, militante política episodicamente, de maneira absolutamente formal — levam-nos a debruçarmo-nos um pouco sobre o seu estatuto socioeconómico. Neste universo feminino acabamos de ver perfilar-se um chefe, um *Sarki* de múltiplas facetas, o que salienta de imediato mais uma diferença em relação à vida das mulheres-*Bori* na selva que justificariam talvez bastante melhor o qualificativo de «mulher-livre» no sentido estrito da palavra, embora este não lhes seja de facto atribuído. Com efeito, pelo seu estatuto e funções, estas mulheres-*Bori* da selva têm uma posição económica privilegiada e uma autonomia, de que são as únicas mulheres a beneficiar nessa sociedade. De certa maneira mulheres-deuses (evidentemente é sabido que são apenas médiuns, mas a confusão irracional está próxima quanto à realidade da sua vivência pela sociedade), ocupam ao nível mágico-religioso uma situação óptima, quanto ao prestígio e ao respeito. É claro que são elementos marginais. Não desenvolverei aqui a posição do culto *Bori* entre a religião oficial muçulmana, que num plano ortodoxo rejeita este culto politeísta, e a velha religião ancestral clânica ainda persistente que, também, em vários pontos, se afasta do culto *Bori*, e portanto também o não aceita. Objectivamente rejeitado pelas duas religiões em cena, o culto *Bori* é na realidade seguido assiduamente pelo conjunto da sociedade, qualquer que seja o seu sistema religioso de base. Portanto o *Bori*

objecto de suspeição aparente, mas fortemente investido de forma mais ou menos reconhecida é como uma seita. Assim, a mulher *Bori* da selva, não obstante o parentesis que acabei de fazer e em virtude das nuances que introduzi, goza de prestígio religioso incontestável. E também de poder económico. Ela é terapeuta e recolhe disso proventos financeiros apreciáveis. Sendo muitas vezes mais rica que o seu marido, este não fica no entanto, liberto dos seus deveres económicos de esposo (sustento da sua mulher no plano alimentar, de vestuário, etc.). Por isso, para ela, proventos e benefícios líquidos tendem a confundir-se, o que não é vantagem pequena. Por outro lado, se ela é a mestra do *Bori*, se oficia à cabeça das iniciações, é por isso também largamente retribuída. Podemos portanto, considerar como um bem adquirido, a sua autonomia económica e social e a sua posição financeira favorecida.

Como é que isto se passa para a mulher-*Bori* prostituta das cidades? Depois do que disse atrás, a sua autonomia, quer social, quer financeira, mostra-se bastante precária. Claro que se ela é jovem, bonita ou particularmente dotada, o seu estatuto de prostituta tem interesse no plano económico. Mas a *magajiya* e o *Sarkin Bori* estão lá e cobram o que lhes é devido. Ao nível do *Bori*, não são curandeiras: daí não vem nenhuma fonte de receita. É certo que no decorrer das sessões públicas de possessão, somas de dinheiro e de presentes recompensarão as suas *performances*, mas sem nenhuma comparação com o que pode render às adeptas num *Bori* da selva. Assim, esta dupla pertença às duas instituições não multiplica, como poderíamos pensar à primeira vista, as suas fontes de rendimento. Além disso a mulher-*Bori* da selva, como vimos, é perfeitamente autónoma. Ela entra, evidentemente, no sistema africano bem conhecido, do dom e contra-dom, mas é ela quem gere o seu orçamento e não tem contas a dar a ninguém. O mesmo não acontece com a

mulher-livre da cidade. Os seus tutores *sarki* e *magajya* velam por ela, e nunca de maneira desinteressada! Depois destas diferentes descrições, abordemos o nosso primeiro argumento, a saber que a mulher-livre não nasceu espontaneamente, criada inteiramente pelo contexto da aculturação que reflecte largamente a existência numa tal estrutura, mas tem as suas fontes na cultura de origem. Vimos a mulher-*Bori* da selva, a sua autonomia social e financeira, a sua realização pessoal por meio do religioso e terapêutico. Um modelo de mulher «libertada» é portanto, aí pré-existente. Entre parêntesis: este modelo faz pensar num outro que é o de toda a mulher hausa, e mais geralmente de toda a mulher africana: o estado de rapariga e todo o clima particular que a envolve. A adolescente, entre a rapariguinha fortemente dependente do seu meio familiar e a mulher casada submetida a regras muitas vezes constrangedoras, atravessa um período de curta duração, plenamente realizada e feliz. Não entrando ainda no jogo das leis e das responsabilidades da idade adulta, livre de qualquer ligação, com um mínimo de encargos inerentes ao seu estatuto (por exemplo, deverá participar, sob a forma de trabalho colectivo, com os membros da sua classe de idade agrupados no seio de uma formação de juventude chamada *Samarya*, na limpeza da aldeia e do mercado), leva uma vida descuidada em que a liberdade sexual não é o atractivo menor. A entrada no casamento interrompe brutalmente este modo de existência, mas a nostalgia deste período manter-se-á persistentemente nas recordações da mulher adulta.

Como vemos, a mulher-*Bori* da selva reencontra em muitos aspectos a vida autónoma da rapariga. Acabei de falar da liberdade sexual da adolescente. Esta manifesta-se sobretudo no decorrer da prática do *tsarence* (literalmente: guardar-se do coito) onde, em veladas relativamente frequentes (geralmente semanais), rapazes e raparigas se reúnem, conversam e se divertem. As rapa-

rigas dançam diante dos rapazes, e isto, de maneira muitas vezes bastante sugestiva. Uns e outros entregam-se a um jogo de carícias que vão bastante longe, sem se entregarem contudo ao acto sexual completo. Mexendo habilmente os cordelinhos da competição amorosa, a rapariga retira disso o máximo de benefícios, tanto ao nível do seu narcisismo propriamente dito, como das dádivas sob a forma de presentes. Ela utiliza o seu corpo e põe em evidência os seus encantos através de todo um jogo de sedução, ao qual a sociedade fecha os olhos com cumplicidade. O seu corpo é para ela, um objecto precioso, tanto ao nível do seu próprio prazer, como ao nível das vantagens que dele pode tirar.

A mulher-*Bori* entrega o seu corpo aos deuses. Aqui, também para além do sistema de crença e do ritual religioso, manifesta-se toda uma vivência corporal que não deixa de evocar o erotismo difuso da jovem rapariga.

A mulher-livre saiu certamente, desta cultura onde se desenham todos estes rostos de mulheres. Ela viveu o estatuto de adolescente, é mulher-*Bori* (mas de maneira desfigurada...), é prostituta: tem em si os germens da sua cultura, mas utiliza-os de maneira diferente. E, sem dúvida nenhuma, o fenómeno de urbanização tem um papel indiscutível a este nível. Na selva, a despeito da sua autonomia, jovens raparigas e adeptas do culto mantêm-se em ligação estreita com as estruturas próprias do seu estatuto. A adolescente deve chegar virgem ao casamento⁽⁶⁾. A mulher-*Bori* tem um papel im-

(6) Entendamo-nos: nada é assim tão simples, quer nas sociedades tradicionais, quer nas outras. A margem de liberdade que por vezes se permite face ao interdito existe, lá como noutras. Algumas «curandeiras» são mestras na arte de «refazer» uma virgindade perdida, com auxílio, em particular de produtos fortemente adstringentes. Está aí todo o jogo das estruturas informais mas que não põe realmente em causa as regras instituídas.

portante a desempenhar, de que a sociedade lhe pede contas. Aqui também entra em jogo todo um simbolismo que participa na homogeneidade do edifício social. Na cidade, as estruturas familiares tradicionais quebram-se. O sentido do sagrado desaparece. Qual a validade das interdições que noutros locais se justificam, quando já nenhum sistema de crenças as sustêm? Sem base cultural de apoio, as pulsões libertam-se anarquicamente. É nesta espécie de *no man's land* que evolui a mulher-livre, potencial do seu passado cultural, mas vazia de novo sentido.

MULHER-LIVRE?

Deveremos falar, a seu respeito, de alienação ou de libertação? A alternativa é excessivamente maniqueísta e o problema deve ser matizado.

Vimos a dupla pertença destas mulheres e as diferentes metamorfoses das suas funções, a sua posição económica que não é certamente desesperada mas que não preenche as promessas imaginadas. Por outro lado, o seu estatuto social é fortemente ambíguo. As suas relações com os homens e as mulheres da sociedade local não são simples. No fundo e não resistindo a um paralelo um pouco fácil, sem dúvida, temos a impressão de encontrar nas mulheres-livres de Birnin Koni um eco das nossas meio-mundanas do começo do século, mesmo se a marca da cultura proíbe levar mais longe a comparação. Estas mulheres-livres são, em vários aspectos, marginais. «Fazem o *Bori* (já vimos a posição ambígua deste culto; além disso, praticam-no de maneira bastante desinvolta), já não são ou ainda não são casadas (e embora o fenómeno de urbanização tenha trazido algumas nuances neste domínio, a mulher é ainda a esposa, a mãe, «a alma do lar»...), levam uma vida julgada desavergonhada (bebem álcool, fumam, vendem o seu corpo... e a prostitui-

ção, mesmo se o rigor abrandou, não é ainda uma virtude cardinal!), ultrapassam facilmente os interditos fundamentais (por exemplo, nas concessões das *magajiya*, homens e mulheres comem eventualmente em conjunto, o que é cuidadosamente evitado no resto da sociedade), vestem-se e falam de maneira qualificada de indecente, gastam dinheiro sem pensarem no amanhã. E então? Então a opinião pública reprova-as, mas o governo utiliza-as, elas quebram os limites rígidos das regras demasiado estritas, mas os homens frequentam-nas (mais ou menos abertamente), e as outras mulheres são para elas demasiado agressivas para que este ressentimento não esconda algum desejo secreto...

A ambiguidade em relação a elas não pode ser mais real. Mas como vivem elas? A situação tem na verdade, vantagens económicas (muito relativas, vimos os limites), mas no seu comportamento, na sua relação com os outros são declaradamente provocantes. Sê-lo-iam tanto se estivessem mais seguras de si? (*) Serão elas tão felizes e livres quanto parecem? A situação de *Karuruwa* é muitas vezes, na sua vida, um fenómeno efémero. Mais cedo ou mais tarde, encontram um marido e «entram na ordem». Assim, a instituição perdura, mas a mobilidade interna é grande. Um estudo psicológico aprofundado da personalidade destas mulheres responderia sem dúvida a algumas questões. Por agora, a simples observação dos comportamentos permite, quando, muito, levantar hipóteses. Podem de facto, viver livres de todos os laços, relativamente autónomas no plano económico (em todo o caso, mais do que a mulher do lar poligâmico muçulmano), abertas à «modernidade», mais esclarecidas, mais ao corrente das mudanças sociais. Mas não perceberão elas verdadeiramente o logro, sem tal-

(*) Cf. a «consulta» de uma mulher-*Bori*, citada p. 12.

vez o confessarem? O regresso ao sistema conjugal habitual permite, apesar de tudo, pôr tal hipótese. Contudo, elas representam um «modelo» social, interessante de abordar. Mesmo se, aprofundando um pouco, percebemos rapidamente a ilusão de uma autonomia real, elas mobilizam forças novas, perspectivas recentes postas em evidência pela aculturação. E a tentação de se identificarem ao modelo social que representam é muito grande. De imediato, desejaria falar sobretudo do estereótipo largamente reforçado pela grande difusão de filmes da série B que se multiplicam no país (e as mulheres livres vão ao cinema), onde aparece uma mulher ocidental fatal, sedutora e/ou venal, «erótica» ou ingenuamente «sentimental»; filmes a maior parte das vezes misóginos, embora isso não transpareça ao primeiro olhar. Então fica-se por aí e imitam-se as imagens cinematográficas.

Todavia, a análise deve ser levada mais adiante. Apresentada assim, a situação parece demasiado simplista. A mulher-livre que nós vimos até aqui muito mais alienada que liberta, parece-me subentender outra coisa, talvez sem o saber.

Entendamo-nos bem para que não haja confusão. Não se trata de arrombar portas abertas. O esquema «prostituição-alienação-negação da mulher» é demasiadamente conhecido para a ele voltar. Ainda que, à força de o pôr nesses termos, se tenha tornado um discurso fechado e rigidificado, a partir do qual nada mais há a dizer. O outro esquema que acabei de referir sucintamente, tornou-se banal: a mulher, privada das suas bases culturais tradicionais, procura um modelo de identificação, e não tendo encontrado ainda, a sua verdadeira personalidade, imita de maneira caricatural um modelo ocidental consideravelmente rígido e empobrecido. Este procedimento também é bem conhecido. Na verdade, ele não é falso; é, pelo contrário, ostensivamente visível. Mas creio que é necessário examinar as coisas um pouco para além disso.

Escolhi voluntariamente o problema da mulher em mutação numa cultura africana, historicamente situada num meio que se encontra ainda na charneira entre a tradição da selva, pouco influenciada pela aculturação e a vida praticamente ocidentalizada (mas por que preço) das grandes cidades. E não escolhi uma mulher qualquer, mas esta mulher-livre, cuja designação não cessei, desde o início, de matizar. É que ela simboliza, parece-me, as novas forças ignoradas dos campos, ainda não completamente recuperados, e desviadas do seu sentido profundo, pelo fenómeno urbano.

O problema não é querer salvar os valores ancestrais a todo o custo, e lamentar a sua perda em nome de uma passadismo utópico que apenas satisfará a nostalgia duvidosa de um certo número de ocidentais. Não se trata também de tentar adaptar, custe o que custar, uma cultura a uma nova cultura onde o imperialismo ocidental teria a sua palavra a dizer. O meu objectivo aqui não é o de questionar os factos numa perspectiva política, ainda que esta dimensão tenha todo o interesse. Queria simplesmente focalizar as minhas reflexões ou, pelo menos, dar alguns passos em direcção a valores mais directamente etno-psicológicos.

Assinalei, de passagem, alguns indícios de que estas mulheres-livres não eram tão bem adaptadas como queriam fazer crer. Nada há de surpreendente nisto: elas encarnam valores, até aí, sem precedentes. Por vezes, contra vontade, elas são a vários títulos inovadoras. Costuma-se dizer, e é uma banalidade que se verifica, que as primeiras gerações de um novo sistema são vítimas dele. Estamos no cerne do problema. Pele negra e máscara branca. O esquartelamento é efectivo. Que dizem estas mulheres, com a utilização do seu corpo, não encontrando o seu discurso próprio, com uma linguagem emprestada, uma linguagem de tal forma distorcida que se torna inaudível? Mas é justamente nesta margem que elas evoluem — rosto tradicional rejeitado, mas sem atin-

gir a fusão dependente do modelo estritamente ocidental —, e que a sua verdadeira identidade poderá talvez desenhar-se. Por exemplo, aqui, em Birnin Koni, os produtos de beleza miraculosos, largamente comercializados nas grandes cidades, que embranquecem radicalmente a pele ou alisam os cabelos não têm (ainda?) saída. Poderíamos dar uma explicação económica materialista para o facto, o nível de vida é baixo, o país é pobre, os produtos são caros e por isso inacessíveis. Não rejeito esta explicação. Mas talvez isto não explicita tudo. O simbolismo que estes produtos veiculam, enfrenta também uma resistência mais ou menos consciente, e que é de ordem cultural (e não somente sociológica) e psicológica. Por várias vezes nas nossas conversas, estas mulheres souberam fazer-me compreender a mim, mulher branca, que eu não era elas, mulheres negras e que elas também não eram eu. O direito à diferença não estava abafado. Algumas falavam com serenidade, outras com agressividade ou nostalgia. Mas parece-me que uma palavra nova se desenhava, que falava da impossibilidade de regresso ao passado, mas também da insuficiência, da frustração, da castração da palavra emprestada. Posição inconfortável, insegura, à beira do precipício, mas que reflectia a sua realidade.

PROLEGÓMENOS A UMA ABORDAGEM META- PSICOLÓGICA

Por meio desta abordagem etnológica, vimos a intrincação da cultura tradicional e da modernização, através de um rosto particular de mulher pondo *in exergo*, pela sua situação marginal, as contradições e os conflitos próprios a toda a mulher hausa, provavelmente a toda a mulher africana, pelo menos numa sociedade patrilinear (e é este o caso), nas condições históricas actuais.

Poderão criticar-me, por não ter falado logo de início da mulher hausa «comum», da sua vida quotidiana de mulher casada, do seu estilo de vida, da sua posição social, económica, das suas relações conjugais e familiares. Poderão objectar-me que esta situação de mulher-livre, não é própria da mulher hausa em geral e não lhe diz respeito^(*). Mas, na realidade, qualquer produto de uma sociedade participa dessa sociedade, colora-a, dinamiza-a, induz valores vivificantes ou mortíferos, levanta questões. Foi este questinamento que eu quis escutar, e escutei-o onde ele se exprime mais claramente. A mulher-livre existe na cultura, tem nela o seu lugar, marginal talvez, mas é aí que funciona. Ela não é a amostra-tipo que vai situar a mulher comum, porque ela não é de facto uma mulher comum. Mas é uma materialização recente das forças latentes mais antigas, às quais a conjuntura histórica conferiu um rosto actual. E, por si só, a cultura e os seus acasos não explicam tudo. A dimensão pessoal entra aqui em jogo, como noutros casos. Toda a mulher hausa foi uma rapariga, mas nem toda a rapariga tem, antes do casamento, de reencontrar uma virgindade perdida. Qualquer mulher tem a possibilidade de ser chamada pelos deuses, mas só algumas franqueiam a passagem e se tornam mulher-*Bori*. Nem toda a mulher viúva ou divorciada recorre aos «atractivos» da prostituição. Nem toda a mulher tem em si o «gosto», a «liberdade», a ousadia de vencer os interditos, de franquear as esferas do sagrado, de desafiar a opinião pública com um comportamento reprovado, numa palavra, transgredir.

Por outras palavras, e para tomar um exemplo mitológico bem conhecido, escolhi escutar aqui Circe, para melhor entender Penépole, porque Circe fala mais alto e exprime abertamente o que noutros é silen-

(*) Este conceito de «mulher-livre» parece ter quando muito vinte anos.

ciado. E se Penépole e Circe estão contidas uma na outra, elas buscam-se também sem cessar. Mas deixemos o mito grego que era apenas uma imagem para contrapor ao discurso, que nunca deixa de ser dialéctico, entre o indivíduo e o seu duplo por um lado, entre o indivíduo e a cultura pelo outro. Se a cultura marca de maneira indelével o indivíduo desde o seu nascimento, este reflecte-a por sua vez. E foi este diálogo entre a mulher-livre e a sociedade hausa que eu tentei ouvir.

O que ouvi é sobretudo e ao mesmo tempo, uma linguagem do corpo e uma linguagem da transgressão. Uma linguagem do corpo: é uma entre outras. Mas é importante no exemplo escolhido, onde um corpo, afinal reificado (objecto dos homens ou dos deuses), começa todavia a balbuciar o seu próprio discurso. Uma linguagem da transgressão que é corolário da precedente. Transgressão das leis sociais e/ou dos fantasmas masculinos? Discurso subversivo porque, tendo o homem instalado a mulher numa visão segura para ele, é esta visão do homem que a mulher está em vias de destruir. Transgressão portanto, mas da racionalização da mulher introduzida pelo homem. É difícil a este nível, falar de imediato, de libertação, porque só pode haver libertação se a mulher, pelo seu lado, quiser também sair da racionalização em que encerrou o homem. Racionalização que, de um lado e doutro, leva ao estereotipo. Estereotipo que, sabemos bem, amordaça, por meio do contra-vestimento, as vias subterrâneas perigosas. Mas que terá também, sem dúvida, o seu direito à existência, com a condição de se saber sempre não ser sua vítima.

A experiência do corpo vivido da mulher-livre passa pela da rapariga, pela da mulher casada, e pela da mulher-Bori.

A rapariga aprende a seduzir. Emprista o seu corpo até um certo ponto. Faz subir as orfetas. Em todos os discursos recolhidos junto de adolescentes antes do casamento,

vem como um *leit-motiv* a questão financeira. «Ama-se» aquele que dá mais presentes. Num segundo tempo, em igualdade de riqueza, escolhe-se o mais «gentil», o que fala «mais docemente», que não «comanda a sua mulher», que «não lhe bate», que «não se zanga». O desejo sexual parece, aparentemente, entrar pouco em linha de conta. O casamento decidido pelos parentes é cada vez mais raro, e, no fim, é a rapariga que escolhe. Ela sabe-o bem. Mas que lhe diz o seu corpo nas aproximações amorosas que permite, que suscita, que provoca com as suas danças sugestivas e adornos atraentes? Seguramente, muitas coisas. Para o saber, só uma descodificação fina das atitudes e comportamentos abertamente afirmados ou cuidadosamente escondidos o poderia revelar. Todo o inquérito sociológico e objectivante, toda a questão directa, provoca resistências que falseiam os resultados. Não se fala da sexualidade explicitamente, e neste tipo de cultura ainda menos que na nossa. E mesmo que se exprimisse com toda a boa fé, não seria no discurso manifesto que se veriam os seus fantasmas sexuais inconscientes.

Em todo o caso, o que é patente é o jogo da sedução. Jogo erotizado não levado a termo, onde o desejo fica enquadrado, recalçado pela voz cultural, por todos os feixes dos interditos.

Irá o casamento realizar o que o *tzarence* prometia?

Aparentemente, o corpo sexualizado da mulher casada, cala-se, pelo menos oficialmente, ao nível do prazer. É culturalmente tido (pelos homens) como votado à maternidade. Mas a um nível muito mais informal, o jogo da sedução (mesmo se toma uma outra forma) nem por isso está morto. Doravante tratar-se-á, nesta sociedade polígama, de lutas de poder com as co-esposas. Há múltiplas ofertas, não já para escolher o parceiro, mas para o guardar. Como outros sítios, tanto no mundo do casamento,

como no do celibato⁽¹⁰⁾, estamos ao nível do «ter» e não do «ser». Há uma eterna relação de força com o seu próprio sexo e com o outro sexo. Trata-se de bater-se para ter a melhor parte. As vias subterrâneas da magia e da feiçaria abrem-se, escondidas, invisíveis, operantes. Na ausência de «ser» serenamente (porque não é reconhecida? porque não se reconhece?), a mulher irá obstinar-se em «ter» para provar a sua existência. De uma forma tão fantasmaticizada, alienada, reificada, quanto a luta política (por exemplo) dos homens pelo poder social, a mulher vai conduzir a sua própria luta, jogando o jogo das cumplicidades, das rivalidades, das amizades interesseiras, dos ódios demagogicamente reversíveis ao cabor das suas estratégias.

Um exemplo entre outros, pois os casos são múltiplos, permite esclarecer esta problemática. Foi-me relatado por K., mulher-Bori curandeira:

«Uma mulher veio ver-me. Disse: “O meu marido quer casar-se com outra mulher e eu não quero. Quero que tu mandes embora a mulher. Quero que tu dês o medicamento para que a minha co-esposa saia de casa.” Então, fabriquei o medicamento composto por raízes da árvore *Kuria*, de erva *baba*, de raízes da árvore *gaoude*. Depois disse à mulher: “Vai ao quarto destinado à futura esposa. Na sua ausência, lava, de pé, o teu sexo, no meio do quarto, com a água das raízes. Deixa escorrer a água da lavagem no chão do quarto. Fazes isto durante 4 dias, antes de ela chegar.”

«Quando o momento chegou, o casamento foi consumado com a co-esposa. Esta ficou três meses em casa do marido; depois zangou-se porque ele era impotente com ela. Então partiu e deixou a casa.

«Assim que a co-esposa partiu, ela veio ver-me. Agradeceu-me, deu-me 150 f. CFA,

⁽¹⁰⁾ Cf. igualmente sobre este tema, o exemplo da prostituta citado p. 12.

15 f. CFA de cola e um frasco de perfume de 35 f. CFA.»⁽¹¹⁾

Queria fazer aqui, em contraponto, um parêntesis sobre a impotência masculina, que é muitas vezes assinalada e confessada, em meio africano. Como explicá-la? E antes de mais, tratar-se-á em todos os casos de uma impotência real, ou simplesmente do medo fantasmático de perder a virilidade? Ou ainda, muito mais que uma impotência realmente manifesta, do desejo de uma super-potência capaz de realizar proezas, traduzindo uma vontade de re-segurança que o homem sente ameaçada (pelo trabalho de sapa feminino?), re-segurança que ultrapassa a simples realidade sexual? Nas farmácias da selva, de resto, fortemente desprovidas de medicamentos essenciais, as pilhas de «Yohimbine»⁽¹²⁾ são esclarecedoras a este respeito. Que significam elas? Em todo o caso e em primeiro lugar, o forte consumo do produto e o conflito subjacente. Mais, e para complicar o problema, a impotência, se é efectiva, é a maior parte das vezes selectiva: presente com uma esposa, ausente com outra (vívda como menos perigosa?). Então uma explicação que surge, e que não é certamente a única para perceber o pro-

⁽¹¹⁾ Interrogada sobre a frequência deste tipo de pedido, K declarou-me ter feito desde o início do ano (estávamos no mês de Outubro) 25 «medicamentos» para casos parecidos. Este facto permite constatar, aqui ainda, a ambiguidade das funções da mulher-Bori. Aqui, como precedentemente, a dimensão religiosa da «terapêutica» (!) está ausente, em proveito desta vez da magia negra.

⁽¹²⁾ Medicamento que provoca, entre outras coisas, fortes erecções. Por outro lado, nesta problemática angustiante, faz-se o fogo com toda a madeira. Tendo os produtos mentolados a reputação (usurpada? que importa, o essencial é acreditar) de serem afrodisíacos, de combater a impotência (as duas noções misturam-se muitas vezes de maneira confusa ao nível do concreto), podemos ver florescer, no Senegal por exemplo, fábricas de pastilhas tipo «Valda», desviadas assim do seu primeiro sentido e... laringológico!

blema, é a de que a luta das mulheres-«feiti-ceiras» têm a sua palavra a dizer neste estado de coisas. As manigâncias, os encantos, os malefícios que operam secretamente, mas que se sabe que existem, são vividos como suficientemente perigosos para que a sua eficácia simbólica seja actuante. Isto é reconhecer implicitamente à mulher um poder efectivo, quando ela movimentava os cordões do imaginário.

Vimos acima as forças em jogo para se desembaraçar de uma co-esposa incómoda. Outro exemplo mostrará uma outra faceta do problema do «ter», em que o homem está em jogo.

É ainda uma mulher-*Bori*, T., que fala:

«Uma mulher de uma outra aldeia veio ver-me. Disse: “O meu marido partiu há vários meses para trabalhar na cidade. Deixou-me na nossa casa sozinha. Então veio um outro homem, dormiu comigo e agora estou grávida. Mas ele não é o meu marido. Quero que evoques os deuses *Malam Alhadji* e *Dan Galadima* e que lhes peças que este homem que me engravidou, se case comigo, porque o meu marido partiu e não volta mais.”

«Evoquei os deuses. Fui tomada por eles e disseram pela minha boca: “Sim, o homem virá desposá-la.” No mesmo dia em que os deuses deram o seu acordo, a mulher recebeu uma carta do homem. Ela deu-a a ler a um rapaz da escola: “Este homem diz-te: ‘Estás de boa saúde com a gravidez que eu te fiz? Não te esqueci. Quero que venhas a minha casa no domingo.’ A mulher ficou muito contente. No domingo, partiu para casa dele. Quando chegou, ele deu-lhe 5000 f. CFA para que ela os desse à sua família para comprar a cola e também ao marabu para que ele fizesse o casamento. Quando o casamento se realizou, veio agradecer-me e deu-me 500 f. CFA. Depois, alguns meses mais tarde teve a criança.»

Vemos aqui a mulher atingir os seus fins (ligar-se ao homem), por intermédio dos deuses, que aparentemente lhe perdoaram,

devido às circunstâncias, o pecado de adultério!

De facto, todos estes exemplos citados ilustram uma equação que se pode colocar da seguinte maneira: eu vou-te seduzir, mas para ter todas as chances do meu lado, eu vou fazer de maneira que o outro não te seduza. O homem vai tentar evitar ao máximo os conflitos, como diz a reflexão ingénua de um informador que, acabando de tomar uma segunda esposa, me afirmava logo de seguida: «Eu torno-me polígamo e ao mesmo tempo mentiroso, porque terei que dizer a cada mulher que a amo mais do que à outra!». Mas é frequentemente ultrapassado nas suas tentativas de manobra, que mais do que uma vez são letra morta...

Ainda aí, como para a jovem rapariga o corpo-objecto⁽¹³⁾ é utilizado, ao nível do «ter» a fim de «poder».

Que avançar a este nível, em relação à mulher-*Bori*?

Ela comercializa o seu corpo com os deuses. Mas quem são estes deuses? Garantes de poder, mas não de bons princípios. É preciso ver com que convicção (que prazer) é

⁽¹³⁾ Corpo-objecto é também o do homem, reificado, utilizado, manipulado pela mulher para fins pessoais. Ocorre-me uma reflexão sobre a noção de mulher-objecto brandida com paixão na nossa actual cultura pelas defensoras dos movimentos feministas. Seria absurdo negar o fenómeno efectivamente operante, largamente utilizado, em particular pelos circuitos comerciais. É a tomada de consciência de um tal fenómeno é um passo decisivo na luta conduzida pelas mulheres. Mas enfim, a mais elementar honestidade exigiria que se quisesse ver a outra face, cuidadosamente escondida, do problema. Será a mulher ela própria isenta de fantasmas tão pouco «confessáveis»? Ela não tinha alma na Idade Média, não terá ela fantasmas na Idade das Luzes? O corpo-objecto do homem não funcionará no seu irracional, mesmo que ela não tenha hipóteses de o explorar economicamente? Uma vez mais, a tomada de consciência do imaginário do outro parece-me essencial num tal procedimento, que queremos conferir-lhe verdadeiramente todo o significado.

encarnado por uma adepta, tal deus guerreiro, violento e zaragateiro, ou tal deusa lasciva, lúbrica até, para não tardarmos a pensar sem cair muito no pecado da interpretação selvagem ou etnocêntrica, que algures o desejo próprio da adepta, o seu duplo, o seu recalçado, aí se exprime com toda a impunidade. Não diz ela deste modo, o que não lhe foi dado exprimir enquanto jovem ou mulher casada? Linguagem que apenas pode exprimir-se pelo meio simbólico do sagrado, por intermédio da prática religiosa e que assim se diz indirectamente. É aqui que se percebe melhor a linguagem da transgressão, transgressão velada, desviada quanto ao seu sentido explícito mas efectiva apesar de tudo. A transgressão na ordem do sagrado (a mulher-*Bori* realiza os seus desejos, o que lhes é interdito fazer no domínio do profano) liga-se a uma outra na ordem do social: ela adquire pela possessão, o poder e a valorização reservada aos homens. E a transgressão fascina, porque cada um traz em si esse germe. A sociedade que, a coberto da racionalização religiosa, deixa perdurar um tal procedimento, parece ter, ela também, necessidade de indivíduos que encarnem, mesmo que de maneira «sublimada», este desejo recalçado. É uma fascinação para aquele que tenta realizar a não-castração, sem o perigo ligado a uma actualização directa, uma vez que a realização passa por pessoa e símbolo interpostos.

O corpo-prazer da mulher-*Bori* parece dizer-se, em parte, através da possessão propriamente dita, como acabámos de ver, e certamente, também pelo transe preliminar à encarnação dos deuses. Mas que dizer desta agitação corporal, que foi frequentemente comparada ao orgasmo (talvez porque o nosso corpo de ocidental veja aí o único ponto de comparação possível; talvez também porque, como escreve G. Lapassade, «a nossa sociedade deslocou e escondeu no orgasmo o que outras sociedades podem ainda viver publicamente nos seus transes

de possessão»)(¹⁴)? Se nos detivermos na estrita definição do transe, a saber, este estado segundo, estes tremores que anunciam a chegada dos deuses, não podemos avançar senão hipóteses... ou projecções, pois que a perda de consciência e o esquecimento parecem ser um facto dos transes não simulados. Nunca nenhum adepto vos dirá as suas vivências corporais aquando do transe, pela única razão de que «não se lembra». Não podemos falar em todo o caso de uma grande descarga emocional porque ela se dá a ver. O facto de poder haver teatralização ou sugestão não altera muito o problema. E deixo aqui de lado o problema da simulação que evidentemente existe por vezes, mas nunca é sistemática como gostariam por vezes de pensar os observadores inconscientes das suas próprias resistências que tomam o aspecto de denegação...

Mas este corpo da mulher-*Bori* no acto de possessão, cujas possibilidades de desejo me contentei em sugerir por falta de elementos objectivos difíceis de agarrar, este corpo não é neutro, e também o não é fora das sessões de culto. Em todo o caso, ele parece vivido como tal pelos outros, e pelo homem em particular. Falei acima da impotência masculina. Os maridos de mulheres-*Bori* parecem ser muitas vezes atacados por esse mal, de maneira episódica ou permanente. Impotência geralmente selectiva: num lar polígamo é muitas vezes com a esposa mulher-*Bori* que se manifestará e não com as outras. Para além disso, é preciso acrescentar que este corpo é oferecido aos deuses, na esfera do Sagrado: os rivais são de peso! Por outro lado, o poder social adquirido pela mulher-*Bori* é de ordem masculina. As suas potencialidades fálicas são largamente realizadas. Então neste contexto, as «derrapagens» do marido podem compreender-se largamente...

(¹⁴) *Essais sur la transe*, Ed. Universitaires, J. P. Delarge, 1976.

Que se passa com o corpo da mulher-livre? Trata-se de um corpo oferecido e comercializado. De qualquer modo, de um corpo «económico». É sem dúvida aqui que a reificação é maior. A mulher-livre é potencial do corpo da rapariga, da mulher casada, da mulher-Bori. Ela é, ela foi todas estas mulheres. O seu corpo, as suas transgressões exprimem as mesmas exigências que as outras. Mas no seu papel estrito de mulher-livre, ela desempenha uma perspectiva diferente, ela exprime algo de diferente. O seu «corpo-transgressor», mostra-o directamente, na realidade imediata.

Sem intermediário, nem do sagrado (mesmo no Bori que pratica, a sua ausência é significativa) nem na feitiçaria. A rapariga que reencontra a sua virgindade, a mulher casada que «trabalha» em segredo o corpo do seu marido, a mulher-Bori que existe a coberto da religião, não põem em causa abertamente as leis sociais ou os fantasmas masculinos que são oficialmente respeitados. A mulher-livre provoca, a descoberto, a sociedade. Todos os seus comportamentos vão contra o estereotipo feminino veiculado pela cultura. Isto a expensas do seu corpo-objecto, que não lhe rende economicamente tanto quanto ela podia esperar.

E nós vimos as vicissitudes da sua pretensa liberdade. Mas, no entanto, é uma posição ambígua. A sua prostituição mesmo ordenada e suavizada, na qual o seu narcisismo encontra algum proveito, deixa-a alienada ao homem. As suas reacções são muito mais da ordem da contra-dependência do que da autonomia. As suas transgressões são bastante caricaturais para serem realmente assumidas, tanto mais, quanto não basta transgredir; a transgressão não é uma libertação, mas um sintoma. A sociedade não é de resto enganada, pois, embora reprove, não proíbe verdadeiramente, jogando assim também, silenciosamente, com o seu próprio inconsciente que a mulher-livre ousa reflectir. O bobo do rei com o seu papel

catártico não está longe (cada cultura constrói, à sua maneira, as suas próprias válvulas). Mas catártico para a sociedade. O bobo do rei continua o bobo do rei. Nada impede porém que a palavra da mulher-livre, por mais cativante que seja, diga de alguma maneira, e se quisermos de facto ver a parte escondida do *iceberg*, a outra vertente que nunca se dissera tão explicitamente e que ficara encerrada no mundo fechado da feitiçaria e da possessão. Uma palavra que, para lá das alienações de que é ainda vítima, veicula, uma outra voz que bem poderia fazer o seu caminho. Voz da subversão destes lugares intermédios e marginais, ilustrados aqui através da posição da mulher-livre, e que são por vezes ouvidos.

Não se trata aqui de fazer juízos de valor; de dizer de se um discurso subversivo é «bom» ou «mau», se as formas adaptadas são «moralmente» válidas ou não, mas de mostrar que ele existe e que modela, por pouco que seja, o rosto cultural. A mulher-livre pela sua não-identificação fusional ao modelo ocidental, abre talvez — depois de ter, não rejeitado o modelo tradicional, como poderíamos acreditar numa primeira abordagem, mas posto em evidência matrizes latentes não heterogêneas em relação à cultura — outras perspectivas de identificação cultural.

CONCLUSÃO

No termo destas reflexões, não podemos impedir-nos de pensar no conceito de matriz primária e de matriz secundária de C. Devereux. De certa maneira, o exemplo abordado aqui ilustra-o perfeitamente. Uma matriz manifesta contém sempre, aqui como em tudo, o seu contrário. À mulher-esposa, à mulher-mãe, à mulher passiva e apagada, opõe-se o seu duplo: perigosa, feitiçeira, devorante, subversiva. Conscientes ou latentes, as duas imagens coexistem para o maior

proveito dos fantasmas de cada um. Como sublinhei acima, a reciprocidade não está ausente: o homem é percebido pela mulher com a mesma dualidade e é isso que faz a complexidade das relações e as suas múltiplas faces culturais.

É esta ambivalência que modela o dinamismo de toda a cultura. A ambivalência do sexo do outro, mas também do seu próprio sexo. É porque cada um contém também o seu contrário — a bissexualidade é um critério operante que permite delimitar bem as condutas, individuais ou sociais — que o dinamismo tanto individual, como cultural pode funcionar. Além disso, se esta ambivalência sexual é primeira, se é mais arcaica, ela não é a única e toma, em todo o caso ao nível cultural, muitas outras formas (a luta pelo poder, os problemas de transgressão — nós vimo-los em acção, etc.).

No exemplo analisado, charneira onde tudo se pode jogar, vimos a mulher-livre pôr em evidência por um lado, o seu imaginário, que domina mal, procurando ainda o revestimento simbólico que lhe permite perdurar. Reencontramos aqui a análise de J. P. Lehmann⁽¹⁵⁾ a propósito do discurso profético, mas que poderia aplicar-se perfeitamente ao tema aqui proposto: «Os mitos tradicionais que exprimiam a verdade ou o dever-ser da sociedade, já não dizem o bastante e o que ainda dizem, estrutura as relações sociais que parecem a alguns demasiado opressivas. Quanto aos mitos importados, inaptos para suportar o peso do passado, não dizem ainda o suficiente para construir um futuro e empreender uma acção.»

A mulher-livre diz, ao nível da realidade, os fantasmas escondidos. Ela mostra claramente a outra cena. O discurso não pode ser mais subversivo. A cultura defende-se, marginalizando-a. Porque ela está nua, alvo perfeito para os ataques da sociedade. «A encenação do desejo tem dificuldade em operar-se na medida em que os mitos des-

falecem na procura de significantes pertinentes para o sujeito.»⁽¹⁵⁾

Quis simplesmente mostrar através de um caso particular, os mecanismos de emergência do recalcado — o que é diferente de tentar explicar tudo pela aculturação, pelo ajustamento mais ou menos conseguido de uma cultura a outra, discurso sociológico que tem todo o seu valor e que não exclue o outro — e o seu tactear em direcção a uma linguagem simbólica própria.

Esta atitude universal (procura da identidade), referi-a por meio «dos lugares intermediários», lugares minoritários, que exactamente devido à sua posição instável, põem em evidência, de maneira mais radical, a problemática em jogo.

Nestes lugares intermediários poderiam entrar todos os movimentos marginais, mais ou menos simbolizados culturalmente, assim como também a nossa cultura (a título de exemplo: seitas religiosas, agrupamentos políticos extremistas, toxicómanos...) e reduzo-me aqui voluntariamente aos movimentos por mais pequenos que sejam, que veiculam uma «ideologia» suficientemente coerente, pelo menos para aquele que a entende e a investe, para poder ser comunicável e partilhada por um certo número de indivíduos.

É ainda de introduzir aqui uma certa noção de desvio, a saber a rejeição da cultura vigente, a pesquisa de uma outra forma cultural aparentemente inovadora mas que parece exprimir sobretudo o recalcado desta mesma cultura, donde a posição quase geral de «bode expiatório» de todos estes movimentos. E muitas vezes o discurso do desvio é da ordem da contra-dependência e não (ainda) da autonomia, porque está carregado da opressão real e/ou fantasmática que sente pesar sobre ele.

Foi afinal sobre esta contra-dependência que me debrucei: o caminho actual das mulheres-livres está aí.

⁽¹⁵⁾ In *Psycho-pathologie africaine*, vol. VIII, n.º 3, 1972.