

Para além da
eficácia simbólica
estudos em ritual, religião e saúde

Fátima Tavares
Francesca Bassi
ORGANIZADORAS



Para além da
eficácia simbólica
estudos em ritual, religião e saúde

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitora

Dora Leal Rosa

Vice-reitor

Luís Rogério Bastos Leal



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

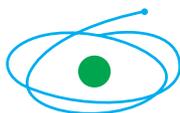
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

APOIO:



CAPES

Para além da
eficácia simbólica
estudos em ritual, religião e saúde

FÁTIMA TAVARES E FRANCESCA BASSI
ORGANIZADORAS

SALVADOR
EDUFBA
2013

© 2013, autores

Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA. Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Normalização

Luise Liane de Santana Santos

Revisão

Eduardo Ross

Projeto gráfico, capa e editoração

Gabriel Cayres

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde / Fátima Tavares, Francesca Bassi, organizadoras. - Salvador : EDUFBA, 2012.
376 p.

ISBN - 978-85-232-1047-2

1. Ritos e cerimônias. 2. Cura - Aspectos religiosos. 3. Corpo humano - Aspectos simbólicos. 4. Psicoterapia - Aspectos religiosos. 5. Antropologia médica. I. Tavares, Fátima. II. Bassi, Francesca.

CDD - 306.4

EDITORA FILIADA A



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n

Campus de Ondina

40.170-115 - Salvador - Bahia - Brasil

Telefax: 0055 (71) 3283-6160/6164

edufba@ufba.br

www.edufba.ufba.br

No homem tudo é natural e tudo é fabricado.

Maurice Merleau-Ponty

Sumário

9 APRESENTAÇÃO

PARTE 1 **Revisitando conceitos**

- 17 **EFEITOS, SIMBOLOS E CRENÇAS**
Considerações para um começo de conversa
Fátima Tavares e Francesca Bassi
- 29 **EFICÁCIA SIMBÓLICA**
Dilemas teóricos e desafios etnográficos
Sônia Weidner Maluf
- 61 **PARA UM MODELO ANTROPOLÓGICO DA PRÁTICA PSICOTERAPÊUTICA**
Michael Houseman
- 91 **O MODELO COREOGRÁFICO**
François Laplantine
- 101 **DO QUE ESTAMOS FALANDO?**
Eficácia simbólica, metáforas e o “espaço entre”
Octavio Bonet

PARTE 2 **Ritual e transformação eficaz**

- 121 **“INCORPORAR” OS DEUSES**
Dispositivos pragmáticos do transe de possessão religiosa no culto Xangô de Recife (primeiras pistas)
Arnaud Halloy
- 147 **NEGOCIAR COM OS ESPÍRITOS TROMBA EM MAYOTTE**
Retorno ao “teatro vivido” da possessão
Bertrand Hell
- 175 **RENASCIDO PARA A SANTIDADE**
Corporalidade, doenças, curas e milagres em Itaparica
Carlos Caroso e Carlo Castaldi

- 203 **AS OJERIZAS DO POVO-DE-SANTO**
A eficácia das quizilas
Francesca Bassi
- 227 **A CRISE DA "EFICÁCIA SIMBÓLICA" ENQUANTO PADRÃO
INTERPRETATIVO DA TERAPIA E CURA NO ESPIRITISMO
KARDECISTA BRASILEIRO**
Indeterminação e banalização
Marcelo Ayres Camurça
- 247 **MÚSICA E POSSESSÃO**
Para além da eficácia simbólica?
Xavier Vatin
- 261 **EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E AGENCIAMENTOS EFICAZES**
Fátima Tavares

PARTE 3
Terapêuticas em contexto

- 285 **EMOÇÃO E MORALIDADE EM GRUPOS DE GESTANTE**
Claudia Barcellos Rezende
- 303 **INVERTENDO A ADESÃO, DESDOBRANDO O ENVOLVIMENTO**
Envelhecimento, saúde mental e o cuidado oferecido ao paciente confiante
Annette Leibing
- 325 **MORTE E PRODUÇÃO DE SENTIDOS**
Rachel Aisengart Menezes
- 345 **SANGUE DO MEU SANGUE**
Contrastando as práticas do serviço de saúde e as lógicas conjugais
em situações de sorodiscordância para HIV/aids
Mônica Franch e Artur Perrusi
- 375 **SOBRE OS AUTORES**

Apresentação

Este livro nasceu entre inquietações e conversas que provavelmente são partilhadas pelos pesquisadores “especializados” em temas tradicionais da antropologia, como rituais, religiões e práticas curativas. Apesar das inúmeras abordagens antropológicas adotadas nas pesquisas atuais, o conceito de eficácia simbólica comparece na grande maioria dos trabalhos como uma espécie de “denominador comum” para compreensão das transformações relatadas nesses contextos. Pode-se mesmo sugerir que esse conceito ultrapassou as fronteiras do discurso *savant*, “popularizando-se” no âmbito do senso comum, transformando-o em panaceia explicativa – algo semelhante ao que Geertz registra ter ocorrido com o conceito de cultura.

Para além da antiguidade e relevância do debate em torno da eficácia simbólica, mais recentemente a descrição etnográfica vem enfrentando uma problematização de modelos explicativos grandiosos e ancorados em “essências”, tendo que se haver com uma surpreendente pluralidade de discursos e experiências mobilizados pelos diferentes agentes. Desafiam-se, assim, as pretensões de se encontrar sentidos preestabelecidos ou totalizadores que expressariam o “espírito” de contextos rituais de ação.

Do ponto de vista fenomenológico e cognitivo, novas abordagens são mobilizadas na compreensão da eficácia de rituais religiosos direcionados à cura, notadamente o paradigma da corporeidade de Thomas Csordas. Já a perspectiva pragmática tem interesse crescente pelas transformações operadas em contextos performativos, mostrando como o regime de signos não comparece como uma consequência das relações, mas intervém nestas. Explorando outro “filão” da pragmática, a ênfase na abordagem ator-rede, de Bruno Latour, vem ganhando importância. Abordagens de “revigoramento” da perspectiva simbólica, inspiradas no trabalho seminal de Roy Wagner, também compõem um importante espaço no debate atual. Enfim, ficando apenas nesses poucos

exemplos vê-se que a pluralidade de abordagens tem evidenciado a densidade do problema.

A pergunta que nos inspirou na tarefa de reunir trabalhos com diferentes perspectivas pode ser expressa da seguinte forma: como é possível descrever através de categorias adequadas as experiências rituais, religiosas e/ou terapêuticas que mobilizam “agenciamentos eficazes”, ou seja, que não envolvem representações sobre coisas, mas transformações corporais importantes? Nessa perspectiva, pode-se sugerir que a eficácia do domínio religioso (rituais e formas do cuidar) seria tributária de um conjunto de agenciamentos capazes de fazer experimentar, em contextos especiais de ação, um simbolismo *ad hoc* que, longe da ideia de um código, permitiria a objetivação, isto é, a autorrevelação, e, portanto, uma naturalização dos agenciamentos aí implicados.

Em consonância com estes questionamentos e em busca de possíveis caminhos para os problemas que são colocados, esta coletânea tem como proposta disponibilizar para discussão, segundo abordagens teórico-metodológicas e dados empíricos variados, diversos paradigmas da eficácia em âmbito ritual, religioso e terapêutico que contribuam para a problematização de totalidades ou dualismos convencionalizados como representação e ação, símbolos e práticas, indivíduo e contexto.

O livro encontra-se dividido em três partes. A primeira parte, intitulada *Revisitando conceitos*, reúne trabalhos voltados à apresentação de diferentes abordagens teórico-metodológicas. Inicia-se com um capítulo das organizadoras, em que são apresentadas algumas questões consideradas relevantes para situar o debate contemporâneo sobre o conceito de “eficácia simbólica”. No capítulo seguinte, o objetivo do artigo de Sônia Weidner Maluf é repensar a noção de eficácia simbólica, considerando os dispositivos que operam nas situações de cura ritual, assim como os percursos da noção de eficácia (mágica, ritual e simbólica) no campo da antropologia. A autora sublinha a urgência de se buscar nos elementos residuais ou periféricos da noção os avanços para uma discussão contemporânea sobre o conceito de transformação operado por agenciamentos individuais e coletivos.

Em seguida temos o trabalho de Michael Houseman que, se inscrevendo contra aproximações sugestivas, mas frequentemente muito imprecisas, entre a psicoterapia e o ritual, propõe um certo número de perspectivas antropológicas

sobre a prática terapêutica. A análise busca mostrar como a psicoterapia (mais precisamente a terapia sistêmica) é mais complexa do que habitualmente se entende por “ritual”, “jogo”, “espetáculo” ou “interação comum”: é a composição específica dessas diferentes modalidades de interação que lhe dão uma forma e uma lógica distintas.

Já François Laplantine nos convida a pensar uma teoria do corpo segundo o horizonte deleuziano do *múltiplo*, que consiste em formar, deformar, transformar, remetendo mais ao ritmo e à intensidade que ao espaço. Segundo um modelo que o autor qualifica de coreográfico (por oposição ao modelo topográfico), a antropologia do corpo deve envolver um pensamento da temporalidade atenta às modulações do sensível. Recusando o paradigma que privilegia a discontinuidade e a estabilidade do signo, Laplantine dedica, assim, atenção primária ao ritmo.

Encerrando a primeira parte do livro, Octavio Bonet enfatiza que a eficácia simbólica pode ser produzida somente quando as diferentes dimensões da pessoa podem se comportar como “contexto” para as outras e, lembrando como a ideia de “espaço entre” permite pensar a tensão criativa dos diferentes saberes, descreve sua pesquisa de campo sobre terapia espiritual em um Centro de Saúde. O autor argumenta que os casos etnográficos por ele citados não mostram o poder dos símbolos de fazer coisas no mundo, mas o poder das relações: o poder do mundo interconectado.

A segunda parte, *Ritual e transformação eficaz*, que enfoca experiências etnográficas em religião e ritual, inicia-se com o artigo de Arnaud Halloy. Este retoma a importante questão da eficácia transformativa do ritual, abordando desde as perspectivas cognitivas e pragmáticas à produção de formas singulares de experiência no concreto das ações e interações rituais. Apresentando a possessão no culto Xangô de Recife, o autor define a experiência transformativa da “incorporação” considerando o desvio de certas operações cognitivas intuitivas, o acoplamento entre sensorialidade e simbolização e a condensação paradoxal de relações comumente percebidas como mutuamente exclusivas.

Em seguida, Bertrand Hell propõe, a partir da observação etnográfica sobre a iniciação em Mayotte ao culto dos *tromba*, um estudo centrado no sentido vivido da possessão. O autor considera a relevância da relação entre o trabalho da iniciação e o processo de ancoragem que permite a indução hipnótica. Nesta

perspectiva, a antropologia da possessão pode considerar com mais pertinência os mecanismos dos estímulos, a variabilidade das formas da possessão e o ajuste afetivo que caracteriza o círculo dos iniciados.

Numa espécie de texto compósito, Carlos Caroso retoma trechos da etnografia produzida por Carlo Castaldi sobre três terapeutas religiosos na ilha de Itaparica. Debruçando-se sobre a trajetória de um deles, o texto apresenta as nuances e controvérsias decorrentes do poder da cura milagrosa do taumaturgo.

Estudando como no contexto do candomblé restrições comportamentais chamadas *quizilas* (alimentares, cromáticas, situacionais, etc.), acompanham os iniciados no cotidiano, Francesca Bassi apresenta um estudo do papel diferenciador destas interdições a partir da consideração de que elas decorrem da inserção do filho-de-santo nos diversos domínios dos orixás e dos *odu* – os signos do destino. A autora aborda a habilidosa atenção do filho de santo em considerar alergias alimentares e acontecimentos negativos como eficácias das *quizilas*, para além de símbolos míticos rotulados.

Em seguida, Marcelo Ayres Camurça argumenta em seu artigo como a noção de eficácia simbólica foi utilizada num contexto alargado, não se referindo unicamente à sugestão simbólica envolvendo o doente, curador e comunidade, mas deslocando o fenômeno singular das curas no sistema social, cultural, econômico ou psicológico. O autor enfatiza a crise deste paradigma, assim como a sua banalização, em contraste com os desafios interpretativos lançados pelo fenômeno.

Em trabalho que problematiza a etnomusicologia, Xavier Vatin argumenta que a disciplina tem uma certa dificuldade em apreender a complexidade das relações da música e da possessão, oscilando, aquém ou além, em torno do conceito de eficácia simbólica. Estudando como os fenômenos de possessão nas várias nações de candomblé são mais ou menos desencadeados, acompanhados e regidos pela música, o autor esclarece que as relações entre música e possessão são, ao mesmo tempo, intrínsecas e extrínsecas, naturais e culturais, fisiológicas e simbólicas.

O artigo de Fátima Tavares, que encerra a segunda parte do livro, apresenta as experiências do candomblé e da umbanda partir de uma perspectiva não essencialista. A autora apresenta a potencialidade de dois conceitos. O primeiro, de “acontecimento” implica em considerar modos de individuação não subje-

tivados; já no segundo, de “agenciamento”, explora a ideia de que as experiências religiosas que emergem dos “acontecimentos” não compõem um núcleo duro a condensar pertencimentos e delinear fronteiras de convicções doutrinárias ou cosmológicas.

Voltando-se mais estritamente para a dimensão terapêutica das transformações dos sujeitos, a última sessão, *Terapêuticas em contexto*, inicia-se com o trabalho de Claudia Barcellos Rezende. Abordando uma gramática emotiva que opera no contexto dos grupos de apoio às gestantes, a autora mostra como os sentimentos de ansiedade e medo são normalizados, permitindo, assim, a vivência de uma boa gravidez. Ressalta ainda que, segundo um caráter moral implícito, o foco dado a estas emoções parece se relacionar à vivência de uma experiência corporal desconhecida e, com isso, à dificuldade de não ter controle sobre o corpo, em uma sociedade na qual a maternidade deixou de ser “natural” e tornou-se uma escolha a ser vivenciada como sujeito equilibrado.

O artigo de Annette Leibing é o resultado de uma pesquisa sobre como os enfermeiros comunitários que trabalham com idosos, pacientes de saúde mental em Quebec, se referem à adesão ao tratamento médico. A autora afirma que o conceito de “adesão” precisa ser radicalmente repensado segundo a questão do envolvimento em termos latourianos. Para entender melhor a adesão, a confiança e o cuidado no contexto do sistema de saúde de Quebec, os pesquisadores devem evitar tanto o “desmerecimento” quanto a idealização dos conceitos.

No capítulo seguinte temos o trabalho de Rachel Aisengart Menezes sobre as decisões em torno do final da vida, onde a autora mostra que os modelos de construção da “boa morte” surgem tanto a partir de negociações em torno dos distintos sentidos atribuídos pelos sujeitos quanto no âmbito das relações entre os atores sociais envolvidos (equipe de saúde, rede de sociabilidade). As novas proposições de gestão do morrer, como leis, normas, resoluções, entre outras, também devem ser levadas em conta.

Finalizando o livro, temos o trabalho de Mónica Franch e Artur Perrusi, que aborda algumas das transformações que vêm ocorrendo no tratamento médico da AIDS, enfatizando a questão da sorodiscordância. A pesquisa, realizada em João Pessoa, desvenda a lógica que caracteriza a ação dos serviços de saúde e as adaptações, as resistências e as reinterpretções à norma terapêutica preventiva dos casais sorodiscordantes.

Antes de encerrar gostaríamos de agradecer a todos os colaboradores, colegas próximos ou mais distantes, que aceitaram prontamente participar desta empreitada. À Capes, que através do Programa Prodoc contribuiu para a realização do livro, e por fim, um agradecimento muito especial à antropóloga Léa Perez – amiga e parceira intelectual – e seus orientandos e alunos da UFMG, que viabilizaram traduções e revisões de vários artigos deste livro.

PARTE 1

Revisitando conceitos

Efeitos, símbolos e crenças

Considerações para um começo de conversa

*Fátima Tavares
Francesca Bassi*

Tanto no *Esboço de uma teoria geral da magia*, sobre os efeitos físicos negativos no indivíduo, induzidos pelas representações coletivas de tipo mágico religioso (depressão, estados de atonia fatal decorrente da sugestão relativa aos ataques de feitiçaria ou à quebra involuntária de tabus, relatados em áreas etnográficas polinésias e australianas), quanto em seu ensaio sobre as técnicas do corpo, Mauss (2003b) situa a sociologia nos auspícios de um diálogo frutífero com a psicologia e a biologia (fisiologia). A questão da influência dos símbolos coletivos na psicologia do indivíduo toma novos contornos no debate que Lévi-Strauss entretém, vinte anos depois, com a psicanálise, sobre os efeitos fisiológicos e terapêuticos originados por representações míticas. Trata-se da denominada “eficácia simbólica”, tópico que iria ganhar uma atenção particular na antropologia estruturalista.

Nessa abordagem, o conceito de eficácia simbólica se referia às modificações psicológicas e fisiológicas, tributárias da explicitação, em contextos terapêuticos tradicionais, de conteúdos míticos. Baseando-se numa cura xamânica dos Cuna do Panamá, Lévi-Strauss (1996) ilustra como a identificação do doente (no caso, uma parturiente) com os símbolos míticos de um canto ritual leva a uma resposta semelhante à ab-reação, isto é, uma descarga emocional com funções catárticas. A solução do estado patológico seguiria, assim, um caminho que iria do mito coletivo ao mental e ao fisiológico. Tanto na prática psicanalítica como na terapia xamânica citada, há, segundo Lévi-Strauss, atribuição de eficácia terapêutica a uma função simbólica universal que se explicita no papel ordenador da significação através da reconstrução de representações adequadas. A narração, seja ela ligada a eventos biográficos esquecidos ou a fatos míticos, produz uma identificação de tipo metafórico entre as

representações e as amarras traumáticas do paciente. O canto do xamã, analisado enquanto narração de uma viagem e como uma guerra bem sucedida, e apresentado como metáfora do trabalho de parto com efeito benéfico sobre os órgãos implicados, constitui, portanto, uma “manipulação psicológica” do órgão doente operada simbolicamente, encontrando-se num meio-termo entre a cura orgânica e a psicológica.

Não se trata de entrar no mérito da definição da eficácia simbólica elaborada por Lévi-Strauss, mas de considerar aquelas posições teórico-metodológicas da antropologia que consentem pensar na eficácia dos rituais para além da dimensão ordenadora das representações. Diferentes autores manifestam hoje certa perplexidade sobre a utilidade de critérios semânticos nos estudos dos rituais, cujo simbolismo pode ser compreendido de maneira variável, segundo as posições sociais dos participantes. Mas, em geral, a ideia de que símbolos presentes no ritual constituam um acervo consensual, a-histórico, parece sempre menos defensável e a finalidade transformativa do ritual a partir de uma função simbólica ordenadora mal se acomoda com a atuação no ritual de relações especiais que apresentam uma natureza polissêmica, paradoxal, ou uma condensação de papéis contraditórios. (HOUSEMAN, 2006)

Mas os conceitos – e o de eficácia simbólica certamente não constitui uma exceção – nem sempre foram problematizados na tradição antropológica. Longe de apresentar um balanço da trajetória do conceito de eficácia simbólica – tarefa brilhantemente realizada por Sônia Maluf em trabalho que faz parte desta coletânea –, nossa intenção é deliberadamente assistemática: queremos sugerir pistas, propor caminhos, situar questões.

Sem a pretensão de localizar a origem do problema, pode-se sugerir um ponto de inflexão produzido por Malinowski, que foi o de relativizar as fronteiras entre religião e magia, estabelecendo uma linha de continuidade a partir da distinção operada entre atos rituais e técnicos. Recusando a ideia de que magia e religião são frutos de processos especulativos, o argumento recai sobre as diferentes respostas às angústias geradas nas situações da vida cotidiana. A magia comparece como um recurso auxiliar na resolução de problemas específicos, remetendo a uma esfera prática; a religião, por sua vez, agudiza a dimensão ritual que lhe é intrínseca, na medida em que reside nela sua finalidade última, que é a de propiciar a integração do social. (DURHAM, 1986)

Atravessando inúmeros autores e “escolas”, a distinção entre eficácia técnica e simbólica sempre acompanhou o debate, constituindo-se como “tipos de ação” ou “dimensões da ação”, essa última caracterização explicitada no trabalho de Leach (1976) sobre os Kachim.¹

Armadilhas para o pensamento: agindo nos paradoxos

O debate sobre as definições de diferentes campos de ação eficaz, decorrente dos recortes categóricos culturalmente determinados (magia, religião, técnicas etc.), conflui para a necessidade de reconsiderar a eficácia simbólica desses tipos de atos chamados “ritos”, que são inscritos na vida social e contribuem para definir contextos variados. Como indicou Pierre Smith (1979; 1991), atos marcados por sequências predefinidas e pela manipulação de objetos de uma forma que extrapola o uso ordinário, os rituais parecem menos dirigidos à compreensão de símbolos e mais à fascinação dos espíritos: “Armadilhas para o pensamento, suportes de simulações e portadores de ilusões, atraentes por recorrer às magias da arte, os ritos cativam e capturam o espírito para fazê-lo conforme ao que a experiência tradicional espera e que se encontra, ao mesmo tempo, à origem deles”. (SMITH, 1991, p. 631, tradução nossa)

Se, como sugere este teórico do rito, a eficácia transformativa em pauta é mais paradoxal que significativa, os estudos dos atos eficazes devem se dirigir para além de orientações de tipo semântico, abdicando da análise das propriedades transformativas que se fazem em ação. Portanto, a mobilização de símbolos nas sequências dos atos rituais, envolvendo menos a significação e mais a adesão, permite, tanto nas finalidades da vida associada quanto na necessidade geralmente humana, de conjugar afecção e pensamento. Em última análise, a noção da eficácia ritual, considerada por este autor como “armadilha do pensamento” (*piège pour la pensée*), nos remete a algo muito próximo à noção de afetação de Jeanne Favret-Saada (1990).

¹ Redirecionando a compreensão do ritual, o autor considera tratar-se de um aspecto específico de toda ação social. Distintas em suas finalidades, as dimensões técnica e simbólica encontram-se articuladas no âmbito de um mesmo processo.

Faz quase um decênio que os estudos sobre rituais foram renovados a partir da análise das sequências dos atos que os constituem, provocando disposições intencionais específicas. (HUMPHREY; LAINDLAW, 1994) Se os participantes de um ritual não são intérpretes uniformes da significação do texto, muitas vezes pouco compreensível ou obscuro, e se os contextos rituais comunicam realidades relacionais especiais, acolhidas pelos participantes para além das escassas propriedades semânticas dos enunciados, muitas vezes lacônicos,² quais são então os aspectos contextuais que podem ser levados em conta para entender o fenômeno da eficácia transformativa do ritual?

Houseman e Severi (1994) contribuem, segundo uma ótica relacional inspirada em Bateson, para definir a natureza extraordinária da comunicação ritual que, por meio de interações particulares, estabelece, entre outras coisas, a identidade paradoxal dos participantes marcada por conotações contraditórias. Nesta perspectiva coloca-se também o estudo de Severi (2002), do famoso canto *Mu Igala*, dos Cuna – o mesmo tratado por Lévi-Strauss no ensaio sobre a eficácia simbólica –, analisado, desta vez, em relação à reflexividade que o processo de enunciação do xamã proporciona ao destinatário sobre a sua identidade paradoxal. O canto xamânico “atua” em realidades extraordinárias e diz ao respeito à crença, pois, argumenta Severi (2002, p.26), o poder do xamã é sempre questionado nestes contextos rituais (notoriamente competitiva é a relação entre os mesmos xamãs), e é justamente na tensão com a dúvida que a crença é “atuada”. Olhando como, no canto citado, o xamã vai se autodefinindo outro e ele mesmo simultaneamente, ativando, assim, no destinatário, dúvidas sobre o paradoxo enunciado, o autor aborda a reflexividade como um elemento ainda inexplorado do contexto de comunicação especial do ritual, escolhendo-o como um ponto de análise privilegiado da atuação da crença.

Tentando resumir o texto de Severi para nossa discussão sobre a eficácia ritual, o que chama atenção é a definição do enunciador que vai se propondo como uma identidade dupla. A reflexividade interna (o xamã definindo ele mesmo) tem como efeito a criação de um mundo paralelo e a transformação do próprio enunciador em uma presença sobrenatural. (SEVERI, 2002, p.32) Ilustrando esta transformação, Severi relata como, por meio de enunciados que se

2 Basta pensar em fórmulas mágicas, encantamentos, rezas etc.

referem à sua pessoa, o xamã descreve, na introdução do canto, os gestos e os preparativos necessários ao ritual terapêutico: ele se autorrepresenta na terceira pessoa e no tempo presente, embora esses gestos e tarefas preliminares já tenham sido executados, provocando, assim, um curto-circuito temporal e obtendo como efeito um reflexo infinito dele mesmo.³ É antes da descrição da viagem xamânica que o resultado de uma efetiva duplicação da imagem do enunciador e um desdobramento do espaço são obtidos:

[...] a partir do momento que o cantor faz menção de um cantor que vai começar o seu canto, do ponto de vista da definição do enunciador (antes da narração da viagem xamânica), uma nova situação se estabelece: os enunciadores se tornaram dois, um sendo o 'paralelo' do outro. Tem aquele que é dito estar *lá* (no campo descrito pelo canto, se preparando na viagem na terra subterrânea), e tem aquele dizendo que está *aqui* (perto da rede[...]), cantando. (SEVERI, 2002, p. 32-33, grifos do autor)

Em outros cantos Cuna estudados por Severi (2002, p.35-36), o xamã se descreve engajado em uma luta com diversos animais provocadores de doenças (notadamente a loucura) e, paradoxalmente, a sua voz os encarna imitando os versos. A performance vocal do xamã, que permite tornar presente tanto o animal quanto o adversário terapeuta (o xamã mesmo), é antes convocada a determinar a sua identidade múltipla que a introduzir elementos semânticos novos. A técnica de enunciação usada no canto, ao mesmo tempo em que permite ao xamã definir as identidades acumuladas (as vozes, neste exemplo), quebra a linearidade do texto narrativo comunicando realidades contraditórias, isto é, agências paralelas ritualmente construídas. Surgem, assim, questões relativas à autenticidade da enunciação: ela é correta, verdadeira? Em outras palavras, a assimilação da identidade ordinária do xamã a um ser sobrenatural, a construção do mundo paralelo transformador (lugar de cura, antes de tudo), são obtidas com uma comunicação linguística cujo caráter especial gera as condições para provocar um questionamento implícito sobre a crença e, portanto, a sua efetivação.

3 Trata-se de uma forma de *regressus ad infinitum*, como indica Severi (2002, p. 31), isto é, 'um xamã sentado ao lado do braseiro, aos pés da rede, onde deita a mulher dando à luz, descrevendo um xamã sentado perto do braseiro [...]'.

Assim, se bem seguimos Severi (2002, p. 38-39), podemos concluir que a crença na transformação do mundo que o xamã Cuna propõe, implicitamente desafiada e testada no andamento do canto ritual, diz respeito ao efeito perlocutório do ato linguístico do xamã, isto é, do resultado de um processo interativo centrado no destinatário. Diz também respeito à construção daquele contexto especial que costumamos chamar de ritual, cuja eficácia operativa repousa em transformações que, antes de depender de uma função simbólica universal estruturada nas leis do inconsciente, depende de atuações linguísticas e gestuais particulares. Pode-se afirmar, assim, que a eficácia simbólica não se liga automaticamente à recepção de representações coletivas ou símbolos em contextos neutros, pois as representações podem ser transmitidas somente quando os enunciados são bem feitos, isto é, quando as condições da prática ritual são respeitadas, quando ela tem efeitos sobre o destinatário.

Os enunciados cujos efeitos pragmáticos (perlocutórios) são chamados a gerar a crença constituem um elemento entre os outros típico da comunicação paradoxal dos rituais. Objetos manipulados e frases pronunciadas no ritual podem não apresentar significados claros, mas podem ser considerados particularmente “reais” quando se estruturam como experiências e são devolvidas, cognitivamente, no final da performance, como causalidades de relações já existentes. Nesse ponto, Michael Houseman trata a questão de um ritual de iniciação masculina por ele inventado e experimentado:

O Vermelho e o Negro, como os rituais em geral, não criam nada *ex nihilo*: relações desiguais entre homens e mulheres na cultura ocidental moderna são tanto uma premissa quanto um resultado de sua performance. Todavia, o que esse ritual faz é conferir nova vida à discriminação sexual, expressando-a no idioma da experiência, amplamente irrefutável ainda que difícil de definir, propiciada pela performance. (HOUSEMAN, 2003, p. 96)

Segundo Houseman (2003, p. 80-81),

a eficácia distintiva do rito deriva, antes de tudo, não de seu simbolismo substantivo, nem de suas consequências pragmáticas, nem, enfim, de suas qualidades performativas, mas da própria atuação das relações especiais que sua execução envolve.

A noção de eficácia (a factualidade, o acontecimento real) não remete a uma cosmologia, nem a visões do mundo ou a sistemas prévios de representações, mas a atuações de relações (*enactement*), conhecidas no momento da performance segundo um uso *ad hoc* dos símbolos. O acontecimento real da performance ritual é a criação de uma certa verdade, pois um novo tipo de interação confere às relações preexistentes um idioma “irrefutável” que é gerador de eficácia: “o antes e o depois do ritual não são o mesmo”, diz Houseman (2003, p. 80).

Voltando à questão da eficácia simbólica, é difícil saber se, no caso ilustrado por Lévi-Strauss, no momento da cura xamânica, o paciente (a parturiente, neste caso) chega a escutar as palavras e a compreender as metáforas do canto, cuja enunciação e compreensão são apanágio de especialista. Portanto, se, por um lado, a afetação através da enunciação dos símbolos míticos do canto permanece aberta a questionamentos, ao ponto que podemos supor que zonas de sombra da significação são preenchidas pelos afetos do paciente; por outro, os estudos citados sobre o ritual duvidam de que os efeitos possam depender de uma função simbólica universal, capaz, por ela mesma, de eficácia, para investigar maneiras especiais (eficazes) de atuar nas relações através de uma mobilização particular dos símbolos.

Pessoas e símbolos nas armadilhas da mediação: invenções e inatismos

Essa suspeita em torno da universalidade das propriedades representativas dos símbolos foi tenazmente questionada por Wagner (2010) em trabalho, hoje clássico, intitulado *A invenção da cultura*. Logo no início do livro, o autor adverte que não intenta uma abordagem dos símbolos “mais realista do que o rei”, mais completa do que “os símbolos falando sobre si mesmos”. Essa seria uma tarefa fadada à incompletude, já que:

[...] símbolos e pessoas existem em uma relação de mediação mútua – eles são demônios que nos assediam assim como somos os que assediam a eles –, e a questão de saber se ‘coletivizar’ ou ‘diferenciar’ são afinal disposições simbólicas ou humanas se vê irremediavelmente enredada nas armadilhas da mediação. (WAGNER, 2010, p. 23)

Deixamos para trás uma percepção de “Teoria” (no sentido forte) da simbolização para uma abordagem relacional dos estilos de simbolização construídos nas relações entre contextos, “nas maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos”. (WAGNER, 2010, p. 77) Apresentando, contrastivamente, a dialética entre os modos de simbolização coletivizante e diferenciador, onde um inevitavelmente precipita o seu inverso, Wagner ressalta que toda a diferença reside em considerar qual das formas se apresenta como apropriada à ação humana e ao reino do que é inato.

Simbolizações convencionais e diferenciantes, embora se encontrem dialeticamente entrelaçadas, produzem efeitos muito diversos dependendo da atenção deliberada daquele que executa (como diz Wagner, o contexto de controle). Nós, ocidentais, “escolhemos” deliberadamente a simbolização coletivizante, designando por “cultura” o conjunto dos efeitos dessa simbolização. No entanto, outros povos, outros estilos de criatividade:

Mas o que dizer daqueles povos que convencionalmente ‘fazem’ o particular e o incidental, cujas vidas parecem ser uma espécie de improvisação contínua? Podemos entendê-los em termos de algo que nós ‘fazemos’ e que eles não se esforçam deliberadamente para realizar? Ao tornar a invenção, e portanto o tempo, o crescimento e a mudança uma parte do seu ‘fazer’ deliberado, eles precipitam algo análogo à nossa Cultura, mas não o concebem e não podem concebê-lo como Cultura. *Esse algo não é artifício, e sim o universo.* O que para nós é visto como “normas a ser observadas”, para eles é o dado, o inato, e não pode ser objeto de aprendizado (como é para nós), mas de percepção e revelação. (WAGNER, 2010. p. 143, grifo nosso)

Quando a convenção cultural orienta-se deliberadamente no sentido da simbolização diferenciante, os efeitos das ações não são percebidos da mesma forma que nas tradições coletivizantes. Assim, categorias usualmente utilizadas para compreender a “eficácia simbólica”, tais como “códigos” (a serem executados ou metaforizados) ou “desempenho”, são inadequadas, uma vez que remetem a uma teoria da ação especificamente ocidental:

A eficácia das ações, nesse caso, não é compreendida como consequência das ações. Daí a necessidade de não as considerarmos de forma literal, mas indiretamente. As propriedades inatas das coisas são ludibriadas, compeli-

das, aduladas, elicitadas [...] pela ação humana, mas não geradas por essa ação. (WAGNER, 2010, p. 146)

Ao problematizar as relações entre causa e efeito, Strathern (2006) nos adverte dessa armadilha de relegar ao domínio da “eficácia simbólica” apenas as expressões representativas (inertes quanto à sua capacidade criadora). De fato, argumenta a autora, o próprio conceito de ação sofre um importante deslocamento: “Em lugar, então, do que poderíamos supor ser uma teoria da construção simbólica, encontramos uma teoria da ação social. A ação também pode ser entendida como um efeito, como uma *performance* ou apresentação, uma estimativa mútua de valor.” (STRATHERN, 2006, p. 264, grifo da autora)

Às diferenças no contexto de controle da simbolização (coletivizante ou diferenciadora) seguem-se diferenças no conceito de ação-relação desencadeado pelos participantes, humanos e não humanos. O conceito de ação ritual adquire novas possibilidades heurísticas, brilhantemente descritas e sistematizadas no já citado trabalho de Strathern. Para isso, ela mesmo destaca a originalidade da formulação de Wagner nas diferenças de simbolização, mobilizando suas possibilidades contrastivas para captar formações distintas das nossas:

Na verdade, a de Wagner é a melhor formulação dessa posição teórica, pois envolve simultaneamente as tendências ocidental e melanésia, com a idéia de que um símbolo é *tanto* uma expressão convencional, artificial, de algo já (inventado) existente por si próprio, *como* o desejo inventivo de extrair das relações e das pessoas as capacidades inatas (convencionadas) que nelas se encontram. Enquanto uma se apóia numa noção articuladora de arbitrariedade (cultura), a outra se apóia numa noção de incerteza (e, por isso, poder), na noção de uma situação que não se caracteriza por um sentido fixo. (STRATHERN, 2006, p. 265, grifo da autora)

À guisa de conclusão: desfazendo dicotomias, fazendo simetrias

A importância dessas contribuições vem destronando uma série de dualismos que foram erguidos – tais como magia e ciência, crenças e fatos –, estabelecendo clivagens poderosas de cunho epistemológico e ontológico entre nós e os outros. Contrastivamente à “eficácia instrumental”, o senso comum antropológico durante muito tempo mobilizou significados que relegaram num mesmo

contexto noções como “eficácia simbólica” e “eficácia ritual” fazendo, com isso, alusão a uma “classe especial” de efeitos da ação, subjetiva ou intersubjetivamente compreendidos e partilhados pelos participantes.

Vimos como, segundo os citados teóricos do rito, a eficácia ritual vai para além da eficácia simbólica, submetendo à atuação de relações (*enactement*) no momento da performance segundo um uso geralmente paradoxal e ambíguo de objetos, e segundo técnicas linguísticas e gestuais que cativam a atenção e produzem disposições mentais determinadas. Trata-se de uma atuação que pode ter efeitos quando critérios pragmáticos são respeitados, e cuja adesão, comumente chamada de “crença”, não concorda com o invólucro semântico da palavra na tradição cristã, pois não alude à coexistência do seu oposto. (POUILLON, 1979) A eventual asserção dubitativa na eficácia do ritual é relativa ao objetivo andamento do mesmo, à sua habilitação em produzir fatos segundo meticulosos procedimentos, de forma que não cabe na rotulada dicotomia entre o objetivo, factual e físico e o subjetivo, especulativo e metafísico.

A crença – designação possível para essa forma peculiar de eficácia – como ato de fé absoluta (creio ou não creio) é o que Latour (2002) chama de “crença ingênua” e que contém os pressupostos universalistas das religiões “éticas”. As condições ritualistas de atuação da crença são ligadas a construções de eficácias: objetos eficazes chamados de “fetiches”, como ressalta este autor.

O conceito de crença (ingênua) é de pouca valia para a compreensão da eficácia da heterogeneidade dos contextos de ação ao abordá-los nos termos dualistas das causas (subjetivas e/ou intersubjetivas) e efeitos (objetivos). Como sugere Latour no mesmo trabalho, na nossa concepção moderna (oficial), fatos e crenças devem ser distinguidos sob pena de nos envolvermos no seguinte paradoxo: se as crenças remetem a visões de mundo ancoradas nas configurações da cultura, como podem produzir efeitos “reais” (na “natureza” dos corpos)? Na antropologia, o conceito de eficácia simbólica é tradicionalmente utilizado como uma possibilidade alternativa a esse dilema, sem, no entanto, dirimi-lo. Somente aos fatos (da natureza ou da sociedade) é que normalmente concedemos realidade ontológica. Para aqueles que confundem fatos e crenças (natureza e sociedade), reservamos a possibilidade de compreendê-los no âmbito do seu “contexto social”, onde, absolvidos da acusação de irracionalidade, podem

ser reabilitados em sua ingênua percepção do real: são representações, dizemos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

Tratar como crença (ingênua) as práticas “não instrumentais” não é conhecê-las, mas, ainda como enfatiza Latour (2002), apenas indica um modo polêmico de se relacionar com elas. Mesmo quando adotamos uma atitude respeitosa e compreensiva em relação às crenças dos “outros”, como é possível levá-las a sério, já que são apenas crenças? O potencial acusatório envolvido nessa pergunta não nos oferece uma descrição adequada de como as coisas se passam com os outros e nem com nós mesmos. O que a crítica moderna não considera, obcecada pelo exercício da suspeição entre o que é real (os fatos) e o construído (o simbólico), é o caráter surpreendente da ação, onde não existem, de um lado, sujeitos que fazem, nem, de outro lado, “coisas” que são feitas. Todos nós, antropólogos ou não, assim como os artefatos (já “feitos” e os ainda em construção), estamos conjuntamente implicados.

Concluindo, sugerimos simplesmente que se atribuições de diversas intencionalidades (objetivas ou subjetivas) ou de diversos poderes (simbólicos ou reais) variam em diferentes contextos (rituais, terapêuticos, técnicos etc.), segundo particulares construtos histórico-culturais, é com olhar simétrico que podemos apreciar como as “tradições” (a técnico-científica incluída) operam um ocultamento dos próprios procedimentos internos. Não podemos, portanto, deixar de evocar a metáfora de um campo de pesquisa que por sua própria natureza é semeado de fascinantes armadilhas, chaves e pistas.

Referências

- DURHAM, Eunice. Uma nova visão da antropologia. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Bronislaw Malinowski*. Coordenação Eunice Durham. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, v. 13, n. 14, 2005. p.155-161.
- HOUSEMAN, Michael. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana*, v. 9, n. 2, 2003. p. 79-107.
- _____. Relationality. In: KREINATH, J.; SNOEK, J.; STAUSBERG, M. (Ed.). *Theorizing Rituals: classical topics, theoretical approaches, analytical concepts, annotated bibliography*. Leiden: Brill, 2006.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. *Naven ou Le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: CNRS-Éditions; Éditions. la Maison des Sciences de l'homme, 1994.

HUMPHREY, Caroline; LAIDLAW, James. *The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto modernos dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos de la Alta Birmânia*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade (Austrália, Nova Zelândia). In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.

_____. As Técnicas do corpo. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b.

POUILLON, Jean. Remarques sur le verbe "croire". In: IZARD, M.; SMITH, P. (Org.), *La Fonction symbolique: essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979. p. 43-51.

SEVERI, Carlo. Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, v. 10, n. 1, 2002. p. 23-40.

SMITH, Pierre. Aspects de l'organisation des rites. In: IZARD, M. SMITH, P. (Org.), *La Fonction symbolique. essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979. p.139-170.

SMITH, Pierre. Rite. In: BONTE, P.; IZARD, M. (Ed.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris: PUF, 1991. p. 630-633.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da dádiva*. Campinas, São Paulo: Ed Unicamp, 2006.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, 2002. p. 113-148.

Eficácia simbólica

Dilemas teóricos e desafios etnográficos

Sônia Weidner Maluf

A noção de eficácia simbólica, desenvolvida por Lévi-Strauss em dois artigos sobre o xamanismo, ganhou uma amplitude e uma extensão para além das práticas xamânicas, constituindo um verdadeiro percurso próprio nos campos da cura ritual, das articulações entre saúde e religião, das terapias não convencionais e externas à biomedicina, mas também da feitiçaria e da bruxaria, benzeção e desembruxamento. De modo geral, a noção de eficácia simbólica passou a caracterizar e a descrever toda forma de ação, e em especial de ação voltada para a cura, que escaparia à causalidade mecânica ou orgânica da lógica biomédica e científica. Se a eficácia da cura e dos tratamentos no campo da biomedicina é medida pelo sucesso da relação entre causa e efeito, ação mecânica, orgânica, química etc, a eficácia simbólica remeteria a outra dimensão dos efeitos de um determinado tipo de ação e de experiência. Questões como a dicotomia entre a ordem objetiva e a subjetiva, entre o físico e o moral, entre matéria e símbolo, entre representacionismo e pragmatismo estão em jogo nessa diferença entre as duas dimensões da cura, diferença que de certo modo reinstaura a dicotomia entre magia e ciência e/ou entre religião e ciência. Ou entre rito e técnica.

Na eficácia simbólica, são os símbolos que agem como objetos ou são os objetos que agem como símbolos? O objetivo deste artigo é de repensar essa noção, seus limites e potencialidades para a compreensão de certas práticas e representações sociais ligadas à cura ritual, aos processos de adoecimento e cura e aos vários recursos terapêuticos utilizados, à construção e transformação ritual de pessoa e corporalidade, entre outros temas. O foco, a partir de minha própria experiência de pesquisa, será a questão da cura ritual e dos procedimentos terapêuticos na relação entre cura e religiosidade ou espiritualidade. A reflexão será desenvolvida em torno de três abordagens complementares:

- 1) os desafios etnográficos colocados à noção de eficácia simbólica, buscando entender os dispositivos que operam numa situação de cura ritual;
- 2) os percursos da noção de eficácia no campo da antropologia e das ciências sociais, através de um retorno aos textos e autores que inicialmente lançaram e buscaram definir a noção de eficácia (mágica, ritual e simbólica), feito a partir de uma leitura a contrapelo, não apenas focada no argumento central desses autores, mas buscando alguns elementos residuais ou periféricos que possam ter algum rendimento para uma discussão contemporânea sobre o conceito e
- 3) os desafios teóricos atuais em torno da noção e seu rendimento para a pesquisa antropológica, a partir de suas apropriações pelos estudos de antropologia da saúde e estudos de ritual, e as abordagens da cura ritual, conforme os paradigmas da pragmática da linguagem e das teorias da *performance*.

Finalmente, serão discutidos alguns elementos para uma abordagem para além das dicotomias descritas acima.

Desafios etnográficos sobre a eficácia simbólica

Em um trabalho anterior (MALUF, 1996, 2005) discuti o conceito de eficácia simbólica buscando compreender de forma mais ampla os mecanismos, dispositivos, técnicas e procedimentos que operam no momento de uma cura ritual no universo das chamadas culturas da “nova era” no Brasil. Minha discussão objetivava, de um lado, mostrar as relações estreitas entre as dimensões terapêuticas e espirituais, ou terapêuticas e rituais das práticas e representações dos sujeitos envolvidos nessas experiências, o sentido terapêutico das práticas rituais e as dimensões espirituais ou religiosas das práticas terapêuticas, evidenciando que definir uma determinada forma de ação como “terapêutica” ou “religiosa” não depende da ação em si, mas dos sentidos dados a estas num contexto social particular. De outro, buscava descrever e compreender como funcionam, como operam os mecanismos e a lógica da cura ou do alívio do sofrimento e da aflição numa situação terapêutica e/ou ritual nesse universo. Um conceito central que apareceu em campo e que se mostrou fundamental para compreender esses mecanismos foi o de *trabalho*, utilizado para designar as diversas atividades rituais e terapêuticas e as duas dimensões dos agenciamentos individuais e coletivos: os ligados à situação terapêutica e ritual propriamente dita, os procedimentos, técnicas e ações realizadas pelos partici-

pantes, não apenas das pessoas envolvidas, mas também dos demais “agentes” envolvidos no processo de cura ritual, entidades espirituais, forças e energias, objetos e substâncias que fazem parte do evento ou que por ele circulam. Essa definição do trabalho terapêutico e dos agenciamentos que envolve se estende para outros universos espirituais e religiosos, como o das religiões afrobrasileiras, onde trabalho se refere tanto ao ritual com os orixás e as demais entidades, quanto às obrigações do fiel em relação à religião e a essas entidades e orixás. No Santo Daime, trabalho refere-se também ao ritual. Um outro universo no qual, na linguagem comum de adeptos e praticantes, a noção de trabalho era bastante usada, principalmente no decorrer dos anos 1970 e 1980, no Brasil, é o da psicanálise e das culturas psicanalíticas, designando, sobretudo, a experiência do indivíduo envolvido em análise ou em autoanálise. A presença da psicanálise aqui tem um sentido especial, porque é justamente a esta que Lévi-Strauss irá comparar e contrapor o xamanismo para discutir seu conceito de eficácia simbólica.

Para ir além das práticas rituais ou terapêuticas, o outro campo semântico ao qual a noção de trabalho responde, e que é complementar ao descrito acima, refere-se a um projeto ou estilo de vida em que um esforço é investido no sentido da vivência do sofrimento e de sua superação ou transcendência na direção de uma reinvenção de si. A eficácia simbólica está ligada aqui à ideia de transformação de si, metamorfoses do *self*, emergência do sujeito. Eficácia como cura, de um lado, e eficácia como modo de subjetivação, de outro.

Operam nesses dois sentidos do trabalho ritual e terapêutico duas dimensões complementares: a ideia de *transformação* (de um conjunto de afecções a outro, do sofrimento à cura ou ao alívio, de si, etc.); e a ideia de *agência*, ação, prática ou práxis individual ou coletiva, dimensão apenas residual ou senão ausente nas diferentes formulações e usos do conceito de eficácia simbólica na análise antropológica. Seria a dimensão da agência e da práxis (individual ou coletiva) um dos limites, o que não estaria contido nas diferentes formulações do conceito? Essa é uma primeira questão que pretendo formular de forma mais detalhada adiante. O “trabalho ritual ou terapêutico” opera uma transformação, e é esta que baliza toda a questão da eficácia resultante do esforço investido. A noção de eficácia como transformação está presente já nas formulações de Lévi-Strauss e compõe uma de suas perguntas não respondidas:

a de como transformações simbólicas produzem ou induzem transformações orgânicas ou fisiológicas. Na discussão do autor, o conceito de analogia (entre diferentes planos estruturais) se sobrepõe e eventualmente exclui o de agência.

Além disso, conforme discuto nos textos mencionados (MALUF, 1989, 1993, 1996), o trabalho terapêutico e ritual refere-se também a uma dimensão cosmológica, de valores. Ele é um operador simbólico de valores e modos comuns de existência, ao mesmo tempo em que contém uma teoria da terapia, uma teoria dos processos de adoecimento e cura.¹ Ao mesmo tempo, essa transformação que descrevo nas curas rituais não se reduz a uma série de analogias estruturais que dariam sentido umas às outras ou que induziriam umas às outras, mas trata-se de uma transformação que envolve um conjunto de práticas, ações e agenciamentos, e, conseqüentemente, de sujeitos. Não apenas porque no decorrer do processo terapêutico é o sujeito que emerge, mas porque esse processo envolve questões como criatividade, imaginação e ação, questões que uma abordagem performática da cura ritual têm também colocado. (LANGDON, 2007)

Nos trabalhos citados, descrevo detalhadamente diversas práticas rituais e terapêuticas, abordando questões como espaço e tempo rituais, gestos, técnicas e procedimentos corporais, linguagem ritual, valores e códigos compartilhados, relação ritual e terapêutica, mecanismos terapêuticos e mediadores simbólicos, pensando o ritual de cura como uma forma de relação, e mesmo de comunicação, em diversos níveis. É na discussão específica sobre a dimensão narrativa do trabalho ritual e terapêutico que busco um diálogo mais efetivo com a noção de eficácia simbólica e com o texto de Lévi-Strauss que traz esse título. Minha intenção, conforme descrevo, é problematizar o aspecto narrativo do mito, e não sua dimensão formal e estrutural, ou sua decodificação gramatical. Meu argumento é de que a “cura” no universo das culturas da nova era encontra-se no caminho do meio, ou na fusão, das duas dinâmicas descritas por Lévi-Strauss, entre a cura xamânica e a psicanalítica,² pois opera com

1 Confira Favret-Saada (2009a, p. 51), para uma teoria do ‘desenfeitamento’.

2 A analogia com a psicanálise provocou diversos comentários, desdobramentos e críticas ao autor. Me parece que a escolha da psicanálise se dá justamente pela ausência nesta de um tipo de causalidade mecânica típica da biomedicina, por exemplo, aproximando aquela das formas de cura ritual, especificamente do xamanismo. Sobre a redução do argumento de Lévi-Strauss ao aspecto verbal do ritual, vou tentar mostrar adiante, em uma leitura mais detalhada do texto, que outros aspectos também têm uma importância em sua definição da eficácia.

as duas dimensões narrativas, a do mito coletivo (representado pelos diferentes símbolos e mediadores utilizados no processo de cura: os símbolos astrológicos, as cartas do tarot, os hexagramas do I-Ching, os hinários do Daime, as essências florais), que é utilizado como operador simbólico para a reconstrução de uma narrativa pessoal, sendo esta a sua segunda dimensão. Discuto o processo não linear de transformação narrativa, na passagem e tradução de uma linguagem a outra, não apenas através de analogias estruturais (núcleo do argumento de Lévi-Strauss), mas através de transformações operadas a partir do próprio momento do trabalho ritual e terapêutico, em que um tipo de esforço intelectual, corporal e afetivo é realizado, visando provocar uma determinada experiência. A ideia de experiência não está ausente do argumento de Lévi-Strauss, apenas não recebeu a devida ênfase, como nesta passagem em que compara a cura xamânica com a psicanalítica:

[...] as duas visam provocar uma *experiência*; e as duas o fazem reconstituindo um *mito* que o doente deve viver ou reviver. Mas, em um caso, é um *mito individual* que o doente constrói, com a ajuda de elementos tirados de seu passado; em outro, é um *mito social* que o doente recebe do exterior [...]. (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 220, grifo nosso)

A pergunta que vou buscar formular de forma mais consistente neste artigo é se o diálogo com a noção de eficácia simbólica poderia contemplar aspectos como trabalho, esforço, agência e, sobretudo, sujeito, que emerge dessa experiência de reinvenção de si e do mundo, como dimensões centrais dos mecanismos e dispositivos que operam numa situação de cura ritual. Para isso, é necessário voltar aos textos que inicialmente buscaram definir o conceito e pensar um pouco a trajetória deste.

O percurso antropológico da eficácia simbólica: uma leitura à contrapelo

Mesmo tendo sido formulada de maneira mais explícita por Lévi-Strauss nos artigos *A eficácia simbólica* e *O feiticeiro e sua magia*, a noção de eficácia simbólica teve sua carreira em dois campos nos quais a influência da análise estrutural é bem menor do que as análises interpretativistas e fenomenológicas: os

campos da antropologia da saúde e da doença e dos estudos antropológicos de ritual e religião. Por sua vez, talvez por se tratarem de dois dos textos que poderíamos definir como dos mais fenomenológicos de Lévi-Strauss,³ eles acabaram não tendo a importância de outros de seus trabalhos na formação de um pensamento estruturalista na antropologia, sendo mesmo relegados como textos menores, desacreditados pela própria insuficiência e eventual equívoco dos dados etnográficos com que o autor trabalha.⁴

Apesar de sua pouca repercussão no campo da análise estrutural, a eficácia simbólica fez um trajeto que se inicia bem antes dos dois artigos de Lévi-Strauss e se prolonga para depois destes, tendo algumas de suas raízes na chamada Escola Sociológica Francesa, principalmente nos trabalhos de Marcel Mauss e tendo seus desdobramentos contemporâneos nos estudos de ritual e cura. Antes de fazer a leitura do trabalho de Lévi-Strauss sobre o tema, seria interessante recuperar como o conceito de eficácia aparece dos trabalhos da Escola Francesa.

De Mauss a Lévi-Strauss

Duas questões que envolvem inicialmente a discussão da eficácia simbólica é a dos chamados atos mágicos e a dos efeitos do rito. Durkheim discute os conceitos de eficácia e de eficácia física no livro III de *As formas elementares da vida religiosa*, quando descreve o ritual.

É particularmente em *Esboço de uma teoria geral da magia* que Mauss e Hubert desenvolvem de forma mais explícita o conceito de eficácia, no caso eficácia mágica ou ritual, buscando discutir o que denominam de “explicações ideológicas da eficácia dos ritos”. Para os autores, essa explicação estaria em um resíduo que as explicações dadas à magia a partir de suas diferentes manifesta-

3 Essa questão será desenvolvida mais adiante, em torno do que se evidencia nos dois textos em questões como os aspectos práticos e vivenciais da eficácia simbólica, que funcionam em situações cujo princípio de cura é o de ‘provocar uma experiência’.

4 Mais recentemente, foram trazidos à tona dados sobre a língua na qual a reza do xamã Cuna é feita, não sendo esta uma linguagem conhecida pela parturiente, mas uma língua secreta ou arcaica, no caso de *A eficácia simbólica*. No caso de *O feiticeiro e sua magia*, textos etnográficos mais recentes, informam que Quesalid, ao contrário de ser o ‘xamã típico’, era alguém com um status especial, sendo mestiço com branco, tendo sido escolarizado e letrado no conhecimento ocidental moderno, sendo esse o contexto de sua descrença nos efeitos do xamanismo, e não a expressão de uma dúvida comum a qualquer xamã, tal como argumenta Lévi-Strauss.

ções (as fórmulas simpáticas, a propriedade mágica das coisas e dos elementos da magia e a teoria dos “demônios”, ou seja, a crença em espíritos) não dão conta.⁵ Essas explicações, aliás, devem muito mais à lógica científico-racionalista, e ao que Mauss denomina de “nosso entendimento adulto europeu”. (MAUSS; HUBERT, 1997, p. 100) Minha leitura do *Esboços...* é um tanto transversal aqui, na medida em que, menos do que a magia em si e as definições que os autores buscam construir no texto, me interessa entender de que maneira sua eficácia é discutida. É justamente sobre aquele resíduo não explicado pelas diferentes classificações da magia que os autores buscam construir, em uma das partes do *Esboço...*, uma teoria sobre a crença na eficácia dos ritos mágicos a partir da “ideia compósita de força e de meio”, noções que escapariam do racionalismo individualista ocidental e seriam perfeitamente apreensíveis por uma concepção não intelectualista e coletivista, conforme os autores. Coletividade parece ter aqui um significado ligeiramente distinto daquele de substância ou entidade acima ou fora da experiência e das singularidades, tal como uma ortodoxia durkheimiana poderia supor. Essa força ou “potencialidade mágica” é a causa mesmo dos efeitos mágicos: “doença e morte, felicidade e saúde”. (MAUSS; HUBERT, 1997, p. 100) É comparável à força mecânica, na sua relação de causa e efeito, mas separa-se desta na medida em que o meio em que atua, e com o qual faz um, é outro, permitindo, entre outras coisas, o contato na distância. Para melhor descrever e definir esse compósito eles usam o conceito nativo de *mana* – palavra comum às línguas melanésias, designando, além de força, ação, qualidade e estado. Mas designa, sobretudo, algo que *confunde e reúne* os vários

5 Eventualmente o texto acaba servindo para reificar a distinção que perdura em certas análises no campo das ciências sociais, entre magia e religião, mesmo essa sendo apenas uma das partes do longo artigo de Mauss e Hubert, cuja intenção era muito mais a de constituir os fenômenos descritos como objeto das ciências sociais e definir uma especificidade para a prática da magia para além dos outros grandes campos já instituídos da análise social, como a religião. A distinção entre magia e religião, cujo fundamento tem raízes mais teológicas do que sociológicas, perdura tanto nas análises sócio-antropológicas quanto nos discursos internos às próprias organizações religiosas, que buscam construir diferenças e distinções em suas fronteiras fluidas com outras crenças e práticas. Um exemplo desse uso ‘distintivo’ da diferença no universo religioso brasileiro são os ataques das igrejas neopentecostais às religiões afrobrasileiras, tachando-as como magia, feitiçaria, e não religião. Ou a recusa da Igreja Católica em aceitar certas práticas populares de cura, como as benzeduras e curas rituais, como sendo de ordem externa à religião, como credences e não crenças. Não é por acaso que a noção de eficácia simbólica acabou sendo prioritariamente utilizada para descrever e explicar práticas rituais e de cura exteriores à modernidade ocidental ou às formas terapêuticas da biomedicina. O que de certa forma reproduz a velha divisão entre magia, ciência e religião. Não obstante, alguns autores buscaram estender o conceito para as religiões insituídas e hegemônicas na modernidade ocidental, como é o caso do estudo de François Isambert sobre os ritos cristãos e sobre a liturgia dos sacramentos. (ISAMBERT, 1979)

elementos que, na lógica ocidental, permaneceriam separados, como o agente, o rito e as coisas e objetos. Essa é uma questão importante de reter por enquanto, levando em conta duas coisas: primeiro, que os textos centrais da Escola Sociológica Francesa consideram que a análise sociológica e antropológica deve se debruçar sobre aquilo que define o mundo social, ou seja, suas formas de classificação, diferenciação e separação; segundo, que a crítica mais importante de Lévi-Strauss a Mauss, esboçada na célebre *Introdução à obra de Marcel Mauss*, é sobre a utilização de uma noção como *mana* como categoria de explicação antropológica, o que seria, em resumo, um deslize irracionalista de Mauss, ao buscar as origens do *mana* numa “ordem de realidade que não as relações que ela ajuda a construir”, jogando a análise para o que seriam “epifenômenos ou mistérios”, “em todo caso, objetos extrínsecos ao campo de investigação”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 45)

Na tentativa de pensar os atos mágicos e a magia em sua especificidade, como um sistema possuindo uma unidade, a ideia de eficácia ritual ou simbólica emerge como forma dessa especificidade dentro de um inventário enorme de princípio, técnicas, procedimentos, representações, efeitos, do que seriam esses atos. A especificidade da magia, do ato mágico, da cura ritual, do ataque ritual ou simbólico, seria o de funcionar num campo de eficácia simbólica.

É interessante reter os qualificativos utilizados pelos autores para definir o *mana*: além de preencher um resíduo, trata-se de uma noção “obscura e vaga”, mesmo tendo um “emprego determinado”, “abstrata e geral” e, ao mesmo tempo, “plena de concreto”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 102) Fundamentalmente, *mana* é o que dá valor a coisas, fatos, ações, agentes etc. Ele é a força das coisas (do feiticeiro, do rito, dos objetos): “o *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora sua ação mecânica sem a aniquilar” (1989, p. 104) (assim, é o *mana* que garante que a canoa fique estável no mar,⁶ que a casa permaneça sólida etc.). Não há, assim, contradição entre o *mana* e a função ou ação mecânica dos objetos, das coisas. Os autores vão além: o *mana* não pode ser objeto de experiência, porque ele, na verdade, absorve a experiência,

6 Tal como também constatei em minha pesquisa sobre narrativas de bruxas na Lagoa da Conceição, Florianópolis. É o benzimento da canoa que permite que esta não naufrague ou não seja objeto de ataques de bruxas durante a pesca. (MALUF, 1989, 1993)

o que invalida qualquer tentativa de compreender sua ação na lógica científica experimental. Ou, tal como eles explicam, uma das características da magia é que ela é tributária de uma crença *a priori*, independente da experimentação.⁷ Finalmente, Mauss conclui essa parte do texto explicando que essa força não é uma qualidade intrínseca às coisas e às pessoas, mas são atribuições sociais (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 114), resultantes dos diferentes e relativos lugares sociais ocupados por essas coisas, pessoas e contextos. É dessa diferença que emergiria o *mana*, ou qualquer que seja a noção empregada para designar essa força potencial.⁸

O projeto de Mauss e Hubert nesse texto é menos o de discutir os mecanismos que operam no ato mágico e em sua eficácia do que em definir sua unidade e especificidade, tanto em relação à religião quanto em relação à técnica. E é uma lástima que mesmo as leituras contemporâneas desse texto se debrucem mais sobre as questões de definição da magia, suas diferenças com a religião, seja na sua crítica ou na reprodução anacrônica dessa diferença, do que sobre a potencialidade dessa tentativa embrionária de tentar discutir a eficácia do ato mágico a partir de sua lógica intrínseca. Também é interessante a fronteira tênue, segundo os autores, entre a magia e as diferentes técnicas ocidentais, como a medicina, por exemplo, apesar do acento que colocam sobre a necessidade de distinguir nas práticas de cura o que seriam os atos mágicos (rezas, evocação de espíritos, queima de ervas) dos atos que a ciência ocidental reconheceria como de causalidade mecânica. Ora, os procedimentos terapêuticos e de cura rituais formam um todo indissociável do ponto de vista nativo, sendo que a própria concepção de causalidade mecânica pode mudar conforme as concepções científicas ocidentais mudem – o que permanece é o princípio experimental, mas essa experiência pode levar justamente ao abandono da ideia de causalidade mecânica para definir uma prática que no momento anterior

7 Essa crença *a priori* será relativizada no mesmo texto, quando os autores descrevem o mágico ou feiticeiro, sendo uma de suas características a simulação e uma certa descrença no que fazem. 'A simulação do mágico só é possível com a crença pública'. (MAUSS; HUBERT, 1997, p.89) Posteriormente esse será o argumento central de Lévi-Strauss ao descrever e analisar a trajetória de Quesalid, o xamã 'descrente', mesmo não fazendo referência à discussão de Mauss e Hubert.

8 Ao discutir o que seriam atributos ontológicos dos agentes da feitiçaria, Favret-Saada (2009a) evidencia a noção de 'força' como um desses atributos, e um dos elementos centrais também de uma teoria do desenfeitiçamento.

era reconhecida a partir de tal princípio. Vou discutir mais adiante o quanto a dicotomia mecânico x simbólico, que tornou-se fundamental para definir a eficácia simbólica e encontrar nela alguma especificidade, acaba tendo suas fronteiras esmaecidas quando interrogamos, com Latour (2006), sobre o sentido construído, fabricado (feito), tanto do símbolo quanto do objeto técnico.

Nessas poucas páginas em que buscam elaborar uma explicação da magia e de sua eficácia, questões interessantes são colocadas para um futuro desenvolvimento. Questões como os aspectos residuais do ato mágico e da complementaridade entre ação mecânica e ação “mágica” (a primeira potencializada pela última), a crítica às explicações racionalistas e extrínsecas à magia, a ideia de “potencialidade ou força mágica” (*mana*), a complementaridade entre simulação e crença, a definição dos atos rituais como essencialmente criadores e eficazes, que efetuam mudanças e transformações, são elementos a serem retomados em uma discussão sobre os limites e potencialidades do conceito de eficácia simbólica. Mauss e Hubert (1997), para descreverem as diferentes noções culturais que se referem à eficácia, falam de uma verdadeira “metempsicose” de noções ao se referirem ao caso indiano, mas que pode ser generalizado a outras noções de uso e de significado semelhantes ao *mana*. Uma noção de “eficácia pura”, ao mesmo tempo material e localizável que seja espiritual e que aja à distância.

A dimensão coletiva da eficácia aparece no argumento dos autores como a dimensão compartilhada da experiência, mesmo que as intenções, os desejos e os significados dados a essa sejam distintos. É também, segundo Mauss e Hubert (1997, p. 119), a constatação do efeito por uma coletividade o que produz ou reconhece o meio como apto a produzir o efeito, estabelecendo assim uma síntese entre causa e efeito. Levando adiante o argumento dos autores, num diálogo com discussões contemporâneas, poderíamos inferir que o que opera aqui é a ideia da afecção, do deixar-se afetar, um tipo de agenciamento em geral involuntário, não porque inconsciente apenas, mas porque corporificado e afetivo. Mais do que uma crença (experiência intelectual), trata-se aqui da afecção (experiência corporificada e afetiva). A ideia de fusão entre causa e efeito faz lembrar uma outra discussão de Bruno Latour (2004), sobre a educação olfativa dos analistas de perfumes e a relação entre o nariz e o aroma: se por um lado a diferença entre os aromas de perfumes fabrica um nariz de

especialista, que consegue identificar os diferentes tons e notas olfativas, por outro, esses diferentes tons e notas olfativas só existem quando cheirados, ou seja, quando são fabricados por esse nariz especializado: o aroma fabrica o nariz, mas o nariz, por sua vez, também fabrica os aromas e suas distinções. Deformando um outro exemplo de Latour, também distante do tema da saúde e da religião: é porque os objetos explodem no laboratório que se reconhece uma determinada técnica como apta a produzir um efeito. Inverte-se a relação causa e efeito: não é a técnica que produz a explosão dos objetos, mas é a explosão dos objetos (sua agência, para Latour) que produz a técnica como tendo algum efeito. No ato de cura ritual, na fusão entre causa e efeito, os gestos, os objetos, as substâncias, etc, produzem uma afecção corporificada, assim como o corpo afetado constitui, engendra, esses objetos e gestos de eficácia.

Mauss e Hubert não estavam tão distantes ao formular a noção de eficácia em torno da ideia de fusão entre causa e efeito, apesar de não terem ido adiante.

Durkheim, certamente influenciado pelas reflexões de Mauss, irá discutir a eficácia do rito em *As formas elementares da vida religiosa* (1912), distinguindo o que seria uma eficácia moral do rito (construir ou engendrar o sentimento de sociedade) e sua eficácia física, uma consequência ou efeito contingente da primeira. A eficácia moral é o efeito do rito em criar e recriar esse “ser moral” que é a sociedade, e do qual dependemos. A eficácia física seria um derivado imaginário ou contingente da eficácia moral, que para ele é a eficácia real do rito:

O que em primeiro lugar está implicado na noção de relação causal é a ideia de eficácia, de poder produtor, de força ativa. Entende-se comumente por causa o que é capaz de produzir uma mudança determinada. A causa é a força antes que tenha manifestado o poder que está nela; o efeito é o mesmo poder, mas atualizado. (DURKHEIM, 2003, p. 394)

Para Durkheim, a origem dessa “força” e desse “poder” é a sociedade. Em outra ocasião, a discussão de Durkheim sobre a eficácia moral e a física mereceria um tratamento mais detalhado, o que não é possível fazer no escopo deste artigo.

Nos dois artigos em que discute a eficácia simbólica, Lévi-Strauss busca responder à questão da eficácia da magia e da cura xamânica, e de como certos fenômenos podem se expressar ou ter efeitos sobre o plano fisiológico. A seguir

vou trilhar de maneira mais detalhada e demorada esse caminho, não apenas buscando as linhas centrais do argumento do autor, mas vou percorrer também os pequenos “desvios” e os meandros de sua reflexão. No caso de *O feiticeiro e sua magia*, a pergunta é formulada em torno da morte física provocada pelo que se poderia chamar de morte social, ou seja, a dissolução da personalidade social do sujeito, assunto já trabalhado anteriormente por Mauss. Nesse texto Lévi-Strauss discute diversos exemplos em que questões como manipulação e descrença na feitiçaria por parte do xamã e o posterior convencimento de sua validade, crença ou desconfiança por parte da audiência são tematizadas. No fundo de seu argumento, há uma relativização da ideia de crença, na medida em que essa é retirada do plano do *a priori*, quando o autor descreve a transformação do xamã que, inicialmente descrente de suas habilidades ao teatralizar de forma consciente essas habilidades, vai ele próprio se tornando efetivamente um feiticeiro. A análise do autor de uma dessas situações, a do adolescente Zuni, acusado de feitiçaria depois que uma menina teve uma crise nervosa quando este pegou sua mão, revela uma verdadeira pragmática da linguagem: “Até que ponto o jovem não se tornou refém de seu personagem, ou melhor: até que ponto ele não se tornou efetivamente um feiticeiro. ‘Mais o jovem falava’, dizia-se de sua confissão final, ‘mais profundamente ele se absorvia em seu tema’”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 192) Mesmo que seu argumento central para justificar a retirada da acusação tenha sido o fato de que, ao desfiar todo um discurso (inventado) sobre sua maneira de proceder na feitiçaria, o acusado teria propiciado à comunidade um sistema para traduzir seu sentimento difuso e suas representações mal formuladas em torno da feitiçaria. De “ameaça à segurança física de seu grupo”, o jovem se torna “garantia de sua coerência mental”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 191) A dimensão moral (social) de Durkheim se traduz ou se transubstancia aqui em dimensão mental (simbólico-estrutural).

Dos exemplos discutidos pelo autor nesse artigo, o mais conhecido e citado por seus comentadores é o de Quesalid, que conta em sua autobiografia (recolhida por Boas) que, não acreditando no poder dos xamãs, decidiu fazer o aprendizado junto a eles com o objetivo de os desmascarar. Seu aprendizado apenas confirmou o que ele presumia: ensaios de pantomima e teatralização, aprendizado das mais diversas técnicas de manipulação e ilusionismo. Mas antes que pudesse efetuar sua denúncia, Quesalid já havia se tornado conhecido como

aprendiz de xamã e foi convocado para fazer uma cura. Apesar de sua descrença, o tratamento foi um sucesso, o que não modificou sua visão cética em relação à cura xamânica. Confrontado por outros xamãs e suas diferentes técnicas, Quesalid vai aos poucos nuançando sua descrença inicial em todos os xamãs: alguns seriam autênticos. Sobre sua crença em seu próprio poder xamânico, nada fica definido, a não ser que ele continua exercendo seu *métier* e defendendo sua técnica de cura. Em sua análise, Lévi-Strauss busca compreender o que seria o complexo xamânico, organizado em torno de dois polos: o consenso coletivo e a experiência íntima do xamã. Mas, além disso, alguns elementos centrais do xamanismo discutidos pelo autor acabaram se tornando uma referência nos estudos sobre a eficácia simbólica, xamanismo e cura: um doente curado por um xamã tem grande potencial de se tornar ele próprio um xamã; não é porque Quesalid curava que ele se tornou um grande feiticeiro, mas porque ele era um grande feiticeiro é que ele curava os doentes. O xamã oferece um espetáculo ao seu público, mas não no sentido da representação teatral meramente, ele efetivamente revive nesse espetáculo os fatos e acontecimentos em sua originalidade, vivacidade e violência. A esse último aspecto, Lévi-Strauss nomeia *ab-reação*, noção psicanalítica que significa a revivência intensa de uma situação que estaria na origem da perturbação, conceito também discutido em *A eficácia simbólica* para explicar os efeitos provocados pela reza do xamã sobre sua paciente. O ritual provocaria uma experiência.

Buscando destrinchar um pouco mais os mecanismos que operam numa cura xamânica, o autor discute a relação ente o xamã e seu grupo, e entre pensamento normal e patológico, que, numa perspectiva não científica, não se oporiam, mas, ao contrário, se complementariam. Para o pensamento normal, há falta, demanda, déficit de significado; para o pensamento patológico, excesso. Na cura xamânica operaria uma mediação entre essas duas situações complementares, entre a demanda e a oferta, entre o coletivo e o individual (o xamã), em que continuamente “se elabora e se modifica uma estrutura”. (1990b, p. 200) Lévi-Strauss estabelece aqui uma diferença entre a experimentação científica (verificável e controlável) a essa “experiência vivida de um universo de efusões simbólicas” em que pode se vislumbrar “as iluminações”. É essa experiência que define a adesão ao xamanismo. À explicação científica, que busca causas, contrapõe-se esta outra experiência, que busca articular

as coisas em uma totalidade, opondo o doente (passividade, alienação de si) ao xamã (atividade, transbordamento de si). Uma passagem esclarece como o autor define a cura nesse caso: “A cura coloca em relação esse polos opostos, assegura a passagem de um a outro, e manifesta, em uma experiência total, a coerência do universo psíquico, ele próprio projeção do universo social”. (LÉVI-STRAUSS, 1990a, p. 201)

Psicanálise, evidentemente, mas também a linguística são evocadas comparativamente para explicar esses mecanismos da “cura mágica”, que teria sua natureza profunda muito mais no intelecto do que nas manifestações afetivas – mais uma vez aqui a oposição entre significado e significante (e não entre causa e efeito, como seria o caso de uma cura no campo biomédico) aparece como o objeto central a ser resolvido tanto pela função simbólica quanto pelo pensamento mágico. O sofrimento é fundamentalmente o conflito entre dois sistemas contraditórios, e só pode ser ultrapassado através de uma linguagem que possa traduzi-lo e transformá-lo.

No outro artigo, *A eficácia simbólica*, publicado no mesmo ano do anterior, Lévi-Strauss detém-se em um exemplo e busca descrever detalhadamente como opera o processo de cura xamânica a partir de seu efeito concreto sobre o corpo do doente, no caso uma mulher com dificuldades no parto. Nesse artigo a noção de eficácia é mais explicitamente utilizada, mesmo que em alguns momentos seu sentido fique ainda obscuro, sobretudo quando se refere aos elementos não verbais do ritual de cura xamânica, como as imagens esculpidas pelo xamã que ganham sua eficácia no tipo de madeira utilizada, ou a fumaça de cacau, que fortalece e encoraja o xamã para o enfrentamento ritual. Lévi-Strauss descreve o ritual e analisa o longo canto proferido pelo xamã, quando chamado a tratar uma parturiente que encontra dificuldades no parto. Todo o procedimento é analisado como um ritual de cura xamânica, e definido como método ou técnica terapêutica. O autor menciona três tipos de cura xamânica: a extirpação da causa da doença através da sucção de um objeto do corpo do doente; a simulação de um combate espiritual; e o enunciado de rezas ou encantamentos seguidos de alguns procedimentos prescritos ao doente, “frequentemente eficazes”, mas cujo método terapêutico seria, segundo o autor, de difícil operação. É a este último tipo que corresponde o ritual analisado, no qual há uma longa reza, cujo conteúdo retoma de forma repetitiva e detalhada

o trajeto da doente, o recurso ao xamã e cada uma das forças que representam ou agem sobre os órgãos internos, útero e vagina, e que impedem o parto. Mas, mais do que representar, para o pensamento indígena, estas são imagens literais, elas são a vagina e o útero. Tal como Mauss havia descrito a eficácia da magia e o *mana*, não há separação entre símbolo e objeto. Talvez resida aí uma das dificuldades em se compreender os dispositivos que operam nesse tipo de cura: se para os protagonistas não se trata de representação, mas da própria realidade, o corpo mesmo, como interpretar esse processo com os instrumentos da lógica representacionista?

Lévi-Strauss desenvolve seu argumento comparando a cura xamânica com a psicanalítica, um outro tipo de cura não científica, segundo o autor, e também fundamentada na existência ou na construção de um mito, em um caso, um mito coletivo, noutro, um mito individual. Mas ele se arrisca a prever um futuro em que a analogia entre as estruturas e a ação de uma estrutura sobre a outra (a da narrativa mítica sobre a do corpo ou a fisiologia da parturiente) poderão ser explicadas bioquimicamente. Alguns comentaristas de Lévi-Strauss veem nessa previsão uma redução essencialista ou biologicista do autor, no entanto é possível interpretá-la como uma expansão do uso da noção de estrutura para outras esferas da existência, do mito à fisiologia, num momento em que o projeto da análise estrutural começava a se constituir dentro do campo antropológico.

Em sua comparação com a psicanálise, Lévi-Strauss usa igualmente o conceito psicanalítico de ab-reação, que se refere à organização dos eventos anteriormente caóticos na experiência subjetiva do sujeito. Nesse sentido, a cura xamânica seria o espelho invertido da cura psicanalítica: em uma, é uma mitologia coletiva que ajuda a reconstruir uma experiência, em outra, é uma mitologia (narrativa) individual; em uma, é o xamã que fala, em outra, é o psicanalista que escuta. Mas em ambos, é importante lembrar, e agora sabemos que isso vale também para a reza Cuna, o texto está em uma “outra língua”: a língua secreta na cura xamânica, a linguagem do inconsciente (livre associação) na cura psicanalítica.

O xamã forneceria, assim, uma língua que torna pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos. Não apenas a doente crê no mito, como este faz parte da concepção indígena de mundo.

Nesse sentido, concordo com as ponderações de Richard Rechtman (2000). De acordo com o autor, as revelações mais recentes⁹ de que, na verdade, o canto não teria sido enunciado em língua Cuna, mas em uma língua arcaica ou secreta desconhecida pela mulher, não invalidam o argumento central de Lévi-Strauss. Essa primeira “correção etnográfica” feita em relação ao material empírico utilizado por Lévi-Strauss diz respeito à língua em que a reza xamânica é proferida, sendo esta não a língua Cuna, conforme havia escrito Lévi-Strauss, mas uma língua arcaica ou sagrada, desconhecida pela parturiente. O que significa que a leitura literal que esta poderia ter feito dos elementos presentes na reza (muitos deles referindo-se metaforicamente às partes de sua fisiologia interna, útero, vagina etc), induziu-a a uma reação corporal à reza inexistente. Ora, quando fala do mito, Lévi-Strauss está falando de uma linguagem social que se utiliza dos símbolos e valores socialmente compartilhados. A cura xamânica reúne diferentes elementos que em sua totalidade formam um sistema. Rechtman, por outro lado, reduz seu argumento à ideia sintética de que trata-se de uma analogia entre estruturas inconscientes – não conhecer a língua não invalidaria a reflexão de Lévi-Strauss justamente porque todo o processo não se dá no plano do conhecimento consciente. Sem discordar inteiramente do autor, é preciso levar também em consideração o que Lévi-Strauss nomeia das dimensões sociais dessa experiência: o mito e seus personagens fazem parte da concepção de mundo nativa (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 218), e o xamã, mesmo proferindo uma língua estranha, não é ele próprio estranho a esse mundo social. Ou seja, se o xamã fornece uma linguagem à doente, essa linguagem não se resume ao canto e seu aspecto verbal ou linguístico. Trata-se de uma linguagem fundamentalmente social e afetiva, no sentido das afecções e experiências que provocam na doente.

A outra “correção etnográfica” feita recentemente é em relação ao *O feiticeiro e sua magia* e ao fato de Quesalid não ser exatamente o xamã típico, tal como argumenta Lévi-Strauss, mas um mestiço, alfabetizado e iniciado na cultura ocidental. Para este, o descrédito e a descrença (expressos por Quesalid) fazem parte da trajetória de formação de qualquer xamã. No entanto, os dados etnográficos trazidos à tona mais recentemente revelam que ele não é qualquer

9 Como as discutidas por Michel Perrin (1995).

xamã, mas um mestiço, meio indígena meio branco, escolarizado e iniciado na cultura ocidental.¹⁰ Lévi-Strauss não menciona, mas como foi exposto acima, Mauss, ao discutir sobre as figuras do mágico e do feiticeiro, descreve a descrença deles e a simulação (consciente ou inconsciente) como a contrapartida da crença pública. Independente de quem é o “verdadeiro Quesalid”, outros relatos etnográficos, entre eles aqueles explorados e discutidos por Mauss, por exemplo, de certa forma reforçam a ideia desse ceticismo do xamã ou do feiticeiro sobre a eficácia de sua prática. Ou seja, a revelação da posição social ambígua de Quesalid não invalida em si o argumento que tem como um de seus méritos colocar em cheque a noção de que para haver eficácia é preciso haver crença, conceito que, se faz sentido num discurso teológico, encontra dificuldades para alcançar uma definição mais clara nas ciências sociais. Rechtman (2000, p. 515) sintetiza a crítica de Lévi-Strauss à noção de crença: “Não basta crer para que funcione, não basta não crer para que não funcione”.

No caso de outras situações etnográficas em que a crença aparece como um conceito nativo, é necessário perguntar o que eles querem dizer quando dizem “crença” ou “fé” – talvez o significado não seja exatamente o mesmo da noção letrada que considera como crença o compartilhamento intelectual de um conjunto de valores, doutrina, cosmologia etc.¹¹ Talvez eles estejam se referindo à realização de um certo tipo de ação, a “crença” sendo a adesão prática (independente do que possa estar ocorrendo “internamente”) aos procedimentos rituais apropriados. É possível que fé designe muito mais uma adesão ao gesto do que a uma “experiência interior” do sujeito. A fé católica em muitas situações é depositada sobre esse gesto: fazer o sinal da cruz ao entrar na Igreja, ou não fazê-lo, como um gesto de falta de fé. Aqui “crença” tem um significado bem distante de seu sentido teológico.

10 Segundo Rechtman (2000), é David Brumble, em seu trabalho sobre as autobiografias dos índios da América, que traz o dado de que Quesalid não é um índio típico, mas filho de uma mãe indígena e um pai escocês, letrado, e informante privilegiado de Boas. O próprio Lévi-Strauss teria essa informação, pois faz uma homenagem a Quesalid (através de seu nome ‘branco’) e a seu trabalho, quando comenta os trabalhos do Escritório de Etnologia Americana e seu estímulo para que os índios se tornassem seus próprios linguistas, filólogos e historiadores (RECHTMAN, 2000). Mas isso no ano de 1965, ou seja, quase 15 anos após a publicação de *O feiticeiro e sua magia*.

11 Sobre a invenção da crença (e da idolatria e da religião) nos ‘outros’, ver Bernad e Grudzinski (1988) e Latour (2009, p.19): ‘A crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre os povos, o sabemos desde Montaigne’.

Além da crença, a outra “tentação” à qual Lévi-Strauss escapa, mesmo dialogando diretamente com a psicanálise e comparando o xamanismo a esta, é a do reducionismo psicologista, ou seja, a de reduzir a eficácia à ideia de “sugestão”, noção cara às explicações racionalistas da eficácia, lado a lado com a do “efeito placebo” de certas práticas de cura. A “capacidade indutora”, à qual o autor se refere ao definir a eficácia simbólica, é a capacidade de induzir uma transformação, ou uma reorganização estrutural, neste caso, no plano orgânico, através da vivência intensa do mito.

Há ainda a segunda parte da cura, em geral pouco mencionada pelos comentaristas do texto, em que o xamã parte com os moradores da comunidade para coletar plantas medicinais, que serão por sua vez introduzidas na vagina da doente (e parece não ficar claro se isso ocorre realmente ou é parte do canto). Mas, para o autor, poderia se pensar em duas táticas complementares: uma, através de uma “mitologia psico-fisiológica”, e outra por uma “mitologia psicossocial”, esta última aparecendo ainda de forma esboçada no relato analisado.

Fundamentalmente, a eficácia simbólica é definida e descrita por Lévi-Strauss a partir da ideia da produção de uma experiência específica. Um determinado procedimento, método ou técnica de cura são eficazes no momento em que produzem essa experiência. Através do canto, o xamã manipula o órgão doente, fazendo com que gradativamente se esvaneça a distinção entre o mito e a fisiologia. Através do canto, a doente revive “de modo intenso e preciso uma situação inicial”. (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 213)

No entanto, como foi dito, não é nem através do conceito teológico de crença, de um lado, nem pelo conceito psicológico de sugestão, que Lévi-Strauss explica esse processo.

É através da analogia entre diferentes planos ou níveis estruturais que a cura opera: a estrutura do canto Cuna enunciado pelo xamã provoca um reordenamento estrutural da situação vivida pela parturiente, o que terá consequências sobre seu corpo (recolocando as partes em seu lugar e restabelecendo a relação necessária para que o parto aconteça). Mais do que analogia, é de um processo de transformação que se trata. Mas o que garante essa analogia e, conseqüentemente, essa transformação, que mecanismos possibilitam essa transposição dos e entre os planos estruturais? Para o autor, “é a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações” (LÉVI-STRAUSS,

1990b, p. 222), ou seja, a eficácia simbólica não é somente a transposição entre os diferentes planos estruturais, mas ela é a própria possibilidade de que isso ocorra. Estamos então além da representação? O que nos jogaria novamente naquela zona que Mauss denominou de “aspectos residuais da magia e sua eficácia”. Mas de quais operações se tratam? No caso do xamanismo, é o xamã que fornece o mito e a doente quem efetua as operações no plano orgânico e fisiológico (uma dimensão não explícita de agenciamento aparece aqui, questão que vou retomar mais adiante). No caso da psicanálise, Lévi-Strauss descreve um exemplo não exatamente psicanalítico no sentido convencional, mas cuja protagonista se reivindica da psicanálise para definir seu método. Trata-se do tratamento de um caso de esquizofrenia, em que a terapeuta decide ultrapassar a linguagem simbólica e atingir o “complexo” da doente através de atos – não sua reprodução fiel e literalmente correspondente, mas “em golpes de atos descontínuos, cada um simbolizando um elemento fundamental da situação” (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 221) Assim, a face da doente é colocada em contato com o seio da psicanalista. É a carga simbólica do ato que o torna uma linguagem através da qual a psicanalista dialoga com seu sujeito, “não pela palavra, mas por operações concretas”. Os gestos da psicanalista, nesse exemplo, correspondem às representações evocadas pelo xamã. Num caso, os gestos levam a uma reconstrução do mito da paciente esquizofrênica; em outro, o mito leva às operações (gestos) de ordem fisiológica efetuadas pela doente. Aqui, Lévi-Strauss (1990b, p. 221) considera necessário alargar a noção de manipulação, pois sendo esta tanto uma manipulação de ideias quanto de órgãos, a condição comum é que ela se faça por meio de símbolos – os equivalentes significativos do significante, mas de uma outra ordem de realidade: gestos que afetam o *espírito* da paciente com esquizofrenia; *representações* que modificam as *funções orgânicas* da parturiente.

A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa ‘propriedade indutora’ que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que se edificam com materiais diferentes, nas diferentes etapas do vivente: processos orgânicos, psiquismo, inconsciente, pensamento reflexivo. A metáfora poética fornece um exemplo familiar desse procedimento indutor [...]. Nós constatamos assim o valor da intuição de Rimbaud dizendo que ela pode também servir para mudar o mundo. (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 223)

A centralidade da dimensão simbólica para Lévi-Strauss vai além da cura, mas está na própria causa do adoecimento. Ele questiona a importância que poderia ser dada ao caráter real ou não das situações rememoradas pelo paciente da cura psicanalítica. Para ele, o valor terapêutico da cura está menos no sentido real das situações rememoradas, sendo que o poder traumatizante dessas situações está menos em seu caráter intrínseco, do que no fato de que, no momento em que essas situações se apresentam, o sujeito as experimenta sob a forma de um mito vivido e à capacidade de certos acontecimentos de, num contexto psicológico, histórico e social apropriado, induzirem uma “cristalização afetiva que se faz no molde de uma estrutura preexistente”. (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 224)

Na parte final do texto, em que sintetiza sua reflexão, o argumento mais puramente estruturalista é mais evidente. Ou seja, questões como contexto social, histórico e psicológico, afecções, experiência, assim como aquilo que podemos definir como os vários agenciamentos descritos pelo autor, que aparecem de forma não tão tangencial no decorrer do texto, são sintetizadas a partir da noção do inconsciente e sua estrutura. Todos esses outros elementos só passam a fazer sentido capturados ou reduzidos a essas estruturas inconscientes. Alguns princípios gerais da análise estrutural estão presentes na descrição e na análise do autor, a primeira delas sendo a centralidade do símbolo para a discussão sobre estrutura, por um lado, e a centralidade da estrutura na compreensão do símbolo. A segunda é a universalidade da estrutura, sobre diversas e diferentes dimensões da existência. Mesmo que a estrutura não esteja nas coisas, mas nos modos de entendê-las e representá-las, as coisas podem ser reorganizadas e transformadas pela estrutura.

Ao mesmo tempo, não é negligenciável a importância que é dada a esses outros elementos conformados pela estrutura, como a experiência, os viventes e suas operações, as imagens, o vocabulário etc. O que pode ser percebido também nas passagens iniciais de *A Eficácia...*, em que o autor descreve os elementos não verbais do ritual, como as imagens esculpidas, a fumaça de cacau e a eficácia destas. Esses aspectos serão retomados mais adiante como importantes para se repensar a noção de eficácia.

A carreira fenomenológica da eficácia: pragmática da linguagem e teorias da performance

Para além da leitura do simbólico (e seu poder), a partir da ideia de representação social, a eficácia simbólica fez uma carreira, de um lado, para além do xamanismo (apesar de ter seguido um caminho neste também, além dos textos de Lévi-Strauss) e, de outro, para além do estruturalismo e da Escola Francesa e suas representações coletivas. Os estudos de ritual e de eficácia ritual representam uma vertente enorme de trabalhos etnográficos e discussões sobre a dimensão simbólica da relação entre ação e seus efeitos na cura e na fabricação de pessoas e transformação de sujeitos e de identidades sociais, passagem de status etc.¹²

A inspiração para uma leitura fenomenológica e de uma pragmática da linguagem se dá tanto pela identidade temática com os dois textos de Lévi-Strauss, xamanismo e cura, quanto pelas brechas que sua reflexão abre em torno de noções como experiência, sentimentos, transformação, força indutora. Um dos desdobramentos mais interessantes dessa discussão é o enfoque performático do ritual e a relação entre cura, ritual e performance. Para Jean Langdon, “a eficácia terapêutica deve ser atribuída sobretudo aos aspectos performativos do ritual” (2007, p. 5). A autora traça a trajetória das diversas abordagens da magia, do xamanismo e da cura ritual na antropologia, enfatizando o quanto em muitas dessas abordagens os dois últimos são reduzidos a uma certa concepção de magia – conceito em geral utilizado de forma redutora, em oposição à noção de religião, e apreendido a partir de um viés em geral evolucionista, presente, por exemplo, na previsão de que esse tipo de prática desapareceria diante da expansão da modernidade. (LANGDON, 2007, p. 9) A partir do que considera os limites da abordagem estrutural do ritual, e na perspectiva de uma antropologia da performance, a autora considera que a eficácia do ritual estaria não nos seus aspectos lógicos ou semânticos (aqui a crítica dirige-se não somente a Lévi-Strauss, mas também

12 Não há espaço neste artigo para passar de forma mais detida por essa rica discussão sobre ritual e eficácia. Confira Gennep (1978) e Turner (2005, 2009), que em sua discussão sobre ritual e drama social vão além das analogias estruturais de Lévi-Strauss, para as afetações mútuas entre dramas sociais, dramas estéticos, narrativos etc.

a Turner), mas na sua dimensão de experiência corporificada (em diálogo com Thomas Csordas), especificada em torno de quatro princípios gerais: intensificação da experiência; sentido multisensorial e, ao mesmo tempo, unificado desta; expectativa coletiva na participação (e de como dessa participação coletiva emergem experiência e sentido); engajamento corporal, emocional e sensorial (centralidade da noção de *embodiment*).¹³ O conceito de performance reintroduz questões como ação, criatividade, expressão poética, que nas formulações iniciais do conceito de eficácia simbólica apareciam de forma tangencial e secundária, colocando-os no centro da reflexão. O ritual deixa de ser definido pelas regras e pelo seu ordenamento formal, mas como um evento pleno de ação, em que imaginação e criatividade, além de expressão poética, emergem como aspectos centrais. Sem abandonar o conceito de eficácia simbólica em sua totalidade, mas colocando-se em uma posição de crítica aos princípios de sua formulação, à analogia com a psicanálise e ao peso dado aos aspectos verbais e estruturais do ritual, a perspectiva da performance pensa o ritual como evento performático que dramatiza e produz nos sujeitos uma experiência corporificada e afetiva. O quanto estamos longe de um dos argumentos de Lévi-Strauss, apesar de seu próprio argumento estruturalista, o da produção de uma experiência determinada, é uma pergunta para futuros debates.

Dos desafios etnográficos aos desafios teóricos da eficácia simbólica

Sinteticamente, pode-se definir duas vertentes de leitura e apropriação desses trabalhos de Lévi-Strauss. Uma vertente que, fazendo uma leitura de redução dos textos às suas linhas centrais, define a eficácia como uma relação puramente estrutural de analogia entre estruturas homólogas, ou entre significantes – fundamentalmente uma relação metafórica e, sobretudo, inconsciente. E outra leitura que buscaria potencializar a dimensão descritiva e etnográfica da eficácia simbólica como o mecanismo por excelência que opera em situações de cura ritual ou de trabalhos terapêuticos não formula-

13 Ver Langdon, 2007.

dos em termos de uma lógica de causalidade mecânica ou orgânica. Na primeira, o principal desafio é de ordem etnográfica, ou seja, o reducionismo através do qual opera a análise estrutural, em busca de regras, leis e sistemas, acaba, de um lado, esbarrando nos diferentes materiais etnográficos de pesquisas sobre cura e ritual, e, de outro, esbarra na própria complexidade e nos meandros da reflexão de Lévi-Strauss, mas também de Mauss, que uma “leitura à contrapelo”, como procurei fazer, no sentido de buscar as “partes menores” de seus argumentos, revela. Na segunda vertente, o desafio é o de romper com uma naturalização do conceito de eficácia, associada a um empirismo, que confundiria eficácia simbólica e eficácia empírica (RECHTMAN, 2000, p. 514), que se abstém de formular de maneira mais consistente o conceito de eficácia simbólica e mesmo de tentar esmiuçar seus modos de operar. Em ambas, aquele resíduo não explicado do qual falava Mauss insiste em permanecer.

A partir da crítica à dicotomia entre representação e experiência que se expressa em diferentes perspectivas analíticas, desenvolvo abaixo alguns outros aspectos dessa discussão.

Eficácia como transformação

A eficácia simbólica trata, sobretudo, de uma transformação (seja na situação de cura mais especificamente, seja na situação ritual de modo geral).¹⁴ Um dos limites da leitura estritamente estruturalista da eficácia simbólica é justamente o de explicar essa transformação ou de fornecer os instrumentos para compreendê-la.

Lévi-Strauss admite que se desconhecem as leis que fazem passar de um sistema a outro, de um sistema simbólico a um anatômico, por exemplo. Ele descreve a transformação como analogia entre transformações de sistemas homólogos, e não do símbolo agindo sobre a coisa: o canto sobre o útero da

14 Para Julia Kristeva, a gênese do conceito de estrutura está ligada ao entendimento das transformações em uma totalidade, questão que está presente do matemático Galois a Freud. Este último definira o aparelho psíquico como uma ‘totalidade submetida a leis de transformação’. (KRISTEVA, 2000, p. 471) Não há espaço para aprofundar essa discussão aqui, até porque o objetivo é justamente o de pensar que, sendo o foco do argumento de Lévi-Strauss pensar a analogia e a força indutora da estrutura, e sua capacidade reorganizadora e transformadora, o autor reconhece a dificuldade em entender como opera esse processo. Dificuldade que, do meu ponto de vista, está colocada no próprio pressuposto do autor de pensar a transformação a partir do espaço circunscrito da análise estrutural.

mulher. Os símbolos e as técnicas são contingentes, o que importa é como “fazem sistema”. (RECHTMAN, 2000) Como na relação totêmica, o que se tem são sistemas homólogos, que jamais se misturam. Ele admite, no entanto, que se desconhecem as leis dessa transformação.

Essa não é uma dificuldade específica da discussão sobre a eficácia simbólica e cura ritual, mas é um dos limites da redução estruturalista e do próprio modelo da relação totêmica que acaba vigorando em toda análise estritamente estrutural, em que diferentes sistemas só podem ser aproximados a partir de analogias ou homologias. Além disso, a ideia de lei tomada de forma mecânica, e como o elemento ao qual qualquer situação se reduz, descarta toda possibilidade de agenciamento, individual ou coletivo.

A noção de regra no estruturalismo pode ser feita a partir do exemplo de Saussure do jogo de xadrez para discutir o conceito de estrutura e da relação entre regra, peças e sistema: nesse jogo, o que conta são as regras de movimento e de posição de cada uma das peças, e não cada uma em si. Mas, podemos objetar que, se para se jogar, é preciso as regras, elas em si não são o jogo, o jogo de xadrez é o movimento das peças. Do mesmo modo, estendendo o argumento para a questão mais geral discutida por Saussure, se a fala é a reprodução inconsciente das leis da linguagem, da língua, a língua só ganha existência social na fala, ou seja, no evento que a reproduz e a modifica. Retornando ao argumento de Lévi-Strauss, se o que define a eficácia simbólica é a forma como os diferentes elementos (sujeitos, técnicas, mito) “fazem sistema” de forma coerente, ao ponto de permitir as correspondências e analogias, são as operações concretas, as práticas, agenciamentos e relações engendradas entre e por esses sujeitos que constituem o ato mesmo que pode produzir alguma eficácia. O jogo não é um conjunto de regras, mas o movimento das peças e as relações entre elas.

Lévi-Strauss escreve esses dois textos em um momento de afirmação do projeto estruturalista, o que poderia explicar alguns dos reducionismos biologicistas do autor, sobretudo nas suas conclusões. Essa mesma visão “positiva” da eficácia vai aparecer também na crítica que o autor faz à psicanálise, em *O feiticeiro e sua magia*, por sua renúncia à *demarche* científica. No entanto, questões como experiência, operações, técnicas e ações, o efeito das imagens, dos objetos e de outros elementos não verbais no ritual, a ideia de mito vivido e de

fusão entre símbolo e objeto são elementos não negligenciáveis de seu argumento e que vão bem além de um “relicário interpretativista”.¹⁵

Então de que transformação se trata, quem efetua essa transformação, quem efetua os agenciamentos que levam à transformação? Se, como foi colocado acima, a noção de estrutura, em sua gênese, trata de uma transformação, a eficácia simbólica trata de uma transformação nos sujeitos e em suas relações. Nesse sentido, minha leitura de Lévi-Strauss, mais do que acentuar a óbvia teoria das analogias estruturais (relação metafórica), prefere extrair do argumento do autor os aspectos em que questões como ação e agenciamento, sujeito, invenção de si e do mundo, contexto e contingência emergem nas frestas de seu argumento. Repensar a noção de “força indutora” não no sentido da relação de causa e efeito (também descartada pelo autor), mas no sentido de uma afetação sobre, o que por sua vez descarta o princípio de que só uma abordagem estruturalista *stricto sensu* pode desvendar o sentido e os mecanismos da eficácia simbólica.¹⁶

Assim, se de um lado o mito aparece como a dimensão simbólica, operador central para interpretar o real da doença (TARDITS, 2008), o que poderia implicar em uma redução de toda a dimensão ritual, de sua práxis e vivência, à dimensão simbólica do mito, de outro, o mito é vivido: através da abolição, na doente, da distinção entre os temas míticos e os fisiológicos (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 213), ou seja, os elementos do mito não são representação, eles são o corpo mesmo da parturiente; através da ideia de que o xamã efetivamente manipula o órgão doente; através da experiência provocada pelo ritual. Mas essa “anatomia mítica” corresponde menos “à estrutura real dos órgãos genitais que a uma espécie de geografia afetiva”. (1990b, p. 215)

Em minha análise sobre os mecanismos que operam num processo de cura ritual no universo da nova era, estendo esse operador a outros elementos do ritual: objetos, cartas etc. O que significa que estou lendo o mito como um elemento

15 Expressão utilizada por Rechtman (2000, p. 529) quando se refere às oscilações e hesitações teóricas de Lévi-Strauss nesses dois textos. Talvez sejam essas ‘hesitações’ que tenham feito essa dupla fortuna dos artigos: entre os estruturalistas, com textos menores e ainda iniciais do que viria a ser a grande teoria do autor, entre os não estruturalistas e adeptos de uma escola fenomenológica ou interpretativista, a descoberta de um conceito-chave para a análise de materiais etnográficos que conceitos tradicionais, como crença, mentalidade e magia, não conseguiam explicar.

16 Tese defendida por Rechtman (2000).

do ritual, mas, por outro lado, que estou também tomando diferentes elementos do ritual em sua dimensão mítica. Esses operadores rituais são trabalhados também como mediadores, ou seja, eles estabelecem relações entre diferentes planos, inicialmente são operadores da própria “relação terapêutica” ou ritual, mas também são mediadores entre os mitos coletivos e as narrativas pessoais, entre uma experiência coletiva e pública, e uma afecção individual e privada etc.

Os agenciamentos “eficazes” ou: quem mexe os pauzinhos?

A *eficácia simbólica* traduz várias maneiras de designar práticas e situações capazes de produzir resultados que não se reduzem a uma explicação mecânica de causa e efeito. Atos mágicos, práticas rituais, cura ritual, práticas terapêuticas não científicas, xamanismo, feitiçaria, desembruxamento, terapias alternativas ou não convencionais... e seus efeitos. A noção de *eficácia* introduz uma dimensão pragmática ao fenômeno, um ato eficaz é um ato que funciona, seja qual for seu resultado. O que significa dizer “seja qual for seu resultado”? Significa que trata-se de um efeito que não pode ser verificado através da lógica científica da causa e do efeito ou do método experimental. A eficácia, nesse caso, estaria muito mais ligada à produção de um sentido compartilhado no interior de um contexto cultural e social específico, ou, ainda mais especificamente, tal como descreveu Lévi-Strauss, à produção de uma experiência específica. Nesse sentido, poderíamos dizer que trata-se de um tipo de agenciamento que pode produzir efeitos orgânicos e/ou mecânicos, mas cuja lógica interna, cujo modo de operar não se fundamenta na relação de causa e efeito e de causalidade mecânica. Isso não significa que muitas vezes não se tente explicar a eficácia de certos procedimentos rituais ou de cura a partir da lógica mecânica ou científica. Um exemplo é o de alguns centros espíritas no Brasil que produzem provas ou evidências (científicas) das curas realizadas, através da exposição de exames médicos tirados antes e depois de uma cura ou cirurgia espiritual. Mas dentro do universo espírita brasileiro temos também exemplos inversos. Em seu trabalho sobre o Centro de Apoio ao Paciente com Câncer (CAPC), hospital de linha espírita em Florianópolis, Waleska Aureliano descreve como para esse centro espírita a cura física (o desaparecimento de um tumor, por exemplo) não significa o fim da doença, ou seja, o exame provaria apenas uma parte do processo de cura,

mas não a sua integralidade, a cura espiritual, esta não podendo ser comprovada por evidências científicas, como radiografias ou ressonâncias magnéticas.

Mas quem ou o quê age? A reza, o tabaco, a dança, o espírito, a carta do tarot, o xamã ou o terapeuta? Todos eles “artefatos” (incluindo a figura do xamã ou do terapeuta, também fabricado socialmente, como já discutiu Lévi-Strauss) criados para produzir algum efeito quando utilizados em certas condições e em determinado contexto. Em sua discussão sobre os fetiches (e sua invenção) e sobre a relação entre eficácia e instauração, Bruno Latour (2006, 2009) introduz uma questão interessante para nossa reflexão: a do “fazer fazer”. Colocando em questão o conceito de eficácia, em seu sentido religioso-terapêutico, mas também estético (os sacramentos, a hipnose como técnica terapêutica, a psicoterapia, mas também as marionetes ou os atores que encarnam personagens, a estatuária), ele retoma a trajetória do “fetiche”¹⁷ como algo que, antes de poder fazer, é feito. A eficácia estaria justamente nesse desdobramento, de um lado, do ato de fazer e fabricar (o fetiche), e, de outro, no poder autônomo deste. (LATOURE, 2006, p. 49) Seria preciso, assim, dar um passo atrás, fazer um movimento de recuo, para aquém da eficácia, e pensar a produção ou fabricação daquilo cujo ato será “eficaz”.¹⁸ Aqui, o objeto produzido é ao mesmo tempo aquilo sobre o qual se age (em sua fabricação) e aquilo que age (2006, p. 49), abolindo assim a diferença tão cara à técnica: a diferença entre o que age (o artesão, o engenheiro) do que “é agido” (“o objeto, a máquina, o programa”), relação definida como “ação eficaz sobre a matéria”, o que traria, a princípio, uma outra concepção de eficácia, mas que logo será desestabilizada, se pensarmos na relação que passamos a ter com os artefatos fabricados, passando a tomá-los também como providos de ação autônoma. Discutindo a “eficácia” do sacramento, Latour se propõe a estender essa definição a outros campos, como a arte e a técnica, a partir do conceito de instauração, que ultrapassaria a “escolha impossível entre duas substâncias da mesma ordem, o simbólico e o material, o subjetivo e o objetivo, em direção a outra eficácia, a outra ligação, a outra ontologia, a outra substância, a da instauração”. (LATOURE, 2006, p. 56)

17 Palavra que, como bem lembra Latour, provoca mal-estar nos antropólogos.

18 Movimento que poderia ser análogo ao que Latour, a partir do conceito de Etienne Souriau, descreve como ‘restauração’.

A noção de eficácia simbólica tem sido utilizada para descrever e analisar fenômenos outros que não a cura médica convencional (biomedicina) e a ação mecânica de causa e efeito, em geral explicáveis pelas ciências exatas ou biológicas. A eficácia da ciência e da racionalidade modernas teriam como fonte a separação entre sujeito e objeto, criador e criatura, agente e “agido”, ao contrário da eficácia simbólica, fundamentada na abolição dessas diferenças. No entanto, em pelo menos duas dimensões é possível relativizar essa dicotomia entre essas duas concepções de eficácia, entre objetivismo e subjetivismo, entre ritual e técnica. A primeira delas diz respeito ao próprio tema da cura e da eficácia terapêutica, em que podemos observar, no campo da biomedicina, dimensões da eficácia como resultado não de um agir sobre, mas onde um fazer fazer (*faire faire*) toma a dianteira. Vamos pensar em um exemplo: o do uso contemporâneo de medicamentos antidepressivos por mulheres de meia-idade. (MALUF, 2010) Independente da ação bioquímica da molécula que compõe o medicamento sobre a química cerebral, o significado do ato de tomar o medicamento produz um conjunto de afecções que vão muito além da bioquímica cerebral, jogando o especialista num dilema próximo ao do xamã: para além de cura ou não cura, de produzir benefício ou malefício, a tecnologia médica inspira a questão de quanto produz um indivíduo autônomo e autosuficiente ou um indivíduo formatado pela substância.¹⁹ Por eficácia aqui estou me referindo aos efeitos (positivos ou negativos, se é que se pode dizer dessa maneira) de um objeto, de uma ação, de um ritual ou mesmo de um contexto. Uma dimensão que não se opõe à operação mecânica da molécula, mas que ou a potencializa ou reduz seus efeitos, ou introduz outros resultados, efeitos, não previstos explicitamente, mas presentes. Um outro “agenciamento” do medicamento se produz aqui, além de sua ação bioquímica, entendendo aqui “agenciamento” como o ato, voluntário ou involuntário, de produzir efeitos em outrem ou em outra coisa.

19 Em *Facture/fractures...*, Latour (2000) usa como anedota uma tira da Mafalda, do Quino, em que esta, observando o pai fumando e indagada por este sobre por que estava olhando, responde: ‘Não, é que num determinado momento fiquei em dúvida se era você que estava fumando o cigarro, ou o cigarro que estava te fumando’. A pergunta ‘somos nós, pacientes potenciais, que tomamos o medicamento, ou o medicamento que nos toma’ aproxima esse artefato técnico da discussão sobre o fetiche feita por Latour.

A outra dimensão em que se pode relativizar a imunidade da racionalidade moderno-ocidental em relação às questões evocadas pela noção de eficácia simbólica pode ser discutida através de uma situação analisada por Jeanne Favret-Saada (2009b), a propósito de um processo judicial aberto pelo presidente da França, Nicolas Sarkozy, contra a representação de sua imagem em uma boneca vodu, vendida em um kit juntamente com um conjunto de alfinetes e um manual de uso. As bonecas vodu e seus respectivos manuais de uso dos dois principais candidatos à presidência francesa foram publicados por uma editora francesa pequena em 2008. A editora comprou a ideia de outra empresa estadunidense, que já havia colocado no comércio diversas versões de bonecas vodu, em 2007, de George W. Bush e Hillary Clinton, naquele momento ainda pré-candidatos às eleições. Mas nos EUA as bonecas não tiveram grande repercussão. Esse não foi o caso da versão francesa, de Royale e Sarkozy, que rapidamente esgotaram os vinte mil exemplares da primeira edição. O interessante do desenrolar do processo impetrado por Sarkozy contra a editora foi que, para que este tivesse acolhida, foram se produzindo argumentos, tanto pelo advogado de Sarkozy quanto pelos magistrados, que acabaram gradativamente se deslocando do direito à imagem para a realidade da agressão mágica produzida pelo ato de alfinetar a boneca do presidente, autenticando uma verdadeira “fé na magia”, segundo Favret-Saada. Isso na “República mais laica do planeta”. No primeiro processo, o argumento do advogado de Sarkozy, de direito à imagem, não foi considerado pelo juiz, que avaliou que tanto a boneca quanto os alfinetes eram parte do livro-manual de utilização da boneca, protegido pela lei francesa que garante o direito de expressão, à caricatura e à manifestação humorística. Em seu recurso, o advogado de Sarkozy acrescenta ao primeiro argumento de defesa de imagem um segundo conjunto de argumentos, fundado na ideia de “dignidade da pessoa e do corpo humano” (FAVRET-SAADA, 2009b, p. 19) e na ideia do ataque à pessoa e ao corpo de Sarkozy que a boneca, como um verdadeiro instrumento de tortura, representaria. Em resumo, a distância e a diferença entre a imagem do presidente (representada pela boneca vodu) e a pessoa e o corpo do presidente se apagam (num verdadeiro “deslocamento do registro do corpo ao registro do fetiche” (2009b, p. 23), numa confusão entre o símbolo e a coisa: alfinetar a boneca é a mesma coisa que alfinetar o corpo do presidente, um atentado à pessoa humana. Reconhecendo em parte

o argumento do advogado, a corte de apelação dá ganho de causa a Sarkozy, no entanto não atende à sua demanda central que seria retirar a boneca de circulação. Ela impõe que todas as caixas contendo o kit boneca, manual e alfinetes devam portar uma tarja vermelha alertando sobre “a incitação do leitor a alfinetar a boneca...”, o que subentende uma ação que provoca um “mal físico, mesmo que simbólico, constitui um atentado à dignidade da pessoa de N. Sarkozy”, mensagem que, para Favret-Saada (2009b, p. 23), constitui a publicação em larga escala da crença do tribunal na magia. E, poderíamos completar, em sua eficácia.

Referências

- AURELIANO, Waleska. *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, UFSC, 2011.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003. 609 p.
- FAVRET-SAAD, J. *Désorceler*. Paris: Éditions de l'Olivier, 2009a.
- FAVRET-SAAD J. On y croit toujours plus qu'on ne croit. Sur le manuel vaudou d'un président. *L'Homme*, v. 2, n. 190, p. 7-25, 2009b.
- GENNEP, A. van *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- ISAMBERT, François. *Rite et efficacité symbolique*. Paris: Editions du Cerf, 1979.
- KRISTEVA, J. Par delà la structure: une renaissance de l'espace psychique. *Évolution Psychiatrique*, v. 65, n. 3, p. 469-475, 2000.
- LANGDON, Esther Jean. The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis : PPGAS/UFSC, n. 94, p. 5-40, 2005.
- LATOUR, Bruno. Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement. In: MICOUD, André; PERONI, Michel. *Ce qui nous relie*. Paris: Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2000, p. 189-208.
- LATOUR, B. How to talk about the body? the normative dimension of sciences studies. *Body and society*, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004
- LATOUR, B. Efficacité ou instauration *Vie et lumière*, n. 270, p. 47-56, avril/juin. 2006.

- LATOURE, B. *Sur le culte moderne des dieux faitiches. Suivi de Iconoclash*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. Le sorcier et sa magie. In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1990a, p. 183-203.
- LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1990b, p. 205-226.
- MALUF, S. W. *Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas de bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição, Florianópolis*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFSC, 1989.
- MALUF, S. W. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- MALUF, S. W. *Les enfants du Verseau au pays des terriros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*. 1996. Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie, EHESS, 1996.
- MALUF, S. W. Mitos coletivos e narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era". *Mana*, v. 11, n. 2, p. 499-528, 2005.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. Esquisse d'une théorie générale de la magie. In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1997.
- RECHTMAN, R. De l'efficacité thérapeutique et "symbolique" de la structure. *Évolution Psychiatrique*, v. 65, n. 3, p. 511-530, 2000.
- RECHTMAN, R. Retour sur l'efficacité symbolique. In: DRACH, M.; BERNARD T. *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure à l'autre*. Paris: La Découverte, 2008, p. 179-197.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- TARDITS, A. Le ternaire et la pénombre du symbole. In: DRACH, M.; BERNARD T. *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure à l'autre*, Paris: La Découverte, 2008, p. 198-210.
- TURNER, V. *Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
- TURNER, V. *Dramas, campos e metáforas*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

Para um modelo antropológico da prática psicoterapêutica¹

Michael Houseman

Introdução

Para muitos praticantes, existiria uma proximidade entre a prática psicoterapêutica e a atividade ritual. Não somente observam-se afinidades formais entre essa prática e certos eventos rituais – a preocupação com uma participação ampliada, o estabelecimento de um quadro espaço-temporal inabitual, a evocação de agentes ausentes ou invisíveis, etc. –, mas também, na terapia, um recurso a “rituais” na forma de prescrições mais ou menos elaboradas. (HART, 1983; SELVINI-PALAZZOLI et al., 1980; WHITING, 1988) Assim, a terapia sistêmica foi considerada como um processo ritual, notadamente em referência à progressão tripartida dos ritos de passagem introduzida por van Gennep (1909): separação → liminaridade → agregação. (KOBAK; WATERS, 1985; WHITE, 1986; ROBERTS, 1988) Igualmente muito influente nesta direção foi o percurso de Gregory Bateson que, através do paradigma cibernético teria passado, de modo contínuo, do estudo de um rito de travestimento dos Iatmul da Papua-Nova Guiné para seus trabalhos seminais sobre o *double-bind* e a esquizofrenia.

No entanto, eu tenho a impressão de que, em regra geral, as aproximações feitas entre psicoterapia e ritual são muito fáceis. Sobretudo se elas são, antes de tudo, de ordem metafórica e, por esta razão, essencialmente enganosas: se elas permitem justaposições sugestivas, elas representam, ao mesmo tempo, um entrave à apreciação seja de um, seja de outro desses fenômenos enquanto

1 Texto original: Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique. *Thérapie familiale*, v. 24, n. 3, p. 289-312, 2003. Tradução de Léa Freitas Perez. Revisão técnica de Francesca Bassi.

modalidades de interações particulares.² Para o antropólogo que sou, haveria pelo menos duas direções possíveis para encarar de modo mais rigoroso a relação entre o ritual e a prática psicoterapêutica. A primeira, que eu persigo há muitos anos (HOUSEMAN; SEVERI, 1998; HOUSEMAN, 1998, 1999, 2000, 2001), consiste em considerar as ações rituais de um ponto de vista sistemático, isto é, centrando a análise na *lógica interativa* que, no curso desses eventos, preside o estabelecimento de relações específicas. A outra direção consiste em abordar a psicoterapia como *objeto de estudo antropológico* a fim de ressaltar sua complexidade própria. É essa segunda via que me proponho explorar aqui. Abordar a prática psicoterapêutica desta maneira coloca implicitamente a questão de seu estatuto enquanto modalidade distinta de interação. De um ponto de vista antropológico, o interesse de um tal questionamento reside, antes de tudo, nas aberturas comparativas que ele pode suscitar: articulação, em novas bases, não somente dos modelos terapêuticos divergentes, no Ocidente e alhures, mas igualmente uma articulação da terapia com outros fatos sociais de ordem cerimonial, lúdica, teatral ou cotidiana.

Antes de começar, uma precaução: eu não sou terapeuta. As ideias aqui expostas não procedem nem de uma familiaridade prática com a psicoterapia (salvo como cliente), nem mesmo de seu estudo sistemático, mas da frequência, frequência mais ou menos regular de um certo número desses praticantes.³ Contudo, minha intenção não é a de propor uma análise acabada da

2 Se não é mais totalmente o caso de que existe entre os etnólogos, como afirmou, não faz muito tempo, E. Leach (1968, p. 526), 'um desacordo máximo quanto ao que se deve entender pela palavra ritual', os etnólogos estão longe de se entenderem quanto a uma definição clara e precisa desse fenômeno. Da minha parte, considero o ritual (e sua versão processual, a ritualização) como um modo particular de participação, cujas propriedades permanecem, em grande parte a descobrir. Tomadas essas precauções, eu me permito oferecer a seguinte conceptualização: por meio de formas de comportamento estipuladas através das quais são atualizadas relações ao mesmo tempo altamente sugestivas (relacionadas a uma multiplicidade de domínios) e fundamentalmente ambíguas (pois implicam uma condensação de modos relacionais nominalmente antitéticos), os atos rituais oferecem aos participantes experiências excepcionais, altamente integradoras, sustentadas por um grau de autorreferência (tradicionalismo) e pela introdução de agentes e de idiomas específicos (simbolismo); assim, eles fornecem aos participantes contextos irrefutáveis que permitem uma reavaliação das relações coordenadas que constituem seu universo social. Para uma versão (ligeiramente) mais densa e argumentada desta definição, confira Houseman (2003); para um sobrevoos útil das abordagens antropológicas do ritual, confira Bell (1977); para as discussões recentes deste problema a partir de estudos de caso, confira, por exemplo, Humphrey e Laidlow (1994), e Houseman e Severi (1998).

3 São notadamente terapeutas 'sistemáticos' que reivindicam, na maior parte, o modelo da terapia breve centrada em soluções (*solution-focused brief therapy*): Marie-Christine Cabié, Yvonne Dolan, Carole Gammer, Luc Isebaert, Insoo Kim Berg, Marika Moisseeff e Steve de Shazer. Assinalo igualmente que a maioria das ideias aqui apresentadas foram elaboradas nos quadros de discussões ocorridas no grupo de reflexão

terapia, mas de lançar sobre ela um “olhar distanciado” (LÉVI-STRAUSS, 1983) e assim sublinhar certos aspectos desse fenômeno que, muito frequentemente, não dizem nada para os próprios terapeutas.

A prática psicoterapêutica será aqui considerada como uma imbricação de três contextos relacionais. Me explico. O que podemos chamar de “trabalho de terapia” será considerado como uma maneira particular (longe de ser a única) de fazer emergir as condições da mudança relacional, em outros termos, como um contexto que permite a atualização de tais mudanças. (CABIÉ; ISEBAERT, 1977, 2000) Contudo, as interações entre o cliente e o terapeuta, que compõem esse contexto de mudança, realizam-se em um contexto mais amplo que lhes fornece suas condições de realização.⁴ Trata-se do que é convencionalmente chamado de “relação terapêutica” que se estabelece entre o cliente e o terapeuta quando de seu encontro. Ora, este contexto englobante que é a relação terapêutica se realiza, por sua vez, em um contexto ainda mais inclusivo, o “contexto social”, se assim quisermos, que é constituído pelas redes de relações das quais participam, por caminhos diferentes, o cliente e o terapeuta. Assim, os termos “relação” e “contexto” referem-se a uma mesma realidade – uma configuração relacional –, mas considerada de duas maneiras diferentes: o que aparece como um “contexto”, no que diz respeito às relações para as quais ele representa as condições de atualização, é, ao mesmo tempo, uma relação ou um sistema de relações cujas condições de atualização são dadas por um contexto mais amplo, ele mesmo constituído por um conjunto de relações. Partindo, então, de uma hipótese de que a prática terapêutica envolve vários níveis contextuais, eu vou interrogar-me sobre certos aspectos desses três contextos. De “alto” a “baixo” são:

Antropologia clínica (Marie-Christine Cabié, Giordana Charuty, Luc Isebaert, Michael Houseman, Marika Moisseff e Anne-Christine Taylor). Os mais acabados dos argumentos são os nossos; os menos bem sucedidos, os meus. Certas partes da argumentação foram apresentadas no 6º colóquio da Sociedade Francesa de Terapia Familiar (27 de janeiro de 2001, Paris) e nos quadros da equipe *As razões da prática: invariantes, universais, diversidade* do Laboratório de Antropologia Social (EHESS/CNRS/Collège de France). Enfim, uma primeira versão deste texto beneficiou-se de observações de Michel Carthy, Arnaud Halloy, Jacques Miermont, Véronique Regamey, Carlo Severi, Eduardo Viveiros de Castro e dos membros do atelier *Manuscritos em curso* do laboratório de pensamento na África negra (EPHE/CNRS). Agradeço a todos.

4 Seguindo uma tendência atual, não utilizarei o termo ‘paciente’, mas o de ‘cliente’, entendendo, assim, ‘o cliente e seu ‘sistema’ (familiar ou outro); por comodidade, ‘cliente’ e ‘terapeuta’ estarão sempre no masculino.

1. as redes sociais nas quais participam o cliente e o terapeuta e que representam o contexto de seu encontro;
2. a estrutura relacional que preside esse encontro e que dá o contexto do trabalho de terapia e;
3. os procedimentos interativos que intervêm no curso desse trabalho terapêutico para criar um contexto de mudança relacional.

As redes sociais: o contexto do encontro entre cliente e terapeuta

O que predispõe o cliente e o terapeuta a estabelecer uma relação terapêutica? O que eles trazem, um e outro, para a consulta que lhes permite se engajar com tanto de “natural” na via terapêutica? Tentar responder a essas questões nos obriga a ampliar o campo de observação para além da interação cliente/terapeuta. Assim, nos debruçaremos sobre a maneira pela qual a participação do cliente e do terapeuta em suas respectivas redes sociais pode preparar o campo para o elo muito particular que vai se estabelecer entre eles quando de seu encontro.

Do lado do cliente

Estimo que em mim as coisas (cuja natureza exata não é pertinente aqui) não vão bem. Desejo, pelo menos em parte, que isso mude. Falo sobre isso à minha volta, com meus próximos, parentes ou amigos, e eventualmente, aconselhado por eles, com outras pessoas, mais distantes, mas que supostamente tiveram uma certa experiência parecida com os problemas com os quais encontro-me confrontado (o tio de um amigo, um professor, um representante religioso etc.). Progressivamente, se a situação persiste, considero ir a um terapeuta. Aconselho-me, ouço recomendações, me informo sobre tal ou qual indivíduo ou serviço, sobre tal ou qual tipo de terapia, etc. Finalmente, decido marcar uma consulta. Ligo para o serviço ou para a pessoa em questão, explico o meu desejo e acordamos uma data. Espero. O dia e a hora chegam e me dirijo àquele ou àquela que me espera para uma consulta.

No curso desse longo processo, o indivíduo concernido é tudo, menos passivo. Suas interrogações e as entrevistas que ele pode ter participam de um trabalho constante de reflexão, não somente sobre ele mesmo, seu comportamento, seus limites, suas aspirações, sua família, suas amizades, seu trabalho, etc., mas

igualmente sobre a natureza da relação entre cliente e terapeuta. O que é “ir à terapia”? O que quer dizer “tornar-se cliente”? Surgem uma série de imagens, de avaliações e de hipóteses pelas quais o cliente, imaginando, tanto as reações do terapeuta quanto as suas, elabora uma representação interior da relação terapêutica.⁵ Para melhor cercar esse trabalho preparatório, consideremos as mudanças de atitude que distinguiríamos, para o cliente, o fato de discutir seus problemas com seus próximos da escolha de consultar um terapeuta.

Essa mudança de atitude consiste, sumariamente, em duas coisas que dizem respeito à visão que o cliente tem do terapeuta enquanto profissional. Em primeiro lugar, quando me entrevisto com um amigo ou amiga, a pressuposição tácita é não somente que posso mudar, mas que posso *me* mudar: espero dele ou dela indicações que me permitirão ver minha situação de maneira diferente (de seu ponto de vista) e agir em consequência. Porém, quando decido consultar um terapeuta, minha atitude diante dele não é a mesma: persisto em pensar que posso mudar, mas diante da aparente incapacidade de fazê-lo eu mesmo, espero do terapeuta que ele “faça alguma coisa” para que eu mude. Ora, se eu atribuo à interação com o terapeuta um tal poder de provocar em mim uma mudança (sem que a natureza dessa operação seja necessariamente bem definida), é que estimo que o terapeuta se diferencia de meus próximos em um ponto essencial. Meus próximos, reagindo a meus propósitos, agem, antes de tudo, por eles mesmos: suas palavras e atitudes em relação a mim são subentendidas por suas próprias emoções e intenções, estando em primeiro lugar o fato que eles me querem bem. Em contrapartida, o terapeuta, mobilizando uma habilidade específica, da qual ele tem o domínio, é suposto a intervir, antes de tudo, para mim, e não para ele mesmo; seus próprios sentimentos e motivação não estão envolvidos. É por isso que o pagamos: é seu trabalho. Assim,

5 O retrato falado do cliente aqui apresentado é evidentemente redutor. Muitas pessoas chegam à terapia nos quadros de recomendações profissionais (emanadas de serviços hospitalares, de instâncias jurídicas, da polícia) ou constrangidos por seus cônjuges ou membros da família. Contudo, procuro com este esboço simplista sublinhar o fato de que o cliente raramente começa uma prática terapêutica ‘a frio’. Essa prática é inevitavelmente acompanhada de uma reflexão do cliente sobre ele mesmo e de uma demarcação do terapeuta vis a vis de outros interlocutores de seu círculo, operações que organizam e orientam as expectativas que o cliente tem em relação ao terapeuta. Essa medida deve ser considerada como um aspecto constitutivo do processo terapêutico na medida em que ela é pressuposta pelo estabelecimento de uma relação cliente/terapeuta capaz de fornecer o contexto para o trabalho terapêutico propriamente dito. Nessa perspectiva, não havendo ‘demanda’, é impossível haver terapia.

o terapeuta ocuparia vis a vis de mim uma posição ao mesmo tempo de grande proximidade (enquanto alter ego que faria comigo o que não consigo a fazer por mim mesmo) e de distanciamento (enquanto estrangeiro com quem não tenho relações comuns). É porque os membros de meu círculo são próximos e, por este fato, têm suas próprias perspectivas sobre mim (perspectivas que eu considero) que eles não podem fazer o que eu posso esperar de um profissional desinteressado: que ele se coloque no meu lugar.

Eis, portanto, as proposições que animam a espera do cliente: de um lado, cabe ao terapeuta desencadear nele uma mudança, pois ele não pode mudar a si próprio e, de outro lado, o terapeuta agirá, assim, de maneira impessoal, em nome do cliente, e não em nome próprio. Convém sublinhar que isto não quer dizer que o cliente simplesmente busca se fazer manipular sem que sua própria vontade intervenha, nem que ele não experimente sentimentos ambivalentes vis a vis da terapia e do terapeuta, nem, enfim, que ele não reconheça que o terapeuta, enquanto indivíduo, possa ter atitudes pessoais em relação a ele. Simplesmente, face a um sofrimento cada vez menos suportável, abatido pelo sentimento de que suas escolhas diminuem e que ele “não pode fazer de outro modo”, essas considerações são como uma colocação em parênteses em benefício de uma atitude mais simples, plana ou unidimensional: a busca por um alguém que, de maneira desapegada, garantirá que ele mude. Como essa visão das coisas se articula com a que pode ter o terapeuta?

Do lado do terapeuta

O terapeuta participa, ele também, de uma rede social onde figuram não somente amigos e membros de sua família, mas, sobretudo, no que nos concerne aqui, outros terapeutas. Refiro-me aqui aos numerosos encontros entre colegas, notadamente durante colóquios, estágios, grupos, supervisões, etc., no curso dos quais partilham suas experiências e compartilham as dificuldades com as quais se confrontam.⁶ Nos quadros dessas reuniões, nas quais muitos terapeutas fundam a legitimidade de seu estatuto enquanto profissionais, eles

⁶ Agradeço a Marika Moisseff por ter me chamado atenção para a importância desses encontros profissionais para a compreensão da prática terapêutica.

conduzem uma reflexão semelhante àquela que persegue, de maneira mais solitária, aquele que está prestes a se tornar cliente: sobre eles mesmos, sobre seus medos, sobre suas ambições etc., mas também sobre a natureza e os objetivos da relação terapêutica e sobre seu papel no seio dessa relação. Tentemos imaginar como esse trabalho de autorrepresentação, constantemente reiterado, pode orientar a atitude do terapeuta diante de seu cliente.

Quando de tais reuniões profissionais, aqueles que as assistem não se comportam nem como terapeutas diante de clientes, nem como clientes diante de terapeutas, mas de uma maneira que, sem que as relações hierárquicas sejam excluídas, relembra as relações que o cliente tem com seus próximos: os participantes esperam uns dos outros que expressem, por suas palavras e atos, seus próprios valores e experiências, que eles intervenham, certamente, em nome de seus interlocutores, mas, igualmente, para si mesmos. É somente tal situação, grandemente personalizada, às vezes conflitual, mas onde, idealmente, os sentimentos e as emoções de cada um são, ao mesmo tempo, encorajados e respeitados, que as interrogações, as inquietações e as especulações dos participantes podem ser expostas para tornarem-se objetos de uma reflexão comum. Ora, essa reflexão se organiza, para muitos, em torno de dois desafios recorrentes que reencontramos expressos no conjunto das tradições terapêuticas, sejam ocidentais ou não: o da ética e o da técnica.

No coração do “desafio ético” se encontra a seguinte preocupação: como posso fazer o bem, posso igualmente fazer o mal (ainda que apenas por omissão ou incompetência). Nos quadros da psicoterapia, e talvez mais ainda no da terapia sistemática, esse dilema se coloca sob a forma de uma injunção: o terapeuta deve buscar não mudar o cliente, mas permitir a ele se mudar a si mesmo. Com efeito, o grande perigo para o terapeuta seria fazer alguma coisa no lugar do cliente, não somente porque isso não seria exitoso (pois é o terapeuta que o quer, e não o cliente), mas, sobretudo, porque são as vontades e as escolhas do cliente, e não as do terapeuta, que devem ser respeitadas a todo custo. Encontramos aqui o eco do que representa para muitos os dois princípios fundadores da prática ericksoniana (HALEY, 1973): o cliente é capaz de saber o que é bom para ele e tem em si os recursos para fazê-lo. Essa situação paradoxal na qual se coloca o terapeuta não é sempre fácil de gerir. Não nos surpreendamos, pois, de constatar que um grande número de respostas dadas quando de encontros

profissionais a propósito de tal ou qual dificuldade relatada por um participante consistem em tranquilizá-lo quanto aos limites do que ele é capaz de fazer enquanto terapeuta. Esta seria uma primeira atitude do terapeuta que resulta de sua participação em sua rede profissional: ele não deve esquecer que ele não é todo poderoso; as mudanças que sua intervenção pode ocasionar em seu cliente são limitadas e, muito frequentemente, incertas; elas dependem, em última instância, não do terapeuta, mas do próprio cliente.

Quanto ao “desafio técnico”, ele se resume na seguinte interrogação: em que medida a eficácia da terapia deriva de um conjunto de procedimentos técnicos ou das qualidades próprias dos praticantes? A resposta que traz a reflexão coletiva dos pares a esta questão – a saber que os dois contam – não é simples. De um lado, a quantidade de esforços e de energia consagrados à transformação de procedimentos protocolares e aos raciocínios que lhe são subjacentes atesta claramente a importância explicitamente reconhecida da dimensão técnica da terapia (dimensão que, em acréscimo, permite discriminar diferentes modelos terapêuticos). Mas, ao mesmo tempo, o quadro grandemente personalizado, mesmo íntimo, no qual a exposição dessas considerações técnicas tem lugar, serve de testemunha, geralmente de modo implícito, do grande valor acordado às qualidades dos terapeutas enquanto indivíduos. Assim, a questão da participação da pessoa numa atividade que se define através de uma habilidade técnica permanece em suspenso, pois os termos do dilema, não se situando no mesmo plano, não são jamais verdadeiramente confrontados. Ora, isso não impede que entre os psicoterapeutas essa interrogação encontre sua resolução privada na convicção que cada um tem de que, se ele pratica a terapia, não é tanto porque ele a escolheu, mas porque em razão de suas experiências de vida, dos acasos de sua formação, dos encontros com outros, etc., ele foi chamado a sê-lo.⁷ É supor, em suma, que é a terapia que escolhe seus terapeutas, e não o inverso. Se, como afirma voluntariamente um grande número de terapeutas, “não nos tornamos terapeutas por acaso” (proposição frequentemente avançada por praticantes de outras tradições terapêuticas, no Ocidente e alhures), é porque se é pessoalmente predisposto a sê-lo. Encontramos aqui uma segunda atitude do terapeuta que

7 À propósito de tais ‘fatores não específicos’ em terapia, confira Lazarus (1981) e Norcross (1986).

é confortada por sua participação em encontros com colegas: a habilidade técnica é primordial, mas não é tudo. Existe nele um outro nível de competência que é da alçada de sua história particular e de sua sensibilidade pessoal.

Desta maneira, as atitudes do cliente e do paciente que derivam de sua participação em suas respectivas redes sociais, atitudes que eles trazem consigo para a consulta, são quase o inverso uma da outra: enquanto o cliente espera que o terapeuta mude-o, o terapeuta se resguarda de fazê-lo. Enquanto o cliente espera que o terapeuta aja de maneira impessoal, é enquanto personalidade particular que o terapeuta deve agir. Como se realiza a articulação entre essas duas perspectivas divergentes? A fim de reconciliar as ideias que ele faz de sua prática e as expectativas em parte contraditórias do cliente, o terapeuta, apelando à sua habilidade técnica, tenderá a adotar uma atitude cuja ambivalência testemunha que ela faz intervir, de maneira simultânea, em dois planos diferentes: agindo impessoalmente, mas à sua maneira pessoal, ele buscará, de algum modo, mudar o cliente a fim de que ele possa escolher se mudar.⁸ Querendo fazer o que antecipa o cliente, mas não do modo como o cliente o espera, o terapeuta se desdobra: o papel que ele assumirá vis a vis do cliente se beneficia de uma dimensão suplementar. É o inverso do cliente que, sob a pressão, de alguma forma, de seu sofrimento terá tendência a se situar em um plano único, a saber: aquele de sua urgente necessidade de um intermediário separado que possa fazê-lo evoluir. É esse desdobramento virtual do terapeuta (ao mesmo tempo impessoal e pessoal, buscando, ao mesmo tempo, mudar e não mudar) face à atitude plana do cliente (em busca de uma fonte impessoal de mudança) que, se tudo correr bem, servirá de ponto de partida para o estabelecimento da relação terapêutica.

Princípios de pragmática intuitiva: uma caixa de ferramentas

A fim de identificar a lógica interativa que preside a consulta terapêutica e, assim, traçar os contornos da relação que se estabelece, vou fazer recurso a um fundo de hipóteses que permitem identificar e relacionar diferentes princípios

⁸ A posição delicada do terapeuta é sucintamente resumida em um cartaz publicitário de Bob Patterson, *America's number three self-help guru* (ajude-me a vos ajudar a me ajudar).

de pragmática intuitiva que operam nas atividades sociais. O modelo que proponho, que será aqui apenas esboçado, se distingue entre quatro orientações pragmáticas, associadas, de modo aproximativo, com os seguintes vocábulos: INTERAÇÃO COMUM, RITUAL, JOGO e ESPETÁCULO. A divergência entre essas orientações não se funde em critérios “objetivos”, diretamente observáveis, mas em considerações de ordem “subjetiva”, isto é, próprias à experiência dos próprios participantes. Mais precisamente, ela se relaciona às suposições que os participantes partilham quanto à natureza da relação entre eles: de um lado, os comportamentos perceptíveis (podendo incluir tanto palavras quanto atos), e, de outro, as disposições afetivas e intencionais daqueles que as realizam. Em suma, parto da ideia de que o elo entre *ações* e *disposições* não é vivido da mesma maneira no caso do rito, do jogo, do espetáculo ou da interação comum.

A interação cotidiana

Ela é fundada na premissa de que existe, em princípio, não somente um grau de coerência entre as disposições e os atos, mas, ainda mais, uma certa orientação entre esses dois registros: espera-se que os atos expressem ou notifiquem as emoções e as intenções (*disposições* → *ações*). Minha maneira de agir refletiria meus estados internos: se eu ficar irritado é porque estou com raiva. Encontramos, nesse princípio de “notificação”, o que Searle (1972), em referência aos atos de linguagem, nomeia de “condição de sinceridade” e que Grice (1979), antes dele, sob o nome de “máxima de qualidade”, considera entre as condições de conversação, cujo interesse principal não é tanto que estas devam ser respeitadas pelos interlocutores, mas pressupostas por eles, de modo que eles possam explorá-las, por exemplo, nas figuras de retórica. Pois, já que ninguém tem acesso direto às motivações e aos sentimentos de um outro, a equação *Disposições* → *Ações* é frequentemente incerta: a relação entre estados privados e comportamentos perceptíveis pode ser expressamente modificada ou dissimulada. Segue-se que a interação cotidiana comporta inevitavelmente uma parte importante de negociação no curso da qual as posições dos participantes estão continuamente em ajuste. Dependendo se minha raiva gere no outro um ato agressivo ou uma atitude de aquiescência, meus sentimentos serão modificados e eu agirei em consequência. Deste ponto de vista, enquanto as disposições

forem bem definidas, os comportamentos aparecem como contingentes. Em suma, sobre as bases de uma experiência de suas emoções e intenções, assim como sobre a base de inferências relativas às emoções e intenções dos outros (inferências estabelecidas a partir de uma observação de seus comportamentos), os participantes de uma interação comum engajam-se na construção de uma realidade social mutuamente acomodante.

O ritual

No caso dos eventos rituais, a situação é diferente. A estruturação do comportamento, se ela pode integrar uma parte de negociação ou de improvisação, permanece grandemente constrangida. São formas de conduta bem definidas, convencionais ou estipuladas – “atos arquetípos”, aos quais não se aplicam as condições comuns de intencionalidade (HUMPHREY; LAIDLAW, 1994) – que supostamente fornecem aos participantes as bases tangíveis para a elaboração de seus sentimentos individuais. A eficácia de uma ação ritual, isto é, a adesão dos participantes às realidades que essa ação coloca em cena, exige que eles tenham delas uma experiência pessoal. Mas essa experiência, investida de emoções e de intenções que são próprias a cada um dos participantes, comporta inevitavelmente uma parte de idiosincrasia. Ainda mais levando em conta que as ações rituais são muito frequentemente ambíguas, polissêmicas, mesmo paradoxais. Elas incorporam elementos tirados de uma variedade de domínios, e, na maior parte do tempo, implicam a condensação de modalidades de relação nominalmente antitéticas (HOUSEMAN; SEVERI, 1998): uma agressão violenta é, ao mesmo tempo, um ato de maternagem protetora; uma exibição de autoridade é, simultaneamente, uma demonstração de subordinação; um segredo revelado é, ao mesmo tempo, uma dissimulação, etc. Em consequência, as emoções e motivações que seriam apropriadas a essas ações são difíceis de determinar: as disposições afetivas e intencionais dos participantes permanecem, em grande medida, variáveis de um indivíduo a outro; o resultado de uma negociação permanece, de algum modo, dependendo da relação de cada um consigo mesmo.

Tomemos um rápido exemplo. Não é porque as mulheres estejam tristes e com raiva que elas gritam e choram vendo os garotos da aldeia partirem para o

acampamento de iniciação, onde, dizem, eles serão devorado por um monstro. Algumas dessas mulheres podem estar mais ou menos tristes ou com raiva, outras estarão orgulhosas ou ansiosas, ou ainda divertindo-se. Há boas chances de que elas experimentem uma mistura de sentimentos contraditórios, ainda mais que um grande número está consciente de que a realidade do monstro em questão é tudo, menos certa, contrariamente ao que podem imaginar os garotos, que ouvem seus gritos e choros de desespero. Em contrapartida, a ação de gritar e de chorar prescrita nos quadros do rito impõe a essas mulheres uma ancoragem comum que modela seu vivido individual desse episódio emocionante. Aqui, a pressuposição que rege a adequação entre os atos, de um lado, e as disposições emocionais e intencionais, de outro, são, portanto, o inverso daquela que preside a interação cotidiana: não se trata de um comportamento socialmente negociado que notificaria as disposições afetivas e intencionais dos participantes, mas de um comportamento imposto, no interior do qual cada uma delas elabora seus estados interiores. São ações que introduzem para os participantes suas disposições (*Disposições* ← *Ações*). Designar-se-á essa pressuposição pragmática, segundo a qual os atos rituais, a despeito de seu caráter prescrito, não são realmente menos sentidas, quando se falar de uma condição não mais de “notificação”, mas de “instrução”.

Para resumir em grandes traços o contraste entre “interação comum” e “ritual”, enquanto procedentes de postulados pragmáticos diferentes, poder-se-ia dizer que enquanto na interação comum a questão dominante é: “dado o que eu sinto (e que posso inferir do sentir dos outros), como devo agir?”; no ritual, é antes: “dada minha maneira de agir (e o que posso perceber das ações dos outros), o que devo sentir?”. Os dois casos supõem, portanto, uma continuidade ou congruência entre disposições pessoais, de um lado, e atos, de outro, mas orientadas em sentidos opostos.

O jogo

O que importa em uma partida de damas ou de poker, por exemplo, não é que os atos dos jogadores expressem suas emoções e intenções, mas, antes, que esses atos se conformem a um conjunto de regras ou de convenções que existem independentemente dos afetos e das motivações dos participantes e cuja observação

é constitutiva de sua interação enquanto jogadores.⁹ Esta pressuposição pragmática que rege a atividade lúdica, segundo a qual existiria uma ruptura entre as disposições pessoais dos participantes e sua interação comum, é facilmente encontrada na expressão “é apenas um jogo”. De modo similar, um participante que se deixasse invadir por suas emoções quando, por exemplo, tivesse perdido, se veria tratado como “mau jogador”. O jogo aparece, assim, à primeira vista, como o contrário da interação comum: o jogo se distinguiria da interação comum não como o ritual, em razão de uma inversão de orientação do elo entre disposições e ações, mas em virtude de uma ruptura desse elo. Dir-se-ia, assim, do jogo que ele é regido por uma condição pragmática de “conformidade” (*Disposições* —|→ *Ações*). Sejamos claros. Isso não quer dizer que não deva haver emoções no jogo, mas somente que as emoções, que autorizam uma situação de jogo, assim como a expressão dessas emoções, não são, por si sós, constitutivas da interação específica na qual estão engajados seus participantes. Há ainda aqui um problema sobre o qual quero retornar: um jogo que não comportasse nenhuma experiência afetiva seria tedioso e haveria poucas razões para ser prosseguido. Em resumo: seria um mau jogo (tanto para os jogadores quanto para os eventuais expectadores). Assim, a situação pragmática que subtende o jogo revela-se mais complexa. Mais precisamente, ela favorece um certo desdobramento nos participantes que devem agir fazendo intervir suas emoções e intenções, mas fazendo com que elas não entrem no desenvolvimento de seus atos, os quais são regidos não somente por suas disposições pessoais, mas também por uma outra coisa, a saber: as regras ou convenções do jogo em questão. Um jogo revela-se, de fato, tanto mais interessante se existe essa tensão entre as disposições emocionais e intencionais dos jogadores e o imperativo de subordinar suas ações a preceitos externos. Seria, portanto, mais exato caracterizar a condição de “conformidade” que preside uma situação de jogo como um elo orientado de disposições para ações, mas que integra um grau de descontinuidade ou de não congruência.

9 Se a noção de ‘jogo’ é aqui introduzida, sobretudo no senso do inglês *game*, no qual as regras do jogo podem, em princípio, ser claramente explicitadas, e não no senso de *play*, onde essa explicação é mais problemática, é porque busco acentuar o que esses dois tipos de jogo teriam em comum (e que é mais sensível no caso do *game*), a saber: uma interação modulada pela subordinação das disposições espontâneas à suposição de preceitos ou de convenções que lhes são exteriores.

O espetáculo

Enfim, completamos nosso quadro nos debruçando sobre o caso do espetáculo, tomando como exemplo a apresentação teatral. A orientação do elo entre disposições e ações no teatro seria semelhante àquela que encontramos no rito: são os atos do espetáculo que supostamente provocam naqueles que dele participam estados emocionais. Ao mesmo tempo, o espetáculo apresenta uma diferença essencial em relação ao ritual na medida em que, assim como o jogo, ele pressupõe um grau de não congruência entre o comportamento do ator e as emoções e intenções que podem induzir esse comportamento.¹⁰ De fato, o próprio do espetáculo é que não são os atores, eles mesmos, que devem ser emocionados pelos procedimentos das personagens, mas os espectadores, e que a inibição do afetivo nos atores se impõe como condição para promover o sentimento nos espectadores. O conjunto das diferentes escolas de teatro, mesmo aquelas de inspiração stanislavskiana (STANISLAVSKI, 1937), que atribuem uma primazia ao sentimento do ator, concordam sobre este ponto: é imperativo que o ator distancie relativamente às emoções e às intenções da personagem que ele exhibe no palco. Assim, enquanto um estado de raiva comporta comumente uma tensão muscular, para que um ator possa representar de maneira convincente alguém com raiva, ele deve, ao contrário, permanecer tão descontraído quanto possível; idealmente, é no espectador que a críspação dos músculos se fará sentir. A condição pragmática que preside a uma situação de espetáculo, que se pode caracterizar como uma condição de “exibição”, seria, portanto, aquela de uma interrupção do elo orientado dos atos para as disposições (*Disposições ←|— Ações*).

Mas, igualmente como o jogo, a situação do espetáculo é, de fato, mais complexa. Um ator que se limita à imitação, isto é, a reproduzir com tanta verossimilhança quanto possível os gestos, o modo, a voz, etc., de uma pessoa com raiva, por exemplo, é, de modo geral, um mau ator. Longe de despertar emoções nos que o assistem, ele será tanto enfadonho (e enfadado) quanto um jogador que, indiferente à conclusão do jogo, aja somente segundo suas regras. Toda a arte do ator consiste precisamente em animar seu papel com emoções e com intenções oriundas de seu vivido pessoal, mas sem que elas se confun-

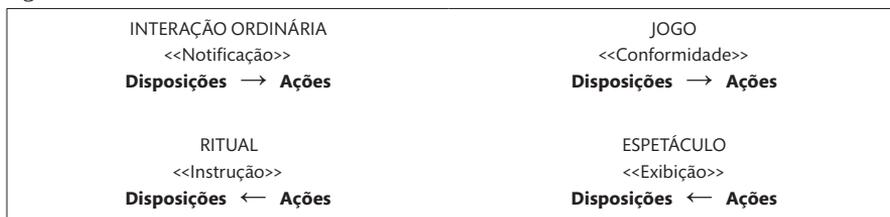
¹⁰ Para uma análise diferente das condições pragmáticas que regem uma situação de enunciação ritual, em contraste com aquelas que operam na apresentação teatral, confira Severi (2002).

dam com as motivações e com os estados afetivos atribuíveis à personagem que ele representa. O ator inflectirá os comportamentos expressivos que são o ponto de partida de seu trabalho – estilo de elocução, atitudes faciais e corporais, etc. – de elementos tirados de sua própria experiência (de ator, mas também de sua vida cotidiana), a fim de restituir essa representação, ao mesmo tempo, pública e personalizada por meio da experiência cênica que responde a exigências específicas (um texto a pronunciar, a escuta e o olhar dos espectadores, as ideias do diretor, etc.). É através desse processo, que é o fruto de uma longa aprendizagem técnica e que, quando é plenamente dominada, torna-se uma segunda natureza, que o ator triunfa em apresentar uma personagem capaz de comover, isto é, dotada, à vista dos espectadores, de sentimentos e de intenções, mas que não são aqueles do ator. Deste ponto de vista, a eficácia do desempenho do ator relaciona-se ao fato de que ele age em cena enquanto sujeito virtualmente desdobrado: ator (singularizado pelo seu próprio vivido afetivo e intencional) e papel (representação distanciada de um modelo da experiência) se impõem como distintos, mas necessariamente ligados entre si. É a tensão que produz essa co-presença e a latitude do movimento que ela sugere que induzem no espectador o esboço de um desdobramento similar: no tempo do espetáculo e, às vezes, para além, o espectador se vê, ao mesmo tempo, como qualquer um que assiste a uma produção fictícia e, diferentemente, como intensamente afetado pelo agir das personagens. Ele é, ao mesmo tempo, presente no teatro e transportado “alhures”.

As quatro modalidades de interação e de representação

Apresentadas abaixo, elas são definidas, de um lado, pela orientação do elo entre disposições e ações e, de outro lado, pela injunção positiva ou negativa que esse elo comporta.

Figura 1



Antes de nos interrogarmos sobre o processo terapêutico à luz dessa grade, convém sublinhar que os princípios de “notificação”, de “conformidade”, de “instrução” e de “exibição” não constituem *descrições* desses diferentes tipos de atividades. Eles correspondem a *pressupostos pragmáticos* que, de modo implícito e sem que sejam sistematicamente respeitados nos fatos, orientam a participação e, por esta razão, o reconhecimento de diferentes gêneros se dá a ver. O que já designei como INTERSCÇÃO COMUM, RITUAL, JOGO e ESPETÁCULO não representam, portanto, categorias fenomenológicas estanques, mas polos organizadores que infletiriam a participação coordenada dos atores em sentidos particulares. Assim, a grade aqui proposta não deve ser confundida com um modelo taxionômico que permitiria dizer: isto é um rito, aquilo é um jogo, etc. Ela se quer, antes de tudo, como uma caixa de ferramentas para a análise de fenômenos (qualquer que seja o nome que lhe seja dado) nos quais intervenha a articulação de uma pluralidade de interações diferentes, como é o caso, por exemplo, não somente de muitos jogos, espetáculos e rituais, mas também da prática terapêutica.

A relação terapêutica: o contexto do trabalho de terapia

A fim de identificar o contexto relacional que preside a consulta terapêutica sistêmica, vou tomar como ponto de partida o que me parece constituir a interação elementar característica da relação terapêutica que se instaura entre o terapeuta e seu cliente. Trata-se, bem evidentemente, de uma caricatura, de inspiração rogeriana (ROGERS, 1951), mas que teria o mérito de ressaltar certas propriedades distintivas dessa situação que todo mundo reconhece como muito mais complexa e sutil.

A troca que precipita e resume a passagem dos participantes na relação terapêutica seria, grosso modo, a seguinte:

O cliente: Eu não sei ... Não estou bem ... Estou triste...

O terapeuta: Você se sente triste...

Por razões que não são evidentes, a resposta do terapeuta que, no entanto, não faz senão repetir o que lhe comunica o cliente, sob uma forma ligeiramen-

te diferente, tem efeitos para além do que se poderia normalmente esperar. De modo geral, ela impulsiona o cliente a dizer outras palavras para o terapeuta, não somente mais abastecidas, como também mais detalhadas e mais concretas que as precedentes, marcando o verdadeiro começo de seu trabalho terapêutico em comum. Essa troca totalmente mínima, reiterada diversas vezes de diversos modos no curso das sessões que se seguirão, ao mesmo tempo engata e recapitula a relação particular que fornece as condições necessárias para operar o conjunto de técnicas de que dispõe o terapeuta. Têm, desse ponto de vista, uma importância primordial. Ensaaiemos, então, uma forma de dissecá-la à luz da *Figura 1*, centrando a atenção não nos enunciados do cliente e do terapeuta (chegaríamos rapidamente ao fim), mas nos pressupostos pragmáticos que subentendem sua enunciação.

Notificação

Na medida em que o terapeuta não tem acesso direto aos estados emocionais e intencionais de seu cliente, suas respectivas palavras não se situam num mesmo plano. Essa distância é tanto mais destacada, para um e para outro, na medida em que o conteúdo proposicional de seus enunciados é o mesmo (o cliente se sente triste). No que diz respeito ao cliente, a situação parece ser suficientemente clara. Seus propósitos pressupostamente (tanto para ele quanto para o terapeuta) exprimem algo de seu estado emocional e intencional: ele se sente triste (ou com raiva, ou frustrado, ou descontente, ou, ainda, outra coisa) e o explicita. Sua tomada de palavra é, logo, subentendida por uma pressuposição de “notificação” tal qual foi definida acima (*Disposições* → *Ações*). É totalmente diferente para o enunciado do terapeuta.

Exibição

O terapeuta, por seu lado, encontra-se numa situação semelhante, à primeira vista, àquela de um ator no curso de um espetáculo: suas palavras não buscam explicitar seus próprios estados emocionais e intencionais. Aliás, o fato de que seus propósitos digam respeito ao que ele mesmo não pode sentir (o que sente o cliente), atesta, claramente, para os dois participantes, que sua intervenção não visa de todo exprimir sentimentos. Por suas palavras, o terapeuta busca

muito mais provocar estados emocionais e intencionais no outro, o cliente. Desse ponto de vista, suas palavras são animadas pelo que chamo de uma presuposição de “exibição” (*Disposições* ←|–*Ações*). O conteúdo exato das emoções e intenções que as palavras do terapeuta induzirão no cliente permanece grandemente indeterminado na medida em que isso dependerá em grande parte do vivido particular da pessoa em questão. Entretanto, o importante não se situa aqui, mas alhures, no mecanismo dessa indução, que nos obriga a considerar de mais perto a complexidade encerrada na premissa de “exibição”, que caracteriza a intervenção do terapeuta.

Continuemos a analogia com o teatro. Um bom ator não deve confundir seus próprios afetos e motivações com os estados emocionais e intencionais associados à personagem que ele incarna. Mas não deve igualmente se limitar a reproduzir em cena as atitudes e os gestos que corresponderiam a esses estados. O ator consegue evitar essas duas armadilhas trazendo aos espectadores uma representação personalizada de seu papel, na qual sua habilidade técnica e sua própria experiência (teatral e cotidiana) estão estreitamente conjugadas. É a mesma coisa com o terapeuta, contudo com uma torção significativa que corresponde à diferença que separa o contexto interativo da consulta terapêutica daquele do espetáculo. Enquanto que no caso do espetáculo o comportamento do ator e do espectador supostamente respondem a uma condição pragmática de “exibição”; na consulta terapêutica, somente o comportamento do terapeuta responderia ao princípio de “exibição”, o cliente agiria segundo o da “notificação”.

Assim como o ator, o terapeuta deve guardar suas distâncias relativamente às atitudes espontâneas que possa ter em relação ao cliente e aos propósitos deste, distinguindo entre suas reações pessoais e o personagem que ele assume diante do cliente enquanto profissional. Um terapeuta que se comportasse simplesmente, ou mesmo principalmente, em função do que sentisse neste momento seria (no melhor) um amigo, e não um terapeuta. Ao mesmo tempo, o terapeuta deve animar suas palavras e suas atitudes de um sentir verdadeiro, sem o qual deixa de ser um interlocutor credível para o cliente, que por seu turno está perfeitamente consciente de que o terapeuta é dotado de uma sensibilidade que lhe é própria. Como o terapeuta responde a esta dupla exigência? Partindo de elementos díspares que lhe fornece o cliente (“não estou bem...”,

“estou triste”), ele se faz uma representação, forçosamente muito parcial, da situação emocional e intencional do cliente (que está triste e estima que esse estado de coisas é insatisfatório). É essa representação da situação do cliente que o terapeuta restitui então ao cliente, apelando, em primeiro lugar, a uma habilidade técnica vinda, quase que automaticamente, de sua formação e de sua prática, mas também personalizando essa restituição, isto é, modulando-a em função de sua própria experiência (em terapia e na vida cotidiana), a qual é forçosamente diferente da de seu cliente. Ora, essa representação que propõe o terapeuta ao cliente se distingue, em vários pontos, da que apresenta o ator aos espectadores. Em primeiro lugar, ela tem como objeto não a situação do terapeuta, mas a do próprio cliente. Em segundo lugar, de modo correlativo, ela é apresentada sob a forma de uma potencialidade, de um estado de fato em potência, isto é, não por meio de uma série de ações, como faz o ator, mas através de um conjunto organizado de expectativas. O “você se sente triste” do terapeuta, enunciado a meio caminho entre o assertivo e o interrogativo, seria um exemplo: retornando ao cliente seu próprio propósito e aportando-lhe uma ligeira decalagem – pelo tom, pelo ritmo, pela reformulação (o cliente não é mais triste, mas *se sente* triste), (SHAZER; MILLER, 2000) ou simplesmente pelo fato de que o enunciador não é mais o mesmo –, o terapeuta apresenta ao cliente, sob o modo da expectativa, uma matriz experiencial original, ao mesmo tempo em consonância com o vivido do cliente e animada pelas disposições pessoais do próprio terapeuta.

Pode-se dizer do ator que, por meio de ações que constituem uma apresentação de sua personagem, ele tenta impor aos espectadores sua representação pessoal do papel que ele encena. Em contrapartida, o terapeuta, por meio de reações que compõem uma apresentação “em oco” de sua representação pessoal do cliente, busca solicitar ao cliente uma nova ação (outras palavras dirigidas ao terapeuta, por exemplo). Nesta perspectiva, a eficácia do espetáculo, que comumente é glossada como uma “identificação do espectador com o personagem”, consistiria na emergência, no espectador, de uma experiência “em oco”, que apela às suas próprias emoções e intenções, que responde à representação personalizada “em cheio” que lhe comunica o ator. De maneira similar, mas orientada de modo diferente, a eficácia do processo de empatia ou de “afiliação” (MINUCHIN, 1974) na interação terapêutica residiria no aparecimento, no

cliente, de uma experiência “ em cheio”, que responde à representação personalizada “em oco” dele mesmo que lhe traz o terapeuta.

A eficácia da apresentação espetacular como a da consulta terapêutica repousa, em grande parte, em um processo de desdobramento virtual. O ator, vimos, é, ao mesmo tempo, ator e papel, e é uma exibição “em cheio” dessa co-presença que induz no espectador, sob a forma de desdobramento correspondente, mas “em oco”, um novo vivido afetivo. De modo análogo, o desdobramento “em oco” que apresenta o terapeuta (ele é, ao mesmo tempo, indivíduo e terapeuta; pessoal e impessoal; quer, ao mesmo tempo, mudar e não mudar o cliente) apela, por parte do cliente, um desdobramento complementar. Mais precisamente, o terapeuta incita o cliente a assumir “em cheio”, isto é, por atos, uma nova perspectiva sobre si mesmo. Essa analogia ressalta que há entre o teatro e a terapia uma diferença suplementar. No caso do espetáculo, o caráter duplo do ator é abertamente confessado (assim se apreciará, por exemplo, o modo de um desempenhar um tal papel), enquanto que o desdobramento do espectador é mantido em silêncio. Em compensação, na consulta terapêutica é o inverso: o desdobramento do terapeuta é calado e é o desdobramento do cliente que é objeto de uma atenção explícita. De fato, o objetivo principal da intervenção terapêutica é levar o cliente, utilizando como marco a representação “em vazio” de si mesmo que lhe comunica o terapeuta, a se ver como um outro, isto é, a admitir a possibilidade de vários pontos de vista de si mesmo e, assim, a se apreciar como potencialmente plural. Em outros termos, é através de uma delegação que o cliente faz ao terapeuta de sua própria flexibilidade que a visão, até então plana ou transparente, que o cliente tem de si mesmo e de sua situação pode começar a adquirir espessura. É somente nessa condição – a possibilidade que ele poderia ter de ser diferente, mas mantendo-se fiel a si mesmo – que o cliente pode aceitar a eventualidade de uma mudança, razão de sua ida à consulta.

O trabalho de terapia consiste em explorar, através de diversos dispositivos, os potenciais de escolha e de movimento que introduz essa dupla perspectiva que instaura a relação terapêutica. O estabelecimento dessa relação foi preparado, vimos, pela participação do cliente e do terapeuta em suas respectivas redes sociais. O cliente “notifica” ao terapeuta a visão comprida e unidimensional que ele tem de si mesmo e sobre o terapeuta. O terapeuta, por meio de

uma “exibição” que faz intervir em sua própria posição desdobrada (cultivada no curso de encontros profissionais), toma apoio sobre essa visão do cliente para abrir-lhe a possibilidade de uma multiplicidade virtual.

Esse contexto interativo que o cliente e o terapeuta partilham (“notificação” de um, “exibição” do outro) não se limita à psicoterapia. Ele se encontra igualmente, com as inflexões e os graus de elaboração diferentes, em muitas situações que podemos qualificar como “consulta terapêutica”: a visita a um médico ou uma consulta com um curandeiro tradicional ou uma vidente, por exemplo. Desse ponto de vista, as particularidades da prática psicoterapêutica deveriam ser buscadas, antes de tudo, na forma do trabalho terapêutico que se processa no seio desse contexto. Consideremos, agora, esse trabalho.

O trabalho terapêutico: criar as condições da mudança relacional

O trabalho psicoterapêutico consiste, em grande parte (mas evidentemente não exclusivamente), na exploração de duas outras modalidades de interação identificadas na *Figura 1*, mas que não são mobilizadas na construção da relação terapêutica: o EU, regido por um princípio de “conformidade” (*Disposições* —|→ *Ações*), e o RITUAL, subentendido por uma condição de “instrução” (*Disposições* ← *Ações*). Refiro-me aqui ao que parece constituir os dois dispositivos maiores da prática psicoterapêutica: de um lado, o jogo de ficção, e, de outro, a ritualização da sessão.

Conformidade

Entendo por “jogo de ficção” não somente as técnicas associadas ao psicodrama e ao sociodrama (MORENO, 1987), mas ao conjunto de procedimentos nos quais o *cliente* é expressamente convidado pelo terapeuta a “fazer como se”: a se identificar a tal pessoa, a incarnar tal objeto, a se imaginar em tal situação, etc.¹¹ No quadro desses procedimentos, o cliente, adotando modos de dizer, de

11 Na perspectiva aqui avançada, entre as numerosas técnicas utilizadas na psicoterapia, aquelas que pertencem, de perto ou de longe, aos ‘jogos de ficção’ são: a colocação em atos (MINUCHIN; FISHAM, 1981); a ‘esculturação’ (DUHL; KANTOR; DUHL, 1973); a questão do milagre e a utilização de escalas (BERG; MILLER, 1992); a busca de exceções (DE SHAZER, 1991); o questionamento circular (SELVINI-PALAZZOLI et al., 1980); a prescrição de tarefas terapêuticas (ANDOLFI, 1982); diversos procedimentos que se apoiam na hipnose

agir e de pensar, que contrastam com aqueles de sua experiência habitual, encontra-se virtualmente desdobrado. Ele introduz, inevitavelmente, um grau de não congruência entre os atos que realiza no curso do jogo de ficção e suas disposições intencionais e afetivas espontâneas. Mesmo quando se trata de desempenhar o seu próprio personagem, o cliente, prestando-se ao que é explicitamente posto como uma simulação, toma uma distância vis a vis de seus sentimentos e motivações imediatas: ele se esforça para agir como se fosse ele mesmo. É verdade que as regras de tais jogos de ficção não são nada evidentes para definir. Mas pouco importa, pois, de fato, conta, antes de tudo, a condição pragmática que preside os jogos, a da “conformidade” (*Disposições* —|→ *Ações*): o comportamento do cliente não é vivido por ele mesmo nem pelo terapeuta como puramente a expressão dos estados emocionais e intencionais que podem haver nesse momento, mas como uma resposta igual a um princípio que lhe é exterior, a saber, o de ser um outro ele mesmo.

Desse ponto de vista, o jogo de ficção aparenta-se ao jogo estrito senso, tal qual foi descrito anteriormente: as ações e os dizeres dos participantes, ainda que animados por seus estados afetivos privados, devem obedecer, ao mesmo tempo, às convenções que impõe o trabalho terapêutico. O que não vale dizer que o vivido afetivo e intencional do cliente não tenha lugar no jogo de ficção. Ao contrário: como no caso dos jogos não terapêuticos, é a tensão que anima a diferença entre, de um lado, o que faz e diz o cliente jogador, respeitando as convenções inerentes ao procedimento terapêutico, e, de outro lado, seu sentir pessoal não menos presente, que torna o jogo interessante, isto é, que lhe dá sua força de evocação e sua capacidade de emocionar. De resto, em regra geral, é essa tensão que faz eclodir o jogo de ficção: são as emoções e as intenções do cliente (ou dos clientes), inflectidas em um senso original por uma condição pragmática excepcional (a de fazer como se), que terminam por assumir a dianteira. De fato, o resultado esperado do jogo é que a simulação termine por se dissolver, de algum modo, sob a pressão dos afetos e intenções sentidas pelo cliente, dissolução que se realiza sob a forma de uma súbita revelação, de uma

eriksoniana (ERIKSON; ROSSI; ROSSI, 1976), a escritura de cartas a si mesmo e consultas entre diferentes componentes da pessoa (DOLAN, 1991); a construção de narrativas alternativas (WHITE; EPSTON, 1990); a utilização da ‘cadeira vazia’ (PERLS; HEFFERLINE; GOODMAN, 1951); e muitos outros, ainda.

explosão de raiva, de um colapso, de um inesperado sentimento de felicidade, etc. O jogo de ficção é interrompido pois as ações do cliente não são mais regidas pelo princípio de “conformidade”, mas pelo da “notificação”: o cliente retorna, por assim dizer, ao ponto de partida, a ele mesmo, mas modificado pela nova experiência fornecida pelo jogo de ficção.

Assim, para que um jogo de ficção seja bem sucedido, é preciso que fracasse enquanto jogo: o que começa como uma simulação deve cair na vida cotidiana. Em suma, o dispositivo do jogo de ficção consiste em, de algum modo, fazer com que o cliente, a partir das condições de JOGO (*Disposições* —|→ *Ações*) se encontre, por si próprio, em condições renovadas de INTERAÇÃO ORDINÁRIA (*Disposições* → *Ações*).

Desse ponto de vista, o jogo de ficção considerado nesse amplo senso se opõe utilmente ao “jogo sem fim” imaginado por Watzlawick, Beavin e Jackson (1972, p. 236-239) como paradigma dos impasses de comunicação frequentemente encontrados no curso de interações comuns. A regra do jogo sem fim consiste em substituir sistematicamente uma negação a uma afirmação e vice-versa, de modo que nenhuma mensagem não possa se situar fora do jogo. Em uma situação semelhante, dizem os autores, é logicamente impossível de emitir uma mensagem que permitiria sair do jogo, por isso a necessidade de uma intervenção exterior (do terapeuta): “Paremos o jogo” será entendido como “Continuemos o jogo”, e “Continuemos o jogo” será percebido não como uma meta mensagem (relativa ao jogo), mas como “ruído” ou como uma maneira suplementar de continuar a jogar. Por outro lado, no jogo de ficção, que tem lugar no contexto de “notificação”/“conformidade” que caracteriza a consulta terapêutica e que, por isso, integra uma relação com um exterior que é o terapeuta ele mesmo, a regra (“suponhamos que”) é, ao contrário, destinada a ser infringida do interior, não em virtude de um raciocínio lógico, mas em razão do surgimento de emoções e/ou de intenções novas que esse jogo ocasiona. No primeiro caso, os participantes, ante à ilusão de uma escolha possível, estão sujeitos a uma impossibilidade arrazoada de mudança; no segundo, é a experiência de afetos e de intenções inesperados que, nela mesma, fornece ao cliente a prova da mudança e, logo, de sua capacidade de escolher.

Instrução

O segundo dispositivo essencial da prática psicoterapêutica, que engloba, de algum modo, o primeiro, é a ritualização da sessão. Por ritualização da sessão entendo o conjunto de constrangimentos à ação que instaura o *terapeuta* e que preside as conversas entre ele e seu cliente: a periodicidade, a duração e o lugar da consulta, as tarefas a realizar, etc. De fato, como observa com propriedade Miermont (1987, p. 453), “O quadro mesmo (*sic*) de uma psicoterapia ou de uma terapia de família já é um ritual completo”. Ora, me parece que um dos aspectos fundamentais dos fenômenos de identificação (em amplo sentido) que se estabelecem entre o cliente e o terapeuta no curso da terapia consiste precisamente em uma evolução de atitude vis a vis desses elementos de ritualização. Quando das primeiras sessões, esses componentes do “quadro” terapêutico são vividos pelo cliente como imposições, estipulações formais um pouco artificiais, mas que não deixam de induzir nele um conjunto de emoções e de especulações cuja natureza exata dependerá, em parte, de seu próprio vivido pessoal. O cliente encontra-se, assim, em uma situação semelhante àquela do rito, na medida em que, como no rito, não são os atos que procedem das suas disposições privadas, mas, antes, as disposições privadas é que emergem em função dos atos que sua participação na terapia impõe realizar. Em outros termos, as interações do cliente com o terapeuta relativamente aos protocolos da consulta serão subentendidos pelo que designei como uma condição de “instrução” (*Disposições* ← *Ações*). Contudo, à medida que as sessões se sucedem, essa atitude é como que duplicada por uma outra: os elementos previamente vividos como restrições quase arbitrárias, impostos do exterior, tomarão, de mais em mais, o ar de arranjos cujo acionamento em conjunto com o terapeuta seria a justa medida da interação que o cliente estabelece com o terapeuta. Assim, endurecendo um pouco o ato, a remuneração parecerá ao cliente menos como um pagamento exigido por um serviço prestado do que como um meio de gerir sua relação com o terapeuta, de guardar suas distâncias ou de se ligar a ele, ou ainda como uma maneira de organizar suas despesas. As restrições espaciais e temporais da terapia tornar-se-ão de mais em mais marcas úteis em uma ordenação de um lugar que o cliente pode reconhecer como aquele que lhe convém. As tarefas que se espera que ele realize serão vividas menos como obrigações artificiais do que como oportunidades para explorar e melhor com-

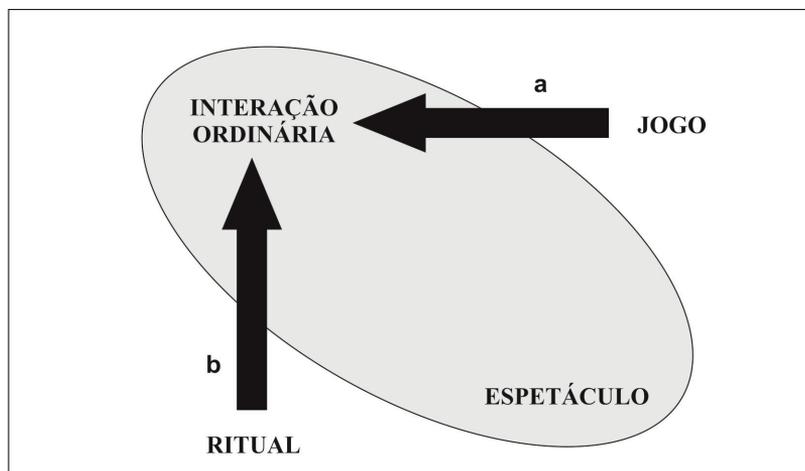
preender sua situação pessoal. Ora, apropriando-se deste modo dos protocolos terapêuticos, o cliente testemunha em si mesmo, tanto quanto no terapeuta, sua aptidão para alterar sua perspectiva e experimentar experiências originais. Esta evolução torna-se particularmente evidente quando o cliente, sem necessariamente fazê-lo expressamente, age de encontro aos protocolos: quando falta a consulta, quando senta-se na cadeira ocupada habitualmente pelo analista, quando se esquece de pagar, quando não realiza a tarefa que lhe foi atribuída ou a substitui por outra, etc. Semelhante às modificações no comportamento do cliente que surgem fora das sessões, todos esses “atos falhos” serão interpretados, tanto pelo cliente quanto pelo terapeuta, como indícios de mudanças reais que intervêm nos estados emocionais e intencionais que alimentam o cliente, não somente em relação ao terapeuta e ao trabalho terapêutico, mas também vis a vis das pessoas e das circunstâncias de sua vida cotidiana.

Deste modo, à medida que a terapia avança, os atos do cliente em relação às instruções protocolares, que elas se distanciem ou não, serão apreciadas tanto por ele como pelo terapeuta, de menos em menos como prescrições que lhe foram impostas de modo indiferente e de mais em mais como a expressão de suas próprias motivações e disposições afetivas. Em outros termos, passa-se da ritualização à banalização: o que começa como um ritual assume progressivamente as qualidades de uma interação comum. O princípio de “instrução” (*Disposições ← Ações*) cede lugar ao da “notificação” (*Disposições → Ações*). Com esse malogro progressivo da ritualização da sessão enquanto tal, o cliente se encontra, assim, ainda uma vez, por seu próprio feito, remetido ao seu ponto de partida, mas com uma diferença essencial: ele não é mais totalmente o mesmo.

Na perspectiva aqui esboçada, o trabalho terapêutico cria as condições da mudança relacional por meio de uma dupla inversão. A primeira, realizada, notadamente, através dos jogos de ficção que falham enquanto jogo, corresponde a uma *mudança de valência* do elo entre ações perceptíveis e disposições emocionais e intencionais: a passagem de uma injunção negativa que cobre esse elo a uma injunção positiva (de *Disposições —|→ Ações* à *Disposições → Ações*). A segunda inversão, mediada pelos protocolos de consulta que, na visão do cliente, perdem mais e mais seu caráter ritualizado, equivale a uma *inversão de orientação* do elo entre ações e disposições (de *Disposições*

← *Ações à Disposições* → *Ações*). Deste modo, novas condições de interação comum são recompostas a partir da derrocada, pelo próprio cliente, dos pressupostos pragmáticos que regem as duas outras modalidades de interação e de representação, que são o jogo e o ritual. O trabalho do terapeuta forneceu ao cliente as condições que lhe permitem operar essa dupla inversão. Ora, esse trabalho, e a atitude do cliente que esse trabalho pressupõe, a saber, a de bem querer engajar-se temporariamente em atividade lúdicas e ritualizadas voltadas ao fracasso enquanto tais, não é possível senão em razão do acordo que existe entre o cliente e o terapeuta relativo à natureza muito particular do contexto que preside o seu encontro: o comportamento de um, guiado por um pressuposto de “notificação”, participaria da interação comum, enquanto que o comportamento do outro, comandado por um princípio de “exibição”, pertenceria ao espetáculo. Esses diversos elementos da prática terapêutica estão representados na *Figura 2*: o eixo “modificação”/“exibição”, que preside a instauração da relação terapêutica e os deslocamentos mediados pelo (a) jogo de ficção e pela (b) ritualização da sessão.

Figura 2 – Em cinza: o eixo modificação/exibição



Conclusão

Inscrevendo-me de encontro às aproximações sugestivas, mas frequentemente pouco aproximativas, entre a psicoterapia e o ritual, tentei propor um certo nú-

mero de perspectivas antropológicas sobre a prática psicoterapêutica, que foi considerada como capaz de intervir em três contextos relacionais:

1. o enquadramento que representa a participação do cliente e do terapeuta em suas respectivas redes sociais;
2. a relação terapêutica que se estabelece entre o cliente e o terapeuta quando de seu encontro; e
3. os dispositivos acionados no curso do trabalho terapêutico que fornecem ao cliente as condições da mudança relacional.

Esses três contextos são imbricados uns nos outros. De um lado, os dispositivos protocolares do “jogo de ficção” e de “ritualização da sessão”, assim como a recomposição das condições de interação comum, a qual eles podem alcançar, supõem a prévia instauração de uma condição pragmática específica, a relação terapêutica, aqui descrita como uma articulação entre os princípios de “notificação” e de “exibição”. De outro lado, o estabelecimento dessa relação terapêutica é, ela mesma, preparada, de um lado, pelas interações anteriores do cliente com seus próximos, interações que favorecem um certo achatamento das expectativas do cliente em relação ao terapeuta e, de outro, pela participação do terapeuta em reuniões com colegas, participação que favorece uma atitude virtualmente desdobrada do terapeuta vis a vis de seus eventuais clientes. Considerando esses três níveis contextuais, tentei mostrar em que medida a prática terapêutica é bem mais complexa do que se pode entender por “ritual”, “jogo”, “espetáculo” ou “interação comum”: é uma *articulação particular dessas diferentes modalidades de interação* que lhe dão uma forma e uma lógica distintas.

Deve ser evidente que certos aspectos dessa análise se aplicam igualmente, com mais ou menos felicidade, a diversos tipos de terapia. Desse ponto de vista, seria pela consideração de variações deste esquema de base que seria conveniente situar os modelos terapêuticos divergentes uns em relação aos outros: as diferentes modalidades pelas quais eles acionariam os jogos de ficção e a ritualização da sessão; as diversas formas que tomam a articulação entre os pressupostos pragmáticos de “notificação” (do lado do cliente) e de “exibição” (do lado do terapeuta) no curso da consulta; as propriedades institucionais e sociológicas que, em um e no outro caso, caracterizam as redes sociais nas quais participam clientes e terapeutas. Contudo, um tal trabalho comparativo

exige que seja reconhecida à interação terapêutica um certo número de qualidades específicas. A ambição deste estudo foi a de dar um primeiro passo antropológico nesse sentido.

Referências

- ANDOLFI, A. *La thérapie avec la famille*. Paris, ESF, 1982.
- BELL, C. *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.
- BERG, I. Kim.; MILLER, S. D. *Working with the problem drinker: a solution-focused approach*. New York: Norton, 1992.
- CABIÉ, M. C.; ISEBAERT, L. *Pour une thérapie brève: le libre choix du patient comme éthique en psychothérapie*. Ramonville Saint-Ange: Editions Erès, 1997.
- CABIÉ, M. C.; ISEBAERT, L. La thérapie systémique brève centrée sur les solutions. *Thérapie Familiale*, v. 21, n. 3, 2000. p. 231-231.
- DOLAN Y. *Resolving sexual abuse: solution-focused therapy and eriksonian hypnosis for adult survivors*. New York: Norton, 1991.
- DUHL, F. J.; KANTOR, D.; DUHL, B. S. Learning space and action in family therapy: a primer of sculpture. In: BLOCH, D. A. (Éd.). *Techniques of family psychotherapy: a primer*. New York: Grune and Stratton, 1973.
- ERIKSON, M. H.; ROSSI, E. L.; ROSSI S. I. *Hypnotic realities: the induction of clinical hypnosis and forms of indirect suggestion*. New York: Irvington Publishers, 1976.
- GENNEP, A. Van. *Les rites de passage*. Paris: Emile Noury, 1909.
- GOFFMAN, I. *Frame analysis*. New York: Harper and Row, 1974.
- _____. *The presentation of self in everyday life*. Garden City: Doubleday, 1959.
- GRICE, P. Logique et communication. *Communications*, v. 30, 1979. p. 57-72.
- HALEY, J. *Uncommon therapy: the psychiatric techniques of milton erickson*. New York: Norton, 1973.
- HART, O. van der. *Rituals in psychotherapy: transition and continuity*. New York: Irvington Publishers, 1983.
- HOUSEMAN, M. Is this play? hazing in French Preparatory Schools. *Focaal – European Journal of Anthropology*, v. 37, 2001. p. 39-48.
- _____. Painful places: ritual encounters with one's homelands. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v. 4, n. 3, 1998. p. 447-467.
- _____. La percezione sociale delle azioni rituali. *Ethnosistemi*, n. 7, 2000. p. 67-74.
- _____. Quelques configurations de la douleur. In: HÉRITIER, F. (Éd.) *De la violence II*. Paris: Editions Odile Jacob, 1999. p. 77-112.

_____. Qu'est ce qu'un rituel? *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, v. 3, n. 3, 2003. p. 533-538.

HOUSEMAN, M.; SEVERI, C. *Naven or the other self: a relational approach to ritual action*. Leiden: Brill Publications, 1998.

HUMPHREY, C.; LAIDLAW, J. *The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

KOBAK, R. R.; WATERS, D. B. Family therapy as a rite of passage: play's the thing. *Family Process*, v. 23, n. 1, 1985. p. 89-98.

LAZARUS, A. A. *The practice of multimodal therapy*. Highstown: McGraw Hill, 1981.

LEACH, E. R. Ritual. In: SILLS, D. R. (Éd.). *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan, v. 13, 1968.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.

MIERMONT, J. (Dir.). *Dictionnaire des thérapies familiales*. Paris: Payot, 1987.

MINUCHIN, S. *Families and family therapy*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

MINUCHIN, S.; FISHMAN, C. *Family therapy techniques*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

MORENO, J. L. *Psychothérapie de groupe et psychodrame*. Paris: P.U.F., 1987.

NORCROSS, J. C. (Éd.) *Handbook of Eclectic Psychotherapy*. New York: Brunner/Mazel, 1986.

PERLES, F.; FERRLINE, R. F.; GOODMAN, P. *Gestalt therapy: excitement and growth in the human personality*. New York: Dell Publishing, 1951.

ROBERTS, J. Setting the frame: definition, functions and typology of rituals. In: IMBER-BLACK, E.; ROBERTS J.; WHITING, R. (Éds.) *Rituals in families and family therapy*, New York: Norton, 1988. p. 47-83.

ROGERS, C. *Client-Centered Therapy*. Houghton Boston: Mifflin, 1951.

SEARLE, J. R. *Les actes de langage: essai de philosophie du langage*. Paris: Hermann, 1972.

SELVINI-PALAZZOLI, S. et al. *Paradoxes et contre-paradoxes*. Paris: ESF, 1980.

SEVERI, C. Memory, reflexivity and belief: reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, v. 10, n. 1, p. 23-40. 2002.

SHAZER, S de. *Putting difference to work*. New York: Norton, 1991.

SHAZER, S. de; MILLER, G. La construction des émotions: le langage des sentiments dans le thérapies brèves centrées sur la solution des problèmes. *Thérapie Familiale*, v. 21, n. 3, p. 233-252. 2000.

STANISLAVSKI, C. *An Actor Prepares*. Londres: Geoffrey Bles Ltd, 1937.

WATZLAWICK, P.; BEAVIN, J. H.; JACKSON, D. D. *Une logique de la communication*. Paris: Editions du Seuil, 1972.

WHITE, M. Ritual of inclusion. an approach to extreme uncontrolled behaviour in children and young adolescents. *Dulwich Centre Review*, p. 20-27. 1986.

WHITE, M.; EPSTON, D. *Narrative means to therapeutic ends*. New York: Norton, 1990.

WHITING, R. A. Guidelines to designing therapeutic rituals, In: IMBER-BLACK, E.; ROBERTS, J.; WHITING, R. (Eds.). *Rituals in families and family therapy*, New York: Norton, 1988, p. 84-112.

O modelo coreográfico¹

François Laplantine

Não se pode dizer do corpo se ele é isto ou aquilo, pois ele se transforma continuamente e já não é mais agora, no momento em que falo, aquilo que era há alguns segundos atrás. Tentar descrever, contar ou até filmar o movimento do corpo em perpétuo devir é adotar um horizonte de conhecimento que só pode ser aquele de uma “antropologia negativa” no sentido de Adorno. É recorrer, ou melhor, inventar uma escritura do tempo e do múltiplo. Múltiplo compreendido no significado que lhe foi dado por Gilles Deleuze (1994, p. 5): “*Le multiple, ce n’est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de beaucoup de façons*”.²

Dobras

Esta noção de multiplicidade assim compreendida (e não somente de pluralidade, menos ainda de pluralismo) me parece particularmente fecunda para nos orientarmos rumo àquilo que chamamos hoje de antropologia do corpo. Começa-se a perceber isso interrogando os diversos significados de *pli* (dobra), termo proveniente do latim *plicare*, que significa literalmente “dobrar sobre si mesmo uma matéria flexível”. Este termo deu origem aos verbos *plier* (dobrar) e *ployer* (flexionar). *Plier* (que se encontra nas palavras “réplica” e “cúmplice”) é uma atividade física. Estar submetido a um *suplício* consiste em dobrar os joelhos, assim como o ato de *suplicar* consiste em curvar-se e prosternar-se frente a alguém. Quanto ao termo *ployer*, que etimologicamente significa “estender algo previamente do-

1 Texto original: Le modèle chorégraphique. In: _____, *Le Social et le Sensible: introduction à une Anthropologie Modale*. Paris: Téraèdre, 2010. Tradução: Xavier Vatin

2 Tradução: ‘O múltiplo não é somente aquilo que tem muitas partes, mas aquilo que é dobrado de numerosas maneiras.’

brado” e deu origem aos verbos *déployer* (desdobrar) e *employer* (empregar), inicialmente era usado para designar os movimentos do corpo.

Plier e *ployer* implicam uma flexão. Supõem uma flexibilidade ou uma elasticidade ao menos potencial. Só se pode dobrar ou flexionar aquilo que é flexível. Envolvem atividades que consistem em flexionar, inclinar, refletir, curvar ou até torcer. Efetuam-se em um movimento de torção, até mesmo de contorção do corpo ou do pensamento em andamento, pois há uma relação estreita entre o andar e o pensamento – que, segundo Nietzsche, se realiza andando.

Existe uma diferença entre o *plural* e o *múltiplo*. O *plural* (do latim *plus*, que deu *pleno* e *plenitude*) designa somente uma grande quantidade de elementos dentro de uma totalidade dada, enquanto um dos significados do *múltiplo* compreende a atividade que consiste em formar numerosas dobras de maneira cada vez distinta. O plural procede de uma lógica quantitativa e aritmética: a lógica cumulativa de signos se adicionando a outros signos, enquanto a multiplicidade não pode ser compreendida dentro deste modelo de adjunção de elementos numerosos, formando uma totalidade. Ela não procede da justaposição ou da coexistência de partes “constitutivas” de um conjunto, mas de uma atividade de modulação ou, às vezes, de modelagem. O plural é uma operação de composição ou de montagem de elementos diversos ou idênticos por adjunção, podendo alcançar a saturação (o que não pode de forma alguma dar conta de uma atividade que envolve, por exemplo, uma tensão muscular). O múltiplo assim entendido não consiste em adicionar, nem mesmo em deslocar, elementos de um lugar para o outro, mas consiste, em um movimento do gesto, do andar ou da dança, em formar, deformar, transformar, ou seja, em criar formas sempre novas. A multiplicidade não é acumulação (de signos ou de bens), mas sim tensão. Não é tanto totalidade (de elementos assemblados, compostos, recompostos) quanto intensidade e ritmicidade. Ela requer um modo de conhecimento não mais estrutural, mas *modal*, e, no que se refere mais precisamente ao corpo, um modo de conhecimento não mais anatômico nem mesmo fisiológico, mas, como veremos em breve, *coreográfico*.

Se o *múltiplo* é distinto do *plural*, ele é radicalmente oposto ao *simples* no seu duplo sentido: aquilo que é formado de um só elemento; aquilo que só é dobrado uma vez. É *simples* aquilo que é único e autosuficiente no seu caráter homogêneo e compacto. É o que significa o verbo *simplificar* – literalmente

fazer uma dobra só ou dobrar de uma só maneira –, em oposição a *complicar* e a *complexo*, designando múltiplas dobras ou maneiras múltiplas de dobrar. Notemos, enfim, que, próximo às palavras derivadas do latim *plicare*, existe *plectare* (que se encontra precisamente nos termos *complexo* ou *perplexo*), que detém um significado eminentemente físico: o gesto de trançar ou de entrelaçar, ou ainda o encontro de dois corpos a se entrelaçar.

O múltiplo envolve intensidades e modalidades, o que levanta a questão do tempo. Existem dobras involuntárias. Umhas de natureza geológica, formadas de acidentes, ondulações e movimentos orogênicos de terreno. Outras são físicas e traçam sobre a pele aquilo que chamamos de rugas. Todas resultam de um trabalho que se realiza no tempo. Quanto às dobras voluntárias, elas se realizam em um movimento, também temporal, como no gesto da mão imprimindo uma flexão, mesmo mínima, ao papel (que é *amarrotado*), ao tecido (que é *amassado*) ou até ao rosto (na atividade que consiste em *franzir* as sobrancelhas).

Um pensamento antropológico do corpo não pode ser um pensamento do ser, mas do “ser diferente” (*autrement qu’être*). Também não pode ser um pensamento do uno, mas do múltiplo, no sentido acima definido. É um pensamento que se elabora no movimento (*métabolè*, e não *kinésis*) da duração e do devir. Implica sucessividade e não simultaneidade. Não é um pensamento da concomitância (de elementos reunidos em uma totalidade), mas da intermitência. Também é incompatível com os modelos teóricos que procedem no recorte de unidades de sentido e que têm por efeito uma estabilização do sensível, que se vê desqualificado e autoritariamente reduzido àquilo que não é.

O corpo em si não é nada – ou melhor, continuar dizendo “o corpo” como se tratasse de um conjunto de funções ou de superfícies idênticas a si mesmas é condenar-se a não dizer nada. Começa-se por aprender aquilo que ele quer dizer (ou calar), prestando atenção às *maneiras* como ele vem sendo afetado: aquilo que o comove, o toca, o abala, o fere, as formas como ele reage não expressivamente, mas performativamente àquilo que o afeta. Ele pode gritar (de medo, de alegria, de raiva), chorar, pular, tomar susto, girar em torno de si, agachar-se, encolher-se, torcer-se, estender-se, esticar-se, espreguiçar-se. Assim é o andar de Popeye em *Sanctuary*, de Faulkner, que ora evoca algo metálico e mecânico, ora um tipo de moleza elástica.

Não existe, de fato, comportamentos corporais fora das experiências que pertencem à temporalidade. Estas podem ser extremamente devedoras do passado (por exemplo, no caso da fadiga), mas também flexionadas rumo a um futuro (na angústia, o medo, a espera, a paciência). Não existe corporeidade em si, mas atos oscilando entre a câmera lenta e o acelerado, atos susceptíveis de se repetir como também de se improvisar cada vez de maneira singular. Assim é o ato de correr. O sujeito pode se constringer, em uma extrema velocidade, a esforços desesperados, como no final do filme *Rosetta*, dos Irmãos Dardenne, no qual a heroína está literalmente sem fôlego. Pode ser levado em uma corrida louca, como o jovem casal de *Shadows*, de Cassavetes, que foge no Central Park ao ritmo das vibrações de uma música de jazz de Charlie Mingus. Pode também, como em *The General*, de Buster Keaton, atingir um estado alterado de consciência, quando, confrontado com a realidade, o protagonista é literalmente absorvido pelo exterior. Este último exemplo constitui sem dúvida a crítica mais bem sucedida do corpo reduzido às convenções de suas funções sociais.

Aquilo que importa para “dizer o corpo” em todos seus estados não são os substantivos, mas os verbos e seus modos, podendo designar a precisão dos gestos das mãos cavando a cela na qual está sendo detido o tenente Fontaine (em *Un condamné à mort s'est échappé*, de Bresson), ou, em um registro muito diferente, a agitação dos movimentos dos personagens interpretados por Gena Rowlands nos filmes de Cassavetes. Mais frequentemente confrontada pelos assaltos de Ben Gazzara, a atriz resiste, se defende, gesticula, perde o fôlego, cai, evanesce, ergue-se novamente. É, neste cinema do “ressentido” (*ressenti*), através de uma verdadeira luta física, que corpos a corpos são esboçados, beijos arrancados e que os personagens femininos começam a abandonar-se antes de retratar-se.

Historicamente submetido a injunções sociais sucessivas, o corpo é susceptível de entrar em resistência. De fato, se ele bate o pé, salta, se joga, se eleva, pisoteia ou desfila, ele o faz a partir de modos de socialização aceitos ou proibidos (aquilo que o antropólogo norte-americano Linton chama de *patterns of misbehavior*). Mas dessas diferentes condutas, não se pode estabelecer um inventário de formas diferenciadas, podendo encontrar seu lugar dentro de uma totalidade englobante. O corpo detalhado, dissecado, pronto para ser analisado, em conformidade com um paradigma (o da funcionalidade e da instrumen-

talização social ou, pelo contrário, do desvio), corre o risco de parecer com o resultado da operação de um médico legista.

Corpo, paradigma e sintagma

Convém interrogar-se aqui sobre as relações entre os dois sentidos do termo “paradigma”: o sentido de Thomas Kuhn (1983) – que designa um modelo epistemológico dominante – e o sentido de Émile Benveniste (1996), para distingui-lo do sintagma. No sentido preciso da linguística, um paradigma permite o estudo da organização *sintáctica* das palavras na *língua*. Diz respeito às relações do todo com suas partes constitutivas (fonemas, morfemas, lexemas) e forma um *sistema* dando lugar a uma análise sincrônica. Ora, este sentido preciso, porém estreito, do paradigma só diz respeito a enunciados – nunca a modalidades de enunciação. Dificilmente permite dar conta da espessura de nossos comportamentos físicos, notadamente as diferentes maneiras pelas quais o corpo pode ser, por exemplo, escravizado ou, pelo contrário, tentar libertar-se. As obrigações sociais e políticas exercidas sobre o corpo são particularmente insensíveis na medida em que os indivíduos as interiorizaram, terminando, assim, por parecer naturais ou até “inatas”. Ora, este processo de repressão/interiorização foge totalmente de uma abordagem que só considera o social como um sistema de relações entre signos preexistentes. Da mesma forma, o que pode dizer uma análise exclusivamente semiológica quando se trata, na criação musical, teatral, coreográfica da América Latina, de diferentes maneiras de atribuir novamente todo seu lugar ao corpo-sujeito em países onde, desde os primórdios da conquista, este foi humilhado e às vezes até massacrado – mais ainda em áreas em que este foi quase sistematicamente ignorado?

Não estamos de forma alguma confrontados, através desses exemplos, por relações *paradigmáticas* entre elementos da *língua*, mas por relações *sintagmáticas* semelhantes às que foram estudadas pela primeira vez por Ferdinand de Saussure (2001, p. 170-177). As relações sintagmáticas não se efetuam na discontinuidade da *língua* recortada abstratamente em uma *pluralidade* de unidades prévias (as palavras), mas na continuidade do fluxo da *linguagem*. O movimento, e mais precisamente as *múltiplas* transformações do corpo, podem ser então consideradas, como a *frase*, não mais como enunciados, mas como pro-

cessos de enuniação. Vale ressaltar que não se trata aqui de reduzir processos físicos a uma linguagem falada e ainda menos escrita. Mas é de fato a impossibilidade física, que é nossa, de nos encontrarmos em dois lugares ao mesmo tempo ou de pronunciar duas palavras, ou até dois sons ao mesmo tempo, que nos leva a demonstrar uma certa humildade epistemológica: as modulações sucessivas e progressivas da vida do corpo, que não para de se transformar, são de uma natureza totalmente distinta das relações formais entre certos elementos de uma totalidade. O corpo-sujeito, evoluindo de um estado para um outro, requer um modelo de análise (um paradigma, porém desta vez no sentido de Kuhn) que não pode ser o da simultaneidade, como no estruturalismo, mas da sucessividade, do tempo e da história.

Aquilo que propomos, para nos orientarmos rumo a tal horizonte de conhecimento, é questionar a lógica paradigmática (no sentido da linguística estrutural que, na sua redução da linguagem à língua, tem como efeito uma espacialização do pensamento), experimentando a fecundidade daquilo que é ao mesmo tempo sintagma (cadeia ou, mais exatamente, fluxo associativo) e paradigma (no sentido de Kuhn): um modelo que qualificaremos de coreográfico.

Topos e choros

A epistemologia clássica à qual nos referimos ainda implicitamente tende a pensar o social nos termos gregos de *topos*, e não de *choros*. É muito mais uma topografia do que uma coreografia. *Topos* é o lugar, o local daquele que permanece parado, ou então só se desloca dentro de um espaço estável e finito. Para enunciar o *topos*, recorre-se mais ao verbo *ser* (formado a partir do latim *sedere*, que significa “estar sentado”) do que ao verbo *estar*. *Choros* designa também o espaço, porém mais especificamente o intervalo, supondo não somente a mobilidade espacial como também a transformação no tempo. “*Il est difficile de préciser si l'on doit passer de la notion de “groupe de danseurs” à celle d’“emplacement préparé pour la danse”, ou inversement*”³ (CHANTRAINE, 1968, p. 1269)

³ Tradução: ‘É difícil definir se deve-se ‘passar da noção de ‘grupo de bailarinos’ àquela de ‘lugar preparado para a dança’ ou vice versa.’

A noção de coreografia (e não mais de topografia) tem a vantagem de nos fazer entender (mas, em primeiro lugar, de nos fazer sentir, olhar, escutar) o “estar juntos” do coro que designa, ao mesmo tempo, o lugar onde se dança e a arte de dançar. *Chora* é este lugar em movimento no qual se elabora uma forma de laço físico. Mas, para apreender as ínfimas modulações do corpo em processo de transformação, sua aptidão a se tornar outro daquilo que era e, mais precisamente ainda, a sentir a presença nele de tudo aquilo que vem dos outros, convém introduzir uma última noção: não somente *chora*, mas *kairos*, que é o instante em que não estou mais com os outros em uma relação de simples coexistência, mas em que começo a estar alterado e transformado por eles.

Enquanto em uma abordagem topográfica, pega-se, apodera-se de um objeto, em uma abordagem coreográfica, e, mais especificamente, no tempo do *kairos*, não tem mais objeto podendo ser considerado como um exterior radical. O tempo dos verbos e os verbos em si mesmos não são mais os mesmos: não mais pegar, apanhar, apoderar-se, porém surpreender, estar surpreendido, como no *duende* do flamenco. *Kairos* corresponde ao momento exato em que renunciamos às ficções do “outro”, do “forasteiro” e em que realizamos a experiência da estranheza.

Não se pode construir uma antropologia do corpo em termos topográficos, por exemplo, de quadros (como costuma falar-se, em medicina, de “quadros nosográficos”), mas coreográficos. Uma antropologia do corpo envolve um pensamento da temporalidade atento às modulações do sensível. Um pensamento da dança que não pode ser ressentimento, vingança, mas sim aprovação da vida. É o motivo pelo qual, contra os discursos metafísicos e idealistas desdenhosos de Sócrates e de São Paulo que abominam o corpo, Nietzsche preconiza uma outra linguagem. E esta outra linguagem, que já não é mais a da humilhação do corpo e da difamação do real, Zarathustra a anuncia dançando.

Trata-se, portanto, de pensar o tempo no seu devir, porém é justamente aqui que surge a dificuldade, pois o tempo não é divisível e não se repete. Ele não se presta a cortes buscando imobilizar o fluxo do movimento; Bergson é sem dúvida um daqueles que mais contribuiu para libertar o pensamento da redução ao espacial e ao sólido e a questionar os estereótipos (*stereo*, em grego, significa “consolidar, tornar forte”) do “pensamento” identitário, espacial e estático. Contudo, isso não significa que se deva renunciar à análise. Ao inventar, no final

do século XIX, a cronofotografia, Marey conseguiu decompor o movimento. Ele torna *explícita* a *multiplicidade* em ação dos passos, dos pulos, dos movimentos coreográficos. Ao contrário do método de Claude Bernard, que tem por efeito de parar o tempo, Marey nos faz entender, possibilitando sua percepção visual, as transições infinitesimais que compõem o ato de andar.

Estudando o movimento, um pensamento teórico e crítico do corpo e do sensível deve se colocar em movimento, o que não é possível se nos restringimos somente a uma concepção implícita ou explícita da linguagem baseada na primazia do signo, na ideia de uma essência do signo como signo de um sentido, e mais ainda de um sentido único. Ora, nas ciências humanas ainda estamos confrontados pela persistência de um modelo altamente dualista e hierárquico que continue a opor o sentido e a linguagem – encarada como simples veículo utilitário, servindo a transportar informação de um ponto para o outro –, o corpo sendo meramente o instrumento permitindo “transmitir” ou “expressar” emoções.

Este paradigma, para conseguir abordar e fixar algo nítido, limpo, correto, explícito, exato (em detrimento da precisão), privilegia a discontinuidade e a estabilidade do signo, só prestando uma atenção secundária ao ritmo. Por isso, tal paradigma convém ser interrogado novamente, na luz de um novo modelo coreográfico.

Referências

BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard, 1996.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: hitoire des mots*. Paris: Édtions Klincksieck, 1968.

DELEUZE, G. *Le pli*. Paris: Minuit, 1994.

KUHN, T. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion, 1983.

ROSETTA. Direção: Jean-Pierre Dardenne, Luc Dardenne. Intérpretes: Emile Dequenne, Anne Yernaux, Bernard Marbaix, Christian Neys, Christiane Dorva. Roteiro: Alain Marcoen, Jean-Pierre Dardenne. França. 1999. 1 DVD (125 min).

SANCTUARY. Direção: Tony Richardson. Intérpretes: Lee Remick; Yves Montand; Bradford Dillman. Roteiro: Ruth Ford. 1961. DVD (90 min). Baseado na novela “Sanctuary” de William Faulkner.

SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 2001.

SHADOWS. Direção: John Cassavetes. Intérpretes: Anthony Ray, Ben Carruthers, Dennis Sallas, Hugh Hurd. Roteiro: John Cassavetes. 1959. 1 DVD (81 min).

UN CONDAMNÉ à Mort S'est Échappé. Direção: Robert Bresson. Intérpretes: César Gattegno, Charles Le Clainche, François Leterrier, Jacques Ertaud. França. 1956. 1 DVD (99 min).

THE GENERAL. Direção: Buster Keaton, Clyde Bruckman. Produção: Buster Keaton, Joseph M. Schenck. Intérpretes: Buster Keaton, Charles Smith, Frank Barnes. Roteiro: Al Boasberg, Buster Keaton. 1927. 1 DVD (75 min).

Do que estamos falando?

Eficácia simbólica, metáforas e o “espaço entre”

Octavio Bonet

Em 1926, no clássico artigo *Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade*, Marcel Mauss (2003, p. 349) estava preocupado em entender e classificar fenômenos nos quais a “influência do social sobre o físico conta com uma mediação psíquica evidente”. Diz mais à frente: “A consciência é invadida por ideias e sentimentos que são totalmente de origem coletiva, que não revelam nenhum distúrbio físico”. (2003, p. 350) Descrevendo uma situação desse tipo entre os australianos, Mauss observa que a quebra de um tabu desencadeia uma ruptura da comunhão existente entre o sujeito e a coletividade e, por se sentir perseguido, o homem se deixa morrer. Na conclusão desse artigo, sustenta Mauss (2003, p. 364): “a consideração do psíquico, ou melhor, do psico-orgânico é insuficiente aqui, mesmo para descrever o complexo inteiro. A consideração do social é necessária”.¹

Vinte e três anos depois, em 1949, Lévi-Strauss escreve dois artigos famosos: *O feiticeiro e sua magia* e *A eficácia simbólica*. Neles, Lévi-Strauss define uma ideia muito produtiva e muito utilizada nos próximos anos, que denominou “eficácia simbólica”. Os dois artigos, numa primeira leitura – quase canônica –, apresentavam a questão de curar com a utilização de símbolos. Em outros termos, podemos dizer que Lévi-Strauss estava pensando em como fazer coisas com palavras, ou em como os símbolos têm o poder de atuar sobre o mundo material. Mas não era somente isso que Lévi-Strauss tinha em mente, porque

1 Mauss manifesta também o problema da classificação de fenômenos que ele chama de ‘diversos’, no artigo sobre as técnicas do corpo (2003), no qual desenvolve a ideia de que perante esses fenômenos nos encontramos com montagens físico-psico-sociológicas. A essas montagens, Mauss (2003, p. 420) chama de engrenagens que remetem a fatores biológicos, psicológicos e sociais.

a eficácia dos símbolos não está em alguma propriedade intrínseca deles, mas em uma utilização específica que se faz por meio deles.

Não foi por acaso que comecei este texto aludindo aos trabalhos de Marcel Mauss, nos quais ele se mostra preocupado em pensar os fenômenos que chama de “diversos”, e que, justamente por serem “diversos”, chamam várias disciplinas para entendê-los. Tanto Mauss quanto Lévi-Strauss estão lidando com fenômenos que se encontram na superfície de contato entre a dimensão simbólica e material do mundo.

Na minha argumentação, quero salientar dois pontos. Primeiro: que o que se conhece como eficácia simbólica é produzida porque as diferentes dimensões que compõem a pessoa – incluo aqui o entorno social e material – se relacionam de forma metafórica. (WAGNER, 1973; 1981) Isto quer dizer que umas podem ser traduzidas em ou estendidas “adequadamente” a outras, e que se comportam como “contexto” para as outras. Em segundo lugar, considero que, na direção assinalada por Mauss e Lévi-Strauss, pode-se pensar em uma conceituação da eficácia simbólica que não separe as dimensões sociais das biológicas e psicológicas que se entrelaçam na experiência vivida.

Xamãs, polinucleotídios e eficácia

Lévi-Strauss, no seu famoso artigo sobre a eficácia simbólica (1996), apresenta um encantamento através do qual o xamã do grupo Cuna, do Panamá, ajuda uma mulher a realizar um parto que apresentava complicações. Por intermédio do canto, o xamã e seus espíritos protetores têm que se conduzir até a morada de *muu*, recuperar seu *purba* (vitalidade), e voltar para assegurar a cura. Uma cura que não é outra coisa que a restauração da ordem. Como o xamã faz isso? Por meio de uma medicação “puramente psicológica, visto que o xamã não toca no corpo da doente e não lhe administra remédio”. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 221)

A ideia chave por trás desta cura psicológica é o conceito psicanalítico de ab-reação. Isto é, reviver a situação traumática para produzir a liberação do afeto associado ao trauma. É fundamental a dimensão da experiência vivida, e o xamã tem que possibilitar a repetição dessa experiência vivida. A paciente não tem que pensar no mito, tem que sentir no corpo a entrada do xamã e seus espíritos protetores pelo caminho de *muu*. Segundo Lévi-Strauss, o canto que compõe o

ritual de cura consegue reviver a experiência vivida “produzindo uma oscilação cada vez mais rápida entre os temas míticos e os temas fisiológicos, como se se tratasse de abolir, no espírito da doente, a distinção que os separa, e de tornar impossível a diferenciação de seus respectivos atributos”. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 223) É importante o “como se”, porque mostra que a dimensão mítica e a dimensão fisiológica são diferentes, daí a ideia de abolir a diferenciação. A distinção que os separa está dada, mas tem que ser desmentida pela passagem de uma para outra; daí as imagens de subidas e descidas, de entradas em fila indiana e saídas de “quatro em quatro”, que Lévi-Strauss descreve tão bem no artigo.

O sentido de todas estas imagens é prover uma linguagem que permita expressar os estados não formulados e, desse modo, desbloquear o processo fisiológico. Este processo, diz Lévi-Strauss (1996), é possível porque tanto a doente quanto a comunidade acreditam no xamã e na cura, porque compartilham um sistema coerente que fundamenta a visão nativa do mundo. Tudo isto possibilita uma reorganização que provoca o desbloqueio fisiológico.

A crença compartilhada, a autoridade do xamã e as palavras proferidas por este provocam o “progresso real da dilatação”. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 232) Nesse contexto, o xamã propõe um paralelismo entre mito e operações; o doente e o médico sempre se encontram arranjando de diferentes formas o par “mito e operações”. Essa ideia vai ser explorada por Tambiah (1985, p. 29), entre muitos outros, quando afirma que o “ritual pode ser definido como um complexo de palavras e ações (incluindo a manipulação de objetos)”. Entretanto, como Lévi-Strauss assinalou, o poder de “fazer coisas” com palavras não está nas próprias palavras, mas no contexto situacional em que elas são proferidas. O poder das palavras é um poder delegado pelo porta-voz que as enuncia em uma situação performática que cumpre as condições adequadas de realização (crença de todos os membros incluídos nela, diria Lévi-Strauss).

Mas poderíamos continuar nos perguntado por que um ritual é efetivo, ou por que uma determinada técnica cura, e outras não? Poderíamos indagar se as técnicas xamanísticas, se os encantamentos rituais como o dos Cuna, ou, ainda, se a psicanálise são terapias eficazes.

Lévi-Strauss enuncia uma possível resposta para a questão da eficácia quando está comparando o xamã e o psicanalista; se podem ser comparados é porque, no processo de cura de ambos, se trata de

[...] induzir uma transformação orgânica que se constituiria essencialmente em uma reorganização estrutural, que conduzisse o doente ao viver intensamente um mito [...] cuja estrutura, seria no nível do psiquismo inconsciente, análoga àquela da qual se quereria determinar a formação no nível do corpo. A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta 'propriedade indutora' que possuiriam umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento reflexivo. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 233)

Preocupados em responder à pergunta da produção da eficácia das terapêuticas que curam através das palavras, podemos pensar que o ponto central desta definição está na ideia de “propriedade indutora”. E, de fato, o canto do xamã Cuna faz com que a mulher reviva o mito do grupo, e assim produz a dilatação necessária para possibilitar o parto; repensa-se o conflito e se restaura a ordem (nos seus vários sentidos). Mas o que acho mais instigante é que essa definição traz a ideia de que as estruturas simbólicas são homólogas às estruturas corporais. Essa definição diz que os processos orgânicos, o psiquismo inconsciente e o pensamento reflexivo, enquanto níveis diferentes do vivente, estruturam-se de forma homóloga. Daí a pergunta do título: de que estamos falando? Já não interessa se a psicanálise, num segundo momento, se desfaz da ideia de ab-reação como mecanismo explicativo da neurose, ou se já se perdeu interesse nas semelhanças entre o xamã e o psicanalista. Parece que a aposta de Lévi-Strauss era outra.

Catherine Clément (2003) percebe outras possibilidades do texto de Lévi-Strauss e chama a atenção para o parágrafo anterior ao que citamos, em que o próprio autor diz que a “descrição em termos psicológicos da estrutura das psicoses e das neuroses deve desaparecer um dia, diante de uma concepção fisiológica ou mesmo bioquímica”. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 232) Os neurônios dos loucos não são iguais aos dos normais, assim, ao tentar entender o funcionamento da eficácia simbólica, Lévi-Strauss remeteria à riqueza diferencial em polinucleotídeos. (CLÉMENT, 2003, p. 39) Em outras palavras, para entender a eficácia simbólica, temos que nos mover para uma dimensão bioquímica ou corporal, o que não quer dizer que não seja simbólica, mas sim quer dizer que o grau de extensão da categoria “simbólica” muda.

Segundo Yvan Simonis (1979), a passagem da natureza para a cultura configura a dimensão simbólica enquanto sistemas de oposições, a partir das quais vão ser pensadas as relações biológicas. Nas palavras de Simonis: “a fronteira natureza-cultura é ao mesmo tempo afirmada e ultrapassada. Lévi-Strauss põe o problema das suas relações em termos que devem necessariamente destruir, mais cedo ou tarde, a fronteira”. (SIMONIS, 1979, p. 59) Deste modo, assimilando o simbólico e as estruturas do inconsciente, Lévi-Strauss espera encontrar uma explicação para a estrutura do próprio cérebro.

Poder-se-ia pensar que o importante não está no simbólico, mas na relação entre esses três níveis do vivente – processo orgânico, psiquismo inconsciente e pensamento reflexivo; mas o simbólico ganha importância quando se pensa nele de forma ampliada. Isto é, quando se dissocia o simbólico do social, e o primeiro assume o sentido forte que Lévi-Strauss lhe outorga. Então, qual é essa dimensão “simbólica”? A função do espírito humano, as regras inconscientes de todo pensamento a partir do qual estruturamos um discurso sobre a realidade. Mas, como diz Lévi-Strauss no seu livro *O Pensamento Selvagem*, a condição de todo pensamento e de toda práxis está no cérebro: “para que a práxis possa ser vivida como pensamento [...] é preciso antes que o pensamento exista, isto é, que suas condições iniciais sejam dadas sob a forma de uma estrutura objetiva do psiquismo e do cérebro, na falta da qual não haveria nem práxis, nem pensamento”. (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 292)

Esta mesma ideia é retomada na *Introdução à obra de Marcel Mauss* (2003), na definição do fato social total como uma estrutura tridimensional: sociológica, histórica e fisiopsicológica. Essa tridimensionalidade, para ser entendida (como os fenômenos “diversos” de Mauss), necessita de uma “antropologia, isto é, um sistema de interpretação que explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas”. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 24) Vê-se claramente como aparece uma explicação em que o simbólico não se define por oposição a alguma outra coisa.

No início do texto, fiz alusão a como uma leitura canonizada do texto de Lévi-Strauss sobre a eficácia simbólica resgata o fato de que o xamã, com palavras, com símbolos, produz uma transformação corporal. Essa mesma característica – a de ser simbólica – é utilizada para opor as práticas xamânicas – e todas aquelas que recorreriam a procedimentos de tipo “indiretos” – a outros

tipos de práticas que supostamente teriam um embasamento científico; neste caso, esse embasamento se refere ao fato de que não são “meramente” simbólicas, pois que teriam procedimentos que interferem no corpo do doente. Este último tipo de leitura se fundamenta em uma dicotomização das intervenções que mais confunde do que esclarece, porque permite que se pergunte se esses procedimentos “diretos” – hoje diríamos invasivos – não seriam também simbólicos. Parece-me claro que nenhum terapeuta aceitaria (em uma suposta consulta) que seus procedimentos cirúrgicos não seriam simbólicos; imagino que diria que “também o são”, embora a eficácia resida no procedimento, e não na dimensão simbólica associada a ele. Pode-se dizer que a distinção está então na palavra “meramente”; umas seriam meramente simbólicas, e as outras teriam um componente simbólico residual, mas sua eficácia estaria assegurada por uma percepção do real mais aguçada e correta.

Esse tipo de argumentação leva em consideração a “propriedade indutora” entre as estruturas, proposta por Lévi-Strauss na definição de eficácia simbólica, mas não o fato de que a indução é possível porque seriam estruturas homólogas. Não leva em conta o fato de que tais estruturas seriam facetas de um mesmo fenômeno que ganha significação quando analisado no seu conjunto. Isto é, não podemos explicar a eficácia de uma terapêutica por seus elementos simbólicos sem lançar mão dos procedimentos que se operam na dimensão do pensamento, da moral e da fisiologia. Essas são as diferentes dimensões da pessoa e de seu entorno. Sem este último, a totalidade – sempre inacabada – da pessoa não faz sentido; mas, sem todas essas dimensões em constante processo de metaforização, o que chamamos de eficácia simbólica não pode ser explicado. Entretanto, essa eficácia não deriva dessas dimensões, mas das conexões que estas estabelecem formando uma rede de significação.

Espaço “entre”, zonas cinzentas e práticas terapêuticas

Antes de continuar com essas ideias teóricas gostaria de mostrar duas situações etnográficas que operariam à modo de exemplo do argumento que venho explorando até aqui. Uma dessas situações corresponde ao meu próprio trabalho de campo, e a outra se refere à etnografia da implantação de um Programa de Saúde no município de Maranguape, trabalho realizado pela antropóloga Simone Gadelha.

Previamente ao desenvolvimento dessas situações, julgo importante mencionar a ideia de “espaço entre” que desenvolvi, junto com Fátima Tavares, em outro texto. (BONET; TAVARES, 2007) Nesse artigo consideramos o “entre” como condição de possibilidade do mundo vivido. Esse “entre” se manifestaria a partir do momento em que começamos a perceber a possibilidade das fronteiras ficarem “porosas” para, desse modo, abrir caminho tanto para a incerteza e o perigo, mas também para as possibilidades *criativas* associadas à falta de segurança. A criatividade estaria relacionada ao contato com a alteridade; a diferença produz o movimento que desencadeia as possibilidades criativas.

É importante lembrar que o modo como entendemos o “espaço entre” não é de um momento ou lugar específico em que as certezas seriam questionadas – por alguma mudança nos contextos sociais, por exemplo –, mas entendemos o “entre” como constitutivo do mundo, tanto moderno quanto não moderno. Assim, o “entre” não poderia ser associado a um momento antiestrutural – como o momento liminar dos rituais de passagem –, mas sim aos fluxos, às linhas de fuga permanentemente presentes em todo encontro terapêutico.

A primeira das situações terapêuticas que queria mencionar eu a presenciei enquanto fazia meu trabalho de campo com médicos de família, buscando entender as lógicas que guiavam sua prática terapêutica e averiguar como isso influenciava as relações médico-paciente.²

O contexto de prática desses médicos se constitui ao fazer atendimento a populações de classe popular, dependentes do sistema público de atenção à saúde. Os médicos dividem parte de suas horas de trabalho no consultório e parte em visitas às casas das pessoas.

A consulta se deu na casa da paciente, que ficava perto do lugar onde almoçávamos. O tipo de casa era uma construção de pelo menos quatro ambientes, cuidadosamente acabados com uma estética típica dos subúrbios da cidade em que fiz as observações. Durante toda a manhã, a pessoa havia se sentido mal, com a cabeça pesada e doendo; virtualmente, não podia abrir os olhos. Um dos médicos do Centro de Saúde foi vê-la depois do almoço e, quando voltou, disse:

2 Por motivos de ordem ética, não mencionarei o lugar em que essa observação etnográfica foi feita. Por ocasião desse acontecimento, o acordo de sigilo das suas identidades com os nativos foi explicitamente mencionado.

“Clinicamente não tem nada. Para mim é um espírito obsessor. Por que não vão ver?”. As duas médicas saem e me chamam para que as acompanhe.³

Quando chegamos à casa da mulher, ela estava sentada na cama, com os olhos fechados; tinha dificuldade para abri-los e manter a cabeça erguida; o clima de tensão se sentia na apreensão da filha, que estava com cara preocupada. A mulher dizia coisas sem sentido. Uma das médicas segurou suas mãos e a outra colocou uma das mãos na nuca e a outra na testa. Segundo a filha, quando sua mãe despertou, não estava assim. Passados alguns minutos, uma das médicas saiu rapidamente da sala (depois eu soube que tinha ido ao banheiro vomitar). Quando voltou, segurou a paciente pelas mãos e com os olhos fechados começou a respirar profundamente. Ao mesmo tempo, a outra médica fazia movimentos ascendentes com o dedo indicador, seguindo uma linha do umbigo até a boca, e lhe dizia que tinha que jogar fora o que tinha dentro. Pouco depois, a médica que tinha saído antes voltou a sair e, nesse momento, a paciente começou a rir às gargalhadas. A outra médica a abraçou fortemente. Quando a médica que tinha saído voltou, as duas médicas começaram, junto com a paciente, a rezar. À medida que rezavam, pediram à paciente que abrisse os olhos. Depois de rezar três vezes o “Pai Nosso”, a mulher abriu os olhos, viu as duas médicas e as chamou pelo nome; viu a filha, abraçaram-se e começaram a chorar. Eu estava encostado num armário do lado da porta do quarto, sem me mexer. Porque era o único desconhecido, a paciente perguntou: “quem é esse?”. Ao sair, a paciente nos acompanhou até a porta, depois de nos oferecer um café. Seu estado era completamente diferente de quando chegamos.

As médicas saíram comentando que o diagnóstico de seu companheiro havia sido correto, mas que ele não sabia como tratar, e eu me retirei tentando dar um sentido ao que tinha observado. Só tinha uma certeza: o estado de saúde da mulher quando entrei era completamente diferente daquele de quando saí. Alguma coisa as médicas tinham feito com a paciente. O que me parece impor-

3 Segundo o desenvolvimento de Giumbelli (1997), a partir de 1880 teriam aparecido no Brasil grupos que realizavam práticas de desobsessão. Retomando os trabalhos de Bezerra de Menezes, Giumbelli explica que obsessão ‘era a designação que se dava à perturbação ocasionada sobre o ‘espírito’ de um indivíduo pela intervenção do ‘espírito’ de outro indivíduo, aquele, desencarnado ou sofredor, em virtude de um desejo de vingança da parte deste, ou de falhas morais da parte do primeiro’. (GIUMBELLI, 1997, p. 76) A sessão de desobsessão consistiria justamente em invocar o espírito obsessor a mudar sua atitude, e a obsessão designaria a loucura sem substrato orgânico.

tante não é saber se em verdade as duas médicas fizeram ou não uma cura espiritual, mas sim que conseguiram obter determinados efeitos sobre a paciente, rezando e tocando-a, e que, para elas, isso configurava uma cura espiritual.

Em diálogos posteriores, perguntando sobre o acontecimento, soube que o médico que tinha feito o diagnóstico de obsessão espiritual pertencia a uma família de espíritas e que ele próprio era praticante da religião. Esse dado deu sentido ao diagnóstico, mas ele me disse: “Eu não saberia tratar isso, é uma coisa que aqui não fazemos, se é apresentado um caso para nós, pedimos às pessoas que procurem alguém que saiba. Isso não é parte da medicina”.

Também soube que uma das médicas atuava como terapeuta espiritual em outro Centro Terapêutico que nada tinha a ver com o Centro de Saúde em que observei a consulta. Ainda que, para ela, essas duas atividades pertencessem a esferas diferentes da sua vida, essa informação dava sentido aos procedimentos terapêuticos observados: rezar junto com a paciente para expulsar o espírito obsessivo. Ela me disse que achava que “as pessoas são algo mais que ossos e músculos. A atenção deve indicar para essa pessoa que tem uma vida espiritual e que se não a levar em conta, não podem tratar um montão de enfermidades”. Essa fala me parece interessante porque aponta para uma compreensão ampliada da pessoa e da doença, de modo a estabelecer uma relação entre as dimensões físicas e psíquicas. A dimensão simbólica não está explícita, mas podemos pensar que está corporificada, apresentando-se na ideia de que rezar faz parte de uma terapêutica que ajuda a curar determinadas doenças.

Nos três médicos envolvidos na situação percebe-se uma atitude semelhante ao pensar a aflição do doente, no sentido de que esta envolve dimensões físicas e psíquicas ou espirituais. Mas, a partir daí, eles constroem redes diferentes. Para o médico que faz o diagnóstico, mas não participa da “cura”, o que suas colegas fizeram não é medicina, não é uma coisa que se faça no Centro de Saúde; não entra como possibilidade no campo das práticas, mas sim como percepção da doença, e, assim, como relação entre as dimensões físicas e psíquicas. O médico corta a rede que ele próprio produz ao fazer o diagnóstico. Esse corte se manifesta na sua fala quando diz que “clínicamente” não tem nada. Esse “clínicamente” remete a uma separação entre as esferas biofisiológicas e psicoespirituais.

Já suas colegas, com os procedimentos práticos do toque na cabeça, da reza e no movimento ascendente do umbigo até a boca, operam uma transformação psíquica da paciente e, ao fazê-lo, unificam em uma rede de práticas os mundos espirituais e o Sistema de Saúde. A medicina e a espiritualidade metaforizadas em uma rede híbrida, que não reconhece uma separação entre a “clínica” e a espiritualidade ou, em outras palavras, entre a dimensão física e a psicoespiritual.

O segundo exemplo que quero relatar se refere ao trabalho etnográfico de Simone Gadelha (2006) sobre a construção de uma rede de atenção primária no município de Maranguape (Ceará), que passou a incorporar as benzedeiras no Sistema. O programa chamado “Soro, raízes e Rezas” tinha como objetivo diminuir a mortalidade infantil por diarreia e desidratação. A etnografia de Simone Gadelha começa relatando como a ideia simples de incorporar as rezadeiras no Sistema nasce da perspectiva periférica de uma assistente social e de duas enfermeiras. No início do trabalho, Gadelha se pergunta como foi possível que duas visões de mundo que seguem concepções e práticas diferentes pudessem ter dialogado. E, ainda mais, como tiveram sucesso em reduzir a mortalidade infantil da área de influência do programa. A ideia chave do programa foi aproveitar-se da posição que as rezadeiras tinham na comunidade, produzindo a profissionalização da sua prática e outorgando-lhes um espaço nos centros de saúde. Isso é, na verdade, um reconhecimento do espaço que ocupam na rede de atenção intersticial ao sistema de saúde. (BONET; TAVARES, 2006)

Na proposta do programa, as benzedeiras passaram a ter dois ambientes de trabalho, dentro dos próprios postos de saúde e na própria casa, como tinham feito até a criação do programa. A diferença é que aquelas que trabalhavam em casa também eram registradas como profissionais do Sistema, de modo que o usuário que vai consultá-la na casa é, após o encontro, encaminhado para o posto de saúde com uma senha que lhe outorga prioridade de atendimento. Essa simples medida diminuiu o tempo entre o primeiro encontro na casa da rezadeira e a entrada no Sistema de Saúde das crianças com desidratação produzidas por diarreia.⁴

4 Neste texto não entraremos na questão problemática da medicalização das práticas populares que a biomedicina propicia quando se estende e metaforiza, ‘autorizando’ saberes terapêuticos populares.

O pressuposto do sucesso foi colocar em igualdade de condições as rezadeiras e os profissionais de Saúde; em outras palavras, foi dissolver a oposição entre ciência e crença, salientando que tanto uma quanto outra são crenças. Embora Gadelha explicita (a partir de uma fala da assistente social idealizadora do sistema) que os profissionais atuantes têm um perfil “diferenciado”, foi necessário, para que o sistema funcionasse, que a discussão sobre a “eficácia” fosse contornada para que não atrapalhasse as conexões estabelecidas.

O que surge com a implantação desse programa é uma rede de atenção que hibridiza ou metaforiza – no sentido de Roy Wagner – tanto a rede oficial quanto a rede construída pelas rezadeiras. Esse jogo de metáforas se estabelece fazendo extensões de sentido nas definições de profissional de Saúde e de rezadeiras, sendo que estas últimas, por esse deslocamento de sentido, ganham características de híbridos, o que não acontece com os profissionais médicos ou de enfermagem antigos do Sistema de Saúde. Finalmente, mas não menos importante, é o objeto híbrido que surge estruturando essa nova rede de atenção: o *soro benzido*. O medicamento utilizado pela medicina recebe a benção, de modo que a prática da rezadora se mantém, mas é estendida ao incorporar o objeto que circulava pela rede da biomedicina. Já nenhuma das categorias profissionais e nenhum dos objetos envolvidos são a mesma coisa. Todos tiveram seu sentido estendido, metaforizado.

A assistente social que ideou o programa não sabia o que estava se perguntado quando pensou “por que não unir a fé à parte material e à ciência?”. (GADELHA, 2006, p. 26) “Que belo pensamento não moderno!”, diria Latour em *Jamais fomos modernos*. Deixando de lado a crítica que pode ser feita à oposição fé-ciência, que tem embutida uma descrença na fé e uma crença na ciência, a frase mostra as conexões, as relações que o híbrido, *soro benzido*, teceu. Essa frase alude àquelas dimensões da pessoa de que falei no início do texto e que são conectadas, metaforizadas pelo soro: a fé e a parte material; a dimensão psicológica e espiritual (neste caso) e a dimensão fisiológica. A dimensão cultural aparecerá ainda na associação da reza com uma religiosidade associada à casa e à mulher e no saber terapêutico das rezadeiras associado a práticas transmitidas pela tradição.

Em que pese à ideia da ideologia do programa, é possível perceber nesse “espaço entre”, em que se constroem essas redes de humanos e não humanos,

que os diferentes saberes, mesmo se hibridizando com os outros, são mantidos em uma tensão permanente de aproximação e distanciamento. Se o *soro benzido* os hibridiza e os transforma em não modernos, os agentes envolvidos na rede buscam nas trajetórias profissionais e nos saberes um processo de purificação que os modernize. Busca infrutuosa porque quanto mais pensam que se purificam, mais se hibridizam, lembra-nos Latour.

Nos depoimentos dos profissionais que nos apresenta Gadelha, isso ficou muito explícito, seja abrangendo perspectivas positivas:

a partir daquela crença que tem naquela figura, seja ela o rezador, o médico, o terapeuta, outras práticas, não interessa, o que importa é a confiança que o paciente tem naquela figura. Não entendo o mecanismo que faz funcionar, nem entendo de crença. Mas eles acreditam que funciona, e aí funciona. Tenho visto isso acontecer por aqui! (GADELHA 2006, p. 73)

Seja abrangendo perspectivas negativas em relação à potencialidade da troca e das rezadeiras:

Ele pode ser a pessoa mais religiosa do mundo, mas, se não for bom médico, é apenas mais uma pessoa religiosa no mundo, não é médico. As rezadeiras são pessoas muito religiosas e quem acredita nelas também. Eles acham que Deus resolve tudo, mas tenha uma infecção bacteriológica e fique só rezando para ver o que acontece. (GADELHA, 2006, p. 73)

Nas duas falas dos profissionais percebe-se a tensão entre esses dois mundos em contato e as complicadas associações entre as diferentes instâncias da pessoa (social, psicológica e fisiológica). Para o primeiro, a eficácia das rezadeiras é uma questão de crença: funciona porque acreditam que funciona. Contudo, o interessante é que equipara todos os agentes terapêuticos, sejam rezadeiras ou médicos. Poderíamos dizer que o que esse médico faz é suspender a descrença (“vi isso acontecer”), mas não se indaga de onde provém a eficácia (“não entendo o que faz funcionar...”). Já no segundo depoimento, as dimensões estão separadas, a rede é cortada: uma coisa é a dimensão religiosa, e outra, a terapêutica. Não há conexão entre a reza e a bactéria, entre o psicológico, representado pela crença, e o biofisiológico, representado pela bactéria.

Essa tensão manifestada pelos profissionais médicos ao serem inseridos no programa e perceberem a característica de “entre-saberes” do contexto da

sua prática é vivida de forma não conflitante pelas rezadeiras. Estas reconhecem que existem doenças que elas não curam, por exemplo: “Doenças que precisa operar, doenças que são do corpo mesmo, de dentro dele, e não psicológicas, da mente. Às vezes a pessoa fica doente só da cabeça e uma reza, uma coisa, você acredita e fica boa”. (GADELHA, 2006, p. 66) Percebe-se como esse depoimento retoma o tema da crença e, nesse sentido, aproxima-se do depoimento do primeiro profissional. E, ao mesmo tempo, aproxima-se do depoimento do segundo profissional, porque há doenças que não se curam pela reza, mas fazem necessários outros procedimentos. Para atingir a dimensão corporal, a reza não seria suficiente. Entretanto, ao descrever o modo de trabalho das rezadeiras, Gadelha diz que na maioria das vezes a reza é acompanhada de prescrições relacionadas à não ingestão de determinados alimentos, ou de evitação do sol e de relações sexuais, o que fala da interconexão entre as dimensões corporais e psicoespirituais na terapêutica das doenças.

Estruturas, metáforas e obviação. À modo de conclusão

No início do texto desenvolvi sumariamente as ideias de Lévi-Strauss sobre a eficácia simbólica entendida como a propriedade indutora entre estruturas homólogas. Para ir concluindo este texto vou metaforizar, estender, o significado dessas duas ideias para além do que ele disse. Nesse movimento não sei se estarei indo para além da eficácia simbólica, mas minha ideia é ir além de uma leitura possível dela, não para substituí-la por outra, melhor ou pior, mas para tentar dar conta dos encontros terapêuticos que hoje se vivenciam no “espaço entre”, para tentar pensar as relações entre pacientes e terapeutas, sejam médicos ou rezadeiras, como negociadas no dia a dia no mundo.

Então, podemos nos perguntar sobre que mundo é esse em que nos deparamos com médicos que rezam com seus pacientes, e consideram isso conduta terapêutica, com rezadeiras que trabalham nos postos de saúde e com médicos que julgam que a crença tem eficácia compartilhando o espaço com outros médicos para os quais a bactéria é “o real”, situada para além da construção social. Nesse mundo é que todos eles associam e dissociam as dimensões constitutivas da pessoa de que falava Mauss: social, psicológica e biológica. Como é possível pensar nesse mundo sem abrir mão das estruturas homólo-

gas que se induzem umas às outras? Ou ainda: pode-se enfatizar a indução e a homologia, mas não as estruturas e sua associação a uma possível estrutura da natureza? Aí a qualidade “simbólica” da eficácia já não seria o foco, e sim o porquê a eficácia, que supõe a indução, é possível.

É interessante que muitos anos depois de Lévi-Strauss falar em estruturas indutoras, Bateson, no seu livro *Espírito y Naturaleza*, se pergunte qual é o padrão que conecta a lagosta com o caranguejo, e a orquídea com o narciso, e os quatro com ele próprio. (BATESON, 1982, p. 7) Ele se perguntava pelo padrão que conecta. Em outras palavras, quais são as características que eles têm que permite que sejam conectados? Quais são as características do corpo da paciente para que a reza das médicas ou das benzedadeiras produza uma modificação corpórea? A indagação que pode ser feita em relação aos exemplos que trouxemos para ilustrar a argumentação é: o que conecta a benzedeira, o médico, a reza, o *soro benzido* e os médicos com os espíritos?

Bateson argumentaria que todos eles pertencem à *creatura*, ao mundo da informação, das diferenças e das distinções. É o mundo dos processos mentais, que inclui tanto a sociedade, a nós mesmos enquanto indivíduos, quanto a natureza, a embriologia e a evolução. Esse mundo da *creatura* teria seu contraponto no mundo do *pleroma*, que é o mundo físico, das forças e dos impactos. É um mundo em que não há diferenças, e, portanto, não há informação. (BATESON, 1972, p. 486)

Todavia, o que aparenta ser um dualismo dicotômico, Bateson desfaz prontamente quando afirma que

[...] as duas esferas não estão em modo algum separadas ou que possam se separar, a não ser como níveis de descrição [...] Tudo que faz parte da *creatura* existe dentro do *pleroma* e por obra dele; o uso do termo *creatura* afirma a presença de certas características de organização e comunicação que são elas mesmas materiais. O conhecimento do *pleroma* só existe na *creatura*. (BATESON; BATESON, 1989, p. 31, grifos do autor)

E posteriormente declara que as duas esferas só podem ser estudadas em combinação, já que os processos mentais exigem disposições da matéria para se organizar. Essa abordagem batesoniana tem fortes ressonâncias com a proposição de Lévi-Strauss sobre a relação entre pensamento e a estrutura do cérebro.

Em vários momentos da sua obra, Bateson explicita que a linguagem da *creatura* é a metáfora, que seria associada à abdução e ao símile; esses procedimentos têm em comum o fato de se focarem nas relações, e não nos elementos. Assim, a linguagem da *creatura* é uma linguagem relacional. Sem buscar uma extensão como a que propõe Bateson – a metáfora como linguagem da natureza –, Roy Wagner também resgata a importância da metáfora para a linguagem simbólica. Se, para o primeiro, a metáfora é a justaposição de duas proposições complexas (BATESON; BATESON, 1989, p. 187), para o segundo é a extensão do sentido produzida ao utilizar as proposições em novos contextos, o que origina novas significações. (WAGNER, 1981) O que interessa é que para ambos o principal é a característica relacional para entender os processos de conhecimento, de simbolização e de experiência do mundo.

Finalmente, para completar o esquema explicativo que proponho neste texto, tenho que recorrer à ideia de obviação que extraio de Tim Ingold, quando propõe a perspectiva que dissolve os limites entre antropologia social e biológica e psicologia. A perspectiva da obviação supõe um ser humano

não como uma entidade composta de partes separáveis, mas mutuamente complementares, tais como corpo, mente e cultura, mas como um lócus singular de crescimento criativo dentro de um campo de relações em contínuo desdobramento. (INGOLD, 2001, p. 256)

Neste esquema proposto, as tensões manifestadas pelos sujeitos nos relatos etnográficos, as aparentes contradições e dúvidas a respeito da eficácia dos tratamentos, as percepções de doença e corpo e suas possíveis relações são sempre metáforas de metáforas que estão em uma contínua recombinação. Neste esquema, a eficácia simbólica, desde Mauss, passando por Lévi-Strauss até Ingold, não está mostrando o poder dos símbolos de fazer coisas no mundo, mas o poder das relações. Isto é, o poder do mundo interconectado, está mostrando que o mundo é uma rede. Quando a rede foi cortada pela análise empreendida, e separamos o mundo em dimensões várias – mente, corpo, simbólica, material etc. –, perdeu-se a possibilidade de explicar a eficácia “simbólica”. Nesse momento, a reza é uma coisa diferente da bactéria, e o médico não se entende com a rezadeira, embora estejam lidando com o mesmo fenômeno. Pleromatizou-se o mundo, diria Bateson, e com isso o perdemos.

Referências

- BATESON, Gregory; BATESON, Mary Catherine. *El temor de los ángeles*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1972.
- BATESON, Gregory. *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- BONET, Octavio A. R.; TAVARES, Fátima Regina Gomes. O cuidado como metáfora nas redes da prática terapêutica In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben (Ed.). *Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor*. Rio de Janeiro: CEPESC-IMS UERJ-ABRASCO, 2007.
- BONET, Octavio; TAVARES, Fátima. Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben (Ed.). *Gestão em redes. práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2006, p. 385-399.
- CLÉMENT, Catherine. *Claude Lévi-Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- GADELHA, Simone. *Entre a Ciência e a Reza: estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras ao Programa de Saúde da Família no município de Maranguape-Ce*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- INGOLD, Tim. From complementarity to obviation: on dissolving the boundaries between social and biological anthropology, archaeology, and psychology. In: OYAMA, Susan; GRIFFITHS, Paul E.; GRAY, Russell D. (Ed.). *Cycles of contingency. developmental systems and evolution*. Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia Simbólica. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus Ed., 1997.
- _____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- MAUSS Marcel. Efeito Físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade (Austrália, Nova Zelândia). In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- SIMONIS, Yvan. *Introdução ao Estruturalismo: Claude Lévi-Strauss ou a paixão do incesto*. Lisboa: Moraes, 1979.

TAMBIAH, Stanley J. *Culture, thought, and social action*. Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

WAGNER, Roy. *Habu: the innovation of meaning in daribi religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. revised and expanded edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

PARTE 2

Ritual e transformação eficaz

“Incorporar” os deuses

Dispositivos pragmáticos do transe de possessão religiosa no culto Xangô de Recife (primeiras pistas)¹

Arnaud Halloy²

Neste artigo, esboço uma análise dos dispositivos pragmáticos que subjazem ao engendramento e à aprendizagem do transe de possessão religiosa em um culto afro-brasileiro. A orientação pragmática desta pesquisa remete à consideração dos elementos do contexto imediato de ação ritual interveniente na orientação e na maximização das inferências que eles evocam, das respostas afetivas que eles despertam e das possibilidades de ação que eles oferecem.³ Tal abordagem levanta uma questão antiga, mas sempre largamente debatida na antropologia: Que fazem os rituais àqueles que deles participam? Um amplo consenso em ciências sociais tende a reconhecer a capacidade dos rituais em engendrar uma transformação. Já Durkheim (1991) pressentia que os rituais não poderiam ser reduzidos à expressão das primícias de uma cultura, mas que contribuíam diretamente à sua renovação pela transformação dos indivíduos que deles tomavam parte. Lá, onde, em revanche, a opinião dos pesquisadores diverge, é sobre a *maneira* com que os rituais conseguem engendrar tal mudança.

Meu objetivo não é aqui passar em revista o conjunto das teorias sobre a questão, mas sugerir várias pistas teóricas a partir do estudo da possessão reli-

1 Texto publicado em Sébastien Baud et Nancy Midol (Org.). *La conscience dans tous ses états: approches anthropologiques et psychiatriques: cultures et thérapies*. Paris: Elviesier Masson, 2009. Tradução de Leila Schoenenkorb da Silva. Revisão técnica de Léa Freitas Perez.

2 A primeira versão deste texto se beneficiou dos comentários preciosos de François Berthomé, Julien Bonhomme, Olivier Whatelet e Ruy Blanes. Quero agradecer-lhes calorosamente por sua generosidade e seu olhar sempre pertinente.

3 Inspirada pela pragmática cognitiva de Dan Sperber e Dierde Wilson (1989), esta definição constitui uma extensão ‘antropológica’ na medida em que ela focaliza os efeitos cognitivos, emocionais e actanciais da forma da ação ritual e na medida em que ela engloba elementos contextuais tão diversos, como a manipulação de objetos, os tratamentos corporais e as formas singulares de interação.

giosa em um culto de possessão afro-brasileiro. O objetivo perseguido consiste em colocar em evidência certos dispositivos pragmáticos que, me parecem, ultrapassam o caso da figura da possessão e são potencialmente empregados em numerosas situações rituais, tanto religiosas quanto terapêuticas.

Três dimensões pragmáticas diretamente ligadas ao transe de possessão religiosa serão distinguidas em minha análise: a *dimensão material*, que focaliza os objetos culturais e seu papel na relação ritualmente instaurada entre o iniciado e sua divindade; a *dimensão somática*, que diz respeito às ressonâncias afetivas e sensoriais dos tratamentos e técnicas do corpo do iniciado, mas também da interação com sua divindade; a *dimensão interacional*, que busca dar conta do impacto das configurações relacionais que intervêm no curso da ação ritual no engendramento da possessão. Para cada uma dessas três dimensões, sugerirei várias hipóteses concernentes aos laços entre a forma de ação e certas operações cognitivas potencialmente implicadas na prática da possessão.

Mas, em um primeiro momento, uma breve descrição do culto, assim como das relações entre possessão e ação ritual, se faz necessária.

A possessão no culto Xangô de Recife

O Culto Xangô

O Xangô é um culto de origem iorubá situado em Recife, capital do estado de Pernambuco, no nordeste do Brasil. A denominação “Xangô”, segundo Roger Bastide (1989, p.267), é um etnônimo exógeno atribuído pelos “Branco” ao culto das divindades africanas de Alagoas, Sergipe e Recife por causa da popularidade da divindade *xangô*⁴ nessas diferentes cidades. A gênese do Xangô de Recife remonta ao fim do século XIX. Discreto durante quase meio século, o culto conheceu uma forte expansão à escala da cidade a partir da segunda metade do século XX. Segundo o etnomusicólogo brasileiro José Jorge de Carvalho (1987), certos chefes de culto desempenharam um papel determinante nesta expansão.

4 Divindade guerreira associada ao trovão, *xangô* seria proveniente da cidade de Oiô, no país iorubá. Na sequência do texto, o uso de itálico sem maiúscula designará a divindade, enquanto o uso da maiúscula sem itálico designará a modalidade de culto estudada.

Duas categorias de “entidades espirituais”⁵ compõem o panteão do Xangô: os *eguns*, ou ancestrais familiares, cuja possessão é estritamente prosrita, e os *orixás*, as divindades de origem iorubá associadas aos elementos da natureza (rio, mar, floresta, tempestade...) ou a certas atividades humanas (caça, forja...), cuja possessão é valorizada e procurada. Segundo as concepções de pessoa no culto dos *orixás* no Brasil – mas também nos outros lugares do Novo Mundo onde os reencontramos⁶ –, todo indivíduo é supostamente o “filho” ou a “filha” de um ou vários *orixás*. (AUGRAS, 1992; GOLDMAN, 1987; LÉPINE, 2000; SEGATO, 1995) Os membros do Xangô distinguem o *orixá* principal, chamado “*orixá* de cabeça”, e o *juntó* ou *adjuntó*, que é aquele que, literalmente, “acompanha” o *orixá* principal. A identificação das divindades de uma pessoa repousa tanto sobre o reconhecimento de uma série de traços físicos e/ou psicológicos habitualmente associados aos “filhos” de uma ou outra divindade quanto sobre a consulta do oráculo que, em todos os casos, será o único a poder estatuir de maneira definitiva sobre a identidade dos *orixás* de um indivíduo.⁷

Culto iniciático fundado sobre o sacrifício animal e a possessão, o Xangô é organizado em famílias de santos, isto é, em comunidades de culto fundadas na elaboração de laços iniciáticos entre seus membros, calcadas no modelo da família biológica. Assim, os iniciadores são chamados “pai” e “mãe de santo”; os iniciados, “filhos” e “filhas de santo”; e os coinciciados de um mesmo iniciador, “irmãos” e “irmãs de santo”. Cada casa de culto ou *terreiro* é dirigida por um “pai” e/ou uma “mãe de santo” e os laços iniciáticos tecidos entre iniciados e chefes de culto estão na base da constituição de vastas redes de indivíduos “familiares”, entre os quais circulam os saberes e o saber-fazer ligados ao culto.

5 Aproprio-me aqui de uma categoria frequentemente empregada pelos membros do culto para designar o conjunto das categorias de seres que povoam o mundo espiritual, todos os cultos confundidos.

6 Como, por exemplo, Cuba, mas também, mais recentemente, vários países da América Latina, tais como a Argentina e o Uruguai, para onde os *orixás* migraram com os chefes de cultos brasileiros a partir dos anos 1960. (ORO, 1999)

7 A identificação dos *orixás* do iniciado é o desafio maior do culto, pois um ‘erro’ nesta etapa inicial arruinaria toda a empresa iniciática. Esta afirmação é facilmente compreensível se consideramos a iniciação como um dispositivo no curso do qual a relação entre um indivíduo e suas divindades é ritualmente singularizada e encarnada, ao mesmo tempo, em objetos, em sensações e em interações concretas. Entre as consequências esperadas de um erro de identificação, os membros do culto invocam, notadamente, a loucura ou, de maneira mais geral, o infortúnio e seu cortejo de desgraças

Os contextos de ocorrência da possessão

A iniciação conta, sem dúvida, entre os momentos fortes do percurso religioso do iniciado, dada a importância social e simbólica de tal evento. Importância social na medida em que o iniciado será doravante considerado por seus pares como um membro completo da comunidade religiosa, mas também porque a iniciação marca o ponto de partida de sua ascensão hierárquica no seio do culto. Sete anos de iniciação serão, com efeito, necessários para que o noviço possa, por sua vez, aspirar ao estatuto de chefe de culto e formar, ele mesmo, seus próprios iniciados. Importância simbólica igualmente pois, a iniciação sela uma aliança definitiva entre o noviço, seus iniciadores e sua ou suas divindade(s). Apenas a morte, como afirmam categoricamente os membros do culto, será capaz de quebrar tal laço que une o indivíduo ao seu *orixá*.⁸ A iniciação haure, igualmente, sua força simbólica do fato de que ela instaura um contexto ritual propício ao “nascimento” dos *orixás*, ou seja, no contexto do Xangô, na ocorrência dos primeiros transes religiosos.

Se a iniciação é um lugar propício às primeiras possessões, ela está, todavia, longe de ser o contexto exclusivo. Com efeito, é importante observar que o conjunto dos rituais praticados no curso da iniciação, com exceção do ritual de “feitura”⁹ que lhe é específico,¹⁰ constitui o principal repertório litúrgico do Xangô. Estes são, aliás, reiterados, a cada ano, no curso de festas organizadas para as divindades de cada iniciado. Entre os rituais expressamente dirigidos aos *orixás*, distinguiremos os rituais privados como, por exemplo, o banho de “folhas” (*amasí*) e o sacrifício animal (*obrigação*), sobre os quais retornaremos mais em detalhe, e a festa pública, geralmente organizada no dia seguinte aos ritos privados e durante a qual os *orixás* são convidados a vir dançar ao som dos tambores e dos cantos em sua honra.

8 Se ativermo-nos estritamente à lógica iniciática, é no curso do *oxexê*, o rito funerário do *candomblé*, que os laços tecidos entre o iniciado e suas divindades, no curso da iniciação, serão definitivamente desfeitos. Na verdade, no entanto, as mudanças de iniciador não são raras. Na maior parte do tempo, elas implicam uma nova iniciação.

9 Nota da revisora: No texto em francês o autor usa o termo *facture*. E chama a seguinte nota explicativa: ‘Retomo aqui a tradução do termo *feitura* proposta por Carmen Opipari (2004)’.

10 O ritual de *feitura* é um ritual único, no curso do qual o corpo do noviço é raspado, escarificado (*catulado*) e depois pintado com as cores iniciáticas próprias à sua ‘nação’ de culto e ao seu *orixá*.

O laço entre possessão e iniciação é, portanto, estreito. Ele não é, todavia, automático. Certos indivíduos se engajam no percurso iniciático precisamente porque já foram possuídos por seu *orixá*, seja no curso de cerimônias públicas às quais eles assistiam, ou ainda, de maneira inopinada, em sua vida cotidiana. Em ambos os casos, a iniciação é percebida como inevitável, pois a possessão traduziria a vontade do *orixá* de ser “feito”, segundo a expressão usual, isto é, de ver a pessoa escolhida ser iniciada e lhe render um culto.¹¹

A possessão não é, tampouco, contrariamente a outras modalidades de cultos afro-brasileiros, a culminância obrigatória de uma iniciação bem sucedida. Certos iniciados não serão “tomados” por seu *orixá* senão anos após sua iniciação, outros talvez não o serão jamais. As opiniões divergem quanto às razões de tal disparidade. Um discurso parece, todavia, amplamente admitido entre os membros do culto: o transe de possessão é um fenômeno, ao mesmo tempo, “natural” – o transe depende da vontade dos *orixás*, que não são outros senão a personalização de forças da natureza – e “universal”: “a possessão passa por não importa qual corpo!”, como me afirmou Junior, um jovem chefe de culto.

A hipótese da tripla ancoragem ritual

A hipótese central sobre a qual repousa a presente análise pode ser formulada como segue: o transe de possessão religiosa torna manifesto um *processo de ancoragem*,¹² ao mesmo tempo, material, somático e interacional, que tem por consequência principal transformar a relação que mantém o indivíduo com sua ou suas divindade(s). Se, antes da iniciação, ele pode assimilar toda uma série de saberes exegéticos a propósito dos *orixás* e de sua capacidade de agir no mundo dos seres humanos, um tal conhecimento permanecia *virtual* na medida em que tinha pouco poder sobre as ações e interações cotidianas do indivíduo. Com a iniciação, a relação com os *orixás* muda de natureza: ela se

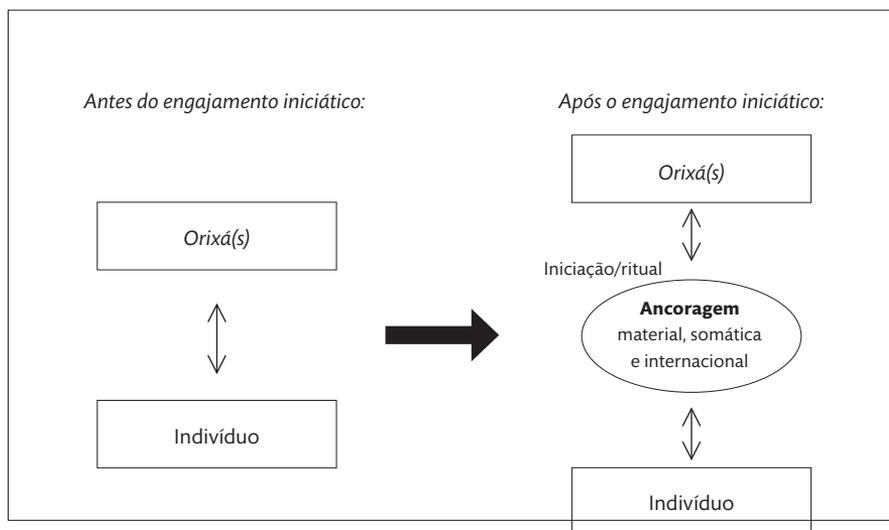
11 Em outros casos, de longe os mais frequentes, o *orixá* manifesta essa mesma vontade através de uma série de desgraças que inflige ao seu ‘filho’. A identificação da fonte espiritual do infortúnio dependerá, então, da consulta do oráculo por um pai ou mãe-de-santo.

12 Em um artigo recente, Bertrand Hell (2008) convida a desenvolver uma ‘teoria da ancoragem’ para o estudo do transe de possessão religiosa. A presente análise se inscreve diretamente nesta perspectiva. Nota da revisora: artigo também presente nesta coletânea: ‘Negociar com os espíritos tromba em Mayotte: retorno ao ‘teatro vivido’ da possessão’.

encarna nos atos rituais eficazes, implicando duas mudanças principais para o noviço. Primeiro, o comércio com os deuses passará doravante por um especialista religioso que se torna o mediador privilegiado e incontornável de sua relação com os *orixás*.¹³ Então, a influência das divindades na vida cotidiana do novo iniciado revelar-se-á muito mais constrangedora, impondo tabus alimentares severos, modos de conduta, obrigações rituais, etc. O não respeito às novas prescrições e proibições expõe o iniciado à cólera de seus *orixás*, que não hesitam em puni-lo em seu corpo (doenças, acidentes), seu espírito (mal-estar, loucura) ou em sua vida social (perda do emprego, disputas conjugais, aborrecimentos com a polícia...).

Este deslizamento de uma relação virtual em direção a interações e consequências concretas pode ser esquematicamente representado como ilustrado na figura 1.

Figura 1 – A tripla ancoragem ritual



13 Antes dos primeiros atos rituais postos pelo futuro iniciador, este desempenha mais um papel de 'conselheiro' junto ao iniciado potencial, que permanece livre para vagar de um *terreiro* a outro, à procura do chefe de culto que lhe parecerá o mais digno de confiança e o mais competente. Iniciador escolhido, ele poderá exigir uma iniciadora, mas cujo papel ritual permanece secundário ou, segundo a expressão de uso, 'complementar', na medida em que numerosos atos rituais essenciais, tais como a morte sacrificial ou a escarificação (*catulagem*), são exclusivamente atribuídos aos homens.

A principal questão que irá agora nos ocupar é a seguinte: Como uma tal transformação de natureza na relação com os *orixás* é operada no seio da atividade ritual?

Proponho uma primeira pista de resposta concentrando nosso interesse nos objetos cultuais.

A dimensão material da possessão religiosa¹⁴

Da influência dos objetos cultuais

Certos objetos ocupam um lugar central na atividade ritual do Xangô. É, notadamente, o caso das pedras (*otãs*) e dos pedaços de ferro (*ferramentas*) que compõem o altar das divindades. Para os participantes, isso não deixa nenhuma dúvida: “o *otã* é o *orixá*”. Os membros do culto têm, aliás, o hábito de se referir ao *otã* de seu altar (*assentamento*¹⁵) pela expressão “meu *orixá*”, ou de designar aquele dos outros iniciados dizendo: “o *xangô* de Tiago”, “o *ogun*¹⁶ de Taísa”, etc. A importância desses objetos está precisamente na influência que eles são capazes de exercer sobre os iniciados para quem eles foram consagrados. Isto é notadamente sublinhado nas histórias dramáticas bem conhecidas dos membros do culto, histórias que colocam em cena os roteiros punitivos ligados ao mau tratamento (destruição/abandono) do altar seguinte, especialmente à conversão de membros do Xangô ao pentecostalismo.

A mudança de iniciador coloca, igualmente, em evidência o lugar central que ocupam os objetos cultuais no tandem *orixá*/iniciado, sublinhando o papel indispensável desempenhado pelo iniciador na regulação desse casal.¹⁷ De fato, a primeira iniciativa de um iniciado decidido a mudar de iniciador consiste em retomar seu altar no templo deste último e levá-lo para sua casa ou para sua nova casa de culto (*terreiro*). Este ato forte se explica pelo laço íntimo

14 Para uma versão mais completa deste argumento, ver Halloy (no prelo).

15 O altar do *orixá* compõe-se, geralmente, de um largo prato em barro cozido, em madeira ou de uma sopeira em cerâmica contendo objetos que variam de um altar a outro, como, por exemplo, búzios, moedas, pedaços de ossos, frutas secas... Assim como objetos permanentes: quer uma pedra, quer pedaços de ferro.

16 Deus da forja. *Ogun* é igualmente o *orixá* 'abridor de caminhos'.

17 O uso do termo 'casal' não é abusivo quando se sabe que o noviço é chamado *iaô* (ortografia portuguesa), o que significa 'a esposa' (dos *orixás*) em iorubá.

e indissolúvel (ritualmente) estabelecido entre o iniciado e sua divindade *via otã* ou *ferramentas*, aos quais o iniciado é identificado. A manipulação dos objetos culturais implica, pois, uma confiança total do iniciado para com seu iniciador. Retorno em seguida a esta característica constitutiva da relação ente iniciador e iniciado.

Objetos e ação ritual

A manipulação do altar no curso da iniciação e das cerimônias anuais começa com o banho de folhas (*amasí*). Esse ritual abre o ciclo cerimonial diretamente dedicado aos *orixás*.¹⁸ No curso desta cerimônia, o conteúdo e o continente do altar são “lavados” com uma decocção à base de plantas – chamadas “folhas” – recentemente colhidas,¹⁹ No auge do ritual, através de cantos e invocações, dos quais participam as pessoas presentes, o iniciador se endereça ao *orixá* do iniciado, incitando-o a possuir de seu “filho” ou de sua “filha”. Durante toda esta sequência ritual, a peça central compoendo o altar (*otã* ou *ferramenta*) é mantida pelo iniciador contra a cabeça do iniciado ajoelhado diante da larga bacia contendo a decocção de plantas. No mesmo momento, um oficiante ou a iniciadora²⁰ despeja o líquido sobre os objetos ao mesmo tempo que sobre a cabeça e o corpo do iniciado. Esta operação é central pois trata-se não somente de purificar e “fechar” o corpo do iniciado a toda influência nefasta, mas, igualmente, de o “fortificar” com vistas a “receber” seu *orixá*.

No curso do sacrifício animal, que segue geralmente o *amasí*, o sangue sacrificial é, em um primeiro momento, despejado sobre a pedra ou os pedaços de ferro que compõem o altar, antes de ser derramado sobre a cabeça e os ombros do sacrificante, ajoelhado diante do altar de seu *orixá*. Pedras e pedaços de ferro são aqui tratados com os mesmos gestos (poderíamos dizer o mesmo

18 Esses rituais são, geralmente, precedidos de uma oferenda aos ancestrais familiares, assim como de um ritual cujo principal destinatário é o *ori*, a cabeça do iniciado. Os destinatários não sendo os *orixás*, o transe de posseção é proscrito no curso desses dois rituais.

19 As plantas são escolhidas em função do *orixá* do iniciado.

20 Dada a complexidade dos ritos do Xangô, o iniciador é secundado em numerosas tarefas rituais por seus oficiantes de confiança, incluindo a iniciadora. Se, como já mencionado, as principais ações rituais são levadas pelo pai-de-santo, a importância simbólica da mãe-de-santo é central na medida em que ela contribui para alimentar a cerimônia com sua energia vital (*axé*). Veremos que ela é igualmente capaz de manter vis a vis do iniciado uma relação de ‘maternagem’ capaz de facilitar o processo de engendramento da posseção.

cuidado²¹) que a cabeça e o corpo do iniciado. Encontramos os mesmos princípios em ação durante o ritual de *feitura*, o ritual iniciático por excelência: pedras e pedaços de ferro são novamente colocados em contato com a cabeça do noviço antes de serem postos sobre cada uma das escarificações recentemente inscritas na superfície de seu corpo. Além de implicar um tratamento sistemático dos objetos culturais e do corpo do iniciado, esses três rituais partilham a característica de, regularmente, conduzirem ao transe de possessão.

Sintetizemos esses primeiros dados etnográficos. No curso do ritual do *amasí*, os tratamentos do corpo e dos objetos culturais estudados são claramente *concomitantes* – intervêm em uma mesma sequência ritual – e *contíguos* – são mantidos em contato físico um com o outro. No curso do ritual sacrificial, em revanche, a cabeça do iniciado e a pedra ou os pedaços de ferro são tratados da mesma maneira. Podemos falar, nesse caso, de *isomorfismo* dos tratamentos.

“Affordances derivadas” e desvios ontológicos

Com esses dados em mente, quero agora retornar à nossa hipótese inicial e mostrar como a *forma* da manipulação ritual dos objetos culturais estudados contribui para modificar não somente certas expectativas (intuitivas) relativas às possibilidades de ação que eles oferecem, mas, igualmente, sua “ontologia”, isto é, a maneira pela qual sua natureza é percebida e conceitualizada pelos membros do culto.

O que se observa, com efeito, é que as pedras e pedaços de ferro não são mais tratados da mesma maneira, uma vez introduzidos no culto. Mais especificamente, eles são objeto de um desvio, disso que o psicólogo J. J. Gibson chamou de suas “affordances” naturais. Muito esquematicamente, uma “affordance” pode ser descrita como uma possibilidade de ação que ofereceria um objeto por sua pura materialidade (GIBSON, 1979, p. 127) e que variaria em função do organismo que interagiria com esse objeto.²² Para um ser humano, poderíamos dizer que a forma e a dureza natural de uma pedra de pequeno

21 Quando o altar é limpo, no terceiro dia seguinte ao sacrifício, pedras e pedaços de ferro são manipulados com o maior cuidado, o oficiante tomando cuidado para não deixá-los cair, colocando-os delicadamente sobre o chão. Esses gestos fazem eco aos cuidados atentos prodigalizados ao sacrificante no curso do ritual.

22 Assim, duas espécies animais percebem ‘affordances’ diferentes no mesmo objeto.

tamanho, em seus usos ordinários, “convida à” (*afford*) projeção, ao encaixe, ao entrechoque mais ou menos violento com outros objetos (ou com indivíduos, se ela é utilizada como uma arma). Ora, nos quadros do culto estudado, observa-se que as *otãs* e ferramentas são objetos de um tratamento oposto: esses objetos não podem, em nenhum caso, ser entrechocados ou projetados. Eles não são, tampouco, utilizados como uma arma, nem como uma utensílio técnico. É preciso mesmo, como vimos, tratá-los com cuidado. Assim, o desvio de uso diante de certas “*affordances*” naturais do objeto figuraria entre os traços característicos desses objetos culturais. Michael Tomasello (2004, p. 83) descreve essa nova qualidade dos objetos como sua “disponibilidade intencional”,²³ que seria, principalmente, adquirida por imitação e que implica a consideração, pelo aprendiz, das relações intencionais que os outros entretêm com o mundo por meio do artefato. Pierre Liénard (2005, p. 295) utiliza, quanto a ele, a expressão de “*affordance derivada*” para descrever esse novo potencial de ação obtido por um “processo de ritualização de comportamentos ordinários”.

Mas outros procedimentos, mais amplamente utilizados através de diversas tradições rituais, foram descritos por Maurice Bloch (1998) e Pierre Liénard (2006) em suas respectivas pesquisas sobre os laços entre objetos e ação ritual. Para Maurice Bloch (1998, p. 57, tradução nossa), o simbolismo religioso produzido em numerosas tradições no curso da atividade ritual parece diretamente concernido por “coordenações e passagens entre seres vivos e artefatos” que, de certo modo, replicariam o que ele chama “as sequências fundamentais do desenvolvimento cognitivo dizendo respeito aos processos essenciais da vida humana”.

Quanto a Pierre Liénard, ele avança a análise um passo adiante, apontando para certos mecanismos cognitivos potencialmente em ação em tais mudanças de apreensão. A partir de seu estudo do rito sacrificial entre os Turkana do Quênia, sugere que “o sacrifício Turkana ativa pressuposições específicas a propósito das diferenças entre os seres vivos e os artefatos, desviando-os” (LIÉNARD, 2006, p. 344, tradução nossa). Ele mostra, notadamente, que os animais

23 Que ele diferencia de sua disponibilidade sensório-motora, que corresponderia às ‘*affordances*’ naturais de Gibson (1979).

sacrificiais parecem manipulados não como seres vivos, caracterizados pela partilha de uma essência comum, mas como artefatos, na medida em que eles são categorizados e conceitualizados enquanto membros de uma classe *funcional*. (2006, p. 352) Inversamente, as partes do animal resultantes do ato sacrificial parecem, quanto a elas, ter adquirido uma “qualidade essencial”, que seria própria dos seres vivos.²⁴ (LIÉNARD, 2006, p. 355)

Pierre Liénard coloca então a questão – que aqui nos interessa diretamente – dos efeitos cognitivos e emocionais da ativação simultânea por um mesmo objeto (dotado de uma “essência) ou um mesmo ser vivo (ao qual destinamos uma função), desses dois mecanismos inferenciais “não *facilmente, ordinariamente e naturalmente* associados”. (2006, p. 356) A manipulação de tais híbridos cognitivos, nos diz ele, que se trate de “seres vivos artefactuais” ou de “artefatos essencializados” (LIÉNARD, 2006, p. 370), teria por principal virtude captar a atenção. Eles adquiririam, graças a esse “dispositivo ritual” (*ritual device*), uma saliência cognitiva que os tornariam aptos a serem integrados a uma tradição cultural. O efeito cognitivo de tais cenas rituais, acrescenta ele, seria tanto mais importante do que as manipulações rituais desses objetos seriam longas e intrincadas.²⁵

Tal análise é, a meus olhos, perfeitamente transponível ao Xangô de Recife. Se considerarmos os *otãs* e as ferramentas compondo o altar das divindades como simples objetos naturais ou artefatos, eles são conduzidos a serem apreendidos não mais unicamente enquanto “membros de uma classe funcional”, mas como uma fonte de intencionalidade propriamente falando. Em outras palavras, de objeto manipulado, o *otã* ou as ferramentas tornam-se objetos capazes de “manipulação”. Como explicar um tal desvio ontológico? Sugiro que ele é o resultado da inserção desses objetos em um dispositivo ritual caracterizado, como descrito acima, pela contiguidade, a concomitância e o isomorfismo, entre tratamentos artefatuais e tratamentos corporais. O iniciado que vê tais objetos sistematicamente associados à manipulação de sua cabeça e

24 A abordagem dos objetos culturais proposta por Pierre Liénard se inscreve nos quadros mais amplos de uma teoria ‘modularista’ da cognição, que pressupõe que desenvolvemos intuições e ‘expectativas’ específicas relativas a certos domínios da existência, neste caso, os artefatos e os seres vivos. Para um desenvolvimento desta perspectiva cognitivista em antropologia, o leitor poderá se referir aos trabalhos de Scott Atran (1990), Dan Sperber (1996) e Pascal Boyer (2001), para citar apenas os mais conhecidos.

25 Um tal elo entre complexidade ritual e efeitos cognitivos e emocionais parece, igualmente, revelado no que concerne à ‘força’ da possessão. Ver, notadamente, Bertrand Hell (2008, p. 21).

de seu corpo, que vê seus tratamentos responderem a gestos estranhamente similares, vem a perceber tais objetos como verdadeiros prolongamentos de seu próprio corpo.²⁶ A frequente associação entre tais manipulações e o transe de possessão vêm, quanto a ela, reforçar a identificação entre esses objetos e o *orixá* ou, mais precisamente, entre esses objetos e a capacidade atribuída aos *orixás* de agir sobre o corpo do iniciado por sua manipulação ritual. A intencionalidade atribuída às pedras e pedaços de ferro resultará, assim, de um duplo movimento “identificatório” (ROUGET, 1990) desses objetos com, de um lado, o corpo do iniciado, e, de outro, seu *orixá*.

Nos quadros do Xangô, parece-nos possível prolongar a análise de tais desvios ontológicos ai incluindo os próprios “incorporados” ou “manifestados”. Com efeito, o iniciado não escapa a essa “telescopagem” ontológica, na medida em que, no curso da possessão, parece ser reduzido à sua pura corporeidade. Segundo a expressão mais frequentemente utilizada pelos membros do culto, ele se torna *matéria* para o *orixá*, um simples suporte carnal através do qual a divindade poderá se exprimir. A essa mudança de apreensão corresponde uma reorientação radical na atribuição de intencionalidade: não é mais o iniciado que supõe-se estar no comando de seu próprio corpo, mas seu *orixá* que possui sua própria história, sua própria motricidade, seu próprio caráter e seus próprios desideratos. É como se o encontro entre o iniciado e sua divindade necessitasse de uma etapa prévia no curso da qual o primeiro seria reduzido a um simples receptáculo de carne e osso.

Para resumir, vimos que *a forma* dos tratamentos de certos objetos culturais tende a distorcer sua apreensão, assim como as expectativas intuitivas a seu respeito “desviando” (BOYER, 2008) certos processos inferenciais e as possibilidades de ação que lhes são associadas. Tal reorientação não é, todavia, o mero fato dos objetos culturais e de sua manipulação ritual. Proponho, agora, analisar a incidência de certas formas de ação ritual sobre a possessão enquanto tal.

26 Roger Sansi-Roca (2005, p.44) qualifica esses objetos ‘de órgãos exteriores’ do indivíduo. Alfred Gell (1998), na esteira de Marilyn Strathern (1998), fala, quanto a ele, de ‘pessoa distribuída’, enquanto Anne-Marie Losonczy (comunicação pessoal) utiliza a noção de ‘corpo composto’.

A dimensão somática da possessão religiosa

O conjunto dos rituais destinados aos *orixás* (e que, por consequência, são suscetíveis de desembocar na possessão) se caracterizam por tratamentos intensos do corpo do iniciado.²⁷ Ora, seus sentidos não são estimulados de maneira aleatória. Bem ao contrário, a mobilização sensorial resulta de tratamentos precisos do corpo, que correspondem a gestos e atitudes altamente ritualizados. Ora, certas propriedades dessas ações não são sem consequência sobre o processo de engendramento e de aprendizagem da possessão.

Dupla “captura” e “assinatura somática” do orixá

Um traço “evidente” (RAPPAPORT, 1999) de toda ação ritual é sua *regularidade*, entendida no duplo senso de “em conformidade a uma ação passada” – as ações rituais são, por essência, convencionais²⁸ – e de ser repetitiva – várias dentre elas são reiteradas a intervalos de tempo regulares²⁹ e no curso de um mesmo ritual.³⁰ Como esse traço cardinal da ação ritual seria capaz de influenciar o processo de aprendizagem da possessão?

Em resumo, sugiro que a regularidade das ações ritualizadas é capaz de criar um ambiente próprio para facilitar e reforçar um processo associativo, desembocando numa dupla “captura”. A “captura sensorial”³¹ remete à centragem atencional³² do possuído, às sensações e emoções provocadas pelos tratamentos corporais e/ou à “atuação” de seu *orixá* sobre seu próprio corpo no curso da atividade ritual. Citemos, à guisa de exemplo, as informações táteis associadas ao sangue quente do animal sacrificial despejado sobre os ombros do iniciado, o odor da decocção de “folhas” durante o *amasí*, o ambiente sonoro

27 A descrição anterior do *amasí* e do rito sacrificial oferece uma breve ilustração desse ponto.

28 Essa definição da convencionalidade remete diretamente ao aspecto ‘arquetípico’ das ações rituais tal como descrito por Humphrey e Laidlaw (1994). Ela faz igualmente eco à noção de ‘sintaxe ritual’ (STAAL, 1979), ou ainda, àquela de *script* (BOYER, 2001), que faz mais referência ao formato cognitivo das ações rituais.

29 É o caso, como vimos, da maior parte dos rituais que estão compondo o percurso iniciático e que são reiterados cada ano pelas divindades de cada iniciado.

30 Isso que Lévi-Strauss (1971) identificou como um dos dois principais traços de toda ação ritual, o segundo estando em ‘fracionamento’.

31 Bertrand Hell (2008, p. 21) utiliza igualmente a noção de ‘captura sensorial’ sem, entretanto, propor-lhe uma definição. É evidente que a definição sugerida aqui não engaja senão a mim.

32 A ideia de uma centragem atencional nas sensações internas faz diretamente referência à noção de ‘absorção’, que certos autores consideram como a pedra angular do fenômeno de possessão. (LUHRMANN, 2004)

e as informações proprioceptivas associadas à dança no curso das cerimônias públicas, etc. Quanto aos afetos e perceptos atribuídos à “atuação” do *orixá* sobre seu “filho”, eles se declinam em um *continuum* de estados mentais e somáticos que variam em qualidade e intensidade. Uma primeira série de expressões sublinha o caráter imperioso da ação da divindade sobre seu “filho”. O que se diz à respeito dela é que ela “toma”, que ela “se manifesta”, que ela “incorpora”, ou, mais geralmente, que ela “atua” sobre ele. Uma segunda série que nos interessa diretamente procura descrever os signos precursores que anunciam a posseção “completa”, chamada “manifestação”. Esse estado preliminar, nomeado “irradiação” ou “aproximação”, é identificado por uma série de sintomas³³ potencialmente recorrentes entre a maior parte dos “irradiados”, tais como os longos calafrios partindo da coluna, os arrepios, as vertigens, os formigamentos nas extremidades dos membros, os tremores incontrolláveis, ondas de calor ou sensação de frio, a vontade de chorar sem razão, as perturbações da visão e da audição.³⁴ A posseção é, assim, conceitualizada como o resultado de uma interação entre uma divindade e o corpo de seu “filho”, cujo resultado mais saliente é uma forma de perturbação (sensorial e emocional) dos estados do corpo deste último.

A segunda captura, que chamo “simbólica”, tem por virtude enriquecer a captura sensorial com a imaginação, conferindo-lhe senso. A captura simbólica repousaria em um processo inferencial, através do qual os pensamentos e a imaginação do iniciado são reorientados pelo conteúdo altamente evocatório dos cantos e invocações que acompanham todas as ações rituais,³⁵ assim como dos objetos e substâncias rituais manipuladas. Certas injunções endereçadas aos iniciados indisciplinados, tais como “concentrem-se em seu *orixá!*”, participam, igualmente, dessa “educação da atenção” (INGOLD, 2001) e reorientação inferencial. Esse processo remete ao que Gilbert Rouget (1990) chama “a

33 O termo ‘sintoma’ não se reveste aqui de nenhuma conotação mórbida. Ele designa os signos visíveis da mudança de estado do corpo que se supõe estar engendrado pela ação da divindade.

34 Entre as mudanças de estado do corpo, as mais frequentemente descritas pelo ‘irradiado’, encontram-se os longos e intensos arrepios provocados pela *aproximação* do *orixá*. Tais arrepios são claramente assimiláveis a uma reação emocional. A dimensão emocional dos estados de ‘irradiação’ é, aliás, corroborada pelo testemunho dos irradiados – que não pude incluir aqui – sobre essa etapa do desencadeamento da posseção. Para uma versão mais completa deste argumento, junto com testemunhos, ver Halloy (2012).

35 Sobre o poder altamente evocatório dos cantos dirigidos aos *orixás*, ver Carvalho (1993).

identificação” com a divindade. Uma tal “identificação” instala-se ao mesmo tempo que a exposição corporal aos tratamentos rituais específicos, instaurando um “*couplage*” entre as dimensões simbólicas (a imaginação) e somáticas (as sensações e emoções) da experiência religiosa.

Uma consequência direta de tal processo é a criação de uma “assinatura somática” do *orixá*, quer dizer, uma *configuração sensorial e emocional* reconhecível pelo iniciado como o marcador da “atuação” da divindade sobre seu próprio corpo. Esta assinatura não é única: ela permanece modulável através dos estímulos sensoriais e emocionais próprios a cada ritual, mas também através da familiaridade crescente do iniciado com a possessão. Assim, a assinatura somática do *orixá* se distingue das emoções e sensações comuns pelo fato de que ela implica em uma configuração sensório-motora e emocional própria da experiência da possessão, e que esta é reconhecida pelo iniciado (e os membros do culto) como sendo o resultado da interação entre o *orixá* e o corpo de seu “filho”.

O “*couplage*” das capturas sensorial e simbólica figura, me parece, entre os mais poderosos procedimentos mobilizados no curso da atividade ritual a fim de induzir a possessão e/ou seus signos precursores. Sua eficácia, como vimos, repousaria amplamente na forma da ação ritual, caracterizada pela convencionalidade e a repetitividade. Mas ela se apoia igualmente sobre uma propriedade da possessão: sua alta contagiosidade. Os membros do culto sublinham esse aspecto da possessão pela expressão “um *orixá* chama um outro”. Com efeito, não é raro observar entradas em transe simultâneas em vários iniciados no curso das cerimônias públicas ou privadas. Nesse caso, a “dupla captura” age em primeiro lugar enquanto “signo” para outrem, que percebe as mudanças somáticas no “irradiado” ou “manifestado” e reconhece nessas mudanças a “atuação” de um *orixá*. Essa percepção da “dupla captura” no outro age, assim, como *input* para o mesmo processo de engendramento, desta vez no observador. Essa atenção que se poderia qualificar “empática” à autri, motor da contagiosidade emocional, é particularmente visível entre os iniciados que, no momento dos primeiros sinais da “irradiação” em um “manifestado” potencial, voltam sua atenção para ele e, o mais frequentemente, se investem com um entusiasmo redobrado no canto e na dança, saudando o *orixá* com gritos de alegria. O resultado esperado é não somente a possessão da pessoa em questão, mas, potencialmente, a sua própria. No iniciador, ao contrário, observa-se um certo distanciamento emo-

cional que se exprime, notadamente, pela exibição de toda sua habilidade litúrgica (atitude mais autoritária vis a vis do *orixá*, amplificação de certos gestos, modulações da voz, etc.) a fim de intensificar os primeiros sintomas da possessão e de provocar, assim, a “manifestação”.

Duas tendências na evolução da dinâmica da “dupla captura” podem ser, de um outro modo, identificadas.

Uma primeira tendência quer que o engendramento da possessão nos noviços necessite de uma estimulação sensorial e/ou emocional mais intensa que nos possuídos mais experientes. Com efeito, as primeiras possessões ocorrem frequentemente no tempo forte da ação ritual, quando o iniciado é submetido a tratamentos rituais intensos (durante cerimônias privadas) ou quando o clímax emocional é atingido (durante cerimônias públicas). Entre os possuídos mais experientes, em revanche, um só elemento da configuração sensorial diretamente associado ao seu *orixá* (um odor, uma imagem, uma sequência rítmica tocada nos tambores, uma invocação, uma entonação de voz...) pode ser suficiente para desencadear o conjunto do processo. Uma segunda tendência quer que os possuídos experientes tendam a ser mais ativos no desencadeamento de sua própria possessão, mas, também, que eles controlem mais sua expressão segundo os critérios expressivos culturalmente valorizados. Assim, pude observar a “manifestação” do *orixá* de chefes de culto em situações litúrgicas problemáticas³⁶ ou, ainda, em todo começo de cerimônia pública, quando o *orixá* do possuído deve se retirar para reaparecer mais tarde na noite, vestido com seus melhores aparatos. Tais possessões, particularmente bem adaptadas ao desenrolar litúrgico, e conforme as expectativas tanto normativas quanto estéticas do transe de possessão, deixam pensar que o possuído desempenha um papel mais ativo no desencadeamento de seu próprio transe.

Em resumo, minha proposição é que o deslocamento no curso desse duplo eixo, conduzindo o aprendiz da possessão da passividade ao controle, e de uma relação de dependência com uma forte intensidade sensorial para uma sensibilidade e uma reatividade emocional mais finas, se desenvolve graças ao

36 Um exemplo significativo é o do *orixá* de um iniciador que se ‘manifesta’ para se assegurar de dar o nome do *orixá* de um de seus iniciados que permanecia (anormalmente) mudo quando da cerimônia pública de ‘dação do nome’, que tem lugar ao final da reclusão iniciática.

“*couplage*” entre certas sensações e emoções singulares induzidas pela forma da ação ritual (captura sensorial) e por um processo identificatório (captura simbólica) apoiado, quanto a ele, no poder altamente evocatório dos cantos, das invocações dedicadas ao *orixá* do iniciado³⁷ e dos objetos e substâncias manipuladas no momento do engendramento da possessão.

Suspensão intencional e deixar-se levar

Um segundo traço, talvez menos “evidente”, das ações ritualizadas é a *desconexão* entre as sequências de ação que compõem um ritual e o fim (explícito) perseguido por ele (LIÉNARD; BOYER, 2006). Como Pascal Boyer defende, mesmo se a maior parte dos rituais tem um fim específico (por exemplo, liberar alguém da influência de um mau espírito), “o grupo de sequências que compõem o ritual não são conectadas ao seu objetivo da mesma maneira que as sub-ações são conectadas aos sub-fins no comportamento comum”. (LIÉNARD; BOYER, 2006. p. 816)

Uma tal desconexão ente a ação e seu fim tende, me parece, a induzir uma atitude mental favorável ao engendramento da possessão.³⁸ O noviço ou o iniciado candidato à possessão, com efeito, se vê engajado em ações das quais ele não compreende necessariamente o senso ou o alcance exato. Ele terá, então, tendência a colocar em suspenso sua própria intencionalidade a fim de se conformar aos atos a cumprir. (HUMPHREY; LAIDLAW, 1994) Nesse contexto da possessão, um “colocar em suspenso” pode prefigurar um “deixar-se levar” mais profundo, propício à emergência da possessão que, recordo, é conceitualizada como a “atuação” (irreprimível), sobre o corpo e a consciência da pessoa, de uma intencionalidade exterior, na ocorrência, seu *orixá*.

Se, como defendo, certas propriedades das ações ritualizadas favorecem efetivamente o engendramento e a aprendizagem da possessão, elas serão

37 Infelizmente não é possível aqui reunir o conjunto de elementos etnográficos que apoiam esta proposição. Desenvolvo-o, todavia, tanto no plano teórico quanto etnográfico, em um artigo e um livro em processo de redação.

38 Sou amplamente devedor dos comentários esclarecedores de François Berthomé a respeito de uma primeira versão desse texto quanto à formulação dessa hipótese. A presente formulação, bem entendido, não engaja senão que a mim.

mais eficazes caso elas se desenvolvam em um contexto relacional favorável à emergência da possessão.

A dimensão interacional da possessão religiosa

Nesta última sessão, que corresponde ao terceiro polo pragmático da possessão, sugiro que a forma das interações instauradas no curso da atividade ritual entre o iniciado, seus iniciadores e a assembleia de pessoas presentes é, ela também, propícia ao engendramento da possessão. No caso que nos ocupa, esta configuração pode ser caracterizada, de um lado, por uma condição padrão e, de outro lado, pela “condensação” de relações que, em contextos comuns, aparecem como mutuamente exclusivas. (HOUSEMAN; SEVERI, 1994) Uma consequência central dessa configuração relacional sobre a atitude do iniciado é, como procurarei explicitar, um engajamento “paradoxal”, pois animado, ao mesmo tempo, por motivações de agir e de injunções à passividade. Começemos nossa análise pelo que nos apareceu como um valor relacional indispensável à atividade cerimonial do Xangô.

Uma condição padrão: a confiança

Como já assinalado na análise precedente da dimensão material da eficácia ritual, existe um valor relacional “padrão” para o bom funcionamento cerimonial: a confiança do iniciado para com seu iniciador. O iniciador é, é importante lembrar, o mediador privilegiado e indispensável entre o iniciado e seus *orixás*. A relação de confiança do iniciado para com seu iniciador é, na verdade, dupla. Primeiramente, o iniciado se remete à perícia ritual de seu iniciador, que ele julga capaz de intervir eficazmente junto às suas divindades. Em segundo lugar, ele se fia às boas intenções do chefe de culto quanto a ele, pois aquele detém os objetos e a habilidade necessários para atingi-lo em seu corpo e espírito. Mas, para além dessa condição padrão, as interações instauradas pela ação ritual entre o iniciado, seus iniciadores e a assembleia correspondem a uma configuração relacional que, me parece, favorece diretamente o engendramento da possessão.

Possessão e “condensação ritual”

A fim de descrever a especificidade desta configuração, recorrerei à noção de “condensação ritual” tal como desenvolvida por Michael Houseman e Carlo Severi (1994) em sua magistral reinterpretação do ritual do Naven dos Iatmul de Papua-Nova Guiné. (BATESON, 1958) Segundo esses autores, a “condensação ritual” corresponde a um processo simbólico para o qual os comportamentos e atitudes rituais se veem caracterizados pela condensação de papéis e de relações que, habitualmente, são postas como mutuamente exclusivas. (HOUSEMAN; SEVERI, 1994, p. 196-197) Em um estudo recente, Carlo Severi utilizou essa noção mostrando que uma parte importante da eficácia dos rituais xamânicos ameríndios relaciona-se à capacidade do xamã em se tornar um “enunciador complexo”, ou seja, “uma espécie única e inesperada de enunciador, constituída por uma série de conotações que indicam simultaneamente os espíritos aliados e os espíritos inimigos, os vegetais e os animais, o adivinho sábio representado pela Árvore Balsa e o Jaguar do Céu”. (SEVERI, 2007, p. 222) Observa-se um tal procedimento ritual no caso da possessão do Xangô de Recife?

Contrariamente ao xamã, o possuído não pode deixar transparecer a menor ambiguidade quanto à sua identidade: ele se torna o *orixá* que, quando da “manifestação”, que se espera que apague todo traço da personalidade de sua “matéria”. O grito sinalizador que marca a “manifestação” dos deuses no corpo do iniciado, sua motricidade altamente codificada, assim como as formas de saudação e a maneira pela qual dirigimo-nos a eles, lembram, permanentemente, com quem se lida: tanto o comportamento dos possuídos quanto aquele das pessoas presentes torna claro e tende a confirmar uma substituição identitária total.³⁹ Todavia, se o “manifestado” não dá a ver nenhuma “espécie única e inesperada de enunciador”, o contexto relacional próprio à possessão no Xangô de Recife parece, quanto a ele mesmo, induzir a uma condensação específica das relações entre os diferentes atores (humanos e divinos) implicados.

De um lado, com efeito, o candidato à possessão – potencialmente todo iniciado – é explicitamente sujeitado a uma dupla autoridade:

39 A partir de dados etnográficos e experimentais, Emma Cohen (2007, 2008) também defende a hipótese da substituição total de uma personalidade pela outra na percepção da possessão. Vale lembrar aqui que se trata de um ‘ideal’ cerimonial que deve ser nuançado por uma descrição etnográfica mais exaustiva do processo de aprendizagem da possessão.

- a autoridade de seu iniciador masculino que invoca e se dirige à sua divindade, convidando-a – por vezes de maneira forte e insistente – a “descer” no seu “filho” ou “filha”;
- a autoridade ou, melhor, a vontade de seu próprio *orixá* que, segundo os membros do culto, é aquele que, ao final, decide quando e como vai se “manifestar”.

De outro lado, a iniciadora se mostra, geralmente, confortadora, procurando tranquilizar um iniciado muito ansioso ou simplesmente temperando com sua presença tranquila os momentos fortes da ação ritual.⁴⁰ Seu papel, mais discreto que aquele do iniciador masculino, não é, no entanto, menos importante. Se, de fato, o transe de possessão é procurado e valorizado no culto, não se trata, no entanto, de uma experiência privada de ansiedade, ou mesmo de reticência daquele que nela se engaja. Júnior, um jovem chefe de culto, que já desfrutava de uma longa experiência de possessão, confessou-me à boca pequena⁴¹ que ele preferiria se subtrair à possessão cada vez que tivesse oportunidade,⁴² pois achava “horrrível” a perda de controle de seu próprio corpo, assim como a incerteza quanto aos feitos e gestos de seu *orixá*. Além de confortar o candidato à possessão, a mãe-de-santo também chama à ordem um iniciado distraído ou indisciplinado, incitando-o a permanecer ligado em seu vivido imediato e a adotar um comportamento mais apropriado.

Quais são as consequências desta configuração singular sobre a atitude do iniciado?

Um engajamento paradoxal

Uma primeira consequência psicológica da interação duplamente submetedora é o reforço da *atitude de passividade* do iniciado: a situação não está sob seu

40 Em um artigo publicado em um livro consagrada ao transe e à hipnose, Luc de Heusch (1995) insiste na forte relação afetiva – de ‘maternagem’ – que liga o possuído aos seus iniciadores ou ao mestre de cerimônia, e que produz, citando Jean Rouch (1955), uma ‘intensa sugestão’, tornando assim a função de um sacerdote próxima daquela de um hipnotizador. Bertrand Hell (2008) retoma e desenvolve uma perspectiva similar a partir de dados recentes obtidos nas neurociências sobre a hipnose e os estados hipnoides.

41 Trata-se, nesse gênero de confidência, de não melindrar sua divindade...

42 O emprego do condicional sublinha a eficácia sempre relativa de tais práticas, pois, se um iniciado experiente é capaz de repelir uma possessão iminente, essa proeza não é, geralmente, senão temporária e é, frequentemente, seguida por uma possessão ainda mais intensa. Certos *orixás*, é importante assinalar, utilizam a possessão para punir fisicamente seu ‘filho’, seja por gestos de automutilação ou através de uma dança extenuante.

controle, mas bem nas mãos de seu iniciador masculino que dirige a ação ritual e se dirige ao *orixá*, e do próprio *orixá*, que pode se “aproximar” ou se “manifestar” no seu corpo a qualquer momento.⁴³ Outra consequência, talvez menos visível, mas também real para o iniciado, resultaria da incitação implícita ao engajamento contida na *insistência* do iniciador. Já sublinhei, várias vezes, o caráter altamente valorizado da possessão no Xangô. É preciso acrescentar a este valor cultural as motivações individuais para ver o iniciado possuído. A “manifestação” do *orixá* não é uma condição para o êxito do ritual, mas corresponde ao que me foi descrito como uma “satisfação” para o possuído, que se beneficia da notoriedade de seu *orixá* no seio da comunidade de culto, e é como uma “gratificação” para o iniciador, que reafirma, assim, sua habilidade litúrgica, que contribui para seu renome pessoal e para a boa reputação de sua casa de culto. A possessão não é, pois, somente valorizada; ela é altamente desejável, tanto para o iniciado quanto para seu iniciador. Compreende-se melhor a insistência deste último em provocar a possessão, do mesmo modo que a injunção implícita que ela traduz, incitando seus iniciados a desenvolver, segundo as competências de cada um, diversas técnicas de autoindução, das quais viu-se, precedentemente, alguns exemplos.⁴⁴

Do lado da iniciadora, a atitude reconfortante da qual ela dá provas instaura um clima de confiança, encorajando o iniciado a tender a um “deixar-se levar” propício à possessão. Mas seu papel litúrgico, como vimos, consiste, igualmente, em chamadas à ordem do iniciado, cujo comportamento deixaria a desejar. Este outro aspecto do comportamento da mãe-de-santo sublinha a importância de permanecer *conforme* as expectativas culturais relativas ao engendramento e à expressão da possessão.

Em resumo, observa-se, portanto:

- uma forma de condensação ritual marcada pela co-presença de duas relações que, em um contexto de comunicação comum, aparecem como mutuamente exclusivas (sujeição e “maternagem”);

43 A vinda do *orixá* em um iniciado dependeria, assim, de uma dinâmica sempre ajustável entre a competência de seu iniciador e a ‘vontade’ de seu *orixá*.

44 Engajamento redobrado nas ações motoras (canto, dança), técnicas de absorção, focalização ‘empática’ sobre outrem... Para uma descrição mais sistemática das técnicas do ‘corpo’ (MAUSS, 2001) e da mente potencialmente desenvolvidas por possuídos mais experimentados, ver Halloy (2012).

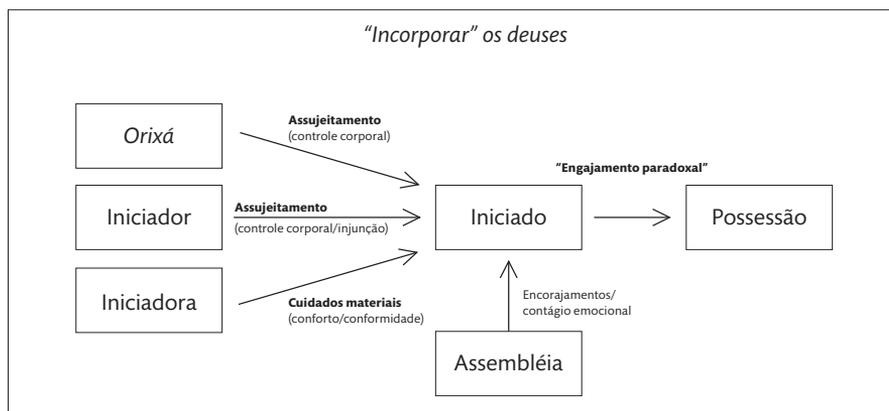
- uma forma de engajamento paradoxal marcada pela tensão entre passividade (deixar-se levar, perda de controle) e engajamento (“satisfação”, “gratificação” e conformidade).

A assembleia é, também, capaz de desempenhar um papel adjuvante no engendramento da possessão, seja por seu engajamento redobrado na ação ritual, quando dos primeiros signos da possessão, ou ainda graças ao contágio emocional que se observa frequentemente no curso de rituais com possessão (veja acima).⁴⁵

Enfim, notamos a relação ambivalente entre o pai-de-santo e o *orixá*. De um lado, o *orixá* é considerado como sendo a autoridade última: ele é soberano na hora de tomar as decisões dentro do *terreiro* – seja durante a possessão ou através da consulta do oráculo. Mas, ao mesmo tempo, ele deve obediência ao pai-de-santo e deve se comportar conforme as expectativas rituais. Do outro lado, o pai-de-santo deve se submeter às decisões do *orixá* e, ao mesmo tempo, ele sempre está aprendendo sobre o comportamento e o saber delivrado pelas divindades, seja para sua própria possessão, seja para lidar com eles.

A configuração relacional descrita acima poderia ser esquematicamente representada como na figura 2.

Figura 2 – A configuração relacional da possessão no Xangô



45 Como me foi sugerido por Julien Bonhomme, uma análise completa da configuração relacional da possessão necessitaria desenvolver todas as relações (mesmo virtuais) entre os diferentes agentes presentes na situação (iniciado, iniciador, iniciadora, *orixás*, assembleia, músicos). Contentei-me aqui com uma análise sintética das interações relativas ao candidato à possessão.

Conclusão

Retomemos nossa questão de partida: "Que fazem os rituais àqueles que deles participam?"

Eles os transformam.

Como?

O presente estudo da possessão religiosa no culto Xangô de Recife sugere que uma tal transformação opera, principalmente, através de um processo de "incorporação" que repousa amplamente sobre a forma da ação ritual própria a:

- "desviar" certas operações cognitivas intuitivas;
- operar um estreito "*couplage*" entre sensorialidade e atribuição de sentido;
- condensar relações comumente percebidas e vividas como mutuamente exclusivas e suscetíveis de induzir uma forma paradoxal de engajamento ritual.

Tal abordagem da possessão religiosa aporta, em troca, uma iluminação original sobre a eficácia ritual em geral, na medida em que permite sugerir por quais dispositivos pragmáticos e processos cognitivos as formas singulares da experiência são produzidas no concreto das ações e interações rituais.

Assim considerada, a "incorporação" não seria apanágio dos "manifestados" do Xangô ou de outros cultos de possessão, mas designaria um processo constitutivo pelo qual contextos de comunicação e formas da ação são capazes de instaurar maneiras de ser no mundo e modos relacionais inéditos nos indivíduos que nela se engajam. Se tal processo revela-se particularmente visível na possessão religiosa, ele estaria, igualmente, em ação em toda situação ritualizada, seja de natureza religiosa ou também, pode-se presumir, terapêutica. Desde 1958, Claude Lévi-Strauss sublinhava os numerosos paralelos entre o contexto xamânico de cura de uma parturiente em dificuldade e uma consulta psicoterapêutica ocidental. Enquanto Lévi-Strauss insistia na dimensão simbólica da troca entre a paciente e o xamã, Carlo Severi, retornando à sua etnografia e seus argumentos, sugere que os efeitos terapêuticos revelados na sessão descrita não podem repousar, como Lévi-Strauss sugeria, sobre a criação de uma "linguagem nova" através da qual o sofrimento seria apreendido e controlado, tão simplesmente porque a paciente em questão não compreendia a língua (secreta e enigmática) empregada por seu curandeiro. Ele sugere, então, que os efeitos terapêuticos da sessão descrita devem ser procurados mais

no contexto de enunciação, assim como nos “aspectos latentes do que o terapeuta enuncia”. (SEVERI, 2007, p. 254) Nesse caso, a eficácia do canto xamânico Cuna tenderia aos sons da linguagem e à maneira pela qual a parturiente lhe confere um senso totalmente pessoal a partir de fragmentos sonoros e/ou gestuais conhecidos. No plano teórico, este exemplo, tanto quanto nossa análise da possessão no culto Xangô de Recife, ilustram a necessidade de levar em conta as condições da ação para explicar a transformação dos indivíduos no curso dos rituais dos quais tomam parte. No plano acadêmico, estas pesquisas sublinham a riqueza potencial de um diálogo mais sustentado entre a antropologia e os diversos métodos e teorias psicoterapêuticas.

Referências

- AUGRAS, M. *Le double et la métamorphose: l'identification mythique dans le candomblé brésilien*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1992.
- ATRAN, S. *Cognitive Foundations of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BATESON, G. *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea Tribe drawn from three points of view*. Stanford: Stanford University Press, 1958.
- BLOCH, M. Domain-Specificity, Living Kinds and Symbolism. In: _____. *How We Think They Think*. New York: Westview Press, p. 54-64, 1998.
- BLOCH, M. Why trees, too, are good to think with. In: _____. *Essays on Cultural Transmission*. Oxford, New-York: Berg, p. 21-38, 2005.
- BOYER, P. *Et l'homme créa les dieux: comment expliquer la religion*, Paris: Robert Laffont, 2001.
- BOYER, P. Religion: Bound to believe?. *Nature*, v. 455, p. 1038-1039, 2008.
- CARVALHO, J. J. de. Aesthetics of opacity and transparence: myth, music and ritual in the Xangô Cult and in Western art tradition. *Latin America Music Review*, Texas, v. 14, n. 2, p. 202-229, 1993.
- CARVALHO, J. J. de. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 2, p. 36-61, 1987.
- COHEN, E. *The mind possessed: the cognition of spirit possession in an afro-brazilian religious tradition*. London: Oxford University Press, 2007. (Anthropology of Religion)

- COHEN, E. When minds migrate: conceptualizing spirit possession. *Journal of Cognition and Culture*, v. 8, p. 23-48, 2008.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: Livre de Poche, 1991.
- GELL, A. *Art and Agency: Towards a New Anthropological Theory*. London: Oxford University Press, 1998.
- GIBSON, J.J. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Candomblé: desvendando identidades*, São Paulo: EMW Editores, p. 87-120, 1987.
- HALLOY, A. Gods in the Flesh: outline of an emotional learning process in the Xangô possession cult (Recife, Brazil), *Ethnos. Journal of Anthropology*, v. 77, n. 2, p. 177-202, 2012.
- HALLOY, A. Objects, bodies and gods. A cognitive ethnography of an ontological dynamics in the Xangô cult (Recife – Brazil). In: *Making Spirits Materiality and Transcendence in Contemporary Religions*. London: I.B. Tauris (Tauris Academic Studies). No prelo.
- HELL, B. Négocié avec les esprits *tromba* à Mayotte. Retour sur le “théâtre vécu” de la possession. *Gradhiva*, v. 7, n. 7, p. 7-23, 2008.
- HEUSCH, L. de. Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés. In: MICHAUX, D. (Éd.). *La transe et l'hypnose*. Auzas: Editeurs IMAGO, p. 19-46, 1995.
- HOUSEMAN, M. Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique, in: *Thérapie familiale*, Genève, v. 24, n. 3, p. 289-312, 2003.
- HOUSEMAN, M.; SEVERI, C. *Naven ou le donner de voir*. essai d'interprétation de l'action rituelle. Paris: Chemins de l'Ethnologie, 1994.
- HUMPHREY, C.; LAIDLAW, J. *The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- INGOLD, T. From the transmission of representation to the education of attention. In: WHITEHOUSE, H. *The debated mind: evolutionary psychology vs. ethnography*, Oxford: Berg, 2001, p. 113-153.
- LÉPINE, C. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, p. 139-163, 2000.
- LES MAÎTRES fous. Documentário. Direção: Jean Rouch. 1955. DVD (36 min).
- LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. In: _____. *Anthropologie Structural I*. Paris: Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, C. *L'homme nu*, Paris: Plon, 1971. (Mythologiques, 4)

- LIÉNARD, P. The making of peculiar artifacts: Living Kind, artifact and social order in the Turkana Sacrifice. *Journal of Cognition and Culture*, v. 6, n. 3-4, p. 343-373, 2006.
- LIÉNARD, P.; BOYER, P. Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior. *American Anthropologist*, v. 108, n. 4, p. 814-827, 2006.
- LUHRMANN, T. Metakinesis: how god becomes intimate in contemporary U.S. Christianity. *American Anthropologist*, v. 106, n. 3, p. 518-528, 2004.
- MAUSS, M. Les techniques du corps, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige/PUF, 2001.
- OPIPARI, C. *Le Candomblé: images en mouvement*. São Paulo; Paris: L'Harmattan, 2004.
- ORO, A.P. *Axé Mercosul: As Religiões Afro-Brasileiras nos Países do Prata*. Petrópolis: Ed.Vozes, 1999.
- RAPPAPORT, R.A. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ROUGET, G. *La musique et la transe*, Paris: Gallimard, 1990.
- SANSI-ROCA, R. The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia. *Journal of Material Culture*, v. 10, n. 2, p. 139-156, 2005.
- SEGATO, R. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília: Editora UNB, 1995.
- SEVERI, C. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*, Paris: Rue d'Ulm (presses de l'ENS), Musée du Quai Branly, 2007. (Collection Aesthetica)
- SPERBER, D. *La contagion des idées*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- SPERBER, D.; WILSON, D. *La pertinence: communication et cognition*. Paris: Les Editions de minuit, 1989.
- STAAL, F. Ritual syntax. In: NAGATOMI, M.; MATILAL, B.; MASSON, J. (Ed.). *Sanskrit and Indian studies: essays in honor of Daniel Ingalls*, Dordrecht: Reidel, 1979.
- STRATHERN, M. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: Athlone Press (1999) Collected essays, 1992-98.
- TOMASELLO, M. *Aux origines de la cognition humaine*. Cahors, France: Retz/S.E.J.E.R., 2005.

Negociar com os espíritos *tromba* em Mayotte

Retorno ao “teatro vivido” da possessão¹

Bertrand Hell

Este estudo sócio-psico-biológico da mística deve ser feito.
Eu penso que existem necessariamente meios biológicos
de entrar em “comunicação com o Deus”.

Marcel Mauss, 1950a

O presente estudo apoia-se em trabalhos recentemente conduzidos em Mayotte, mas se inscreve no âmbito de uma pesquisa que teve início em 1981, no Marrocos, e que se consagrou ao sentido vivido da possessão. Uma primeira mirada consistiu em analisar a imagem dos “aliados dos espíritos” atribuída aos oficiantes e em explorar a “inquietante estranheza” na qual estão embebidos os rituais construídos em torno de um ato de metacomunicação. (HELL, 1999) Bem rápido se colocou a questão desta “opinião que cria o mago e as influências que ele libera”. (MAUSS, 1950a, p. 32) Estar em transe e mostrar os signos da possessão não é tudo! Tanto no Marrocos, como no Brasil ou em Cuba, reconhece-se sem hesitação que, não obstante a presença de espíritos idênticos entre os iniciados, os poderes terapêuticos e adivinhatórios expressos variam grandemente segundo os casos. A cada um cabe reproduzir a ideia de uma “força” desigual das entidades incorporadas e, portanto, o valor flutuante da iniciação. O segundo momento desta pesquisa se debruçou sobre o processo iniciático mesmo e, em particular, sobre o mecanismo de instalação dos espíritos nos neófitos. Sobre este

¹ Texto original: HELL, Bertrand. *Négocier avec les esprits tromba à Mayotte*, *Gradhiva*, n. 7, p. 6-23, 2008. Tradução de Marcos da Costa Martins. Revisão técnica de Léa Freitas Perez.

último ponto, o campo empreendido desde 2002, em Mayotte, revelou-se de uma grande riqueza pelo fato de que, através dos dois principais cultos de possessão desta ilha no arquipélago das Comores (o *ngoma* de origem bantu e o *rumbu* dos *tromba* de inspiração malgaxe), os *fundi wa madijini* (literalmente: “mestres” dos djinns) atribuem sempre uma importância crucial aos rituais chamados de “medicamentos” (*dalao*), que consistem em domesticar progressivamente os espíritos até seu controle total.² Reenviando a uma transformação em profundidade da pessoa, estes rituais comportam uma cuidadosa dimensão teatral como, por exemplo, a grande cerimônia que vê o iniciado declamar publicamente o nome de seus espíritos. O autêntico e o artifício são aqui estreitamente imbricados. Esta constatação etnográfica convida-nos a debruçarmo-nos sobre o dossiê aberto, desde 1958, por numerosos etnólogos franceses, a saber, Roger Bastide, Michel Leiris e Alfred Métraux. Como dar conta deste “vestiário de personalidades” (LEIRIS apud JAMIN, 1996, p. 40) que a possessão oferece aos adeptos? Ainda que central, a questão do jogo da possessão parece ter se mantido, desde então, um pouco de lado. Eu me propus, aqui, a reatualizá-la, tirando partido de novos dados, relativos aos estados de consciência modificados e à plasticidade cerebral. Para fazê-lo, eu me apoiarei num material etnográfico concernente ao culto dos *tromba* em Mayotte, cuja difusão resulta da presença atestada, desde o primeiro censo oficial de 1852, de forte presença malgaxe (Sakalava e Betsimisaraka, principalmente) no território desta “coletividade departamental francesa”.³ A atenção se focalizará, notadamente, em dois rituais terminais que concluíram, em 2005, o percurso iniciático de uma mãe de família mayotense, Machamou, que havia herdado oito *trombas* (os espíritos malgaxes) de sua avó. Para ela, trata-se, uma vez enunciados solenemente os *fady* (as interdições), próprios de cada espírito, de empreender violentas negociações com eles para levantá-los parcialmente e, assim, tornar a vida cotidiana mais fácil.

2 Até esta data, este campo mayotense foi objeto de seis estadias, num total de 9 meses. As missões foram realizadas com o apoio do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e do Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFIR) de l'École des hautes études em sciences sociales.

3 Tal é o estatuto oficial de Mayotte, comprada em 1841 pela França do Sultão Andriantsoly. Atualmente, calcula-se que 40% dos mayotenses têm como primeira língua o shibushi, o dialeto malgaxe que se usa localmente. (MAANDHUI, 1996, p. 5)

Os espíritos descontentes

A história pessoal de Machamou reflete perfeitamente a biografia clássica dos adeptos dos cultos de possessão cujos rituais são aparentados, segundo a formulação de Michel Leiris (1992, p. 68), a propósito do *zar* etíope, a “uma espécie de iniciação cujo ponto de partida foi a doença”. Esta doença eletiva se manifesta em Machamou desde a tenra infância por meio de súbitos desmaios, de fases de prostração e de astenia. Os tratamentos médicos comuns se mostraram ineficazes e um adivinho foi consultado. Ele imputa a origem dos ataques à presença de numerosos espíritos em seus ascendentes: *patros* em sua mãe e *tromba* em sua avó materna. Diferentes “medicamentos” permitiram a obtenção de trégua até a idade de 20 anos. Contudo, os problemas reapareceram, ameaçando seriamente sua saúde. Decidiu-se, então, com o *fundi wa madijini*, responder em primeiro lugar às exigências desses *patros* impacientes que queriam fazer da jovem mulher sua “sede”. Ao final de uma cura iniciática de vários anos, Machamou pôde organizar, em 1991, seu grande *ngoma*, a noite ritual de possessão realizada numa praça da cidade, no curso da qual seus espíritos *patros* proclamaram sua identidade. Desde então, Machamou oficia ela mesma como *fundi wa madijini*, praticando a vidência e ocupando-se dos pacientes. Mas a questão dos outros espíritos familiares, os *tromba*, permaneceu em suspenso.

De fato, à época de nosso primeiro encontro em 2002, Machamou pensava ter alcançado certo equilíbrio na sua relação com os *tromba*. Ela se contentava – o menos frequentemente possível – em incorporar os *changizy*, esses espíritos menores que aparecem sob a forma de marinheiros mortos afogados, no século XIX, ao largo de Madagáscar. De resto, ela confiava a Djalud, o mais poderoso de seus espíritos *patros*, o cuidado de lhe proteger de toda intrusão mais insistente dos grandes *tromba*.⁴ Mas as coisas deram uma reviravolta mais caótica nos últimos anos. A possessão pelos *changizy* tornou-se irremediável, sobretudo se exprimindo cada vez mais rudemente: transformada

4 Os *tromba* designam originariamente os ancestrais reais da dinastia sakalava que reinaram em Madagáscar até o século XIX. Outros espíritos vieram, na sequência, integrar-se a este culto de possessão (os *tromba* antemoro, vezo, volafotsy, marinheiros, etc.). Para um estudo da relação entre o culto dos *tromba* e a realeza sakalava, ver Michel Lambek (2002).

em um de seus marinheiros pândegos e devassos, Machamou bebe álcool além das medidas, cambaleia, multiplica as palavras licenciosas e atém-se às propostas obscenas. Apesar dos conselhos de outros iniciados, ela recusa obstinadamente a se render à evidência e não quer engajar-se em nenhuma aliança com os *tromba*. A razão desta encarniçada recusa? “A vergonha”: repete ela muitas vezes. O comércio com os *tromba* lhe repugna em razão de seu notório pendor pelas bebidas fortes e seu gosto desnaturado por festa. Whisky bebido no gargalo, música berrante, danças lascivas: tudo isto revela-se bem pouco compatível com o estatuto respeitável de mãe de família (ela tem cinco filhos) e de mulçumana pia (ela cumpriu sua peregrinação a Meca em 1999) ao qual ela aspira. A multidão que se espreme em torno dos *rumbu* públicos não está sempre pronta para zombar dos comportamentos dos possuídos?

No presente, a ameaça dos *tromba* se evidencia e o estado de saúde de Machamou se deteriora seriamente. Ela cospe sangue durante as violentas crises convulsivas; qualquer um, no culto dos adeptos, reconhece ali a ação mórbida de Ndranaverna, um príncipe *tromba* morto com o peito despedaçado. Virar o rosto mais tempo traria graves consequências. Machamou se resigna à evidência: os espíritos esperaram demais, é chegada a hora de instalá-los.

O retiro iniciático

Estamos em agosto de 2005. Após uma série de *rumbu-dalao*, ostentados em vários meses, levaram pouco a pouco as diferentes entidades a se manifestarem mais calmamente e a formularem distintamente suas exigências. Dora-vante, mostra-se possível proceder ao *valihataka*, o ritual de autodesignação dos *tromba*. A cerimônia é cara (mais de seis mil euros) e pesada de organizar, pois os espíritos elaboram uma longa lista de parentes *tromba* a convidar; eles requerem a presença de uma orquestra célebre e exigem bebidas e cigarros em profusão, inclusive para contentar a numerosa assistência esperada.

Este grande ritual é obrigatoriamente precedido de um período de reclusão total, de sete dias, pontuado por numerosos *dalao* dirigidos pelo *fundi* Attoumani. Esta semana abre-se com abluções purificadoras, realizadas com a ajuda de nove baldes de água onde se banham as ervas e as raízes. Machamou deve viver enclausurada numa peça, aí somente são admitidos alguns iniciados

encarregados de fazer subir todos os dias os seus *tromba* a fim de prepará-los para sua aparição pública. Aplicação sobre o corpo de pastas vegetais, fumigações de incenso e unções de água lustral misturada ao caulim, sucessão de “bacias” tanto quentes (sob a forma de inalação de vapor), para forçar a vinda de um espírito indeciso, quanto frias (banhos), para, ao contrário, moderar a irrupção e evitar os estados de grande confusão: os ritos se encadeiam, sob o olhar atento do chefe de culto, para fortificar o corpo da noviça e torná-la apta a incorporar os poderosos *tromba*. Mas trata-se, também, graças às plantas “que repelem”, de fazer refluir os espíritos indesejáveis, aqueles mesmos que, sempre prontos a insinuarem-se num corpo fragilizado, viriam-lhe soprar propostas ambíguas. E, dia e noite, incansavelmente, os *rumbu* (“batimentos de mãos”) ritmados e as exortações dos iniciados encorajam a vinda dos *tromba*. Machamou atravessa este período iniciático numa espécie de letargia desperta, próxima do estado de “hebetude” testemunhada na maior parte dos cultos de possessão.⁵⁴ Mas o essencial sobreveio: os *tromba* se mostraram em sua verdadeira face, eles deram o seu consentimento para a realização do ritual público. *Fundi Attoumani* sai para repousar, Machamou está pronta.

A apresentação dos espíritos

A cerimônia se desenrola segundo o roteiro habitual dos grandes *rumbu* com finalidade votiva ou terapêutica. Aqui, para acolher a multidão de convidados, ela se realiza diante da casa de Machamou, numa larga praça de terra batida. Numa das extremidades, cuidadosamente apontada para o nordeste, encontra-se o altar dos *tromba* com as diferentes oferendas (entre as quais, quatorze garrafas de *barisa*, a bebida sagrada) e os objetos de culto (pratos com grandes moedas de prata, potes de caulim, varas e cetros, cadinhos de incenso etc.). Algumas cadeiras e pequenos bancos de madeira (“tronos” dos reis *tromba*) são dispostos de um lado a outro, grandes esteiras são estendidas ao solo. Na outra extremidade, jovens músicos preparam as últimas regulagens diante de uma impressionante aparelhagem sonora: os *tromba* se aprazem no tumulto o mais ensurdecedor. Em Mayotte, os tocadores tradicionais de *valiha* (cítara tubular

5 Para o culto dos *orixá* e *vodun*, por exemplo, ver Pierre Verger (1954, p. 171).

de bambu) e de acordeom cederam lugar às orquestras modernas (bateria, guitarras elétricas, sintetizadores), interpretando os mais recentes sucessos musicais populares. O ordenamento do ritual não parece em nada ter sofrido com esta mudança, pois como remarca um observador dos cultos de Madagáscar, o que importa, antes de tudo, é instaurar uma ambiência festiva:

[...] o ruído é de rigor: um grande ruído em certos casos, mas sempre ritmado [...] o ritmo cada vez mais acelerado tem por função criar a ambiência e despertar os espíritos [...] não é tanto a palavra, mas o ritmo e a música que parecem importar mais [...]. (JAOVELO-DZAO, 1997, p. 338-340)

O ritual começa por volta de 22h30min. Uma multidão variegada e barulhenta, majoritariamente de mulheres, se espreme nas esteiras. Após a série de litâneas de abertura, as possessões se sucedem: primeiro, os grandes reis; depois, os príncipes e, por fim, os plebeus. Os marinheiros pândegos e outros *changizy* farristas não aparecem senão mais tarde na noite. Desde os primeiros sinais da possessão, aplica-se cuidadosamente a pasta de caulim sobre as partes mais dolorosas do corpo do iniciado, depois ele é despido a fim de vestir-lhe o costume de seu *tromba*: tanga vermelha, turbante e lança para o rei guerreiro; camisa larga de linho, *lamba* (estola de seda), malgaxe tradicional, chapéu de palha e garrafa de rum para o rico proprietário de terras; ou ainda, vestido de musselina, véu rosa bombom e brinquedos de madeira para este *tromba* menina. Cada nova aparição é saudada por *koesy* (saudação!) sonoros e os adeptos se aproximam para lhe apresentar suas homenagens. A atmosfera é antes de tudo festiva. Os espíritos exortam a assembleia a participar ativamente com regozijos: o caulim usado hoje não é chamado *ravoravo*, isto é, “júbilo”? Regularmente, as ondas de batimentos de mãos fazem a multidão vibrar em uníssono. Os *tromba* bebem, dançam e tagarelam livremente com os adeptos. Machamou, quanto a ela, está sentada diante do altar, ao pé dos reis e rainhas hieráticos que a mimam, dão-lhe palmadas nas costas e aspergem-na com água dos pratos rituais a cada novo transe que a sacode.

Pouco a pouco, o “calor” trazido pelos espíritos ganha toda a assistência. São 2 horas da manhã e as possessões espontâneas se propagam. Como sempre, algumas mulheres maliciosas se aproveitam para imitar as incorporações, acionando a hilaridade geral. Algumas não exitam em se levantar e imitar alguns gestos

característicos de um espírito, sob o olhar falsamente irritado dos *tromba*. Quanto aos homens efeminados, que todo círculo de iniciados inclui invariavelmente, cabe-lhes multiplicar as pilhérias, encenando o papel de bufões rituais. Agora, oferecidas pelos espíritos, as bebidas alcoólicas circulam; os *changizy* se desencadeiam e arrebatam as mulheres em suas danças desenfreadas. Assombrosa atmosfera! De um lado, a música zouk, os risos e os transbordamentos dionisíacos nos mergulham no coração duma festa aparentemente profana; de outro, a deambulação na multidão destes estranhos participantes, com faces maquiadas em branco pelo caulim e com gestos curiosamente bruscos, nos relembram que se trata de um autêntico culto de possessão.

São 5h30min, o dia aponta no horizonte. O instante crucial se aproxima e Machamou recolhe-se à casa para os últimos preparativos. Enquadrada por alguns iniciados, portando os hábitos novos dos *tromba*, ei-la que reaparece: o olhar febril, o passo vacilante, e está envelopada num espesso lençol branco. O cortejo fende lentamente a multidão e vem se colocar diante do altar no meio dos *tromba*. A música se interrompe, a assembleia prende seu fôlego. A tensão é palpável. Durante a hora e meia que se segue, os oito *tromba* vão sucessivamente possuir sua “sede” que, a cada vez, reveste as vestimentas adequadas. Depois é preciso declinar com clareza sua identidade e fazer face às interrogações insistentes dos outros espíritos que fazem um bloco ao redor dela. Os espectadores curiosos se aproximam discretamente para melhor entender o jogo das questões-respostas. “Como se chama teu irmão?”; “Onde se situa teu *doany* (‘local sagrado’)?”; “E, eu, quem sou eu?”; “Teu *fady* de frango: branco ou vermelho?”. Se eles ficam satisfeitos, os *tromba* congratulam o recém-chegado, convidam-no a saudar a assistência e a esboçar alguns gestos ou passos de dança característicos de sua história pessoal.⁶ À surda apreensão sucede agora uma franca alegria. Os parentes próximos de Machamou se abraçam, alguns estão em lágrimas. Eles agradecem aos espíritos com efusão. A música recomeça ainda mais bela e a festa é retomada. Machamou incorpora o *tromba* Ndranaverna, que se lança imediatamente numa rodada de cumprimentos à plateia. O ritual não termina, senão ao fim das 10 horas da manhã, uma vez que os espíritos tenham

6 Tal *tromba* manca, pois ele se fraturou as pernas; outro, tocador profissional de acordeom, agita os braços de maneira desordenada; outro ainda, boxeador respeitado, mostra seu jogo de pernas.

partilhado entre si as oferendas recebidas (pacotes de peixe, maços de cigarro, envelopes nominativos contendo algumas dezenas de euros). Machamou deverá cumprir uma curta reclusão pontuada por algumas “bacias”.

Do bom uso do transe

A função social desta cerimônia de investidura e de ordenação se desvela claramente. Diante desta plateia, compreendendo tanto os principais *tromba* conhecidos em Mayotte quanto a multidão de adeptos, Machamou exhibe publicamente seu conhecimento das regras do jogo. Respeitando a ordem de precedência das aparições de *tromba*, ela mostra sua faculdade de “submeter-se a um protocolo muito estrito”, tal como a possuída do *zar*. (LEIRIS, 1989, p. 121) Suas respostas precisas às questões rituais provam que, como a *iaô* do candomblé brasileiro, ela passou “da experiência empírica ao saber organizado” e que ela perfeitamente “familiariza-se com os deveres e as obrigações de sua futura tarefa”. (BASTIDE, 2000, p. 65) Enfim, sua maestria de comportamentos ostentatórios, próprios a cada espírito, atesta esta aptidão da qual devem fazer provas todos os iniciados, como desses *hounsi* haitianos cujo “talento se revela, em particular, quando de possessões sucessivas que lhes obrigam a mudar sem transição de papel”. (MÉTRAUX, 1958, p. 114) Seguramente, a iniciação deve ser lida, sob este ângulo, como uma busca de legitimidade, cuja observância da teatralização das possessões constitui uma etapa obrigatória.

O que testemunha Machamou no curso deste rito de passagem se situa também em outro nível. Numerosos são os adeptos que foram testemunhas, nestes últimos anos, das possessões desordenadas e “vergonhosas” que ela teve de suportar quando dos *rumbu* públicos. Quanto aos seus recentes contratempos de saúde, eles não são segredo para ninguém na ilha. Hoje, a nova iniciada exhibe uma personalidade insuspeita. Uma força é requerida para controlar, em tão curto espaço de tempo, estes diferentes estados sucessivos de despersonalização total, enquanto tudo está flutuando numa profunda hebetude. De resto, acontece que os noviços não chegam a ultrapassar esta etapa crucial, mesmo que todas as condições práticas estejam reunidas para que sua iniciação seja bem-sucedida (dinheiro disponível para o ritual, conhecimento dos ritos, etc.). Se, na linhagem dos trabalhos de antropologia teatral de Jerzy

Grotowski, Machamou pôde ser assimilada a uma “*performer*” (PRADIER, 2005), esta performance também é medida nos termos de um processo psíquico subterrâneo, no caso, a reorganização do Eu a partir de experiências altamente perturbadoras e desestruturantes. Esta ideia do “trabalho com os espíritos” não é, pois, uma simples figura de retórica. Empregada de maneira perfeitamente idêntica na linguagem comum, tanto em Mayotte quanto entre os gnawa marroquinos, esta formulação reflexiona a realidade de um *work in progress*, que não pode se descobrir senão na intimidade dos pequenos *rumbu*-medicamentos e dos períodos rituais de reclusão. Assim, graças à relação de confiança estabelecida com o *fundi* Attoumani, foi-me possível seguir, além de Machamou, quatro outros retiros de iniciados. Uma relação de confiança? Aqui, a observação participante pode ultrapassar os limites que impõem, habitualmente, os sistemas iniciáticos. A bem dizer, este *fundi* parecia ter compreendido rapidamente que o fato de assistir às repetições dos ritos de denominação dos espíritos, no “segredo” dos lugares interditos aos não iniciados, não ia conduzir-me inelutavelmente a concluir sobre a inautenticidade do culto, até mesmo pela impostura. O importante para ele era deixar-me entrever a complexidade desta relação interpessoal que deve ser desfrutada entre o noviço, o chefe do culto e o círculo restrito dos iniciados. Em suma, cabia a mim decifrar a expressão etnográfica, em escala reduzida, do célebre triângulo da magia invocado por Lévi-Strauss (1958, p. 192).

“É preciso que já se tenha imaginado a idéia de ser possuído para ser possuído”, reforçam Jean Jamin (1992, p. 48) e Michel Leiris ao evocarem a desmistificação que implica, às vezes, a etnologia. A interiorização no mais profundo ser desta ideia opera neste quadro muito preciso dos rituais comuns do culto. E “na duração”, acrescentam os iniciados. O procedimento psicológico é acompanhado, às vezes, de uma verdadeira aprendizagem do gestual adequado, como ilustra esta sessão de “trabalho” ocorrida no domicílio do *fundi* em dezembro de 2006. Um homem doente apresentou-se a ele e seu estado necessitava de um *rumbu* terapêutico. Aproveitando-se desta ocasião, Attoumani convidou três jovens para se juntarem ao pequeno grupo de seus assistentes. Com idades em torno dos vinte anos, elas tinham apenas começado sua iniciação e, por hora, estavam no estágio das possessões selvagens, dolorosamente vividas. Durante a maior parte do ritual, a atenção dos *fundi* e dos *tromba*, “montados sobre” os

assistentes, se focaliza sobre o paciente, pois trata-se de identificar o espírito responsável pelos males dele a partir do indício mais tênue. Como a dezena de adeptos presente no lugar, as três jovens multiplicaram os batimentos de mãos para acompanhar a música da pequena caixa de som. Após três horas de esforço, o *fundi* parece satisfeito e dá as indicações para que o doente efetue uma série de “bacias” no pátio da casa. O *rumbu* prossegue. Attoumani incorpora Alexandre, o *tromba* marinho que não tarda a distribuir cervejas e cigarros a rodo. Muitos outros iniciados são possuídos em seu turno e o ritual terapêutico cede lugar a uma festa improvisada dos *tromba*. Atraídos pela música e pelo barulho, os vizinhos se espremem no vão da porta para verem dançar os espíritos. Os batimentos de mãos redobram de intensidade, o “calor” aumenta e as três neófitas não tardam a mostrar os sinais de possessão. As duas primeiras conhecem crises habituais: sentadas, elas começam a tremer violentamente e a gritar, agitando freneticamente os braços no ar. Imediatamente, são aspergidas de água misturada com caulim, chamada aqui de *fangala nintsy* (“que tira o frio”). O que tem por efeito colocá-las numa profunda prostração entrecortada de soluços. A terceira jovem, em revanche, parece querer abocanhar o ar e, em seguida, cai, esparramando-se inanimada no solo. Sob um sinal de Alexandre, ela é recoberta inteiramente com um tecido ritual; este gesto marca a chegada de um grande *tromba*. As convulsões fazem fremir o lençol, as duas pernas da neófitas brotam do tecido, estranhamente rígidas. Na hora, Alexandre unta-as cuidadosamente com o caulim, convidando a assistência a multiplicar os batimentos de mãos. A possuída se recompõe e simula se levantar, soltando os mesmos gritos. Afastamo-nos, mas Alexandre a toma pela mão e verte-lhe sobre a cabeça o conteúdo do prato consagrado, o que desencadeia uma crise espetacular de tremores. Após um longo minuto de transe, ela apaga uma segunda vez, inconsciente. Colocação do tecido, unção das pernas: os gestos são renovados, mas, agora, uma vez recomposta, a possuída move a cabeça da esquerda para a direita, desvairada e parecendo implorar por ajuda. Um adepto se aproxima e, agarrando-lhe as mãos, ajuda-a a se colocar ereta. Rodeiam-na, vestem-lhe uma camisa branca, cingem-na com um *lamba* e Alexandre traça-lhe vários sinais sobre sua face com a ajuda do caulim. Cada um conhece a significação. Estes traços denotam a aparição de Ndramadanti, este rei morto paralisado que todos sabem que não pode se mover sozinho. Ajudam-no a se

sentar. Ele permanecerá presente, hierático e completamente mudo durante uma dezena de minutos, antes de se retirar de sua “sede”, deixando a jovem exausta e soluçante, desfalecida nos braços de uma espectadora. Tarde na noite, Attoumani comunicou-me sua satisfação. Para esta neófito, uma etapa importante foi transposta e seu ritual de “abertura da boca” (*vaky-yava*) volta a ser vislumbrado num futuro próximo.

A performance realizada, quando de seu rito de passagem, revela-se, pois, da mesma veia que aquela das noviças beninas do culto do *vodum* no momento de sua saída da câmara, onde estiveram reclusas por mais de um ano. Diante do vilarejo reunido para este acontecimento, elas devem montar, uma a uma, sobre o tamborete e “fazer a demonstração de seu talento de dançarinas”. (ROUGET, 2006a, p. 13) Sagrado e teatralidade se misturam nos cultos de possessão, fazendo nascer os sentimentos ambíguos no etnólogo. Assim, Lydia Cabrera (2003, p. 51) evoca uma “santa mistificação” a propósito das possessões pelos *orixás* em Cuba. Como pensar este oxímoro?

A propósito do jogo litúrgico da possessão

A questão da autenticidade não escapou aos primeiros etnógrafos profissionais confrontados pelos rituais xamânicos. Assim, desde 1916, Bronislaw Malinowski (1933, p. 180) se interroga sobre o transe de um médium do arquipélago das Trobriand: “é ele um artista ou um profeta?”, enquanto que, pouco depois, a propósito de um xamã yakute, Gavriil Ksenofontov (1998, p. 27) saúda a “verdadeira arte teatral que tende a dar vida aos espíritos”. Mas, é na França, em 1958, que se esboça uma verdadeira reflexão coletiva em torno do tema da possessão e teatralização. Nesta data, precisamente, aparecem três trabalhos clássicos dedicados aos diferentes cultos dos espíritos: *O Vodou Haitiano*, de Alfred Métraux, *O Candomblé da Bahia*, de Roger Bastide, e *A Possessão e seus aspectos teatrais...*, de Michel Leiris.

Estes três estudos abundam em comentários relativos à “vontade interior” dos possuídos, à “censura exercida” ou ainda ao “jogo bem regrado” do roteiro imposto pela tradição mítica. Segundo um verdadeiro efeito de espelho, certas expressões se cruzam perfeitamente: para Bastide (2000, p. 220) a dança dos *orixás* é “uma ópera fabulosa”, Métraux (1989, p. 129) se prende ao “elemento de comédia” que comporta o ritual, enquanto que Leiris sublinha a parte singular-

mente expandida de “arte e jogo”. Contudo, originalidade marcante, os autores não se limitam em glosar a artificialidade do fenômeno. Assim, no mesmo capítulo, Métraux toma o cuidado de responsabilizar-se, de um lado, pelas notações sobre a presença nos santuários de “bastidores de teatro” próprios às exigências indumentárias do vodu, e, de outro, por uma anedota que ilustra a “força de convicção” se manifestando nos próprios possuídos. Possuída pela deusa Ezili, uma jovem mulher havia generosamente distribuído suas economias a um anônimo parceiro de dança, escolhido na assembleia. No dia seguinte, lamentando amargamente este dinheiro desperdiçado, ela leva o homem aos tribunais. Embora o juiz tenha decidido em seu favor, ela recusa, contudo, retomar sua oferenda, realizando que ela arriscaria atrair para si os raios da deusa. Eis, porque, estima o etnólogo, que os transe rituais colocam de fato “um problema fundamental”. Certo, o possuído, manifestamente, “improvisa-se ator”. Forçoso é, contudo, reconhecer que “ele entra na pele de seu personagem [e que ele] domina seu papel de boa fé”. (MÉTRAUX, 1958, p. 106-125) A questão não é, portanto, traçar a fronteira entre “o experimentado e o simulado” no transe, mas de se debruçar sobre o campo de gravitação no seio do qual se define esta “boa fé” do possuído. O ponto de vista de Métraux não é estranho à presença de Leiris para uma missão etnográfica realizada conjuntamente no Haiti, em 1948. Em seu diário, este último evoca um desjejum

onde eu falo sempre vodu: como o espírito possuidor intervém, ao mesmo tempo, como explicação do estado e como formulação ou estilização deste estado; a relação da possessão – ser outra coisa que não o que se é – com o bovarismo e com a má-fé sartreana [...]. (JAMIN, 1996, p. 43)

Bastide (2000, p. 222), por sua parte, retém o termo “delusão”, remetendo ao conceito introduzido por Pierre Janet na literatura médica e que impede, segundo ele, de reduzir o transe religioso a uma simples simulação.

Um debate abortado

Esta interrogação inovadora não vai se prolongar. Alfred Métraux desaparece em 1963. Michel Leiris engaja-se na escritura e não realiza mais nenhuma dessas viagens etnográficas que, nos lembra Jean Jamin (1996, p. 55), “técnica-

mente, até mesmo logicamente, poderiam ter se imposto a ele”. Somente Roger Bastide (1975, p. 213) prossegue a reflexão sobre o “jogo litúrgico”, insistindo, em particular, sobre as ideias do “controle do transe”, ou seja, sobre “o conjunto de sequências que vão condicionar este futuro jogo de papéis”. Mas esta perspectiva não é, doravante, mais central, ela concorre, essencialmente, para sustentar a distinção proposta entre o sagrado selvagem e o sagrado domesticado.

Na França, a problemática do jogo da possessão entre autenticidade e facticidade parece esgotada, com nenhum novo estudo de campo vindo a alimentar mais a discussão. Por que um tal desinteresse depois de 1958? Em um artigo consagrado sobre a recepção na França da obra de Ernesto de Martino – “um encontro perdido” – , Daniel Fabre nos fornece os elementos de resposta. Pois há, efetivamente, lugar de se interrogar tanto sobre a ausência de debate de fundo que se segue à tradução, entre 1963 e 1971, dos admiráveis trabalhos, sobre a magia e o culto de exorcismo dos portadores de tarantismo no sul da Itália, propostos pelo grande etnólogo italiano. Este silêncio não é, de fato, surpreendente. O retorno de Lévi-Strauss à França, em 1947, leva a uma profunda transformação intelectual “ao ponto de, em 1960, toda a paisagem da etnologia francesa ter sido remodelada, sem que os atores tenham uma consciência clara e completa”. (FABRE, 1999, p. 230) O estruturalismo que predomina abre outros debates, em particular com o marxismo e a hermenêutica, nos quais nem a produção demartiniana, nem a “franja original da etnologia francesa que, às vezes, se qualificou de ‘poética’” encontram doravante lugar. (FABRE, 1999, p. 210)

A bem dizer, Lévi-Strauss, num primeiro momento, interessou-se pela questão. Mesmo que em nenhum dos três trabalhos de 1958, citados anteriormente, seja mencionada, desde 1949, n’*O Feiticeiro e sua magia* e n’*A Eficácia simbólica*, ele assentou sólidas bases para a compreensão do “complexo xamanístico”. Interrogando-se, por exemplo, sobre o espetáculo oferecido ao auditório, ele observa: “Mas a palavra espetáculo não deve enganar: o xamã não se contenta em reproduzir ou imitar certos acontecimentos; ele os revive efetivamente em toda sua vivacidade, sua originalidade e sua violência”. (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 207). O canteiro de obras esboçado permaneceu como estava por duas razões. De um lado, o paralelo estabelecido entre a cura xamanística e a cura psicanalítica, que coloca o xamã como um “abreador profissional”, não encontra nenhum prolongamento como consequência de um sentimento crescente de desconfiança

para com a psicanálise.⁷ Explorar o fosso crescente que se criou entre o estruturalismo e, entre outros, o pensamento lacaniano, nos desviaria de nosso propósito. Em revanche, a segunda razão nos interessa muito diretamente porque ela se revela pesada de consequências para a concepção mesma do trabalho de campo. O paradigma estruturalista não acorda nenhuma importância à pesquisa do sentido dado pelos atores às construções simbólicas, porque, como enuncia Lévi-Strauss (1964, p. 20), a propósito da análise dos mitos, esta “não tem e não pode ter como objetivo mostrar como pensam os homens”. Construir um objeto antropológico graças à observação minuciosa das atitudes dos possuídos a partir de um acompanhar paciente de seu percurso de vida, eis que não apresenta doravante nenhum interesse heurístico. Bem mais, a legitimidade mesma de uma tal observação participante é contestada. Esta concepção de fazer ciência remete explicitamente à “grandeza” das ciências duras.⁸ Ela impõe ao pesquisador uma distância, uma exterioridade que torna suspeitas, para o estudo do fenômeno da possessão, a aproximação “poética” dos etnólogos franceses e a iniciativa de *insider* de Zora Nearle Hurston (para o *voodoo* de Nova Orleans, 1935), ou aquela carimbada de “cordialidade metodológica”⁹ de Lydia Cabrera (para as religiões afro-cubanas, 2003).

Esta profunda remodelagem da pesquisa antropológica, na França, conduz doravante os estudos sobre a possessão a se definirem segundo duas perspectivas principais que, de novo, reificam a oposição autêntico-inautêntico. O debate sobre o transe entre Gilbert Rouget e Roberte Hamayon cristaliza perfeitamente esta clivagem. Ou bem o transe corresponde a “uma disposição psicofisiológica inata da natureza humana” (ROUGET, 1990, p. 39), ou bem ela não remete a nenhum “estado” nem a nenhuma “experiência” vivida, mas procede

7 Rapidamente, a técnica terapêutica, assim como a construção teórica, cessam de seduzir Lévi-Strauss: ‘Sobre-tudo, eu quis me opor à tentação que provam muitos etnólogos, sociólogos ou historiadores, que, quando suas interpretações falham, acham cômodo, em lugar de reenviá-las ao canteiro de obras, preencher os vazios diante dos quais eles se encontram com estas explicações chaves-mestra das quais a psicanálise é pródiga’. (ERIBON, 1988, p. 151)

8 ‘É porque a reflexão científica, tal como se manifesta em toda sua grandeza – na biologia ou na física –, me serve de farol’ (Entrevista de Claude Lévi-Strauss a Dominique-Antoine Grisoni *Magazine Littéraire*, 2003, p. 17). Sobre a ruptura que opera esta nova concepção da cientificidade no campo da etnologia francesa, ver Vincent Debaene (2006).

9 A expressão é de Erwan Dianteill em seu prefácio da tradução francesa do livro de Lydia Cabrera (2003, p. 11). Encontrar-se-á, igualmente, nesse mesmo autor, uma interessante discussão sobre a questão ‘do bom uso sociológico da participação religiosa’ em seu estudo dos cultos afro-cubanos. (DIANTEILL, 2000, p. 23-28)

dum jogo de papéis. (HAMAYON, 1995a, p. 420) O transe torna-se o desafio intelectual da discussão entre estruturalismo e funcionalismo.¹⁰ Para os estruturalistas, ele é um fato de natureza universal sobre o qual foram elaborados os dois roteiros do xamanismo e da possessão, cuja posição inversa e simétrica responde à lei binária que ordena as produções simbólicas dos homens. Em consequência, os possuídos são necessariamente passivos, eles são abandonados a uma hebetude que eles não dominam de modo algum. O transe, insiste Luc de Heusch (2006, p. 88), não pode ser senão que induzido, “sonambúlico” e, portanto, estruturalmente diferente daquele do xamã, “autoinduzido e alucinatório”. Do lado dos funcionalistas, privilegiam-se as ideias de encenação, de representação, de ação ritual, permitindo, seja legitimar uma instituição de metacomunicação, seja oferecer um espaço de regulação das tensões sociais. Assim, para os cultos do oceano Índico, Michael Lambek (1993, p. 334) se prende prioritariamente ao processo de *gaining a voice*, permitindo que mulheres maiotenses – majoritárias nos cultos de possessão – assentem seu papel social: “as mulheres desempenham um papel ativo na possessão [...], pois isto lhes dá mais autoridade e capacidade de ação nas atividades nas quais elas sempre se interessaram [...]”. Gérard Althabe (1969) insiste, por sua vez, na dimensão política do fenômeno em Madagáscar, sublinhando a função de contestação e de liberação no imaginário reivindicadas nestes cultos nas sociedades desejosas de se liberar do duplo peso da cristianização e da colonização. Jean Poirier (1987, p. 287), de preferência, destaca esta “espécie de terapia coletiva” que faz do possuído “um porta-voz do grupo que assegura inconscientemente uma função de regulação ou de censura sociais”.

Todas estas contribuições apresentam um evidente interesse. Não obstante, sua focalização sobre uma problemática particular contribuiu para entrar o desenvolvimento de novos objetos em etnologia religiosa. Para sair desta relheira, certos pesquisadores escolheram outros caminhos. Tal é o caso de Élisabeth Claverie (2003) em sua minuciosa análise da peregrinação marial a Medjugorje. Não é significativo que esta “antropologia das aparições”, susten-

10 Na última moeda que deposita no dossiê, Gilbert Rouget (2006b) mobiliza de maneira convincente os recentes trabalhos das neurociências relativos à emoção, rompendo com uma concepção puramente psicopatológica do transe.

tada por um verdadeiro campo etnográfico empreendido em 1987, progressivamente construa-se a partir de conceitos situados fora do campo clássico da etnologia francesa: o positivismo lógico, a pragmática da linguagem, a sociologia da crítica, e isto em detrimento, por exemplo, do aporte de De Martino sobre a eficácia do simbolismo mítico-ritual como técnica de reconfiguração do universo cotidiano?

No que concerne aos transe, esse “encontro perdido” diz respeito igualmente à antropologia da consciência. Contrariamente aos Estados Unidos, onde esta perspectiva revela-se particularmente dinâmica e plenamente integrada ao campo oficial da American Anthropological Association (AAA), não existe na França nenhum trabalho comparável ao de Michael Winkelman (2000) sobre os aspectos neurofenomenológicos do xamanismo ou ao de Judith Becker (2004) sobre o papel da música na emergência da *trance persona*. Neste último estudo, a especialista dos cultos de possessão no sudeste asiático propõe que antropólogos integrem as mais recentes descobertas sobre o cérebro das emoções:

[...] dado que a emoção desempenha um papel central no conceito de ‘consciência profunda’ de Damasio, já que as emoções organizam um conjunto completo de atividades químicas e nervosas que afetam o corpo inteiro, não poderiam as emoções desempenhar um papel chave na percepção de uma personalidade segunda em nosso próprio corpo? A emoção ligada à escuta musical não poderia igualmente desempenhar um papel central no processo mágico e misterioso? (BECKER, 2004, p. 149)

Os trabalhos de neurofisiologia convidam, portanto, a levar em conta o alargamento considerável do campo de estudos das potencialidades naturais do cérebro humano, e a colocar em causa a oposição entre um estado normal da consciência e os estados “alterados”.

Esta ideia avançada pela etnomusicóloga americana de um processo mágico e misterioso que opera no transe não desornaria nossas obras de 1958. Parece-me, doravante, possível retornar à abertura proposta em seu tempo pela “etnologia poética” francesa e, em particular, ao princípio de que uma possessão pode se definir “[...] como um teatro vivido, e não como um teatro representado ou como a expressão de um delírio coletivo”. (LEIRIS, 1989, p. 124) Como

pensar hoje este conceito de teatro vivido? Para tentar responder, interessamo-nos agora pelo segundo ritual cumprido por Machamou.

Uma negociação delicada

5 de Dezembro de 2006. São 15h30min e eis as três dezenas de pessoas reunidas na casa de Machamou para este *rumbu* de resgate dos *fady*. Chamou, sua filha, gira inquieta. Ela tritura nervosamente a folha de papel sobre a qual, ontem, a família recapitulou a lista dos tabus: o frango, o leite, os ovos, o gengibre, as frutas, o contato com os bebês, comer os restos, etc. Tudo isto é constrangedor, tanto que essas interdições vieram se adicionar às editadas pelos *patros*, estes outros espíritos instalados em Machamou. Num canto da peça amontoam-se pacotes de cigarros e de bebidas destinados aos *tromba*. As últimas economias foram engolidas neste ritual; a própria Chamou e seu marido, eles mesmos, um jovem casal recentemente estabelecido, consagraram-lhe sua poupança. O risco é importante, pois uma vida normal é quase impossível respeitando todos estes *fady*.

A cerimônia debuta pela repetição dos batimentos de mãos destinados a fazer subir os espíritos. Hoje, além de Ndrankendraza, vindo sobre *fundi* Attoumani, quatro veneráveis reis são esperados, todos aparentados. Ao cabo de uma hora de esforços sustentados pela assistência, eles aparecem e se instalam em seu trono colocado diante do altar. O conselho de sábios está pronto, Machamou pode, doravante, incorporar seus oito *tromba* a fim de que cada um deles exprima seu sentimento. A cada aparição, uma discussão se instaura. Após ter apresentado um prato ritual com as oferendas (algumas moedas), Chamou enumera a lista das interdições e solicita a compreensão do *tromba*. Os reis intervêm e apoiam a demanda. Mas os três primeiros espíritos – dois príncipes e uma velha rainha – se mostram intratáveis. Da boca para fora, eles aceitaram levantar algumas interdições menores, tal como a consumação dos restos de alimentos da refeição da véspera (com a condição de que os alimentos permaneçam, contudo, na marmita) ou como a consumação de um peixe de pequeno tamanho. Ndraverna recusa, por exemplo, levantar o tabu do fruto do cajueiro e não aceita senão um contato visual acidental: a iniciada pode, a rigor, vê-lo como estampa num véu indumentário. Já se faz tarde, Chamou está desespe-

rada e na peça superaquecida a tensão é palpável. As horas passadas a negociar não alcançaram senão um magro resultado. Felizmente, o *tromba* criança Mona, a neta de Ndrankendraza, que possui, no momento, Machamou, parece melhor disposto a escutar o conselho dos sábios e, sobretudo, do seu avô, que pleiteia a causa da recém-iniciada. As coisas se arrumam. Mona aceita levantar as interdições mais constrangedoras: o frango (mas somente o de cor branca), o leite e os ovos, a batata doce (mas não a “vermelha”), as pequenas bananas de cozinhar (mas não as açucaradas). Enfim, ela se mostra indulgente naquilo que concerne à “sujeira” ligada às crianças. Machamou poderá se ocupar de tempos em tempos de um lactente, sob condição de tomar certas precauções rituais. Chamou reencontra o sorriso: ela trabalha fora e o problema da guarda de seu bebê é enfim resolvida. As incorporações recomeçam. Mas nem o príncipe Leva, nem o capitão de navio Changuiz se mostram dispostos a prosseguir com o levantamento de outros *fady*. “Já lhe concedemos muito!”, brada este último *tromba* para Chamou que, encabulada, dobra sua lista em quatro. Quanto a Alexandre e depois quanto a Chianti, os dois últimos espíritos marinheiros a possuir Machamou, chegados há pouco, não terão outras preocupações senão beber cerveja, gracejar com os espectadores e dançar, satisfazendo-se em desencadear aqui e ali as possessões espontâneas. E enquanto a festa atinge seu auge, no meio de risos, de mímicas lascivas e de uma música tocada a pleno volume diante do altar, os membros da família vão desfilar ao pé dos velhos *tromba* para recolher muito respeitosa e escutar suas recomendações. É então, próximo das 3h da manhã, uma vez terminado o ritual e seu último *tromba* partido, que Machamou, totalmente esgotada, tomará conhecimento, com uma inquietude manifesta, dos resultados da negociação.

Esta inquietude pode se compreender. Enquanto iniciada do *ngoma*, ela já pode experimentar na dor as consequências fisiológicas da transgressão das interdições. Assim, há uma dezena de anos, sua mão começou a inchar perigosamente e endurecer pouco após ela tomar “emprestado” o dinheiro do prato dos espíritos para saldar compras urgentes. Mais grave, ela havia recentemente terminado um prato na cozinha, por gulodice, faltando, assim, esta estrita regra de pureza alimentar que lhe impõe o velho *patros* Afrit. Ela desfalece a sufocar, desencadeando o pânico na casa. Felizmente, alguém teve o reflexo de telefonar para o seu *fundi*, que pôde prescrever-lhe um banho-medicamento eficaz.

Novos olhares sobre a consciência e a hipnose

Classicamente, a questão das interdições conduz a penetrar em cosmologias particulares. Ela pode, assim, como propõe Rita Astuti (2007) para os Vezo malgaxes, esclarecer-nos sobre a distinção moral-convenções. A meu ver, os tabus ligados aos espíritos são também suscetíveis de atualizar certas alçadas do teatro vivido da possessão. Foi-me permitido acompanhar vários “medicamentos” efetuados em urgência para tratar intoxicações severas, paralisias ou edemas que se seguiram a uma transgressão. O importante aqui é ressaltar que este vivido corporal afeta essencialmente os iniciados cujo estatuto de aliados dos espíritos impõe os constrangimentos mais estritos. Sobre este ponto muito preciso, o campo etnográfico torna problemática a ideia de que “toda consideração de ordem fisiológica e psicológica é inútil para dar conta do xamã”. (HAMAYON, 1995b, p. 175)

Sem estenderem-se mais, vários autores evocaram o “condicionamento” (BASTIDE, 1975, p. 213) e o “estado de dócil sugestibilidade” (VERGER, 1982, p. 43) do noviço. Preocupado em escavar esta questão, eu empreendi, em 2002, uma colaboração com especialistas de hipnose, buscando um campo quando de curas de hipnoanálise¹¹ e participando de seus trabalhos. (HELL, 2006) Em primeiro lugar, isto me permitiu mensurar o fosso que separa os estereótipos e as prenoções próprias ao ensaísmo de gabinete que prevalece no debate psicanalítico francês relativo à fecundidade de estudos conduzidos pelos clínicos e pelos pesquisadores em neurociências. O desenvolvimento recente de técnicas de neuro-imaginária impede, por exemplo, de manter por mais tempo a confusão entre “consciente” e “desperto” ou “mentalmente receptivo”. Os estudos sobre hipnose vêm responder aqueles sobre os estados dissociativos ligados à dor (grandes queimados, por exemplo), sobre a regulação das emoções que opera o sistema nervoso central ou ainda sobre as ilusões perceptivas. Sob este ângulo, é possível objetivar a hipnose no nível de atividade cerebral e de romper, assim, com a ideia de um estado de passividade ligado a uma força

11 Agradeço em particular aos psiquiatras Édouard Collot, do Grupo Para o Estudo das Aplicações Médicas da Hipnose (Paris), e Eric Bonvin, do Instituto Romanche de Hipnose Suíço; ao psicólogo Jean-Roch Laurence da Universidade Concordia (Montréal) e à antropóloga Marlène D. de Rios, da Universidade da Califórnia (Irvine) por sua ajuda preciosa.

única de sugestão. Mais precisamente, no nível de indução hipnótica, constata-se que “o relaxamento mental, o deixar-se tomar, consequência da redução da vigília e do despertar, se traduzem por modificações no giro cingulado anterior, no tronco encefálico e no tálamo”. (COLLOT, 2006, p. 114) A hipnose remete, portanto, aos estados particulares de relação com o mundo e de percepção, cuja variabilidade é ilustrada por suas aplicações médicas. Sob uma forma pesada, podemos fazer apelo ao seu poder analgésico e desenvolver as técnicas ditas de hipno-sedação que, tornam-se, em certos hospitais, verdadeiras alternativas à anestesia clássica. (CHUCHOTIS, 2006) Sob uma forma mais leve, os transe silenciosos servem seja para trabalhar a “perceptude” do paciente, seja para construir uma aliança terapêutica com o cuidador fundada na intersubjetividade.¹² O denominador comum de todos estes estados hipnoides reside em uma modificação do campo atencional e uma concentração em certas representações mentais próprias. Ora, parece que esta focalização cerebral pode induzir muito diretamente às reações fisiológicas tangíveis. Eis o ponto que nos interessa!

Estado hipnoide e revivido corporal

Graças aos recentes estudos por tomografia, via emissão de pósitrons, conduzidos simultaneamente em vários centros de pesquisa (ciclotron de Liège, Universidades de Harvard e de Waterloo, no Canadá), a existência de correlatos neuronais específicos à hipnose foi demonstrada;¹³ é, assim, possível doravante traçar uma fronteira precisa entre lembrar e reviver. Quando um sujeito acordado rememora um instante de sua vida, ele ativa, sobretudo, os lobos temporais direito e esquerdo, áreas que não reagem quando ele não pensa em nada de preciso. Em contraste, em estado hipnoide, o sujeito mobiliza uma rede cerebral comportando as regiões da visão (occipital), das sensações (parietal) e da motricidade (pré-central). Ainda imóvel, ele vê, sente e se mexe.

12 Sobre o conceito de perceptude em hipnose, ver François Roustang (2003, p. 179-194). Depois dos trabalhos ‘revolucionários’ do psiquiatra americano Milton Erickson, o princípio da comunicação interpessoal se tornou a pedra angular da cura hipnótica. (BIOY; MICHAUX, 2007, p. 14)

13 Esta técnica de imaginária permite observar a atividade do cérebro a partir das variações locais do déficit sanguíneo. Sobre as novas fronteiras da ‘consciência’, ver Laureys (2005).

Os dados científicos vêm assim corroborar a relação subjetiva dos hipnotizados, que mencionam invariavelmente a impressão de “reviver” os momentos escolhidos, e não simplesmente de “lembrar-se”. (FAYMONVILLE; MARQUET; LAUREYS, 2005, p. 47) Resultados idênticos aparecem quando é proposto ao sujeito lembrar uma parte de uma música ou uma cor: a ilusão sensorial deixa traços cerebrais precisos, mostrando que o estado hipnoide conduz a tratar as informações nociceptivas exatamente como no caso de uma escuta e de uma visão objetivas. A imagem e o som cerebrais assemelham-se à percepção real.

Se as pesquisas conduzidas graças às novas ferramentas de imaginária cerebral não remontam senão ao fim dos anos 1980, o princípio de um vivido corporal ligado à hipnose é, em revanche, solidamente atestado há mais de quarenta anos na experimentação terapêutica. Do vasto corpus disponível, podemos particularmente extrair os dados clínicos relativos à *aversive therapy*. Seu protocolo repousa sobre um condicionamento negativo simples. Para liberar um paciente sofrendo de uma dependência (o tabagismo, por exemplo), este é colocado sob hipnose e o terapeuta vai fundear uma sensação desagradável (o mal do mar), associando-o ao tabaco. A partir deste momento, o fumante sentirá náuseas e até mesmo poderá estar sujeito a vômitos a partir do momento que levar um cigarro aos seus lábios.¹⁴ O *aversive training*, empregado em hipnoterapia, consiste, então, em transformar uma ação ou uma ingestão em um estímulo, provocando uma resposta corporal nociva. A literatura médica anglo-saxônica (*Journal of Nervous and Mental Disease*, 1986; *American Journal of Psychiatry*, 1964; *The British Journal of Psychiatry*, 1983; *American Journal of Psychotherapy*, 1972; etc) testemunha a eficácia desta técnica terapêutica para curar o alcoolismo, a paixão compulsiva pelo jogo, a bulimia ou outras síndromes de dependência.

A interdição ligada a um espírito pode perfeitamente desempenhar esta função terapêutica de resposta repulsiva. Assim é, por exemplo, a simples vista do *banguê* (cannabis) para Zalihata. Esta jovem mulher, iniciada recentemente, incorpora o *tromba* Bevava, que proíbe estritamente o uso deste estupefacien-

14 Depois de cerca de quinze anos, a hipnoterapia tenta privilegiar as induções positivas para tratar o tabagismo. (THIOLY, 2007, p. 141-147) A técnica de aversão permanece, apesar de tudo, ainda utilizada. (BONSHTEIN; SHAAAR; GOLAN, 2005)

te cultivado localmente. Ora, acontece que Zalihata foi acolhida por sua *fundi* num estado psicológico grave. Vivendo desterrada desde sua adolescência, ela tinha levado uma vida de errância que a teria conduzido a multiplicar o uso de psicotrópicos (datura, cocktail rum-raízes, etc.). Ela foi hospitalizada várias vezes, em Reunião, por causa de crises de overdose delirantes e agudas. Retornada à Mayotte, ela sucumbia inexoravelmente na demência, quando uma parente distante, tomada de piedade, levou-a a uma *fundi*.

Após alguns meses de *rumbu*-medicamentos, pontuados por transes muito violentos, Bevava se manifestou e, como toda primeira exigência, convocou seu tabu do *bangué*. Aterrorizada, Zalihata respeitou escrupulosamente esta interdição durante sua iniciação. Hoje ela é uma médium titular, reencontrou seu equilíbrio e leva uma vida comum. À minha questão sobre uma ocasional consumação de *bangué*, ela responde: “se eu o toco, o sei, ele vai me tornar imediatamente louca”. Este percurso é também o de Omar no Marrocos. Internado durante um tempo num hospital de Casablanca por sintomas de *delirium tremens*, esse jovem alcoólico foi confiado por sua família, em desespero de causa, a um chefe do culto dos gnawa. Este último identifica em Omar um poderoso *djinn* da família dos Verdes, os espíritos muçulmanos designados sob o termo “homens de Allah”. (HELL, 2002, p. 21) Uma vez aparecido, esse *djinn* proibiu formalmente todo contato com o álcool, não hesitando em provocar crises agudas de sufocamento a cada transgressão. Hoje Omar é abstinente e segue “o caminho” aberto por seu *djinn*.

Fortalecidos destas precisões sobre os estados hipnoides, mensuramos agora a correlação possível entre estes estados e o teatro vivido da possessão. Resta insistir, contudo, num ponto: diferentemente de Georges Lapassade (1997), eu não me ponho como questão à existência de perturbações, sejam dissociativas, sejam históricas, como fundamento efetivo da possessão. Mesmo se, diante da evidência, o acolhimento de pessoas sofrendo de alterações de comportamento constitua um aspecto importante dos cultos, minhas referências à hipnose visam esclarecer mais globalmente o processo iniciático, que não se limita a um dispositivo terapêutico. A meu ver, o poderoso vivido corporal e imaginário dos adeptos procede do *princípio de ancoragem* que permite a indução hipnótica. Uma iniciação bem sucedida consiste em inscrever, no mais íntimo da pessoa, em estado de consciência latente, uma (ou várias) personalidade(s)

susceptível(eis) de ser reativada(s) a todo momento graças a certos estímulos voluntários (a autoindução do transe nos grandes iniciados) ou inconscientes (caso das interdições alimentares). Mas esta hipótese não deve desembocar em uma teoria simplista do condicionamento, muito pelo contrário.

Por uma teoria da ancoragem

Longe de conduzir a um reducionismo neurobiológico, os avanços das neurociências mostram que a cognição não é o puro produto de uma lógica cerebral, mas que depende, também, de construções sociais e de experiências pessoais. Os trabalhos recentes sobre a plasticidade cerebral ilustram-no. Graças à imagi-nária cerebral, constata-se, por exemplo, que as regiões especializadas na coordenação dos movimentos ou na audição podem ser mais ou menos desenvolvidas segundo os sujeitos que praticam intensamente o malabarismo ou a música. (VIDAL, p. 2005) Em resumo, no que diz respeito aos mecanismos de consciência e de percepção, forçoso é reconhecer que “a caixa de Pandora não pode senão se abrir”. (FAYMONVILLE; MARQUET; LAUREYS, 2005, p. 49) A antropologia da possessão deve-se integrar a esta complexidade do fenômeno cognitivo. Invocar o processo de ancoragem ligado a uma indução hipnótica implica considerar que as noções várias vezes refeitas de “reflexo condicionado” e de “automatismo” não esgotam o assunto. A ancoragem do espírito se aparenta a um verdadeiro trabalho da psique, impondo a participação ativa do iniciado, o objetivo sendo de alcançar a trama de uma *pele de possessão*. Esta constitui um novo envelope de contato com o mundo, permitindo-lhe, ao apropriar-se das imagens significantes, constituir uma memória particular (como aquela das interdições alimentares) e construir uma interação social baseada sobre o emocional. (HELL, 2006, p. 358-360) Nesta ótica, o conceito de ancoragem permite levantar o véu de certas contradições aparentes dos cultos de possessão, em particular aquelas inscritas no fio da oposição autenticidade-inautenticidade.

Primeiramente, a questão da grande variabilidade das formas da possessão atravessa múltiplos estudos sem encontrar respostas satisfatórias. A referência à hipnose nos permite aqui não recorrer, em todos os casos, à ideia de simulação. Os estados hipnoides podem flutuar consideravelmente em função do contexto e da natureza da indução. Assim, no que concerne unicamente

ao transe profundo, é preciso distinguir o “transe sonambólico” (marcado por uma forte atividade tônica) e o “transe de estupor” (de tipo cataléptico), os quais implicam reações muito diferentes dos sujeitos. (ERICKSON, 1980) Que um mesmo *tromba* possa provocar os transe dessemelhantes nos iniciados, eis que não devemos mais nos surpreender. É a mesma desigualdade de poderes mágico-terapêuticos que confere a aliança com os espíritos “curadores” idênticos. Pois esta “experiência íntima”, esta potência de convicção do xamã-terapeuta, invocado por Claude Lévi-Strauss (1958, p. 205), procede diretamente da profundidade do processo de ancoragem realizado durante a iniciação. Os velhos iniciados brasileiros, marroquinos ou mayotenses não dizem, de resto, outra coisa quando remarcam que os espíritos não se manifestam com a mesma força depois que os rituais iniciáticos foram encurtados e edulcorados.

Em segundo lugar, o problema dos estímulos beneficia-se igualmente de uma nova iluminação. As monografias ressaltam a pluralidade possível dos disparadores da possessão no seio de um mesmo culto. Os possuídos podem reagir seja a um estímulo sonoro, seja a um odor, seja a uma captura sensorial exercida pelo círculo de iniciados, seja, ainda, a um simples contato físico. Esta diversidade escoa do processo de ancoragem efetuado. O mestre da iniciação o modula, com efeito, ao sabor de uma bricolagem interativa que ele opera com cada neófito. Os mananciais subterrâneos do transe requerem, logo, uma observação etnográfica muito precisa conduzida na direção das nascentes das grandes cerimônias. Observação que, como o propõe Joël Candau (2006, p.51) a propósito das sensações olfativas, deve também integrar as propriedades fonológicas, sintáticas e semânticas das palavras.

Enfim, para além desses dois pontos tópicos, a teoria da ancoragem permite estabelecer pontes entre o processo iniciático e o trabalho psíquico conduzido na hipnoanálise. Sobre esses dois registros, ele faz apelo à força criadora dos sonhos, dos símbolos, das imagens surgidas do transe e ao sentir das descargas de afetos. A imaginação ativa é uma alavanca de ação sobre o real. A ideia que predomina é aquela de um inconsciente de tipo *resource oriented*, segundo a fórmula de Milton Erickson, ou seja, rica de recursos potenciais. Nesta ótica, o terapeuta pode se apoiar sobre os aspectos diurnos e noturnos do inconsciente do paciente que o ajudam a reconfigurar-se e a renegociar sua relação com os outros. Seguir este fio permite, então, esclarecer os numerosos

aspectos da possessão, tais como o princípio da negociação com os espíritos (próxima da “negociação dos sintomas”, utilizada nas curas inspiradas por Erickson) ou o mecanismo da relação intersubjetiva estabelecida com o chefe de culto (comparável à “afinação afetiva” conhecida em hipnoterapia). Ou, ainda, evidentemente, a concepção mesma da pessoa prevalecendo nos dois sistemas de pensamento: uma pessoa cujos limites não são circunscritos nas fronteiras da identidade individual, mas largamente abertos às influências do meio ou da história transgeracional. Identificar um espírito adquirido por herança ou evocar a presença mórbida de um “fantasma” familiar constituem diagnósticos em estreita ressonância.

Ao término deste artigo, uma interrogação se coloca. O conceito de teatro vivido, tal qual o retenho aqui, reflete ainda o pensamento de Michel Leiris? Provavelmente não, se o iluminamos à luz da reflexão sartreana sobre a “má-fé”. (JAMIN, 1996, p. 40-11) A releitura proposta não concerne, integralmente, à noção filosófica, mas visa abrir, a partir de um problema particular da ancoragem das interdições, uma perspectiva renovada do vivido da possessão. E esta perspectiva resta, a meu ver, plenamente inscrita no campo clássico da etnologia francesa.

Referências

- ALTHABE, Gérard. *Oppression et libération dans l'imaginaire*. Paris: Maspero, 1969.
- ASTUTI, Rita. La moralité des conventions: tabous ancestraux à Madagascar. *Terrain*, n. 48: p. 101-11, 2007.
- BASTIDE, Roger. *Le Candomblé de Bahia: rite nagô*. Paris: Plon, 2000.
- BASTIDE, Roger. *Le Sacré sauvage et autres essais*. Paris: Payot, 1975.
- BECKER, Judith. *Deep listeners: music, emotion, and trancing*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- BIOY, Antoine; MICHAUX, Didier. *Traité d'hypnothérapie: fondements, méthodes, applications*. Paris: Dunod, 2007.
- BONSHTEIN, Indi; SHAAR, Izhar; GOLAN, Gabi. Use of aversion techniques in the hypnotic state for smoking cessation. *Contemporary Hypnosis*, v. 22, n. 4, p. 193-201, 2005.
- CABRERA, Lydia. *La Forêt et les Dieux: religions afrocubaines et médecine sacrée à Cuba*. Paris: Jean-Michel Place, 2003.

- CANDAU, Joël. Des odeurs à ne pas regarder. *Terrain*, n. 47, p. 51-68, 2006.
- CHUCHOTIS. *La Conscience* (dossier). Liège: Centre Hospitalier Universitaire, 2006
- CLAVÉRIE, Élisabeth. *Les Guerres de la Vierge*. une anthropologie des apparitions. Paris: Gallimard, 2003.
- COLLOT, Édouard. De la dissociation. In: DIDIER, Michaux (Ed.), *Hypnose et dissociation psychique*. Paris: Imago, 2006.
- DIANTEILL, Erwan. *Des dieux et des signes: initiation, écriture et divination dans les religions afrocubaines*. Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2000.
- DEBAENE, Vincent. Étudier des états de conscience: la réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939. *L'Homme*, n. 179, p. 7-62, 2006.
- ERIBON, Didier. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob, 1988.
- ERICKSON, Milton. *Collected Papers I*. New York: Irvington, 1980.
- FABRE, Daniel. Un rendez-vous manqué: Ernesto De Martino et sa réception en France. *L'Homme*, n. 151, p. 207-236, 1999.
- FAYMONVILLE, Marie-Élisabeth; MARQUET, Pierre; LAUREYS, Steven. Comment l'hypnose agit sur le cerveau. *La Recherche*, n. 392, p. 44-49, 2005.
- HAMAYON, Roberte. Le chamanisme sibérien: réflexion sur un medium. *La Recherche*, v. 26, p. 416-422, 1995a.
- HAMAYON, Roberte. Pour en finir avec 'la transe' et 'l'extase' dans l'étude du chamanisme. *Études mongoles et sibériennes*, n. 26, p. 155-190, 1995b.
- HELL, Bertrand. *Chamanisme et possession: les Maîtres du désordre*. Paris: Flammarion, 1999.
- HELL, Bertrand. *Tourbillon des génies: Au Maroc avec les gnawa*. Paris: Flammarion, 2002.
- HELL, Bertrand. Possession, émotion et modernité (Maroc, Mayotte). In: DIDIER, Michaux (Ed.), *Hypnose et dissociation psychique*. Paris: Imago, 2006.
- HEUSCH, Luc de. *La transe et ses entours: la sorcellerie, l'amour fou, saint jean de la croix, etc.* Bruxelles: Complexe, 2006.
- JAMIN, Jean. *Introduction à Miroir de l'Afrique*. In: LEIRIS, Michel. *Miroir de l'Afrique*. Paris: Gallimard, p.9-59, 1996.
- JAOVELO-DZAO, Robert. *Mythes, rites et transes à Madagascar*. Paris: Karthala, 1997.
- KSENOFONTOV, Graviil. *Les Chamanes de Sibérie et leur tradition orale*. Paris: Albin Michel, 1998.
- LAMBEK, Michael. *Knowledge and practice in Mayotte: local discourses of islam, sorcery and spirit possession*. Toronto: Toronto University Press, 1993.

- LAMBEK, Michael. *Weight of the past: living with history in Mahajanga, Madagascar*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- LAPASSADE, Georges. *Les rites de possession*. Paris: Anthropos, 1997.
- LAUREYS, Steven (Éd.). *The boundaries of consciousness: neurobiology and neuropathology*. Burlington: Elsevier Publishing Company, 2005.
- LEIRIS, Michel. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Montpellier: Fata Morgana, 1989.
- LEIRIS, Michel. *C'est-à-dire*. Paris: Jean-Michel Place, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Le Sorcier et sa magie. In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon, 1964. (Mythologiques, 1)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Entretien avec Dominique-Antoine Grisoni. *Magazine Littéraire*, hors-série Lévi-Strauss, n. 5, p. 16-17, 2003.
- MAANDHUI, Ousseni. *Parlons shimaore*. Mamoudzou: Éditions du Baobab, 1996.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris: Payot, 1933.
- MAUSS, Marcel. Esquisse d'une théorie générale de la magie. In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950a.
- MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. In: _____. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, p. 363-386, 1950b.
- MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958
- POIRIER, Jean. Tromba et Ambalavelona chez les Bezanozanos: aspects des phénomènes de possession à Madagascar. In: GANAY, Solange de et al (Éd.). *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*. Paris: Hermann, p. 277-289, 1987.
- PRADIER, Jean-Marie. Des chimères de l'abstraction au ravissement des corps en scène. *Internationale de l'imaginaire*. Cultures du monde. Arles: Babel-Actes Sud, n. 20, 2005.
- ROUGET, Gilbert. *La musique et la transe*: esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Gallimard, 1990.
- ROUGET, Gilbert. *Musica reservata: deux chants initiatiques pour le culte des vòdum du Bénin*. Paris: Institut de France, Académie des Beaux-Arts (sessão de 26 de março de 2005), 2006a.
- ROUGET, Gilbert. Transe: théâtre, émotions et neurosciences. In: AUBERT, Laurent. *Cahiers de Musiques traditionnelles: chamanisme et possession*, n. 19, 2006b.
- ROUSTANG, François. *Il suffit d'un geste*. Paris: Odile Jacob, 2003.
- THIOLY, Francis. TCC et hypnose d'inspiration ericksonienne. In: BIOY, Antoine; MICHAUX, Didier (Dir.). *Traité d'hypnothérapie*. Paris: Dunod, 2007.

VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique*. Paris: Paul Hartmann, 1954.

VERGER, Pierre. *Orisha*. Les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde. Paris: Metailié, 1982.

VIDAL, Catherine. *Cerveau, sexe et pouvoir*. Paris: Belin, 2005.

WINKELMAN, Michael. *Shamanism*. the neural ecology of consciousness and healing. Westport: Bergin and Garvey, 2000.

Renascido para a santidade: corporalidade, doenças, curas e milagres em Itaparica

Carlos Caroso¹

Carlo Castaldi²

Entre agosto de 1953 e junho de 1954, Carlo Castaldi realizou uma pesquisa de campo e produziu uma etnografia sobre as atividades de três terapeutas religiosos na ilha de Itaparica, situada na Baía de Todos os Santos. Um deles era um homem autodenominado São Venceslau, que morava no local que se tornou conhecido como Milagre e realizava curas por meio do uso da água de uma nascente conhecida como Poço da Sereia. Seus feitos milagrosos atraíam devotos, peregrinos e pessoas em aflição de várias partes da ilha, do interior do estado e de outras partes do país.

A cuidadosa descrição etnográfica realizada por Castaldi nunca foi publicada, uma vez que ele retornou à Itália e distanciou-se da vida acadêmico-científica, após ter realizado alguns conhecidos e importantes estudos no Brasil. Em fins da década de 1990 ele entregou-me o esboço inicial de sua tese de doutorado. Este artigo traz a tradução do texto original de Castaldi, que é discutido à luz de ocorrências posteriores à sua saída de campo, à morte do Irmão Venceslau, em 1961, e à disputa que vários grupos religiosos travam por seu legado de terapeuta-taumaturgo e pelo espaço terapêutico-religioso do Milagre.³

1 Este estudo tem apoio financeiro do CNPq, do qual sou bolsista de produtividade em Pesquisa no nível 1-C.

2 Ao terminar seu trabalho em Itaparica, seguiu para São Paulo, onde permaneceu até 1958 realizando estudos de grande relevância para a antropologia no Brasil. De volta à Itália, engajou-se em trabalho de consultoria em países árabes até aposentar-se em meados de 1990, falecendo pouco antes de completar 78 anos, em 2002.

3 O texto de Carlo Castaldi, cujo título é *O Boneco*, foi escrito em língua inglesa. A tradução para o português contou com a valiosa colaboração de Maria da Conceição Santos Soares, a quem agradeço pelo cuidado e busca de fidelidade ao significado original.

Introdução

O Boneco é o título original de um capítulo da tese de doutorado de Carlo Castaldi, escrita sob orientação de Charles Wagley, que foi entregue à University of Columbia, mas nunca defendida para obter o título almejado de PhD em Antropologia. Castaldi inicia seu estudo caracterizando o contexto no qual se manifesta a presença de um terapeuta religioso com as características que são atribuídas ao Irmão Venceslau, sobre as quais são construídas várias versões e interpretações. Sob forte influência dos estudos neofuncionalistas, tão presentes na Columbia University das décadas de 1940 e 1950, e de Julian Steward, o texto é iniciado com uma referência à concepção africana do sobrenatural, que Castaldi acredita fazer parte do contexto no qual as figuras religiosas a que se refere ocorrem com mais frequência, particularmente em razão da presença de traços culturais trazidos de diferentes partes da África para o Brasil, mais especificamente na Bahia. Ele afirma que:

A concepção africana do sobrenatural, notadamente influenciou as figuras religiosas de diferentes origens culturais com as quais entrei em contato. Isto poderá ser exemplificado através da descrição de um líder carismático, um personagem característico da tradição religiosa do Nordeste do Brasil, cujas conotações no Recôncavo foram alteradas pelos grandes empréstimos culturais da tradição africana.

Sendo este um dos três estudos que realizou na ilha de Itaparica, ele situa o local em relação aos outros, apresentando algumas das suas principais características, assim como apresenta o personagem conhecido como Boneco, Irmão Venceslau e São Venceslau, que mora no denominado “O Milagre”, sua visitação exigindo comportamento adequado por parte de romeiros que chegam por terra ou por mar, tal como descrito por Castaldi.

Porto do Santo⁴ fica bem perto de São João, onde se pode chegar andando. Cerca de quatrocentas pessoas habitam as oitenta casas cobertas de telhas de barro bastante singulares, que se distribuem longitudinalmente à praia, poucos metros em direção ao interior. Chega-se à vila facilmente de barco

4 A vila de Porto dos Santos, outrora teve sua economia em grande parte baseada na caça à baleia, sendo frequentemente referida como Porto do Santo e Porto Santo.

à vela. Em verdade, o barco de linha para Itaparica fundeia ao largo próximo a Manguinho, os passageiros que se destinam à localidade embarcados ou desembarcados por saveiros.

Quando a maré está baixa, pode-se andar de Manguinho a Porto do Santo em meia hora. Aí encontra-se um homem santo chamado Venceslau, que mora em um local denominado “O Milagre”, situado próximo à vila. Para se chegar ao local deve-se seguir uma picada que acompanha o curso do córrego, que se origina em uma nascente que forma um poço. O caminho passa em frente à venda de Zizinho, onde os peregrinos param para comprar mantimentos e velas, segue pela frente da casa da mãe de Venceslau, onde os visitantes podem se hospedar quando ficam no local por mais de um dia, atravessa o matagal e termina numa clareira sombreada. É aqui que os peregrinos se preparam para sua visita ao santo, pois um aviso no portão de entrada de “O Milagre” avisa aos visitantes que se vistam adequadamente para ter acesso à “casa de Deus”.

A metáfora “casa de Deus” não é apenas uma figura de retórica. Aí, efetivamente, pelo menos do ponto de vista do beato e de seus devotos, reside um santo que propicia alívio aos sofrimentos de quantos o procuram em aflição. O espaço sagrado é adequadamente equipado para receber os devotos, assim como sua vizinhança que, em busca dos negócios crescentes propiciados pela presença do taumaturgo, preparou-se para atender às necessidades de materiais de culto, alimentação e hospedagem dos romeiros que chegavam ao local.

A “casa de Deus” é construída no solo arenoso da elevação ao lado do leito do córrego. À esquerda, próximo à entrada, encontram-se três cabanas: a primeira é um telheiro onde são guardados os andores usados para carregar os santos nas procissões; a segunda tem aparência de uma capela, com um altar onde as imagens de São Bento e Cosme e Damião foram colocadas; a terceira abriga ex-votos (fotografias e réplicas de cera), oferendas feitas pelas pessoas que foram curadas pelo santo. O córrego, cortado por uma pequena ponte à esquerda, transforma-se em um poço. Postada em um pontilhão construído sobre o poço, uma mulher que faz parte do séquito do santo coleta água para encher garrafas e copos. Os copos vão pendurados em tiras da casca espinhosa de uma palmeira encontrada na área. À direita, escondido pelo mato, encontra-se outro poço maior no qual os devotos se banham. Em frente à ponte encontra-se uma capela – uma palhoça de paredes de barro –, onde as cerimônias são realizadas pelo *santo*.

A capela abriga uma pequena escada que leva ao altar, onde se encontra uma admirável variedade de imagens de santos, arrumadas em prateleiras, uma

acima das outras, até o teto, do qual pende uma pomba, símbolo do Espírito Santo. Entre as imagens de santos, na lateral direita do altar, uma grande sereia em celuloide se posta nua e graciosamente sentada sobre sua cauda. As paredes laterais são cobertas por fotos de pessoas agradecidas, quadros de santos, e uma pintura de um marujo encontrando duas sereias a descansar sobre as rochas de uma praia deserta ao pôr do sol. Numa cerca que vai do altar ao primeiro degrau, bem à vista de todos, encontra-se uma caixa de coleta de oferendas. Na metade da escadaria encontra-se uma escultura mal definida com a forma de um carneiro de cera, cuja formação milagrosa é atribuída à queima das velas acesas pelos devotos. A capela ostenta a bandeira do Brasil. Atrás da capela principal, em uma clareira cercada para evitar a entrada de animais, encontram-se duas casas de barro-batido cobertas com palha. Escorada na parede lateral da casa menor, há uma mesa sobre a qual estão arrumados os utensílios de cozinha, sob a sombra de um grande cajueiro, que carrega nos seus galhos casinhas de pombos. Um cachorro, uma ninhada de porcos e muitas galinhas são criados soltos. A casa maior tem como mobiliário um colchão de palha, uma espreguiçadeira e uma máquina de costura. Do lado de fora, na parede do fundo da capela, há um espelho pendurado e um grande pente de plástico pode ser visto numa pequena prateleira.

Morte da pessoa e nascimento do taumaturgo

A descrição do Santo feita por Castaldi nos coloca diante de um homem de forte carisma. Sua aparência pessoal e modo de trajar-se o distinguia das demais pessoas comuns, tudo contribuindo para reforçar sua reputação de asceta e homem santo. Contudo existem discordâncias entre os discursos nativos atuais, que têm como base as memórias, os esquecimentos e o conflito de interesses políticos da comunidade, e a descrição que é feita pelo etnógrafo treinado na University of Columbia, que apresenta a descrição abaixo:

Venceslau Monteiro é um homem baixo de aproximadamente cinquenta anos. Seus cabelos negros parecem sempre úmidos e são cuidadosamente penteados, seus cachos descem à altura dos ombros. Sua barba é excepcionalmente longa; seus olhos são profundamente negros e hipnoticamente penetrantes. Traja-se com uma túnica branca, que tem um cordão amarrado em torno da cintura que acentua sua magreza. Um longo rosário pende em torno do seu pescoço. Acredita-se que ele tenha grande poder como curador e seja dotado de segunda visão.

A trajetória do homem tinha as características esperadas para alguém que fizesse parte daquele meio, até que sua rotina seja afetada pelo infortúnio, representado pelo adultério e fuga da esposa, seguido da doença e perda da visão, que em última instância prenuncia sua morte civil para renascer como taumaturgo através da experiência da revelação e da cura obtida por meio da manifestação da teofania, isto é, da revelação do poder divino ou supernatural (ELIADE, 1992, p. 19), como relata Castaldi:

Há sete anos Venceslau vivia em Amoreira, uma vila próxima a Porto dos Santos. Era proprietário de uma venda e de um barco com o qual ele pescava e comerciava. Era próspero, mas não era perdulário, e sempre concedia crédito aos doentes e dava velas para os defuntos.

À noite ele frequentemente convidava alguns amigos para virem à sua venda tocar música, pois ele próprio gostava de tocar violão. Ele se vestia cuidadosamente, quase ostentatoriamente, barbeava-se duas vezes por semana e em ocasiões festivas usava um lindo relógio de pulso folheado a ouro.

A doença e a crise se instalam com o adultério e fuga de sua esposa, levando Venceslau a precisar dos cuidados de sua mãe, residente em Porto dos Santos, que se negou a deixá-lo morrer num hospital. Durante os dez meses seguintes ele ficou no leito à espera da morte, porém esta separação da vida normal estaria por findar com a revelação onírica que ele teve numa determinada noite.

Então, sua esposa, uma mulher de posses de Feira de Santana, lhe traiu e fugiu com outro homem. A partir daquele momento tudo pareceu se voltar contra ele; começou a perder dinheiro tão rapidamente que teve de vender seu estabelecimento comercial e seu barco. Ao mesmo tempo, sua visão e audição começaram a lhe faltar. Quando seus amigos descobriram sua enfermidade quiseram levá-lo para o hospital, mas sua mãe não permitiu, dizendo que não suportaria vê-lo morrer longe dela. A mãe fez ele mudar-se de Amoreira para Porto dos Santos, onde ele, sem dinheiro, cego e surdo, permaneceu no leito por dez meses.

A manifestação da teofania deu início à relação entre o homem e o santo. A revelação que lhe foi feita por Nossa Senhora do Amparo, a santa padroeira da localidade de Porto dos Santos, à qual é dedicada à igreja local, o levou ao antigo Poço das Sereias, onde banhou seus olhos e recuperou a visão.

Uma noite, quando se aproximava o fim da sua reclusão, ele sonhou com uma mulher vestida de branco, que apontava para um poço. Não deu importância ao sonho, até que este aconteceu pela terceira noite consecutiva. A partir daí ele concluiu que o poço do sonho deveria ser o de uma nascente considerada sagrada desde o tempo da escravidão, conhecida como o Poço das Sereias. Quando acordou, ele pediu para ser levado ao Poço das Sereias. Ao chegar lá ele banhou seus olhos e ouvidos com a água na esperança de ficar curado, mas isto não aconteceu. Esgotado pela expectativa frustrada, foi levado de volta para a cama. Naquela mesma noite o sonho voltou a acontecer e a visão profética lhe disse para ir novamente à mesma nascente, que se encontrava acima da que ele fora, onde encontraria outro poço de nome Água Viva Samaritana, cujas águas lhe devolveriam a saúde. De madrugada ele obedeceu às instruções: amparado por duas garotas virgens, ele foi para o Poço das Sereias e seguiu contra a corrente. Encontrou outro poço no qual banhou os ouvidos e os olhos, tendo imediatamente após ouvido uma voz feminina que o ordenava a mover-se sozinho. Pediu às garotas que ficassem para trás. Elas, relutantemente, uma vez que ele ainda estava cego, o deixaram ir em frente. Arrastando-se sobre as mãos e joelhos, ele chegou a outro poço, banhou seus olhos novamente e assim recuperou a visão.

Contudo, a cura não foi obtida incondicionalmente. Para alcançá-la Venceslau teve que seguir cuidadosamente as instruções que lhe foram dadas em sonho por três noites seguidas, só então dando importância à revelação. A primeira tentativa resultou em fracasso, só na segunda obteve o esperado sucesso, quando ouviu uma voz feminina ordenando-lhe que deixasse as duas jovens virgens que o amparavam para, sozinho, chegar ao poço onde lavou a cabeça e banhou os olhos, imediatamente recuperando a visão. Retornando à casa de sua família resolveu se reincorporar à vida anterior, tendo, em consequência, perdido a condição de curado. Ocorreu uma nova manifestação onírica do sagrado e desta vez pôde ver a santa. Falou-lhe da missão a ser cumprida com a finalidade de obter a purificação espiritual e fazer o bem altruístico, aliviando o sofrimento dos outros, como um “sacrifício de si como acesso ao valor, à proximidade do divino, como o mito do Cristo” (DUARTE, 1996, p. 8), sendo esta a condição necessária para manter a graça alcançada.

Ele voltou à sua casa jubilante. Ao sentir-se novamente forte, decidiu voltar para Amoreira, mas no exato momento da sua partida perdeu a visão novamente. Naquela mesma noite, voltou a sonhar. Desta vez, sua visitante

noturna, suntuosamente vestida de amarelo, revelou sua identidade como sendo Nossa Senhora do Amparo. Ela lhe ordenou que voltasse para o poço do qual doravante não deveria mais sair: “O senhor não vai mais sair dali; precisa ficar ali para o senhor zelar por todos que precisarão da Virgem do Amparo. Sofra tudo pelo amor de Deus, não se iluda com a humanidade”. Duas virgens deveriam levá-lo novamente até a Água Viva Samaritana, e lá ele recuperaria sua visão. Ao obedecer a ordem que lhe foi dada, sua visão voltou para sempre.

Seu reestabelecimento como pessoa de saúde, acompanhado da reincorporação na condição de guardião do espaço sagrado que lhe foi destinado pela hierofania, exige renúncia e ascetismo. Durante quatro anos ele morou junto ao poço seguindo todas as instruções que lhe foram dadas pela Santa, como forma de preparar-se espiritualmente para cumprir a missão para a qual estava destinado e exercitar seu dom de taumaturgo, que vieram a ser amplamente conhecidos e recorridos por muitos que buscavam a graça e alívio de seus sofrimentos corporais e emocionais. Da experiência corporal de tornar-se pessoa santa, prossegue Castaldi com o relato do que detalhadamente lhe fez Venceslau:

Venceslau continuou sua história falando-me que, quando voltou ao poço para morar lá, tinha medo, e que a ideia de que ele jamais poderia sair daquele lugar o deixou em desespero. Contudo, mesmo com a insistência dos seus parentes em levá-lo para casa, ele permaneceu ali e, de acordo com a ordem da Virgem, começou a construir uma capela em sua homenagem. Sua vida também era controlada por ela em todos os detalhes: determinou sua dieta: frutas, pão e água; ordenou-lhe que dormisse no chão em frente ao altar; proibiu-lhe de ler ou escrever de forma que estivesse sempre atento às suas ordens. Proibiu-lhe de comprar, vender ou pedir esmolas, pois deveria viver da caridade. Proibiu que cortasse o cabelo ou fizesse a barba; proibiu-lhe ainda de usar outra roupa que não fosse uma túnica branca. Se seguisse todas as regras seu corpo entraria em sintonia com o mundo invisível e se desenvolveria para receber os espíritos, que lhe dotariam de poder terapêutico e dom da profecia.

O rito de passagem – no sentido que lhe atribui van Gennep (2011) – a que se submete Venceslau, na forma da solidão inicial a que se refere, não só é uma prova de sua fé, mas também faz parte do aprendizado corporal e intelectual da transição e ingresso na vida de santo. Ele se comunicava com o plano celestial

através da música que ouvia e das imagens que via, que lhe forneciam elementos para desenvolver seu poderes terapêuticos e criar a santidade que estava por vir. A solidão somente é quebrada como resultado de sua primeira ação terapêutica bem sucedida. A mulher que ele promoveu o alívio do sobrimento corporal não saiu mais do local em que ele se pôs em solidão, tornando-se sua co-elaboradora e executora do drama social (TURNER, 2008), que veio a lhe dar o reconhecimento definitivo de taumaturgo e verdadeira “deidade viva”, à semelhança de tantos outros encontráveis no hagiário católico e de outras religiões.

Consequentemente, Venceslau viveu sozinho na margem do poço por quatro anos. A solidão era difícil de ser suportada, mas ele ouvia melodias celestiais e as coisas que via lhe propiciavam o que ele chama de “televisão espiritual”. Depois ele recebeu a visita de Dona Avani. Ela viera de Mar Grande, onde moravam seus pais, com esperanças de conseguir alívio para uma doença que os médicos nem sequer podiam diagnosticar, muito menos curar, depois de ter sido gasto todo o pouco dinheiro que a família possuía. Avani voltou a Mar Grande bem melhor de saúde, contudo ainda se encontrava muito enfraquecida para retornar às suas atividades de balconista em uma loja na Bahia, e teve uma recaída um mês mais tarde. Sua mãe a levou de volta a Venceslau e o implorou que a mantivesse com ele. Ela ficou curada e nunca mais saiu daquele lugar.

Destino e sina: signos precussores da divindade

Em consonância com as preocupações da antropologia na época, Castaldi deixa claro que a versão obtida por ele é aquela do próprio Venceslau, não sendo inteiramente confirmada por outras pessoas que o conheceram. Identicamente, as entrevistas realizadas, quarenta e sete anos depois, com pessoas que foram interlocutores de Castaldi, assim como um texto produzido por um contemporâneo de Venceslau e publicado num jornal diário de Salvador em 1981, apresentam outras interpretações que evidenciam algumas questões relacionadas à própria reconstrução da tradição oral através da memória e dos esquecimentos desprovidos de interesse e/ou intencionais, que servem aos interesses dos diferentes momentos, bem como por meio das interpretações que são dadas ao mesmo fenômeno de acordo com os conflitos e prioridades que se encontram

em jogo, o que será visto claramente quando analisarmos a disputa pelo poder e o valor que vem a ter Venceslau em diferentes momentos da sua trajetória, questão que já é levantada por Castaldi em seus escritos etnográficos.

A história de vida relatada nas páginas precedentes é a versão da verdade idealizada por Venceslau. Os fatos, tais como obtive de pessoas que o conheceram durante toda sua vida, parecem confirmar sua versão apenas parcialmente.

Quando Venceslau ainda era criança, se apresentaram os primeiros comportamentos que o distinguiam das demais pessoas, que viriam a ser os sinais precursores de seu dom de taumaturgo. A força espiritual da qual se acreditava ser ele dotado já se prenunciava e interferia em sua vida a partir de brincadeiras infantis, com o intuito de assustar as pessoas e reforçar suas crenças em um mundo sobrenatural, tal como este que foi registrado e relatado por Castaldi.

Venceslau era ainda bebê quando seus pais se mudaram para a ilha. À época, Itaparica era um centro da indústria de caça à baleia, que oferecia muitos empregos e comida barata para todos. Aqueles são considerados os dias de ouro da ilha. Um pescador profissional, Manoel Paulo Monteiro, era um fervoroso espírita durante o tempo livre. Sua casa era o centro destas atividades e ele ficou famoso por ter uma mesa enfeitiçada, que com o passar do tempo aumentou em tamanho e peso.

A mesa era periodicamente afetada por fenômenos durante os quais empinava violentamente, atirando ao chão qualquer coisa que fosse colocada sobre esta. A família chamou um padre para exorcizá-la, o que a levou a ficar em paz por algum tempo após o exorcismo. Contudo, num dia em que se realizava uma sessão espírita, o episódio se verificou mais uma vez. Alguns dos participantes mais céticos olharam, discretamente, sob a toalha que a cobria, caindo até o chão, aí vendo Venceslau. Porém seus seguidores negam que a estória seja verdadeira. Aceitam que ele movia a mesa por ter força, não porque estivesse usando algum artifício. De qualquer forma, o que fica claro na maledicência é que quando era menino Venceslau esteve em contato com práticas espíritas, que provavelmente lhe forneceram ideias para seu futuro.

O talento e dons precoces que ele exibía chamaram atenção sobre seu comportamento diferenciado dos demais com os quais convivia, levando um praticante espírita a propor desenvolvê-los, sendo impedido pelo apego emocional do seu pai, que não deixou que ele fosse retirado do convívio da família para

receber ensinamento em Salvador. Contudo, sua exposição às práticas religiosas afro-brasileiras foi comum, tanto sob a forma de frequência regular a terreiros de Candomblé como através de seu padrasto, que era um dos mais famosos pais-de-santo da ilha de Itaparica.

Por outro lado, ele parece ter apresentado características mediúnicas que atraíram a atenção de um famoso espírita de Salvador, que veio vê-lo e impressionou-se tanto com seu talento que pediu permissão ao senhor Monteiro para levá-lo e dar-lhe treinamento adequado. Porém o pai disse-lhe que não podia separar-se do seu “Boneco”, apelido que o acompanhou até os dias atuais.

Exceto por este episódio, a vida de Boneco seguiu o padrão normal, não sendo lembrado nada particular ou peculiar sobre ele. Aprendeu os vários ofícios através dos quais os homens da região conseguem sobreviver, tocava violão e frequentava Candomblé. Em consequência das pequenas alternativas de divertimento oferecidas pela vida social na ilha, uma festa de Candomblé é um evento que raramente se perde e todos sabem alguma coisa a respeito do culto. Após a morte do seu pai, Venceslau foi apresentado ao Candomblé através do seu padrasto, que adquiriu para si uma fama de ser um dos mais falados pais-de-santo de Candomblé em Itaparica.

Ao tornar-se adulto, mostrou-se ser um hábil comerciante, como já foi destacado anteriormente. Porém suas experiências amorosas fracassadas e a doença o levaram à condição de ostracismo social, separando-o da vida profana que até então conduzia e abrindo caminho para seu ingresso na vida santificada e mítica que veio a ter até o fim de seus dias.

Na juventude ele trabalhou para o proprietário de um armazém, chamado Salvino, e ganhava algum dinheiro extra com a venda de pules de bicho e através do comércio de garrafas vazias. Algum tempo depois, Salvino lhe ajudou a dar início ao seu próprio negócio. Venceslau comprou um pequeno barco à vela e começou a comerciar. Ele vendia na feira do Bonfim (“fazia a feira do Bonfim”) e era considerado um comerciante muito esperto. Mais tarde ele abriu um armazém em Amoreira, onde também estabeleceu residência. Ainda jovem, ele vivia com uma mulher em Amoreira, com quem teve uma filha que morreu com poucos anos. Casou-se com uma mulher de Feira de Santana que se cansou dos seus maus tratos e o deixou sem levar nada do seu dinheiro. Quando a perdeu, ele começou a ficar cego e surdo. Seguiu-se um período de total desprezo, depois do qual, como vimos, ele renasceu para a santidade.

Santidade e prática terapêutica

Sua condição de curado pela graça da divindade que se manifesta a ele atribuiu-lhe também um conjunto de obrigações a serem observadas para garantir a manutenção da graça alcançada através da constante renovação da crença e docilização do corpo, no sentido que considera Foucault (1995), ao estabelecer os sinais diacríticos de sua santidade. Entre as determinações que lhe foram feitas, encontra-se morar no local onde obtivera a cura, transmutando o Poço das Sereias em Poço do Milagre, ou, simplesmente, “O Milagre”. A vida no Milagre passa a ser detalhadamente pautada por rituais elaborados em conjunto por Venceslau e Avani, sua primeira experiência corporal de cura, que os encenam sob a forma de rígida rotina diária de atendimento aos que aí buscam algum conforto para seus sofrimentos individuais ou sociais.

Desde então ele mora no Milagre, onde a vida cotidiana veio a se tornar altamente baseada na rotina. Venceslau inicia seu dia às sete horas da manhã. Já àquela hora ele se encontra impecavelmente cuidado, rezando diante do altar. Ao terminar a oração, ele faz o sinal da cruz, ajoelha-se, bate no altar para pedir a permissão de Nossa Senhora para sair e anda em direção ao pontilhão que conduz ao poço. Avani (uma mulher alta e magra de aproximadamente vinte e quatro anos de idade, olhos negros e cabelos negros presos numa trança, também usa uma túnica branca) e alguns visitantes matinais enfileiram-se sobre a ponte, donde olham para a água. Depois de ficar em completo silêncio por algum tempo, Boneco se ajoelha, pega uma concha pendurada numa palmeira e coleta uma porção de água, derramando uma parte de volta ao poço à sua frente, à sua direita e à esquerda. Começa a cantar “Santa luz, santa lua, santa estrela, santa fé, santa igreja”, tendo seus braços abertos como na clássica iconografia cristã. Quando termina, Avani entoia os cânticos com sua voz estridente. A esta altura o sol ilumina a face de Venceslau, que, sorridente, fecha os olhos; ao reabri-los, seu corpo fica ligeiramente arrepiado; ele se levanta e abençoa a água com um gesto largo; inclui todo o mundo em sua bênção. Ele olha firmemente para o sol como se este tivesse lhe dirigido um elogio, lançando uma questão retórica: “Ele?”, diz, balançando o dedo em autodesaprovação: “Ele não é nada. A verdade é Deus”, apontando diretamente para o sol. Quando Avani termina suas litanias, Venceslau apregoa as qualidades da água: “Luz... piedade... salvação... cura radical... fonte de vida.... água viva... Samaritana...”. As mulheres ecoam: “É sincero.”

A reencenação diária na forma de construção mítica e experiência corporal deste drama criado por Venceslau, tendo como diretor de cena sua companheira Avani, resulta na própria criação e consolidação do mito. Venceslau é reconhecido pelo poder que dele emana e por seus feitos, não havendo alguém que duvide destes entre os que acorrem aos seus serviços, mesmo quando evidências contrárias poderiam ser percebidas se o olhar fosse dotado de maior crítica. Assim, com relação à lógica que ordena o pensamento e construção retórica da prática de Venceslau, Castaldi diz que ele

[...] constantemente se referia a um livro “de grande antiguidade”, que um dia pedi para ver. O título era *Água Viva, Samaritana*, que pertencia a uma série intitulada *Jesus e a Mulher*, escrita por Alcebiades Delamare e publicado no Rio de Janeiro em 1927. O livro continha reproduções de muitas pinturas sagradas que Venceslau afirmava serem sobre “ele e seu poço”.

Neste ponto Castaldi observa como o envolvimento com a devoção interferia na percepção, ao registrar que “A credulidade de Venceslau e das pessoas a quem ele mostrava [as reproduções das gravuras] não sofria nenhum abalo pela total ausência de semelhança.”

À pregação e cânticos seguem-se os atos de proselitismo elaborados sob a forma de metáforas, que são praticados com a intenção de difundir e reforçar a crença na divindade de Venceslau, resultando em efeitos diretos sobre os seguidores que vêm em busca de alívio para seus sofrimentos, ou apenas acompanham aqueles que necessitam de apoio na sua busca individual. Não importa qual seja a intenção dos que aí chegam, todos são de alguma forma tocados pelos atos realizados e o atendimento individual que se segue.

Ele volta a se ajoelhar no pontilhão. Avani traz um copo longo que ele enche de água. Faz o sinal da cruz, ora silenciosamente e pega o copo com se fosse um cálice, do qual bebe. Eleva o cálice em solene oblação e, depois de nova oração, volta a beber a água; a seguir toca o copo na testa, ombros e peito. Esta cerimônia leva cerca de meia hora, tempo durante o qual seus tremores vão num crescendo de violência como resultado da “força” que incorpora nele.

As mulheres se ajoelham no pontilhão, de cabeças baixas, com as palmas das mãos estendidas em direção a Boneco para se protegerem da irradiação. Quando Venceslau se levanta, elas se aproximam dele timidamente e beijam sua mão; por sua vez, ele põe as pontas dos seus dedos nas frentes que se

levantam em sua direção, com seus braços tremendo por causa da “força”. Todos entoam mais hinos e voltam-se para o poço. Venceslau curva-se em mesura e deixa o pontilhão indo orar diante do altar em atitude de fervorosa adoração. Quando termina a cerimônia, Avani começa a cantar o hino nacional, todos que se encontram presentes acompanham enquanto Boneco lentamente desfralda a bandeira.

A clientela de Venceslau é constituída de indivíduos provenientes da própria ilha e de outros lugares mais longínquos, como relata Castaldi. Não são incomuns pequenos grupos em romaria, que vêm pedir ajuda ao homem santo, que por sua vez aproveita a ocasião para mais uma vez reforçar a crença dos seus seguidores através de um comportamento idiossincrático, evidenciador de sua santidade e do grande poder que lhe é dado por ser um homem de saber e por ter a capacidade de operar milagres que se manifestam em forma de mudanças corporais, recuperação da saúde perdida, harmonização dos corpos às condições de aflições insuperáveis.

Agora Venceslau encontra-se pronto para receber as pessoas em audiência. Seus seguidores vêm de toda a ilha de Itaparica, da Bahia e do Recôncavo. São camponeses, pescadores, pequenos comerciantes ou trabalhadores rurais, todos têm em comum a pobreza e o analfabetismo. Frequentemente vêm em grupos, entoando hinos e eventualmente soltando um rojão ao longo do seu caminho; vestem suas melhores roupas e carregam os sapatos em uma das mãos.

Venceslau os recebe sentado em uma cadeira do lado direito do altar. Depois de abençoá-los e permitir que suas mãos sejam beijadas em deferência, ele os conduz a rezar. Ele também lhes pergunta como tiveram informações sobre ele; quando ouve as respostas, exclama: “Então viva a Virgem do Amparo!”. A seguir, cuidadosamente testa a fé dos romeiros perguntando-lhes sobre sua identidade; a resposta desejada que lhe dá certeza da fé do visitante é: “São Venceslau”. Se a resposta é: “O Senhor Venceslau”, ele se volta desdenhosamente para um dos seus assistentes, de preferência para sua mãe, e repete a questão. Mas nem sempre ele recebe a resposta que deseja ouvir, pois é de fato difícil dar uma resposta correta. As pessoas podem apenas supor qual dos muitos espíritos encontra-se em seu corpo no momento. Frequentemente ele agradece dizendo ele mesmo quem é.

Este também é o momento em que Venceslau aproveita para dar provas do seu poder para os descrentes e reforçar a crença dos seus acólitos. Atos que

pareceriam, no mínimo, de crueldade descabida, tal como cegar parcialmente uma pessoa descrente que age de maneira insultuosa diante dele, passam a ser interpretados como prova de sua competência, sendo a limitação do ato cruel considerada um ato piedoso de sua parte, tal é a devoção que seus seguidores lhe dedicam.

No momento que o procuram, os visitantes frequentemente encontram-se muito doentes, mas se ele percebe alguma hostilidade ou ceticismo, conta o que aconteceu a outros descrentes, muitos dos quais foram punidos por seus protetores sobrenaturais, até mesmo enquanto se encontravam à sua frente. Ele particularmente gosta de relatar a retribuição recebida pelo Senhor M. Ele veio com sua mãe, uma mulher de muita fé, mas não acreditava na força de Venceslau nem no poder da água; comportou-se de maneira insultuosa e foi punido com a perda de um olho; somente por compaixão pela mãe, Venceslau o poupou de cegá-lo totalmente.

As ameaças orgulhosamente explicitadas por Venceslau funcionavam amedrontando os céticos e fortalecendo a fé dos crentes.

Na condição de Santo são vários os papéis desempenhados por Venceslau nos cuidados daqueles que o buscam para tentar resolver seus problemas e aflições. Para dar conta das demandas que lhe fazem, ele usa várias abordagens propedêuticas e técnicas diagnósticas com vistas a oferecer diagnósticos apropriados para os problemas que lhe são apresentados por seus acólitos. Não obstante a variedade de maneiras de identificar causas e explicar as doenças, comumente ele busca a explicação através de problemas espirituais, sendo seu exorcismo frequentemente a resolução dos problemas.

As pessoas acorriam a ele para serem curadas, ajudadas, ou aconselhadas. A despeito das variações na sua técnica, ele sempre tem o cuidado de identificar espíritos malignos como a fonte de qualquer dificuldade. Um espírito é revelado através de uma aura peculiar em torno do corpo. Se a pessoa estiver doente, o espírito deve ser maléfico, sendo necessário retirá-lo. Contudo, estes espíritos só poderiam ter se apossado do corpo se o próprio corpo estivesse impuro. Consequentemente, o passo essencial é uma purificação imediata. Esta pode ser conseguida pelo banho no poço sagrado ou em água que passe por preparo especial; uma infusão de ervas, tais como folha de guiné e capim caboclo; bebendo chá especial, ou sendo defumado com incenso e folhas de pitanga. Sua “força” poderá então completar o tratamento.

Alguns dos espíritos com os quais Venceslau se comunica revelam suas identidades e histórias pessoais; outros, tais como os de pedintes surdos, têm suas identidades escritas no peito. Após reconhecerem o poder de Venceslau, pedem perdão e imploram que ele peça às suas famílias que lhe mande rezar missas. Alguns ousam desafiar-lo, o que causa séria aflição na mente e corpo de suas vítimas. Estes precisam ser exorcizados. Uma cena típica se desenrolou desta maneira: Venceslau olhou diretamente para uma mulher que se encontrava distante. “Você esta morrendo de frio”, ele disse, e fez um sinal para que ela se aproximasse dele. Pediu-lhe que se ajoelhasse e colocou a mão na sua frente. Balançando a cabeça disse: “Eu entendo, eu entendo, nós, os espíritos, entendemos uns aos outros”. A mulher começou a gemer, proferindo palavras inteiramente incompreensíveis; todos podiam ver que ela estava possuída. “Que Deus lhe dê alegria, que o Espírito Santo lhe dê caridade e claridade”, cantou Venceslau. A gêmeira continuou: “Viva o Senhor do Bonfim”, clamou Venceslau. “Viva!”, entoaram os presentes, acompanhando com palmas. Avani trouxe um copo d’água e entregou a Venceslau, que derramou sobre a cabeça da mulher e estalou os dedos, levando-a a reviver. Perguntou-lhe o que tinha acontecido; ela não pôde dar uma resposta, mas ficou claro para todos que o espírito maligno tinha ido embora.

Às vezes a pessoa possuída evidencia todos os signos de um fenômeno semelhante no Candomblé. Por exemplo: em um dia de Santa Bárbara (a qual, como será lembrado, é identificada com a deusa africana Yansã), uma grande romaria constituída por aproximadamente quarenta pessoas chegou ao poço. Era encabeçada por três crianças vestidas de branco, seguidas de perto por um homem descalço usando um terno branco, com as calças enroladas até os joelhos, que subiu os degraus do altar sobre suas mãos e joelhos. Avani começou a cantar um hino para “Santa Bárbara: Império de santidade, protetora e advogada”. Ao fim deste, Venceslau começou a falar que Nossa Senhora do Amparo lhe disse que a fama de sua devoção percorreria o mundo, e quando ele via tais demonstrações de fé tanto para com sua pessoa quanto para o Milagre, seu coração se enchia de alegria. Prosseguiu lembrando aos seus ouvintes de todas as pessoas que ele curara e das coisas extraordinárias que ele havia profetizado ou realizado, deixando implícito que a fama que ele e o poço tinham não deixavam de ser merecidas. Ao fim, Venceslau pergunta: “De onde vêm os homens?”; a resposta esperada é “Do barro”, porém da multidão vem uma resposta diferente: “Da costela de Ogum”.

À menção de Ogum, o Deus Guerreiro do panteão do Candomblé, uma garota é possuída. Ela geme, tem os olhos fechados e os ombros movimentam-se convulsivamente. Suas pernas estão arqueadas e mantidas bem abertas. As pessoas dão-lhe espaço. Venceslau a abençoa e invoca a proteção de Jesus, Maria e José, dizendo-lhe: “Venha a mim, se puder”. A garota joga-se para frente, suas

mãos fechadas como garras. Ele ordena que ela não seja tocada e pergunta o nome do espírito. Alguém responde Oxalá. Venceslau convida o espírito a falar, não recebendo nenhuma resposta. Avani tem o incenso pronto e, enquanto a garota inala a fumaça, entoava um hino. A garota cambaleia em direção a Venceslau, com as mãos assustadoramente travadas até chegar perto dele, quando lhe estende uma mão e ajoelha-se em frente a ele: “Paz para a matéria, luz para os espíritos...”. Avani traz água e Boneco borriфа a face da garota, e depois a põe de pé. A garota parece estar atordoada e algumas mulheres acorrem para segurá-la para que não caia. Puxados por Avani, todos entoam um hino a Santa Rita dos Impossíveis, a São Pastorinho (talvez Negrinho do Pastoreio?), a Santo Antônio, seguidos pela garota que agora canta com todo vigor.

Venceslau faz distinção entre os espíritos que falam e os que não o fazem. Estes últimos são chamados “espíritos brutos”, fazendo uso de uma palavra típica da linguagem do Candomblé. Na verdade, no Candomblé o santo que se apossa do não iniciado é denominado “santo bruto” porque a iniciação é o período durante o qual o santo é educado.

A revelação feita pelo espírito purificado muitas vezes resolve conflitos através da explicação dada a respeito da causa de uma dificuldade particular.

Por exemplo, um homem chamado Antonio uma vez veio ver Venceslau com sua esposa e filha pequena. A criança sofria de violentos ataques durante os quais seus olhos viravam e ela tremia convulsivamente. Venceslau mandou Avani levá-la para a capela e incensá-la. Disse que a garota estava com um espírito que seria retirado. Disse que era possível que o espírito entrasse em outra pessoa e revelasse sua identidade e admitisse seus pecados. Tinha acabado de falar quando uma das mulheres do seu séquito começou a tremer e gemer. Aos poucos a estória foi contada: o nome do espírito, aparentemente, era Manoel Rodrigues de Jesus, que tinha morado na mesma vila onde viviam os pais da garota, tendo morrido há cerca de dezoito anos, quando o pai da garota tinha apenas seis anos. Ele confessou ter sido um homem muito mau, que desejava a infelicidade para todos. Ele soltou um grito e seu aparelho temporário bateu no peito em agonia, implorou esquecimento e caiu da escada; dois homens apressaram-se em segurá-la. Terminada a confissão, Venceslau libertou a médium incensando-a e aspergindo água sobre sua cabeça. Agora que a estória foi contada, o espírito arrependido perdera seu poder e doravante não poderia mais fazer mal à criança. Venceslau recomendou que lhe fosse dado Biotônico para restaurar suas boas energias e que fosse incensada durante as quatro próximas semanas. Aconselhou os pais a trazerem a criança de volta em um mês para um exame cuidadoso. Imediatamente ele começou a salva de vivas.

Recursos terapêuticos

A prática terapêutica religiosa de Venceslau o leva a se apoderar e criar vários recursos, instrumentos, linguagem, idiomas e técnicas, visando desenvolver sua própria propedêutica médica e obter os resultados desejados na transformação corporal daqueles que o buscam em aflição para promover o alívio de seus sofrimentos. Castaldi identifica e registra vários destes instrumentos, atos e feitos, relatando alguns tratamentos e recompensas recebidas pelos que o buscavam:

As técnicas terapêuticas de Venceslau não são limitadas ao uso da água do poço. Ele se vale de todos os remédios do conhecimento popular local e também cura por meio da água e velas. No último caso o procedimento é o seguinte: uma mesa coberta com toalha branca e decorada com flores brancas. Sobre esta são colocados um copo d'água e uma vela. O tratamento consiste em misturar a cera derretida da vela com água e espalhar sobre o corpo do paciente. Outra maneira é, logo depois de tomar banho, o paciente deve passar três velas "virgens" sobre a parte afetada do corpo, uma após a outra, que são a seguir oferecidas ao santo protetor. Outro tratamento é o que Venceslau denomina "radiação". Ele acredita que tenha poder de transmitir raios benéficos que podem mudar as energias do paciente para melhorar. Também conhece muitas rezas para todo tipo de queixas, tais como dor de cabeça, dor de dente, picadas de animais e também contra olhado.

A lista de problemas sobre os quais Venceslau é consultado seria muito longa, uma vez que é a própria vida que lhe é exposta em todos seus aspectos. Algumas mulheres lhe perguntam se seus maridos infiéis retornarão, se terão um bom parto, ou se o pai do filho do qual estão grávidas cuidará dele. Pedem notícias de parentes e amigos distantes, buscam cura para bêbados, ou mesmo a intervenção de Nossa Senhora do Amparo para conseguirem um bom emprego no continente: "Rogo-lhe, São Venceslau, que peça a Nossa Senhora do Amparo que me ajude, pois não posso fazer nada sem a ajuda Dela. Peça a Ela que ilumine o diretor da Fábrica Sousa Cruz, Sr. Franco, de maneira que ele não tenha boca para dizer 'não', o ilumine de tal maneira que não me negue um emprego. Deus lhes abençoe!".

Estes aspectos práticos da vida aparecem mais frequentemente em questões que lhe são feitas pelos homens locais: a melhor mula de Agenor foi roubada e ele foi consultar o "velho". Venceslau lhe disse que ele encontraria a mula. Passaram-se dois meses e a mula não foi encontrada. Agenor enviou sua esposa, Niceta, para novamente consultar Venceslau, que repetiu sua promessa anterior. Passados quatro meses, Agenor encontrou a mula no momento

em que o ladrão tentava vendê-la. Logo que recuperou a mula foi montado nesta ao Milagre para mostrar a Venceslau que ele tinha razão.

Vavá tinha fortes sentimentos de amizade em relação à sua mula. Um dia foi montado para uma festa, amarrando-a a um mourão. Durante a noite ele sentiu que as coisas não corriam bem com o animal, retornou ao local onde o amarrara e encontrou a mula caída no chão, gravemente machucada, aparentemente como resultado da tentativa que fez de livrar-se da corda na qual tinha se emaranhado. Vavá jurou que se a mula se salvasse ele levaria uma vela ao “Milagre”. A mula recuperou-se e o homem e o animal foram juntos pagar a promessa. Antonio, um motorista de caminhão, tinha comprado um carro velho e depois de consertá-lo tentava vendê-lo com pouca esperança de sucesso. Ele escreveu para Venceslau: “Tenho que vender meu carro e até agora ninguém se candidatou a comprá-lo. Por favor, reze para Deus me ajudar. Ele, com seu poder, deve fazer alguma coisa para me tirar desta situação (*faça qualquer coisa pra sair disso*). Responde-me logo que puder e Deus lhe pagará”. Um marinheiro estava muito preocupado em ser aprovado num concurso. Queria que Nossa Senhora do Amparo lhe ajudasse “sobre duas provas que vou fazer, que têm sido uma reprovação tremenda (sic), filho de gente rica tem sido reprovado. Meu padrinho, minha vida é rogar a Nossa Senhora do Amparo, mande dizer a minha situação, já vivo com os olhos inchados (sic) de estudar”. Ele foi aprovado no concurso.

Um pescador que perdeu suas redes de pesca encontrou-as através dos ofícios de Venceslau.

Um funcionário público recebeu, através da intercessão de Venceslau, uma imensa graça, tendo o governo lhe pago o salário atrasado dos últimos quatro meses. Às seis horas da tarde o Milagre encerra seu dia. É quase escuro e as pessoas gostam de voltar para Porto do Santo antes que a noite caia. Os visitantes se reúnem nos degraus da Capela, alguns ainda pingam água “milagrosa”. Avani começa a cantar enquanto Venceslau ora. Depois que a última ladainha é entoada, Avani começa a cantar o hino nacional. Boneco conduz a música com uma mão e com a outra ele desce a bandeira. Ao fim do hino nacional, ocorre a troca de bênçãos. As mulheres colocam as garrafas cheias de “Água Viva Samaritana” sobre suas cabeças e, em pequenos grupos, caminham em direção à vila.

Posição do culto e jogo de poder

Venceslau mostrou criatividade eclética escolhendo aqueles elementos do Candomblé, Espiritismo e Catolicismo que podiam tornar seu culto atraente para uma audiência mais ampla e socialmente mais diversificada, contudo,

ao reconhecer Nossa Senhora do Amparo como a força inspiradora da devoção e ao pedir sua proteção ele se colocou em posição antagônica àquela do restante dos moradores locais, uma vez que Nossa Senhora do Amparo é a Santa Padroeira de Porto do Santo. Nossa Senhora, dizem eles, sempre teve uma igreja em Porto do Santo. Agora “o Milagre” absorve todo interesse e dinheiro dos visitantes em detrimento da casa oficial de Nossa Senhora. O grupo hostil a Venceslau é liderado pela zeladora da igreja, uma mulher biliosa chamada Maria, que abertamente acusa Venceslau de ser uma fraude e ser ladrão, porque ele faz uso pessoal da água e do nome de Nossa Senhora, que são riquezas pertencentes ao fundo da comunidade.⁵ Enquanto os ataques de Maria a Venceslau são diretos, seu filho lhe move uma guerra mais sutil. Sendo proprietário de um pequeno armazém que fica na praça principal – de fato um campo gramado –, ele tem contato diário com muitas pessoas. Se Venceslau é discutido, Alvinho assegura que ele cura as pessoas somente porque usa um meio poderoso, a água. Alvinho ouviu tais termos, como “raios-x”, “diagnóstico”, “injeções intramusculares” etc., com os quais ele tempera suas falas como um médico charlatão em uma ópera cômica. Os ouvintes reconhecem que ele é um homem instruído, e quando ele atribui todo o crédito à água, que acreditam ser de todos, tanto quanto Nossa Senhora é nossa Mãe e não apenas dele, acaba atraindo muito apoio. Alvinho afirma ainda que Nossa Senhora seria mais adequadamente venerada na igreja deles do que em uma palhoça.

Naturalmente Venceslau sabe o que pensam Maria e Alvinho. Maria, diz, estaria melhor preocupando-se com seu comportamento cristão ao invés de difamá-lo; e ao invés de conversar tanto, ela deveria pagá-lo por sua imagem de São Bento [aparentemente São Benedito], que, por crueldade, ela decapitou na ocasião da festa de 1949.

No dia 27 de janeiro Porto do Santo realiza uma comemoração anual para sua Santa Padroeira, com uma festa que se estende por três dias. Um grupo indicado de homens (juízes) e mulheres (juízas) assume a responsabilidade pela organização e finanças. As mulheres arrumam tudo com os padres, ornamentam a igreja, preparam a comida e ajudam a angariar fundos. O grupo deste ano também selecionará os juízes e juízas do próximo ano, geralmente dentre as pessoas que podem contribuir para o fundo [observando as categorias identificadas por Wolf (1966), neste caso será o fundo ritual] com dádivas substanciais. Muitas vezes, as pessoas que querem aumentar ou confirmar seu prestígio social colocam suas candidaturas para o próximo ano e os nomes dos escolhidos serão lidos pelo padre na igreja. Venceslau tinha interesse em organizar uma peregrinação para “o Milagre” durante esses dias e financiou a candidatu-

5 Um dos fundos econômicos, no sentido que vem lhe atribuir Wolf (1966) mais de uma década depois.

ra de Vicente, seu cunhado. Este patrocínio ocorreu quando Vicente, homem de posses limitadas, pôde oferecer dinheiro suficiente para ser eleito em 1949. Como uma das atrações da festa e com o acordo da comissão, Vicente organizou uma procissão ao Milagre que deveria começar na igreja de Porto do Santo. Todas as imagens de santos existentes na igreja deveriam ser levadas, a primeira sendo a imagem de Nossa Senhora. Uma procissão não é uma procissão sem a imagem de São Bento [indica ser a imagem de São Benedito], um santo negro muito popular entre as classes baixas, mas como a igreja não tinha esta imagem, Venceslau prestou um favor à comissão emprestando a sua. A procissão ocorreu, não apenas servindo de excelente propaganda para Venceslau, como também trazendo bons retornos monetários para “o Milagre”. À tarde todas as imagens dos santos retornaram para a igreja, incluindo a de São Bento. Na manhã seguinte, esta foi encontrada cuidadosamente decapitada, a suspeita de culpa recaindo sobre Maria. A comissão optou por evitar uma guerra intestina, e quando Vicente, eleito juiz para o próximo ano, propôs novamente organizar a procissão, não encontrou qualquer apoio.

Outro inimigo é Henrique, proprietário da terra onde Boneco se estabeleceu. Venceslau acha que não deve pagar aluguel porque “eu não chupo cajus, eu não como dendê” (querendo dizer que não faz uso dos frutos da terra). Ele não tem dinheiro, e age em nome de Nossa Senhora do Amparo; não é sua obra o poço se encontrar localizado no território que pertence a Henrique.

Henrique, que é pai de onze filhos – por esta razão já amargurado com a vida –, acha que isto seja injusto e pede que Boneco pague aluguel mensal de 300 cruzeiros, pelo menos durante o verão, época em que “o Milagre” tem o maior número de visitantes por serem bons os ventos para a navegação para a ilha. Boneco recusa-se a pagar mais do que 50 cruzeiros por ano. Deus, ele diz, lhe ordenou a não pagar nem um centavo a mais. A próxima tentativa de Henrique foi de interessar o padre da cidade de Itaparica (em cuja jurisdição eclesiástica encontra-se Porto do Santo), propondo ao padre que ele mandasse Boneco dividir os ganhos auferidos pelo Milagre entre os três, ameaçando-o de chamar atenção da Igreja oficial para suas atividades. O padre se recusou a participar da trama. Não precisa dizer que Henrique não acredita na santidade de Venceslau e que os vaticínios de Venceslau com relação a Henrique são tão catastróficos quanto aqueles proferidos por Cassandra sobre a queda de Troia.

A tensão entre os dois grupos recentemente aumentou porque a Câmara de Deputados destinou 50 mil cruzeiros a Porto do Santo; um deputado, Sr. Lins, obteve esta dotação. Na eleição passada, quando Lins fazia campanha na ilha, quando estava em Porto do Santo, ele prometeu, se fosse eleito, dar dinheiro para a igreja, ao grupo de Alvinho, e uma capela para “o Milagre”, a Venceslau. Venceslau afixou o retrato de campanha de Lins à vista de todos, exortou as pessoas a votarem para ele e fez orações pessoais para que ele vencesse.

Lins acha que o dinheiro deve ser dividido entre a igreja e “o Milagre”, porém Porto do Santo não tem uma pessoa legalmente habilitada a receber o dinheiro para a comunidade e o Estado não transfere dinheiro público para instituições privadas. O dinheiro poderia ser transferido ao prefeito de Itaparica, mas ele é adversário político de Lins e não simplificaria as coisas para ele de nenhuma maneira. A solução parece se encontrar na fundação de uma irmandade que, tendo a fisionomia legal, poderia receber os cinquenta contos, mas a irmandade excluiria Venceslau porque seria composta por seus inimigos. Por outro lado, ele não pode criar sua própria irmandade porque é necessária a autorização das autoridades eclesiásticas e ele se encontra totalmente fora da simpatia destas. Neste ínterim, Henrique já declarou que Venceslau não deve construir nada em sua terra a menos que a compre, enquanto Boneco já disse que Deus proibiu a compra mesmo que ele tivesse o dinheiro. O ressentimento de Venceslau fica claro na declaração escrita abaixo que ele me enviou: “[...] as pessoas não sabem com quem elas estão falando. Elas tentam me enganar, mas elas é que devem ser enganadas. Muitas pessoas vieram aqui me pedindo que lhes ajudasse na campanha para reeleger Getúlio Vargas presidente para um novo mandato, como se ele vencesse eu viesse a me beneficiar. Também recebi a visita de pessoas que me pediram pra ajudar Regis a tornar-se governador do estado. Eles deveriam ter ajudado ‘o Milagre’, se obtiveram esta graça. Até agora, nada”.

“Lins veio pessoalmente me pedir que o ajudasse a ser eleito deputado. Se vencesse, disse, ele construiria uma capela para que São Venceslau ficasse mais confortável. Até agora, nada.”

Neste ponto incorporamos ao texto a carta colocada em pé de página por Castaldi, com vistas a situar mais claramente as queixas de Venceslau relatadas. Castaldi inclui a carta com esta intenção, que considero de grande importância, por ser provavelmente um dos poucos, senão o único, documento escrito pelo Beato, uma vez que um provável livro de mão no qual ele mantinha registros sobre suas atividades nunca foi encontrado. Assim, Castaldi diz querer incluir

[...] o original da carta como exemplo do estilo epistolar de Boneco: “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo. A pomba do Divino Espírito Santo que vos acompanhe, aonde vos tiver, irmão Carlos. O fim deste vos acompanhe, aonde vos tiver, irmão Carlos. O fim deste é para lhe explicar melhor o que é o engano deste povo do mundo, aqueles que não têm a fé viva em nosso pai, a nossa mãe Santíssima. O caso é este, eu nesta missão que estou cumprindo pela força do Divino Espírito Santo, o povo não sabe com quem fala, querem enganar-me, mas enganados ficam eles. Aqui vieram diversas pessoas pedindo-me

para pedir para o Sr. Getúlio Vargas ser novamente o presidente da República, dizendo que quando ele alcançasse a posse, eles viriam nos beneficiar aqui. Até hoje, nada. Também vieram pessoas pedindo-me para pedir para o Sr. Regis ser governador do estado, dizendo que viriam melhorar o lugar dos Milagres da Virgem, e até hoje nada chegou. Também o Dr. Lins veio em pessoa me pedir e ouviu as minhas palavras. Se ganhasse o lugar de Deputado, vinha levantar a capela nos Milagres da Virgem, dando todo conforto para o Santo São Venceslau, e até hoje nada. O que surgem e o que os irmãos já ouviram dizer que querem dinheiro para fazer da igreja do Porto do Santo Corropio. No mais, aceite a benção do irmão José de Luz do Coração de São José.”

“Por que estas pessoas estão contra mim”, pergunta Boneco, “quando todos eles tiram lucro do Milagre?”. Todos deveriam ser gratos: os padres pelas missas que ele encomendou para os desvalidos, os médicos a quem ele tem mandado os que não podem ser curados pela água, as farmácias onde eles compram os remédios que os doutores receitam, as empresas aéreas que levam as pessoas ao Milagre de lugares tão distantes quanto São Paulo, e os barcos e a Navegação Bahiana pela mesma razão.

Ele confia que seus inimigos locais e os padres se queixam dizendo que ele leva o que deveria ir para a igreja, o que não é verdade, pois as pessoas vêm a Porto do Santo por causa da água e de São Venceslau. Não é a igreja oficial de Porto do Santo que atrai os visitantes, mas seu culto, e eles têm inveja da fama que o local justamente desfruta. Venceslau continua dizendo que todos conhecem a ganância dos padres (que ele denomina “filhos ingratos de Deus”), que cobram trezentos cruzeiros por uma missa e depois esperam que lhes seja servido um grande café, quando não um convite para almoço. O padre A., que celebrou a primeira (e a última) missa no Milagre, cobrou duzentos cruzeiros. Depois da missa ele pediu mais dinheiro e um cavalo para sua viagem de retorno. Quando Boneco o convidou novamente, ele disse que não poderia ir. “Ele provavelmente estava ocupado correndo atrás das garotas que vão à igreja”, comenta Boneco.

Foi um erro do Padre A. celebrar uma missa no Milagre, mesmo considerando que ao tempo Venceslau era um homem santo, sendo que ele ainda não era um santo. Quando se deu a metamorfose, o bispo foi informado e mandou dizer a Boneco que ele deveria se confessar e procurar um trabalho honesto. Venceslau respondeu que não precisava se confessar porque ele falava a palavra de Deus, e que não poderia deixar o local porque Nossa Senhora lhe ordenara que permanecesse ali. A partir daquele momento as autoridades eclesásticas passaram a ignorá-lo.

A atitude de Boneco com relação à Igreja é ambígua; como Santo ele estimula as pessoas a serem bons católicos, apesar de caricaturar os padres como personagens perdulários, a quem não apenas acusa de só se preocuparem com

dinheiro e sexo, mas também os identifica como pessoas que desdenham da religião. Ele sabe de um que pessoalmente, e de propósito, matou um porco na Sexta-Feira Santa. Se a Igreja viesse a tentar expulsá-lo do Milagre, ele certamente seria defendido pelo tio de Avani, Saturnino, que é sargento na Marinha do Brasil. Uma vez, quando tio Saturnino soube de um possível ataque ao Milagre, ele escreveu o seguinte bilhete:

“Department of the Navy, Bureau of Navigation, USA. (este papel com cabeçalho era do tempo em que a Marinha Americana esteve na Bahia). Tudo pelo meu país. Envie-me os nomes dos proprietários e dos padres: eles serão deportados pela Marinha do Brasil, o chefe do Departamento, o Presidente da República e o Governador da Bahia. Informem-me imediatamente se vocês precisam de um avião militar para defender a casa de Nossa Senhora do Amparo, desculpe-me pelos meus erros. Sempre seu, Saturnino”.

Felizmente este movimento de tropas não foi necessário, porque o ataque nunca ocorreu. Talvez os inimigos de Venceslau tenham ficado amedrontados com a ameaça de retaliação dinamitando a casa dos padres em Itaparica.

A maioria das pessoas em Porto do Santo parece satisfeita com a popularidade que a vila desfruta devido a Venceslau e seu poço. Estão muito impressionados com a frugalidade e o isolamento em que ele vive, conquanto refletindo mais cuidadosamente eles poderão entender que a dieta não é muito diferente da sua própria, e que seu isolamento é relativo, pois da vila até o poço são apenas dez minutos de caminhada.

Recentemente Boneco tem anunciado que está se aproximando o dia da sua ascensão, espalhando-se um sentimento de grande expectativa em toda a comunidade. Eles especulam a cada dia sobre a possibilidade de ainda o verem na próxima manhã. Pensam que verão, caso contrário, por que ele teria comprado um saveiro que, sob a proteção de Nossa Senhora, tem obtido tanto lucro transportando romeiros de todos os locais do Recôncavo para o Milagre? Por que ele abriria uma venda para fornecer comida e velas aos romeiros e aos moradores da vila?

Será que Boneco, que através da santidade, readquirirá um saveiro maior e uma venda maior e abandonará esta vida?

Paixão, morte e lendas sobre o irmão Venceslau

Assumindo o papel quem recebeu um legado etnográfico das mãos de seu autor, começo por responder à última pergunta deixada por Castaldi ao finalizar seus escritos. Venceslau não abandonou a vida devocional como resultado dos ganhos financeiros obtidos pelos negócios que manteve paralela-

mente à sua prática religiosa e terapêutica. Consolidou-se como um dos mais importantes praticantes em saúde, num contexto em que concorria com práticas terapêuticas fundamentadas em religiosidades afro-brasileiras (o Candomblé de São João) e com outro terapeuta que desenvolvia suas atividades na localidade vizinha de Buraco do Boi, cuja prática fundamentava-se também em uma versão de culto afro-brasileiro, mas que tomara conhecimento de terapias e fármacos da biomedicina dos quais fazia amplo uso e gradativamente se afastava da prática religiosa.

Revisitando os interlocutores de Castaldi em 2001, quarenta e sete anos depois de sua partida, tomei conhecimento do destino que coube ao Irmão Venceslau, que morreu aos sessenta anos, em 1961, “apaixonado”, numa versão que segue a linha de discurso estabelecida por um prestigioso residente de Porto dos Santos e seu contemporâneo, que a consolida em um artigo intitulado *Irmão Venceslau de Porto do Santo*, que escreveu para o jornal *A Tarde*, de Salvador, em 1981.

Castaldi deixa algumas questões em seu trabalho que ainda não consegui responder, nem creio que venha a ter respostas. No segundo encontro pessoal que tivemos, ele passou-me seu manuscrito com o apelo de que fosse feito algum uso acadêmico do mesmo. Parcialmente respondi algumas das suas perguntas ao enviar-lhe entrevistas transcritas, um texto produzido por Alvinho, um dos descrentes em São Venceslau, e que à época fazia forte oposição a este, e fotografias de pessoas que eram muito caras para suas lembranças da ilha de Itaparica. Sua desejada vinda à Bahia para visitar o campo nunca se concretizou, tendo ele morrido pouco antes da última data que tínhamos planejado para que isto acontecesse.

São Venceslau “morreu apaixonado” em 1961, vinte dias após ser expulso do Milagre pelo novo proprietário das terras onde esse ficava. Esta é a versão romântica dada por um mesmo residente de Porto dos Santos, que à época de Castaldi liderava a oposição ao “Santo”, que hoje tenta restabelecer o destaque que Porto dos Santos outrora ocupou através da valorização de seu outrora rival. Contudo, esta parece ser uma versão apenas parcial sobre a morte do Santo, que se ajusta às muitas lendas construídas em torno de sua existência.

Venceslau reforçou entre seus seguidores a ideia de santidade através de vários recursos retóricos e cênicos, promovendo encenações dramáticas, entre

estas, elaborando para si um percurso que em muito se assemelha ao de Jesus Cristo e de outras pessoas santificadas, ao criar grande expectativa com relação à sua ascensão ao céu. Sua morte física aparentemente se deu cerca de dois anos após ser expulso do Milagre por especuladores imobiliários que adquiriram a terra do seu antigo proprietário. Contudo, a morte do Santo é reconhecida não como a de alguém que passa novamente pelo desamparo de ficar vagando em busca de um local para residir durante aproximadamente dois anos, mas, gloriosamente apaixonado, em retiro na igreja de Nosso Senhor do Bom Despacho,⁶ na localidade que tem este nome na ilha de Itaparica, por não tocar mais em comida nem bebida nos vinte dias seguintes à sua expulsão do Milagre.

“O Milagre” tornou-se terra pública, sob forma de área de proteção ambiental, na qual foi construído um memorial a Venceslau Monteiro. Atualmente constitui um espaço sagrado para o qual convergem praticantes de vários credos para realizar suas cerimônias e rituais variados (grupos esotéricos, membros da Eubiose, católicos, espíritas, umbandistas, candomblecistas e, mais recentemente, adeptos do xamanismo urbano), sendo o irmão Venceslau cultuado por vários desses e as águas da fonte usadas em rituais de iniciação religiosa por suas reconhecidas qualidades milagrosas. Seu nome foi atribuído à unidade pública de saúde de Porto dos Santos, por demanda de seus moradores, que foram consultados pela administração do município.

Romarias e mitificação do eremita de Porto dos Santos

As práticas terapêuticas religiosas iniciadas por Venceslau em pouco tempo chamaram a atenção de moradores da ilha de Itaparica e de cidades e vilas insulares e costeiras da Baía de Todos os Santos, vindo posteriormente a atrair romeiros de lugares distantes e fluxos peregrinatórios que se expandiram com o passar do tempo, caracterizando o que é definido por Turner (1974) como “pequena peregrinação”.

6 Por suas características, a igreja data do século XVII, mas a 1ª referência a esta é na Relação do Padre Cristovão Santos, em 1757, estando transcrita no livro de Ubaldo Osório. Localizava-se na área da Fazenda Bom Despacho, transformada em lazareto no século XIX. Passou por reforma com acréscimos na 1ª metade do século XX. As lápides mais antigas e ainda existentes são de 1872 e 1892.

Utilizo aqui este conceito de pequena peregrinação para entender a dimensão que veio a tomar este fenômeno naquele momento presenciado por Castaldi, que contrasta com a frequente tendência na literatura antropológica de só se considerar grandes movimentos peregrinatórios.⁷ Assim é que a prática religiosa fundada por Venceslau no Poço do Milagre é, para ele, a própria garantia da continuidade da graça alcançada, que exige dele doação (colocar-se a serviço dos outros operando curas milagrosas), renúncia (da vida normal para as outras pessoas) e aprisionamento (não poder se afastar do Milagre sob pena de voltar a adoecer).

Como visto na etnografia produzida por Castaldi, a observância destas regras desencadeavam efeitos controversos e reforçavam a posição que Venceslau passara a ocupar tanto no contexto local quanto supralocal. Ao colocar-se a serviço dos outros, Venceslau acumulou prestígio e poder, tornou-se Santo, deixando de ser o Boneco e tornando-se São Venceslau. Sua renúncia à vida normal não o privava de desenvolver atividades comerciais, auferindo ganhos com a peregrinação, a ponto de poder financiar seu cunhado para ser juiz da festa da Santa Padroeira de 1949 e mudar o percurso da procissão de maneira a incluir a passagem pelo Poço do Milagre; adquiriu grande poder político, atuando como cabo eleitoral, a ponto de reclamar que ajudou a eleger deputados, o governador do Estado e mesmo reeleger Vargas presidente da República, e, admoestado pelo Bispo Primaz do Brasil sobre suas práticas, ele ignorou a reclamação episcopal e deu curso a estas, sem as quais seu poder estaria seriamente ameaçado, podendo significar o fim de sua devoção. Seu aprisionamento ao Milagre, ao ponto de tornar-se uma lenda denominada o “Eremita de Porto do Santo”, é relativo, como pondera Castaldi: “o Milagre” encontra-se apenas a vinte minutos de caminhada até Porto dos Santos, ao mesmo tempo, toda a movimentação do local se transferiu para lá, sendo regulada pela programação feita por Venceslau; mesmo proibido de ler e informar-se sobre os acontecimentos do mundo contemporâneo, ele continuou se mantendo bas-

7 Segundo Turner (1975), estes fenômenos de peregrinação podem objetivamente constituir uma rede conectada de processos, cada um envolvendo uma jornada para e de um local particular. As peregrinações são realizadas em lugares nos quais ocorre alguma manifestação de poder divino ou supranatural, que Eliade (1992, p. 19) denomina de ‘teofania’. A manifestação da teofania pode se dar de várias formas em diferentes religiões e diferentes partes do mundo.

tante conhecedor do mundo exterior à ilha e de seu reduto espiritual, a exemplo de estar informado sobre a existência da televisão em inícios da década de 1950, quando esta era recém-chegada ao país, falando metaforicamente de suas visões como se ocorressem numa “televisão espiritual”.

Referências

- BRUNER, Edward. *Ethnography as Narrative*. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. (Org.). *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- CASTALDI, Carlo. O Boneco. In: _____. *Religious figures and cults in the Recôncavo, Bahia, Brazil*. New York: Columbia University, Draft PhD. Dissertation, 1955. (datilografada).
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1948.
- CAROSO, Carlos; RODRIGUES, N. ; ALMEIDA-FILHO, N. Apoio familiar e experiência de pessoas com problemas mentais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, n. 9, 1998.
- CAROSO, Carlos; RODRIGUES, N.; ALMEIDA FILHO, Naomar; BIBEAU, Gilles; CORIN, Ellen. When healing is prevention: afro-brazilian religious practices related to mental disorders and associated stigma in Bahia, Brazil. *CURARE*. Berlin: WWB, v. 12, p. 195-214, 1977.
- CLEMENT, Catherine; KAKAR, Sudir. *A Louca e o Santo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- CRAPANZANO, Vincent. *The Hamadsha: a study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1973.
- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1980.
- DOW, James. *The Shaman's touch: otomí indian symbolic healing*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1986.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Pessoa e dor no Ocidente* (o “holismo metodológico” na Antropologia da Saúde e da Doença). Trabalho apresentado na Mesa Redonda da XX Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador, 16p. 1996. (mimeo)
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- GEERTZ, Clifford. Making experiences, authoring selves. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. (Ed.). *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Editora Vozes, 2011.
- HARWOOD, Frances. Myth, memory and the oral tradition: Cicero in the Trobriands. *American Anthropologist*, v. 78 p. 783-796, 1976.
- JANZEN, J.M. *The quest for therapy in Lower Zaire*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- KLEINMAN, A. *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.
- KLEINMAN, Arthur. *The illness narratives: suffering, healing & the human condition*. USA: Basic Books, 1988a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: NAEA/UFGA, 1990.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: _____. *Sociologia e Antropologia*, v. 2; São Paulo: EDUSP, 1974.
- NEIHARDT, John. *Black elk speaks: being the life story of a holy man of the oglala sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.
- RADIN, Paul. *The Autobiography of a Winnebago Indian: life, ways, acculturation, and peyote cult*. New York: Dover Publications, 1963.
- RODRIGUES, N. ; CAROSO, C. "A sina de curar": a palavra de um terapeuta religioso. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 5, n. 12, dez. 1999.
- RODRIGUES, N. ; CAROSO, C. A idéia de sofrimento e a representação da doença na construção da pessoa. In: DUARTE, Luiz Fernando D.; LEAL, Ondina F. *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1988.
- SCHEFF, T.J. *Catharsis in healing, ritual, and drama*. UC Press, 1979.
- TAUSSIG, Michel. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- TURNER, Victor. *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- TURNER, Victor. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human societies*. Ithaca and London: Cornell university Press, 1975.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.
- YOUNG, J.C. *Medical choice in a mexican village*. New Jersey: Rutgers, 1981.
- WOLF, Eric R. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice, 1966.

As ojerizas do Povo-de-santo

A eficácia das quizilas

Francesca Bassi¹

No contexto ritual do Candomblé Nagô da Bahia, restrições comportamentais (alimentares, cromáticas, situacionais, etc.), chamadas *ewo* e, mais frequentemente, quizilas,² acompanham os iniciados no cotidiano. (BINON COSSARD, 1970; 1981) As quizilas, tratadas na literatura como tabus (AUGRAS, 1987), seguem tanto orientações simbólicas convencionais quanto expressões individualizantes. No presente artigo, proponho um estudo do papel diferenciador de interdições a partir da consideração de que muitas quizilas decorrem, no Candomblé, da inserção do adepto nas diversas regências dos orixás e dos *odu* – os signos do destino. A maneira encarnada da inserção de cada filho-de-santo nessas regências implica, como veremos, numa habilidosa atenção em considerar os acontecimentos biográficos como se fossem consequências essenciais destes pertencimentos.

Efetivamente, muitas quizilas se formalizam somente a partir do plano acidental, como atesta a prática do novato (*yawo*), treinado pelos mais antigos a encontrá-las, questionando se casos concretos, tais como alergias ou intolerâncias alimentares, são consequências de quizilas até então desconhecidas. O período do noviciado³ é crucial, pois uma nova identidade vai se desvendando, junto com as incompatibilidades específicas, isto é, quizilas, que fazem do

1 O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES. francesca_xango@yahoo.com. Revisão do texto de Marcos da Costa Martins.

2 Quizila: (var. de *quijila*, quimb. *kijil*, 'preceito, mandamento, regra') S.f. 1. Repugnância, antipatia. 2. Aborrecimento, impaciência, chateação. 3. Desavença, zanga, inimizade, desinteligência. 4. Rixa, briga, pendência (var. *quizília*). Quizilar: v. t.d. 1. Fazer quizila a; importunar, aborrecer, zangar. Int. e p. 2. Incomodar-se, aborrecer-se, irritar-se, zangar-se (f. paral.: enquizilar). Quizilento: adj. 1. Que faz quizila. 2. Propenso a quizilar-se. (FERREIRA, 1999, p. 1439)

3 O período do noviciado prevê uma permanência do novato no terreiro que dura mais ou menos três meses; depois de três anos, uma obrigação marca uma primeira confirmação do novato; com sete anos, conclui-se esta etapa e o filho-de-santo deixa de ser *yawo* e vira *ebome*.

novato um ser único, dinamicamente conexo com um conjunto de divindades (orixás) e com os signos do destino (*odu*).⁴

Segundo critérios *lato sensu* divinatórios,⁵ acidentes revelam normas negativas dependentes de casos idiossincráticos, isto é, de incompatibilidades pessoais. Neste artigo argumenta-se que, em muitos casos, a lógica das quizilas se afasta da noção clássica de tabu que lhe foi associada (AUGRAS, 1987) ou, mais em geral, da ideia de interdição como norma negativa, coletivamente compartilhada e representada, para desvendar e expressar uma relação particular entre o filho-de-santo e as entidades do culto. As quizilas, que não se deixam encaixar nas restrições gerais decorrentes de representações míticas dos orixás, lembram a construção simbólica da pessoa no Candomblé para além da lógica metafórica de tipo totêmico, como o apontou Márcio Goldman (1987).

Pureza e Sensibilidade

Na literatura antropológica os tabus foram tratados enquanto dispositivos simbólicos de proteção contra a impureza ao longo de certas etapas ambíguas e indefinidas da vida social, ritual e da existência pessoal.⁶ (DOUGLAS, 1971) Em geral, segundo Douglas, a ideia de contaminação é relativa às transgressões de comportamentos rituais aptos a manter separações nos elementos de uma dada classificação. A antropóloga aponta para o fato de que o perigo de contaminação surge da necessidade cognitiva de ordem, apoiando-se na sensação de repulsa à mistura, estendendo-se como justificativa contra a desordem simbólica referente ao corpo físico e ao corpo social. As fronteiras do grupo, assim como os papéis sociais, são protegidas com normas de pureza corporal (em

4 Os *odu* são os oráculos do sistema divinatório iorubá chamado Ifá. No Candomblé é praticada uma variante conhecida como 'jogo de búzios': as configurações dos búzios despejados na mesa correspondem a um dos dezesseis *odu*, isto é, a um conjunto de mitos (*itãs*), que devem ser analisados para escolher aquele cuja história, por analogia, é a mais apta a dar uma resposta à questão da consulta. Os mitos são analisados, portanto, segundo categorias de eventos (saúde, condição financeira, relações familiares e amorosas, consecução de metas e de emprego). Sobre o sistema divinatório, ver Bastide (1981).

5 As quizilas pessoais podem ser descobertas através do jogo de búzios, mas também segundo critérios divinatórios secundários que levam em conta regras de confirmação. (ZEMPLÉNI, 1995) No Candomblé, por exemplo, se um alimento fizer mal, por três vezes, torna-se quizila.

6 A literatura clássica sobre o tabu é vasta e a noção parece fundar a disciplina antropológica, pois ela participa dos debates sobre religião, sobre magia, sobre parentesco, etc. (FRAZER, 1888; HERTZ, 1922; RADCLIFFE-BROWN, 1939; WEBSTER, 1952; STEINER, 1980; DOUGLAS, 1971; SMITH, 1979).

particular relacionadas às comidas e às trocas sexuais), cujas infrações provocariam uma mistura considerada perigosa. Define-se, assim, uma abordagem dos comportamentos proibidos segundo uma classificação coletiva e uma ordem social e simbólica.

Criticando Douglas, Luc de Heusch (1971) argumenta que somente em determinados casos o sistema de tabus e a noção de contaminação estão intimamente relacionados, notadamente na ideologia indiana das castas, assim como a metáfora da sujeira subjacente se limitaria a evocar a experiência universal da perda (decomposição dos corpos, excreções corporais). Assim fazendo, Douglas deixa, segundo de Heusch, inexplorado um segundo tipo de tabu, que não seria ligado às metáforas da sujeira e que teria como vocação a disjunção de certos termos para marcar diferenças relativas.⁷

Voltando a considerar as interdições no Candomblé, deve-se ponderar que, se por um lado, as quizilas se apresentam como injunções para respeitar as separações entre as características dos diferentes orixás ou *odu*, por outro, elas desdobram-se em quizilas da pessoa, segundo uma estrutura aberta, pois todo acidente, desencontro, alergia ou desgosto, toda sensibilidade negativa, pode se acrescentar a uma lista pessoal de quizilas. O que traz à tona a definição dessas interdições a partir de uma eficácia negativa cujo caráter é idiossincrático e leva, portanto, a apreciar a singularidade do iniciado.

Devemos a Pierre Smith uma definição da eficácia dos interditos a partir da ideia de sensibilidades simbólicas específicas. Encontrando na África Banto (Ruanda) vários interditos chamados de *imiziro*, Smith argumenta que eles não apelam à noção de contaminação pela sujeira, pois as ações proibidas não se encaixam na ideia de um contágio ruim. O perigo inerente aos *imiziro* se explica, segundo este autor, como a consequência de um encontro indesejável entre termos semelhantes, mas opostos. Estas interdições marcam os gestos cotidianos, os mais variados e anódinos, relativos a diferentes contextos da ação. O resultado indesejado de um descuido, em vez de comportar um estado

7 Luc de Heusch, no prefácio da edição francesa do livro de Douglas (1971, p. 7-20), critica a pertinência do conceito de contaminação e, portanto, aquele de sujeira, em vários sistemas de interdições na África. Ele indica que vários interditos religiosos, notadamente entre os Lele e os Nuer, não estão associados à impureza. Entre os Lele, exemplifica de Heusch (1971, p. 13. tradução nossa), 'o sistema hama (sujeira) e o sistema de interdições não apresentam uma ligação'. Confira também Heusch (1990).

de impureza, aproxima-se, enquanto forma de reação devida à aproximação de termos incompatíveis, das ideias de sensibilidade negativa e de alergia.

A teoria dos interditos ganha com Smith uma variedade de contextos de ação. Referindo-se aos *imiziro*, Smith ilustra vários casos de atos cotidianos do ruandês que devem ser mantidos separados, pois a aproximação evocaria associações simbólicas indesejadas.⁸ O sistema dos interditos se desvela, assim, nos atos, segundo “uma precisão que poderia ser dita rabínica e que evoca a etiologia das alergias”. (SMITH, 1979, p. 16) Smith reforça seu argumento, indicando que a definição da eficácia negativa das interdições, a partir da noção de sensibilidade, expressa bem a natureza dos *imiziro*, pois em Ruanda várias erupções cutâneas são consideradas como índices e sintomas de uma violação, muitas vezes involuntária, de um *imiziro*. Parece, assim, abrir-se um fértil caminho de pesquisa a partir das questões de sensibilidade corporal que não foram exploradas nos trabalhos sobre concepções dos efeitos dos interditos. No Candomblé muitos eventos negativos são justificados como consequências de quizilas e dizem respeito às particularidades de cada um. O corpo, com suas sensibilidades, promove-se como o local da experiência de um relacionamento com objetos, elementos e substâncias mediadoras dos orixás (LACOURSE, 1991) e de outras entidades (*odus*) que estruturam as singularidades dos novatos. Elas “precipitam” filhos-de-santo diferenciados no momento em que precipitam sensibilidades.

A origem da quizila: rompendo classificações

No Candomblé, interditos profiláticos correspondem à necessidade de manter estados de pureza temporária, em certas condições de fragilidade, marcadas por mudanças existenciais ou rituais e por uma conseguinte indefinição simbólica. A *yawo*, como a mulher grávida ou no pós-parto, é considerada um ser

8 Tirar o leite das vacas, por exemplo, fumando cachimbo, é considerado inapropriado, sendo a consumação do tabaco uma evocação contrária à abundância esperada do leite. Mas, em geral, é evitada a conjunção entre o leite, de um lado, e o orvalho (líquido magro e fugaz), assim como, de outro, a fumaça de tabaco: ‘a associação do leite à abundância seria incompatível com a evanescência do orvalho e a diminuição do tabaco’ (SMITH, 1991, p. 383). Smith (1979, p.16) explica: ‘é proibido fumar o cachimbo no momento da ordenha das vacas, de tocar em cachimbo, quando ainda existem traços de leite nas mãos’, mas ‘pode-se fumar cuidando das vacas’ (neste último caso, diferentemente dos outros, a ligação direta com o leite não está presente).

vulnerável, que deve respeitar um resguardo para proteger-se da contaminação pela “sujeira”, isto é, pelas energias negativas. A *yawo* respeita, temporariamente, um confinamento no espaço do terreiro, um regime de castidade; não compartilha sua esteira ou cama nem seus recipientes e louças, pois o contato com outrem pode dar origem a um estado de impureza. (BINON, 1970; 1981) Para além dos interditos profiláticos, que remetem à ideia de contaminação e à categoria de exorcismo, já que as separações dos corpos permitem se defender de encostos de energias negativas (as energias dinamizadas por Exu, ou as almas dos mortos, chamadas *Eguns*, encostadas nas pessoas, por exemplo), encontram-se os interditos relativos ao culto dos orixás.

Augras, num trabalho dedicado às quizilas e aos preceitos em terreiros de nação Nagô e Jeje nos Candomblés do Grande Rio, descreve vários tipos de quizilas, que podem ser resumidas nas seguintes categorias: i) as quizilas que evitam a “autofagia simbólica” por meio da abstinência de alimentos que derivam do mesmo elemento do orixá principal (“dono da cabeça”) e que podem fazer parte das suas oferendas; ii) as quizilas ligadas às “idiossincrasias do ‘dono da cabeça’ de cada iniciado”; iii) as quizilas que se motivam das diversas idiossincrasias dos adeptos. (AUGRAS, 1987, p. 61,54,68)

A autora (1987, p. 71-74) considera a dificuldade de formatar uma lista completa de interditos, apontando para a variação das interpretações sobre a origem simbólica das quizilas oferecidas pelos interlocutores; ela observa, também, que “certas quizilas são explicadas pela importância que determinada substância teve na história mítica” (AUGRAS, 1987, p. 72), deixando aberta uma possível explicação da variedade de tipos de quizilas. Interessada em compreender porque as interdições são respeitadas de modo flexível, sendo a transgressão um comportamento por ela observado, Augras (1987, p. 56) argumenta que, além do fato de que a aprendizagem ritual se faz através do erro, os atos de insubmissão às regras tornam dinâmico o “campo do sagrado”, obrigando a efetuar novas oferendas expiatórias. O único aspecto unitário da quizila parece, portanto, ligado à questão da prática da transgressão e do perigo associado.

Assim, vale questionar os perigos da violação, isto é, a eficácia negativa da quizila. Deixando o tópico da violação para a última parte deste artigo, tentarei oferecer algumas considerações capazes de tratar das incoerências simbólicas das quizilas observadas por esta autora, a partir da minha própria pesquisa de

campo⁹ e da revisão da teoria do interdito. Logo, cabe ressaltar que a chamada “autofagia simbólica” indica, segundo Augras, a identidade consubstancial do iniciado com o seu santo.¹⁰ A teoria antropológica oferece hoje um quadro teórico que permite pensar a chamada autofagia nos termos de um perigo mais amplo de excesso que pode ser produtivamente abordado, analisando as ideias sobre a troca de fluidos e de substâncias entre o idêntico e o diferente.¹¹ O perigo de um acúmulo do mesmo elemento é contrário a essa procura de equilíbrio que se desenvolve na prática ritual da iniciação.¹² Consequentemente, uma certa exclusão de contiguidade com o idêntico (o orixá “dono da cabeça” do iniciado, notadamente) é necessária. Estas quizilas são mais próximas da ideia de uma intolerância por excesso do que das noções de antipatia, ojeriza, alergia, implícitas no étimo *quizila*.¹³ Essa mesma intolerância determina a natureza humana: “filho não é orixá”, diz a mãe-de-santo Stella de Oxóssi, aludindo ao fato de que ele deve levar uma vida dentro dos limites desta sua natureza, deixando ao orixá invadi-lo em momentos pontuais: o tempo da possessão.

9 Pesquisa de campo para o Doutorado efetuado na Bahia, em terreiros de Candomblé Nagô (Keto e Ijexà).

10 De fato, a iniciação proporciona, através da aplicação de pós, de ervas maceradas e de sangue dos animais nos poros ou nas incisões praticadas, a conjugação equilibrada dos elementos de origem animal, vegetal e mineral, atribuídos aos diversos domínios dos orixás, no corpo do adepto. (SANTOS, 1975)

11 Trata-se da teoria de Françoise Héritier (1994) sobre o incesto de segundo tipo, que preconiza a importância de não encontrar a mesma substância nas trocas sexuais. Como descreve a autora, numa pesquisa comparativa, um homem não pode ter relações sexuais com duas mulheres unidas pela mesma matriz, duas irmãs ou a mãe e a filha, por exemplo, pois provocaria uma contiguidade de substâncias e de fluidos idênticos, fazendo entrar, indiretamente, as duas mulheres em uma relação incestuosa.

12 Lembramos que, embora a consubstancialidade com o orixá seja procurada com a iniciação, é na busca de um equilíbrio entre o idêntico e o diferente que se desenvolve a prática ritual. No Candomblé, o acúmulo perigoso não é somente relativo às comidas, portanto o ‘autocanibalismo’ (comer da mesma substância) não é suficiente para explicar outras proibições semelhantes, ligadas, por exemplo, à prática do uso das cores, cujo papel é relevante no ritual ligado aos orixás e aos *odus*. (BENISTE, 1999) Como me foi sugerido por Mãe Stella de Oxóssi, as filhas de Iansã, orixá ‘quente’ e agitado (segundo o princípio *gun*), associado ao fogo e ao vermelho, não podem adotar um vestuário com excesso desta cor. A estes simples atos cotidianos ligados às comidas e aos cromatismos somam-se rituais mais complexos, que tentam compensar, por exemplo, na cabeça de uma pessoa iniciada, dois orixás demasiadamente quentes (*gun*), inserindo entre eles, e trabalhando ritualmente, um orixá ‘frio’ (*ero*), ligado à calma. (Conforme depoimento de Nancy de Oxalá)

13 A lógica da quizila que evita o acúmulo do mesmo foi-me explicada pelo pai-de-santo Ruy Povoas do Carmo, quando, argumentando que muitas quizilas devem ser respeitadas para não criar um excesso da própria matriz ancestral no corpo do adepto, lembrou-me o mito de Ajalá, o oleiro que, no Orum (a dimensão celeste e divina, contraposta ao Ayé, a dimensão terrestre e humana), fabrica as cabeças das pessoas introduzindo variados elementos do mundo. O mito indicaria que cada um é consubstancial a certos elementos do mundo e sensível a estes mesmos elementos por excesso ou por falta. O fato de que diferentes tipos de interditos podem se encontrar numa única designação, sem por isso constituir uma única problemática, já foi constatado pelo antropólogo britânico Franz Steiner (1980) quando observou a convergência de proibições heteróclitas na mesma denominação (*tapu* ou *tabu*), na área cultural polinésia.

Neste nível, vários interditos, de maneira especial, as quizilas alimentares, parecem derivar de um sistema de classificação que permite associar os orixás aos diferentes âmbitos da natureza. (GOLDMAN, 1987, p. 98) Oposições podem ser veiculadas por meio de abstinências alimentares dos filhos-de-santo, resultantes das homólogas oposições entre domínios dos orixás. Segundo esta lógica, os “filhos das águas” (filhos de Iemanjá e Oxum) evitam comer certos crustáceos ou peixes, os filhos de Nanã evitam caranguejo, pois a lama é o elemento dela – casos estes semelhantes aos citados por Augras (1987, p. 61). Um dispositivo simbólico de tipo naturalístico pode também ser ativado, associando elementos naturais aos atributos dos orixás, assim como vários outros interditos, e que decorrem das representações deles: o abacaxi, por exemplo, enquanto fruto “rugoso”, é quizila de Omolu, pois representa as pragas do corpo deste orixá da variola; os animais que rastejam não podem ser consumidos pelos filhos de Oxumarê, orixá cobra, etc.

Quando se analisam as histórias míticas, além das referências aos domínios naturais dos orixás, são levados em conta os eventos que evocam poderes especiais no encontro primordial do orixá com os elementos do mundo. O pai-de-santo Genivaldo interpreta assim a quizila dos crustáceos que se impõe aos filhos de Omolu, orixá da variola, ligado à terra:

Um dia Iemanjá encontrou o pequeno Omolu abandonado pela mãe Nanã e o levou junto com ela no mar para alimentá-lo. Mas Omolu não podia ficar no mar, aquele não era o seu elemento: a terra era o seu elemento, mas no mar ele não ia sobreviver, ele ia afundar. Então os crustáceos formaram uma plataforma para ele poder andar também no mar. Os filhos de Omolu não devem comer crustáceos, não devem comer o que Omolu pisou com o seus pés.

Este relato descreve agenciamentos específicos entre o orixá e os elementos do mundo e acontecimentos “milagrosos” que indicam a sua força, para além das representações de atributos que remetem às homologias naturalísticas sistemáticas. Segundo este interlocutor, os filhos de Omolu compartilham com os filhos de Iemanjá a quizila dos crustáceos, mas por razões diferentes, explorando a ambiguidade classificatória desses animais marinhos que, diferentemente dos peixes, *andam* no fundo no mar, fundamentando a ideia de que eles constituem (por sinédoque) a “terra” de Omolu, assim como a sua força de sobreviver no mar, elemento a ele estranho.

Cabe então colocar uma primeira consideração sobre o simbolismo das quizilas: ele é imprevisível do ponto de vista classificatório pois foge de previsões sistemáticas. As glosas de muitas quizilas seguem diferentes percursos simbólicos, deixando alta a possibilidade de variações, assim como uma aparente incoerência. Sobretudo, vale enfatizar que muitos filhos-de-santo, notadamente os recém-iniciados, não sabem lidar com interpretações deste tipo e que quizilas são por eles respeitadas pelo simples fato de serem transmitidas pelos mais antigos, sem que possam oferecer conhecimentos mais específicos, o que decepciona o analista que procura sistemas consequentes de explicação.

A ausência de um verdadeiro sistema no pensamento simbólico foi argumentado de Lévy-Bruhl (1938) que, como indica Todorov (2008), definia como elusivas as explicações nativas sobre a origem dos símbolos. De fato, devem-se levar em conta relações de equivalência, encontros de sequências simbólicas diferentes:

Um simbolizante evoca diferentes simbolizados não por falta de sistema, mas porque um simbolizado pode, por sua vez, se converter em simbolizante. Lévy-Bruhl cita o seguinte exemplo: uma folha de uma árvore simboliza o vestígio que foi deixado nela (por metonímia), ela evoca o homem que a pisou (uma vez mais por metonímia); este homem simboliza a tribo à qual pertence (por sinédoque). (TODOROV, 2008 p. 308, tradução nossa)

Quando se consideram as histórias dos orixás, as associações de tipo naturalístico dão lugar a antropomorfismos, as essências se humanizam e a simbolização dos orixás é direcionada pelos inúmeros eventos míticos. Multiplicam-se versões de como acontecimentos gloriosos demonstram a força deles e, também, como eventos ruins os afetaram negativamente. As quizilas podem, portanto, representar elementos a serem respeitados por evocar poderes especiais dos orixás em momentos de aperto, como no caso do mencionado mito de Omolu andando no mar. Mas, o que é considerado mais típico da quizila pelos interlocutores é uma relação pessoal negativa, idiossincrática, que o orixá, no seu lado mais humano e emocional, entretém com elementos que evocam a sua fraqueza. Tudo se passa como se afetos negativos, traumáticos, dos orixás antropomórficos se fixassem, se localizassem nos elementos ou situações ligadas a esses acontecimentos, que viraram símbolos de antipatias, de repúdios. Como diz o povo-de-santo, os orixás “pegaram a quizila” desses

elementos; é a evocação geral de um acontecimento ruim que explica a quizila: “As coisas viram quizila quando estão ligadas a algo que foi mal”. (Detinha de Xangô)¹⁴ Um depoimento do pai-de-santo Genivaldo descreve arduos acontecimentos que fizeram com que Iansã “pegasse” a quizila de carneiro:

Iansã, chamada também Oyá, teve nove filhos. Quando ela estava grávida de seu filho caçula ela soube que ele era abiku, quer dizer, ‘nascido para morrer’, isto é, destinado a morrer pequenininho. Oyá foi ver Ifá (orixá da adivinhação) e Ifá mandou ela fazer um ebó (oferenda) no ‘caminho do nove’. Ela tinha que oferecer nove oferendas de comida, assim ela dava a energia ao ‘caminho’ (signo do destino, odu) e receberia em troca a energia de outra forma. Era uma oferenda (ebó) para não deixar ir embora o filho que ela ia parir. Infelizmente, um carneiro comeu a oferenda que ela tinha arriado e o filhinho dela morreu logo depois de nascer. Um filho-de-santo cabeça de Iansã como aquele ligado ao odu Ossá, um odu relacionado com o caminho de Iansã, não deve comer carne de carneiro. (Genivaldo de Omolu)

Vale ressaltar que o foco da quizila não é, nestes casos, colocado nas propriedades intrínsecas do elemento (o carneiro) rejeitado, em analogia com o domínio natural do orixá, mas unicamente na sua associação com um acontecimento indesejável. Reencontramos de uma certa forma dois elementos da citada teoria do interdito de Smith: a evocação de um desencontro que o elemento “quizilado” proporciona e a formação de interditos a partir de antipatias relativas, em contraste com a ideia de uma normativa absoluta implícita nas definições clássicas do tabu.

A grande antipatia de Iansã pelo carneiro expressa uma dimensão emocional próxima ao ódio e à maldição. O anátema obriga o seus filhos a manter uma conduta ritual contrária a este animal, de tal modo que filhas de Iansã não podem mexer em oferendas preparadas com a sua carne. Para além dessa expressão obrigatória dos sentimentos (MAUSS, 1980), muitos filhos-de-santo dizem se sentir fisicamente incomodados pela visão ou pelo cheiro da carne de carneiro, descrevendo reações concebidas segundo o modelo da antipatia de Iansã. É o caso de um pai-de-santo que se diz muito ligado a Iansã: “Depois

¹⁴ O essencial se faz contingente, a natureza do orixá se determina junto à biografia mítica, onde se justificam vários repúdios, segundo uma continuidade entre natureza e história humana (mítica), corolário da continuidade entre natureza e cultura, entre exterioridade objetiva e interioridade subjetiva. (DESCOLA, 2005)

de ter feito o santo, não suportei mais a carne do carneiro, não somente eu não como, mas mesmo o cheiro não suporto mais. O carneiro não entra mais na minha casa!”.

Efetivamente, a afiliação ao orixá é considerada capaz de transmitir traços incorporados das suas antipatias. Eventos míticos viram essenciais, se naturalizam, assim, nas sensações de repulsa, isto é, na ojeriza por elementos que resumem acontecimentos míticos negativos, construindo relações entre o iniciado e os orixás por meio de afetações. Desencontros míticos fixados em desgostos¹⁵ dos orixás podem, portanto, se reproduzir no filho-de-santo, tornando manifesta uma relação marcada pela consubstancialidade.

A partir do momento em que as idiossincrasias dos orixás são pensadas como manifestações corporais e sensoriais – enjoos, dificuldades digestivas, tonturas, alergias alimentares –, todo sintoma do novato pode revelar ligações até então desconhecidas com os orixás. Cabe destacar que estas quizilas não representam, mas fazem “*presente*” o orixá por meio da eficácia das suas antipatias, o que atende ao argumento de Todorov relativo a certos processos de simbolização que, mais uma vez, nos levam longe de um quadro coerente de representações:

[...] a relação metonímica agente-ação é mais importante que a relação metafórica entre a imagem e o ser representado. Um certo desenho não faz sentido se não é inciso (ação) naquele objeto particular: adquire um sentido por meio de uma relação metonímica de lugar. (TODOROV, 2008, p. 305)

Um elemento vira quizila porque teve lugar num agenciamento, segundo tipos de tropos que, como sugere este autor, não respondem às representações sistemáticas ou às classificações, mas apontam para acontecimentos, ações, colocações. As listas dos antropólogos, não obstante possam enumerar algumas das quizilas principais, falham em exaustividade porque amarram a criatividade inerente ao simbolismo num papel ordenador de essências e de ontologias fechadas, isto é, na ilusão da totalidade de uma dada classificação. (STRATHERN, 2006, p. 267) As quizilas particularizam em modo aparentemente indefinido, pois localizam simbolicamente os terreiros, os filhos-de-

15 Sobre o conceito de desgosto, ver Rozin et al. (1997).

-santo, enfatizando ou fabricando idiossincrasias, ditando que “cada um é diferente”. Nos relatos do povo-de-santo, frequentemente as quizilas são citadas como determinados fenômenos contextualizados, relativos a desgostos pessoais e a lugares ou posições sociais específicas (o terreiro, a mãe-de-santo etc.) :

As minhas quizilas são as coisas que eu não amo. Mas quando era yawo descobri que também não podia comer aipim e batata doce, que eu gostava. Eu sabia disso... mas às vezes eu comia, mas depois tive uma alergia. Com a batata doce tive gastrite. A abóbora é uma grande quizila, mas não é quizila de todos. Cada um é diferente. Aqui no terreiro ninguém come feijão branco, nem a pinha. A minha mãe-de-santo não come mel. As quizilas não matam, mas provocam problemas, foi assim que me foi explicado. (Alzira de Oxalá)

Estes interditos de aspecto estocástico se definem, portanto, em relação às comprovadas reações físicas que fazem *presente* a ação do orixá ou *odu*. Como mostra a narrativa de Alzira sobre os acidentes de ordem alimentar, é a *descoberta* de uma alergia e de uma gastrite que comprova a *efetividade* das suas quizilas. Ela diz que sabia da existência das quizilas, mas que as transgredia, como é típico do período do noviciado, pois neste período se confirmam, testando os alimentos, as influências das qualidades dos orixás na pessoa .

A questão da transmissão da quizila nos permite retomar, com olhar comparativo, o trabalho de Smith sobre os interditos na Ruanda (*imiziro*), cuja análise remete à eficácia para além de um simbolismo rotulado, mostrando como se “fazem” os interditos:

Um antepassado *que* teve relações desastrosas como um tipo de animal pode decretá-lo *imiziro*, sustentando-o com o perigo de uma maldição contra todos aqueles da sua descendência que o violarem. Ele transmite, assim, uma *alergia* pessoal a sua linhagem toda, que se motiva menos por uma necessidade intrínseca e mais pelos efeitos inevitáveis da maldição. (SMITH, 1979, p.18)¹⁶

Este interdito, explica Smith, não obedece a nenhuma necessidade interna e nenhuma relação, além daquela resultante do plano puramente acidental,

16 Esse interdito lembra a antipatia de Oxalá pela raça equina: ela é ligada ao cativo deste orixá no reino de Xangô, quando, confundido com um ladrão de cavalo, foi preso. Em geral, os filhos de Oxalá devem respeitar a quizila de cavalo e alguns deles podem ‘pegar’ esta quizila, isto é, a quizila pode ser eficaz, causando um relacionamento difícil entre a pessoa e o animal (por ex., as pessoas se acidentam com cavalos).

que é postulada entre o animal e a linhagem. Ao mesmo tempo, o interdito em nada define a sociedade ruandesa e não se opõe a outros do mesmo tipo, como num modelo totêmico. (SMITH, 1979, p. 9) A maldição que sanciona os interditos deste tipo consiste no desaparecimento da linhagem, pois a regra exogâmica tem como referência um antepassado e as suas alergias.¹⁷

Deste modo, a eficácia do interdito alude à particularidade da linhagem, fazendo, ao mesmo tempo, o antepassado *presente* nos descendentes por meio da sua alergia pessoal, para além de uma associação do interdito com sistemas de diferenças. Encontramos a ideia de um contato, por meio da transmissão da alergia e, portanto, o que é ressaltado não é um pensamento ontológico que diferencia, afastando unidades discretas, mas uma história que particulariza, individualiza, juntando pessoas com as mesmas alergias.

De maneira análoga, no Candomblé, a quizila faz comparecer o orixá no plano da afetação e da sensibilidade: a antipatia que, por princípio, se transmite aos filhos-de-santo objetiva biografias míticas, identifica histórias, mas não classifica nem sistematiza metaforicamente oposições natureza-cultura numa totalidade fechada. A quizila pode ser eficaz no corpo do filho-de-santo, abrindo caminho para o reconhecimento de relações específicas, que levam a um processo de individuação: é aquela qualidade do orixá que se apresenta, junto com a memória de um acontecimento, como sensibilidade própria dele e do filho-de-santo.

Uma primeira conclusão pode ser rubricada: uma definição da quizila tem que lidar com processos diferenciadores muito específicos que chegam ao particularismo das idiossincrasias de cada um. Uma linhagem “espiritual”, no caso do Candomblé, supera os modelos míticos, segundo uma lógica dos eventos e das agências, em suplementariedade ao pensamento classificatório e ontológico. O filho-de-santo se situa, portanto, no reconhecimento das suas sensibilidades como quizilas, para além de uma visão do simbolismo coletivo, para precipitar, em última análise, a sua pessoa.

17 A aparente inconsistência desse tipo de interdito, a ausência de um rumo classificatório, foi observada também por de Garine (1991, p. 973-976) numa pesquisa no Chade (etnia Moussey). Analisando tabus alimentares como sistemas abertos e dinâmicos, adaptados às situações singulares, o autor explica como é possível ‘inventar’ interdições, observando: ‘não se pode excluir que repugnâncias individuais, desgostos sensoriais se cristalizaram e perenizaram como interditos familiares e de linhagem’.

Identificando relações: a construção da pessoa

As reações pessoais e corporais podem ser pensadas como marcas somáticas e sensoriais da contiguidade do orixá e de suas antipatias no corpo dos filhos. Podemos, portanto, agora, indicar a hipótese de que no povo-de-santo há uma disposição, nos atos cotidianos, para pensar os orixás por meio da sensação corporal. (GANDOLFO, 2006) A incorporação da quizila constitui o dispositivo da “eficácia” e o filho -de-santo manifesta uma certa complacência quando consegue alinhar-se com os desgostos alimentares dos orixás que o influenciam:

Sempre passava mal quando comia caranguejo. Quando entrei no Candomblé compreendi que era por causa de Omolu, o dono da minha cabeça. Aí eu deixei de comer. Eu tenho alergia porque sou filha dele. (Sandra de Omolu)

O respeito às quizilas pode, assim, se fazer espontaneamente, a partir de uma repulsa que envolve todos os sentidos. Notadamente, depois da iniciação, os filhos-de-santo, conectados através dos rituais de feitura com os orixás, são considerados aptos para desenvolver somaticamente uma percepção do orixá. (NERI, 2005) Esta incorporação da quizila se apresenta, conseqüentemente, tanto como uma reação negativa do organismo aos estímulos externos (os alimentos, notadamente), quanto como um desenvolvimento da faculdade de perceber, com os sentidos, o relacionamento do iniciado com os orixás. A sensibilidade pessoal a um alimento, que pode se relacionar às sensações (ojeriza), às emoções negativas (aversão, antipatia) e às reações físicas (alergia), é considerada indício de um destino específico e diz respeito a um percurso de vida, a uma biografia. O pai-de-santo Genivaldo, raciocinando sobre o envolvimento do plano sensorial do adepto, atingido no corpo (sensação) e nos afetos (aversão), aponta para o azar trazido pelos alimentos quizila: “A comida quizila faz mal, então não coma, pode trazer problemas. É provável que você já teve sensações negativas com esse alimento ou que você já sentiu uma ojeriza, uma aversão”.

Os mais antigos advertem aos novatos que a quizila “pode atrasar a vida da pessoa” e que alergias ou outros sintomas revelam quizilas desconhecidas, mas que outros problemas podem decorrer de quizilas “silenciosas”, assintomáticas. O receio de acidentes parece evocar os tropeços numa armadilha situada no caminho da pessoa. (SMITH, 1979)

A sabedoria mítica mostra como certos elementos já foram negativos para os orixás. Deste modo, toda eficácia negativa de um elemento se aproxima à ideia de um *indício* que avisa sobre uma situação prejudicial desconhecida, mas incluída no destino pessoal. “O que o corpo recusa é a *verdadeira* quizila”, explicam os filhos-de-santo: esta sensibilidade, que constitui a eficácia dos interditos em termos corporais, revela as relações que fazem a pessoa, fazem o seu destino, a partir dos acontecimentos que a afetam.¹⁸ Aparece, assim, a pessoa como articulação de relações que são constatadas no corpo. O filho-de-santo, como composto de relações, não é isento de marcas dos orixás enquanto agentes, como sugere Strathern:

uma série de eventos está sendo revelada no corpo, que se torna, assim, composto de ações históricas específicas de outros sociais: o que as pessoas fizeram ou não fizeram a alguém ou para alguém. A pessoa apropria a própria história. (STRATHERN, 2006, p. 205)

A especificidade histórica de cada filho-de-santo é dada pelas relações com a qualidade do próprio orixá, com os outros orixás *assentados* e com aqueles que “falam” no *odu*. (GOLDMAN 1987, p. 100) As sensibilidades relacionadas às quizilas desvendam esses agenciamentos no momento que a pessoa é pensada como consubstancial a essas relações. São os eventos que falam pelos orixás. Notadamente, as sensações de mal-estar são intuições que o orixá principal (*Olori*), na sua qualidade particular, encarnado naquele específico filho-de-santo, cuja energia é localizada na cabeça, determina: “*Meu odu e meu orixá não comportam a quizila do caranguejo: mas se um dia eu comer caranguejo e passar mal e a minha cabeça perceber que não posso comer, eu vou deixar de comê-lo*”. (Detinha de Xangô)

As reações físicas, indícios de quizilas desconhecidas, que sinalizam relações existentes com os orixás e *odus*, através de elementos mediadores, desvendam, de forma discreta e pelo avesso, a singularidade do adepto. Em geral, pode-se apreciar uma distinção entre as quizilas gerais dos orixás (de preceito) e as quizilas de cada um.

¹⁸ Adotamos aqui a noção de pessoa elaborada por Strathern (2006).

Eu sou uma filha de Oxalá e assim eu não como alimentos temperados com óleo de palma na sexta-feira, mas eu não tenho o dendê como quizila. Eu tenho quizila de muitas outras coisas, as quizilas de odus e da qualidade do meu santo. (Elpidia de Oxalá)

O reconhecimento destas quizilas, inextricavelmente ligadas às percepções e ao corpo, implica sintonizações progressivas com o próprio bem-estar e com o desenvolvimento de capacidades perceptivas:

As quizilas são as coisas que não se dão bem com você: se a pimenta (atá) te dá uma cólica, quer dizer que não te faz bem, é uma quizila... Se uma comida me faz mal, eu a recuso e descubro assim mais uma quizila. Meus filhos também devem descobrir as quizilas deles. A quizila é uma forma de enjoo, ou algo que dá ojeriza. A quizila vem através do orixá, são as coisas que você não suporta, que não combinam com você, então não deve comer, porque não pode comer o que não se dá bem com você. (Kiko, pai-de-santo)

As “verdadeiras” quizilas sugerem uma relação de contiguidade com os orixás, através de indícios ou de sintomas, a partir do momento que indicam os elementos contrários às suas qualidades específicas, transmitidas ao filho-de-santo segundo uma replicação de substância.¹⁹ Os orixás também alertam, “falam” nos *odus*, durante o jogo, sobre incompatibilidades da pessoa com elementos e com acontecimentos desagradáveis:

É o orixá que enuncia a quizila: não coma isso para não ter problema, para não travar o caminho. Ele pode dizer que um alimento traz um encosto, que um outro elemento pode enfraquecer a pessoa... O pai-de-santo vê no jogo. Pode ser comida, mas também um monte de outras coisas: tem quizilas que proíbem a pessoa dormir fora de casa, de usar chinelos, de sair à meia-noite, de fazer festa. (Genivaldo de Omolu)

O pai-de-santo Genivaldo enfatiza a ligação das quizilas com a particularidade de cada um depois da iniciação (da reclusão na camarinha), notadamente a partir do *odu* (caminho) desvendado pelo jogo:

Quando você sai da camarinha, você vai saber as suas quizilas. As quizilas correspondem ao seu caminho (odu): é questão de poder ou não poder fazer... As pessoas pensam que, por exemplo, por causa de Iemanjá, não se pode fazer tal coisa ou

¹⁹ Sobre este conceito, confira Strathern (2006, p. 312).

tal outra, mas não é bem assim: cada caso é um caso. Duas pessoas de Iemanjá são como dois irmãos, mas eles são diferentes, eles tem quizilas diferentes. (Genivaldo de Omolu)

Tudo leva a considerar que o processo de individuação se desenvolve nos dois sentidos: os acontecimentos se acrescentam ao sujeito para defini-lo como uma espécie de mosaico e, reciprocamente, o sujeito une os acontecimentos relacionando-os a ele mesmo. (BASTIDE, 1973, p. 34) A replicação da substância do orixá no corpo do iniciado implica considerar, deterministicamente, sensibilidades que alcançam uma supra determinação: todas as alergias ou os enjoos podem dar lugar às interpretações a partir de associações particulares ou “invenções”, isto é, a eficácia da quizila diz respeito às singularidades inatas que se articulam, fazendo com que o iniciado ajuste a si próprio eventuais convenções coletivas. (WAGNER, 1981) A eficácia revela relações, assim como novas definições das características inatas das pessoas. A herança ou a transmissão, por meio do ritual, se equiparam, pois realizam a consubstancialidade: *“Eu não como carne de porco, mais de uma vez passei mal comendo-a, então eu compreendi que eu tinha herdado esta quizila do meu avô que era árabe”*. (Alzira de Oxalá)

Neste caso, a proibição de origem muçulmana da carne de porco, que evade do conjunto de interdições tiradas do *corpus* mítico referente aos orixás e ao *odu*, não deixa de ser quizila *da pessoa*, através do princípio da eficácia, isto é, o mal-estar que, como diz a filha-de-santo, se apresenta segundo uma certa regularidade. No caso citado, a herança familiar se combina com a herança espiritual (do axé), pois a família de Alzira é do santo. Podemos, portanto, concluir que as quizilas da pessoa são extraídas *ad hoc* de um simbolismo compartilhado, assim é que toda regularidade pode associar-se a um contexto simbólico e marcar uma singularidade que é também atualização de uma relação. A eficácia da quizila objetiva as relações, que se manifestam de uma maneira concreta e segundo uma forma apreciável. (STRATHERN, 2006, p. 273) Por meio de separações de certos objetos (alimentos, cores, etc.), ou seja, por meio do respeito às quizilas, se articulam inclusões, aparecem identidades e se “fazem e desfazem” pessoas: *“Eu respeito as quizilas de meu pai-de-santo. É uma herança. No caso contrário, é como ‘desfazer’ a pessoa que ele era”*. (Kiko, pai-de-santo)

Equiparável a um sistema da dádiva, no Candomblé, “a pessoa individual é o lugar no qual suas próprias interações com os outros são registradas”. (STRATHERN, 2006, p. 206) Se a eficácia da quizila corresponde à sensibilidade do corpo e aos eventos particulares, ela revela um agente invisível que diz respeito ao destino da pessoa, isto é, à sua história. Fazendo agir o orixá através do seu corpo (lembramos que alergias e intolerâncias alimentares são as eficácias mais comuns das quizilas), para além das rotuladas imagens dos orixás, a pessoa acede a um processo de individuação. São essas ações que fazem a sua unicidade, pois o que é indivisível é o poder de agir, como define sempre Strathern (2006, p. 407). Olhando as quizilas como sensibilidades, é possível enxergá-las como poderes particularizados dos orixás que “fazem” aquele filho-de-santo específico.

Trata-se de eventos objetivos, decorrentes da ação indireta dos orixás, causados por elementos dotados de um certo grau de personificação dessas mesmas relações. Podemos concluir que o orixá, como *agente*, faz o filho-de-santo, como *pessoa*, através de uma “troca” negativa (a eficácia negativa da quizila), simétrica e oposta à eficácia positiva implícita na oferenda (*ebo*) – troca positiva –, que atualiza, por meio da devoção do filho-de-santo enquanto agente, o orixá como pessoa supranatural. O fato do orixá se manifestar através de sensibilidades negativas significa, antes de tudo, aproveitar dos acontecimentos históricos para criar singularidades. Não se trata de representar o orixá, mas de “fazer”, por meio da presença dele, a pessoa do filho-de-santo.

Considerando que, antes da significação, se dá a presença do orixá, enquanto acontecimento-sintoma, é esta eficácia que se enfatiza aqui, na medida em que autoriza definir a quizila para além de toda associação metafórica entre o orixá e o filho-de-santo. De maneira semelhante aos *imiziro* da Ruanda considerados por Smith (1979, p.11): “a eficácia negativa e a sanção imanente não são características ligadas a uma certa forma de interdito; são o conceito mesmo”.

Em outras palavras, é a eficácia que, como um indício, faz procurar a significação. É a partir dela, que a quizila (a “verdadeira”!) se define: em lugar de representações prévias, temos eventos que constituem, como indícios, o foco para dar ensejo ao processo de simbolização. Os novatos são solicitados a testar alimentos para confirmar a “verdade” da quizila; eles são também chamados a relatar as reações do corpo para averiguar a existência de outras quizilas. O

corpo é o local do que pode ser adivinhado, segundo a continuidade entre sintoma e indício (mais uma consequência da continuidade entre natureza e cultura). A confirmação das quizilas é, portanto, uma prática cônica com a lógica circular dos sistemas divinatórios, que desvendam, mas também interpretam, *ex post factum*. (SINDZINGRE, 1991; AQUINO, 2004) Conhecidas *a priori* como incompatibilidades a respeitar, e interpretadas *a posteriori* como incompatibilidades que se revelam, as quizilas contribuem para a definição da identidade do filho-de-santo (da sua essência e da sua história) a partir de suas relações com energias invisíveis que se fazem eficazes no corpo por meio de objetos visíveis.

As percepções citadas por vários filhos-de-santo são comparáveis às formas de adivinhação secundária ou “inspirada”. (ZEMPLÉNI, 1995) Elas podem ter como objetivo confirmações ulteriores do jogo formalizado. Mas, em geral, tanto os efeitos podem confirmar a verdade das supostas quizilas tiradas do jogo quanto o jogo pode avaliar se as alergias ou outros sintomas “reais” são quizilas de santo (e não unicamente da “matéria”). Vale ressaltar que a prática divinatória proporciona *indícios* em lugar de símbolos:

As elocuições divinatórias e a situação que descrevem são associadas por meio de uma ligação casual, e não ‘descritiva’ ou ‘simbólica’. Isto leva Boyer a afirmar que os ‘signos’ divinatórios não são símbolos, mas indícios [...]. Assim como sintomas são indícios de uma doença que os causa, as elocuições divinatórias são consideradas como indícios – ou seja, efeitos – da situação que se prestam a descrever. (Zempléni, 1995, p. 338, tradução nossa)

A eficácia das quizilas: um oco teórico?

A questão das quizilas pessoais é abordada por Augras (1987) quando afirma que, no Candomblé, as interdições sofrem inúmeras variações, pois não estão ligadas apenas às características de cada orixá – que são mais ou menos “universais” – mas também se originam das diferentes idiossincrasias de cada iniciado. A autora explica que o *odu* de nascimento – o signo do destino – determina para um iniciado suas quizilas. Ela também comenta:

Na minha vivência no terreiro, confesso que jamais consegui deslindar o que poderia ser criação individual do que era apresentado pelo próprio orixá

ou odu [...] Em compensação o que se observa, na vida cotidiana da comunidade, é o progressivo ajustamento do filho-de-santo às quizilas que lhe foram indicadas. (AUGRAS, 1987, p. 68)

Depois da iniciação, o filho-de-santo é incitado a fazer uma avaliação das comidas que são, de alguma forma, indigestas ou nocivas, para confirmar quizilas já conhecidas ou descobrir outras desconhecidas. A autora conclui:

Parece que o filho-de-santo vai negociando constantemente suas possibilidades de ação e seus limites. Novamente encontramos o 'jeitinho' como mecanismo intrínseco de lidar com o sagrado [...]. O iniciado vai cada vez mais se conscientizando de suas particularidades, negociando com o orixá a extensão de seus limites, eventualmente, tentando-os pela prática da transgressão. (AUGRAS, 1987, p. 69)

Augras introduz aqui explicações que dependem de uma definição da quizila como categoria normativa, o que deixa inexplorada a questão da eficácia ligada às sensibilidades particulares, embora o assunto seja apontado pela autora, quando comenta que uma boa parte das quizilas promove a conscientização das *particularidades* do iniciado. Em geral, Augras analisa as quizilas a partir de uma teoria sócio-religiosa da lei, da transgressão e da reparação. Todavia, com a adoção de uma perspectiva dinâmica, a criatividade da transgressão e da desordem é também considerada: dinamiza o sistema religioso, obrigando às reparações por meio de oferendas (*ebo*), fazendo circular a energia sagrada (*axé*) ligada aos orixás. No entanto, como a mesma autora sugere, é difícil achar no Candomblé um verdadeiro sistema de expiação, ainda mais porque até mesmo o castigo permanece no vago: “Quase nunca é referida uma situação específica em que, por infringir tal proibição, alguém recebeu tal castigo”,²⁰ e os castigos correspondem a uma ideia de nocividade genérica: “o santo não gosta [...] pode não, faz mal”. (AUGRAS, 1987, p. 75)

No trabalho de Augras permanece o vácuo teórico de que sofre a sanção automática e imanente (o fazer mal) das interdições, mas que pode ser preenchido, a meu ver, seguindo a ideia de alergia que caracteriza o discurso nativo

20 Por inciso, parece-me aqui evocada a questão das sanções místicas e vagas das interdições rituais que tanto peso tiveram na literatura antropológica sobre o tabu e o mana. Confira Mauss (1969).

sobre os interditos. Quando uma pessoa se considera alérgica, o foco da atenção cai sobre a propriedade negativa do alimento que produz efeitos indesejáveis, de modo que se trata mais de uma descoberta que de um ato transgressivo (SMITH, 1979, p. 39): uma vez detectada a alergia, poderá ser prescrita a dieta alimentar adequada. Um médico não pode fazer prescrições se não conhece as sensibilidades do paciente – além dos testes alérgicos, é no relato de reações que se faz a diagnose. De modo análogo, quando os interditos são concebidos como alergias, isto é, incompatibilidades “simbólicas” com efeitos reais (o fazer mal), é difícil pensar em termos de castigo e de uma expiação pela violação de uma lei religiosa, já que a alergia é pensada, antes de tudo, como o aparecimento ou a confirmação de uma sensibilidade a mais a respeitar. Trata-se, portanto, de uma cautela de cunho ritualístico que se situa num nível muito pessoal do adepto: o próprio corpo.

A teoria da interdição adotada por Augras, que se estende linearmente, segundo o que ela define como “o trinômio proibição/transgressão/reparação” (1987, p. 76), mal se aplica às quizilas baseadas na eficácia negativa automática (aparecimentos de sintomas). A lógica destas quizilas (analogamente à lógica do *imiziro* analisada por Smith) é *circular*, pois ela coloca no centro o evento (a alergia, a intolerância), concebido como a manifestação da eficácia de uma sensibilidade -interdição (alimentar, no caso) a mais a respeitar e que está, paradoxalmente, se revelando através dos seus mesmos efeitos. Referir-se às quizilas por seus efeitos objetivos, espontâneos, em lugar de uma hipotética consequência da transgressão e da sanção de uma norma previamente representada e expressa, como parece sugerir Augras, possibilita, conforme argumenta este texto, elaborar a eficácia da quizila a partir do conceito de *revelação* de uma incompatibilidade. Isto possibilita também não perder de vista a eficácia da quizila como propriedade *constitutiva* da pessoa, adequada à sua singularidade, para além da lógica normativa da noção clássica de interdito.

Vale ressaltar que Augras (1987) admite que a explicação da quizila baseada unicamente na ideia de um conjunto de normas explícitas, coletivas, inerentes às representações dos orixás é inviável. Lembrando como nos primeiros quarenta dias depois da feitura o novato deve testar o que faz mal para confirmar as suas próprias quizilas, pergunta-se se esta dimensão pessoal não seria a mais relevante para a compreensão das quizilas do Candomblé. A autora observa também que:

[...] a identidade mítica não implica a perda no coletivo. Ao contrário, o iniciado vai cada vez se conscientizando de suas particularidades, negociando com o orixá a extensão dos seus limites e, eventualmente, tentando-os pela prática da transgressão. (AUGRAS, 1987, p. 75)

De fato, o filho-de-santo vai conhecendo o seu relacionamento com os orixás e com a influência dos *odus* através de eventos: a noção de transgressão implica fronteiras formadas, o que mal se aplica a esta ontologia específica, sempre definível pelas relações invisíveis que geram eventos e fazem o destino.

Conclusão

Concluindo, podemos ressaltar que, se por um lado, no Candomblé, há proibições cujo respeito se apresenta como uma exigência coletiva em deferência a um orixá ligado ao terreiro, ao chefe da casa e em relação às representações compartilhadas, relativas aos diversos orixás, por outro, estas quizilas nem sempre são percebidas como próprias. As quizilas que se destacam na fala dos interlocutores são aquelas chamadas “verdadeiras” e *que* implicam uma dimensão factual capaz de manifestar a singularidade do filho-de-santo.

A lógica da quizila analisada neste trabalho se acorda, portanto, com a ideia de que um mundo que pode ser adivinhado é um mundo que se faz na continuidade natureza-cultura, cujas causas naturais são, portanto, efeitos de relações. Trata-se de uma cosmologia específica, isto é, de um mundo em devir que responde a uma *natura naturans* no lugar de uma *natura naturata* (SABBATUCCI, 1989), onde os acidentes, em geral, e o aparecer de alergias ou de intolerâncias alimentares, em particular, são as eficácias das “antipatias simbólicas”, na medida em que revelam os efeitos das relações com orixás. Nestes casos, as quizilas perdem a ligação imediata com as representações míticas e podem ser definidas, antes de tudo, nos termos de agências que se apresentam através de alergias, antipatias, ojerizas – sensações e emoções negativas. Diferentemente dos interditos profiláticos, que definem o iniciado em oposição às energias negativas, ou seja, contra forças exógenas (“impuras”), e diferentemente dos interditos que diferenciam grupos de orixás entre si, as quizilas pessoais, eficazes e, conseqüentemente, “verdadeiras”, são aquelas cujos efeitos reais “pulverizam” toda representação nos acontecimentos vivenciados

pelo filho-de-santo e são pensáveis como interações particularizadas entre ele e o orixá. Como vimos, estas quizilas favorecem a emergência de um ser singular, original, a partir de uma complexa relação do iniciado com os orixás e com o seu próprio destino (*odu*).

No caso destas quizilas, podemos afirmar que cada evento, antes de ser analisado como símbolo, é uma agência, isto é, efeito e prova de uma relação. Estas quizilas são difíceis de serem definidas porque escapam das representações convencionais, fazendo convergir representação e causalidade. Elas podem ser analisadas como interdições *rituais*, refletindo um aspecto paradoxal da lógica ritual (HOUSEMAN, 2006): elas podem ser dadas previamente como normas, mas podem também ser encaradas como indícios-sintomas, isto é, eficácias desconhecidas, constituindo, paradoxalmente, premissa e resultado da relação entre filho-de-santo e orixá.

Referências

- AQUINO, Patricia de. Paroles d'objets ou le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé: systèmes de pensée en Afrique noire. *Le rite à l'œuvre. perspectives afro-cubaines et afro-brésiliennes*, n. 16, p. 11-47, 2004.
- AUGRAS, Monique. Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo, In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Candomblé. desvendando identidades*. Novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- BASTIDE, Roger. Le principe d'individuation. La notion de personne en Afrique noire. *Colloques internationaux du CNRS*, Paris, n. 544, p. 33-43, 1973.
- BENISTE, José. *Jogo de Búzios: um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BINON, Gisèle Cossard. *Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil: le candomblé Angola*. Thèse de doctorat de 3 cycle de la faculté de Lettres et Sciences Humaines, Paris: Université de Paris, 1970.
- BINON, Gisèle Cossard. A Filha-de-Santo. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Olôôrisá*. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.
- DESCOLA, Philippe. *Par - delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005
- DOUGLAS, Mary. *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Maspero, 1971.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

- FRAZER, James. Taboo. *Encyclopaedia Britannica*, 9. ed., Edimbourg: A. And C. Black, t. 23, 1888.
- GANDOLFO, G.; LEGRAND, D.; TALAND, F.; MOURARD, P.; GRAMMONT, F. L'intelligence du Geste. *Revue de l'APBG*, n. 1, p. 131-162, 2006.
- GARINE, Igor de. Les interdits alimentaires d'origines sociale et religieuse. *La Revue du Praticien*, n. 11, p. 973-977, 1991.
- GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Candomblé: desvendando identidades: novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- HÉRITIER, Françoise. *Les deux sœurs et leur mère*. Paris: Odile Jacob, 1994.
- HERTZ, Robert. Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives. *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 86, p. 1-60, 1922.
- HEUSCH, Luc de. Préface. In: DOUGLAS, M. *De la souillure: essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Maspero, 1971.
- HEUSCH, Luc de. Les vicissitudes de la notion d'interdit. In: MARX, J. (Dir.). *Problèmes d'histoire des religions: religion et tabou sexuel*. Bruxelles: Edition de l'Université de Bruxelles, 1990.
- HOUSEMAN, Michael. Relationality. In: KREINATH, J.; SNOEK, J.; STAUSBERG, M. (Ed.). *Theorizing Rituals: classical topics, theoretical approaches, analytical concepts, annotated bibliography*. Leiden: Brill, 2006.
- LACOURSE Josée. Quand les hommes rencontrent les dieux: du cheminement initiatique à la logique rituelle dans le Candomblé de Bahia. *L'ethnographie*, n. 86-2, p. 9-19, 1981.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris:PUF, 1938.
- MAUSS, Marcel. La religion et l'origine du droit pénal. *Revue de l'Histoire des Religions*. v. 35, p. 31-60, 1897.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: FIGUEIRA, S. (Org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- MEAD, Margareth. Taboo. *Encyclopaedia of the social science*. New York: Ed. Seligman, v. 13, 1937.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Taboo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- ROZIN, P. et al. Body, psyche, and culture: the relationship between disgust and morality. *Psychology and Developing Societies*, v. 9, p. 107-131, 1997.
- SABBATUCCI, Dario. *Divinazione e Cosmologia*, Milano : Il Saggiatore, 1989.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1975.

- SINDZINGRE, Nicole. Divination. In: BONTE, P.; IZARD, M. (Dir.). *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- SMITH, Pierre. L'efficacité des interdits. *L'Homme*, v. 19, n. 1, p. 5-47, 1979.
- SMITH, Perre. Interdit. In: BONTE, P. ; IZARD, M. (Dir.). *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- STEINER, Franz B. *Tabu*. Torino: Bollati Boringhieri, 1980.
- STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- TAVARES, Fátima; BONET Otávio. O cuidado como metáfora nas redes de prática terapêutica. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. (Org.). *Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor*. Rio de Janeiro: Cepesc. 2007.
- TODOROV, Tzvetan. *Teorie del simbolo*. Milano: Garzanti, 1991.
- WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- WEBSTER, H. *Le Tabou: etude sociologique*. Paris: Payot, 1952.
- ZEMPLÉNI, A. How to say things with assertive acts? In: BIBEAU, G.; CORIN, E. (Ed.). *Beyond textuality*. Berlin: Mouton de Gruyter, p. 233-247, 1995.

A crise da “eficácia simbólica” enquanto padrão interpretativo da terapia e cura no espiritismo kardecista brasileiro

Indeterminação e banalização

Marcelo Ayres Camurça

A ideia de eficácia simbólica na teoria antropológica como explicação para o enigma da terapêutica e da cura exitosa em contextos “nativos” me evoca a célebre figura do feiticeiro Quesalid do texto de Lévi-Strauss¹ (1991b).

Quesalid era um cético quanto ao poder curador dos xamãs que por curiosidade adentra-se neste meio no intuito de descobrir seus truques e prestidigitações. A partir de uma técnica que aprende – na qual um tufo de penugem colocado dentro da boca e misturado com sangue, produto de uma mordida intencional na língua, é apresentado como a “doença” que o curador suga do seu paciente –, ele começa a testa-la em doentes de sua região. O espantoso é que o método de Quesalid redunde em grande êxito, sobrepujando e invalidando todos os métodos dos outros xamãs e tornando este personagem reconhecido pela população como o melhor feiticeiro destas paragens.

Lévi-Strauss (1991b, p. 207) vai interpretar este caso através do que nomeia de “complexo xamanístico”, composto por três elementos: o xamã, que oferece uma proposição; o doente, que clama por ela; e o público, que chancela qual das ofertas é a mais legítima. Tudo isso se passa no plano das estruturas mentais (as doenças são de natureza psicossomática) articulado aos sistemas sociais. O doente expressa a condição do “exigível” portador de uma “carência de

1 Na verdade poderia me referir a outro texto de Lévi-Strauss no mesmo livro, que inclusive tem o sugestivo nome do que está em questão: *A eficácia simbólica*, que relata a técnica de um xamã Cuna de empregar com sucesso o uso de uma canção para resolver um parto complicado. (1991, p. 215-236) A canção porta um mito que a paciente, ao revivê-lo, consegue ter êxito no seu parto. Aqui, como no texto *O Feiticeiro e sua magia*, também é a relação dos símbolos com seus significados que vai, pelo efeito de sugestão, operar resultados de caráter fisiológico.

significado”, ao passo que o xamã expressa o “disponível” fornecedor de uma “pletora de significantes”. (1991b, p. 210) No plano do pensamento, o doente significa o “informulável”, a “passividade”, enquanto que o feiticeiro, a partir da posse de uma “nutriz de símbolos”, exerce a “atividade”, o “extravasamento” em direção ao segundo. (1991b, p. 211) A “cura xamanística” resulta de uma situação de “equilíbrio” entre as duas condições (LÉVI-STRAUSS, 1991b, p. 210), onde é o coletivo que reconhece, do estoque de símbolos oferecidos pelos xamãs concorrentes, aquele que mais adequa a situação às demandas dos doentes.

Este tipo de proposição, clássica na teoria antropológica, se situa no rol de interpretações “não nativas” para fenômenos de cura que os nativos praticam e acreditam. Interpretação compreensiva em relação a estas práticas e crenças, mas que não significa reiterar, e sim ultrapassar o entendimento nativo do fenômeno, não se restringindo ao seu aspecto factual, mas pela mediação do símbolo, remetendo-a a outras dimensões, no caso, cognitivas e sociais da realidade.

Trago aqui o auxílio de dois textos, que não dizem respeito diretamente ao tema da cura “mágica”, mas que tratam das pretensões e limites desta teoria antropológica na sua busca por desvendar o discurso (mágico-religioso) nativo.

O problema da comensurabilidade do discurso antropológico em relação ao discurso nativo

Para Viveiros de Castro (2002, p. 113-114), as “regras do jogo” classicamente estabelecidas colocaram o discurso antropológico enquanto o de “observador” em relação ao discurso nativo, tomado como o de “observado”. Uma relação de sentido que produz uma distinção na forma como o antropólogo concebe a sua relação e a do nativo com suas culturas: a do nativo, “intrínseca” e “espontânea”, e a do antropólogo, “reflexiva” e “consciente”.

Segundo o autor, a ideia antropológica de cultura coloca o antropólogo em pé de igualdade, “de fato”, empírica com o nativo pela condição cultural comum a ambos. Contudo, não é uma “igualdade de direito”, pois no plano do conhecimento ocorre uma preeminência do antropólogo, uma vez que é ele quem “explica, interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 115)

O antropólogo “detém a posse das razões que a razão do nativo desconhece”. Ele conhece as porções de “universalidade” e “particularidade” empregadas pelo nativo na construção de seus mundos e por isso pode decifrá-las. Na relação entre as duas formas de pensamento, a do antropólogo e a do nativo, a do primeiro só pode se viabilizar enquanto discurso credível através da “deslegitimação” do segundo. O conhecimento antropológico, dessa forma, através da utilização de “conceitos extrínsecos ao objeto”, já possui de antemão um arsenal de determinantes (relações sociais, congnição, parentesco, religião, política) que vão se encaixar no contexto etnográfico, elucidando-o. Embora o autor afirme que este modelo clássico de fazer antropologia “disse muita coisa instrutiva sobre os nativos”, propõe recusá-lo em prol de outra perspectiva. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 115-116) Rita Segato (1992, p. 114) relaciona o emprego da noção de eficácia simbólica – enquanto mecanismo de compreensão e deciframento da lógica nativa – com a pretensão da teoria antropológica que promete compreender em seus próprios termos as crenças nativas, mas que nos relatos etnográficos sacrifica parte crucial desta verdade e censura evidências que a compõem.

Para a autora, essa censura decorre das convenções nas quais é assentado o discurso teórico-etnográfico da antropologia. Discurso que “traí, por sua indeterminação, a experiência que deveria revelar”. É esse discurso que para Segato deveria passar por transformações radicais, buscando, ao lado de sua condição de intelectão, “recriar no leitor a experiência da alteridade” com sua interpretação própria deste vivência. (SEGATO, 1992, p. 114,116)

O projeto clássico da antropologia, ao buscar correspondências das cosmologias nativas nos “comportamentos ideológicos e interacionais da sociedade”, termina por reduzi-las a indicadores de identidade, etnicidade, política ou economia, fazendo “calar o imaginário nativo”. (SEGATO, 1992, p. 116-117) Desta forma, a promessa de chegar ao “ponto de vista do nativo” e à interlocução com suas verdades revela-se falsa, pois a decisão do que realmente deve ser considerado na experiência e vertido para o relato etnográfico é do antropólogo.

Embora a interpretação antropológica possa captar “aspectos concomitantes” do fenômeno com aqueles culturais, sociais ou psicológicos, revelando um contexto inteligível neste fenômeno, algo de fundamental do que os nativos acreditam estar em questão é desconsiderado. A agência do transcendente

(no meu caso, dos espíritos, dos fluidos, das obsessões), sustentada e demonstrada pelos nativos, é descartada na tradução que se faz para o código disciplinar antropológico. (SEGATO, 1992, p. 118)

Para a antropologia, o problema da interpretação da experiência nativa deve estar relacionado a algo que está fora dela: “algo que, sem ser alheio ao mundo cognoscitivo do nativo, deve pertencer a outra ordem fatural que a ação a ser interpretada, justamente para gozar de valor interpretativo”. Enfim, a ação observada é para a antropologia “uma *linguagem* cuja intenção significativa deve ser detetivescamente achada em outra parte” e “todo ato deve ser entendido como uma *fala* onde o dito é sempre algo que está fora do ato mesmo de dizer”. (SEGATO, 1992, p. 120-121. grifo nosso)

Compreender atos “mágicos” e extraordinários para a antropologia significa torná-los verossímeis ao discurso racional, e isso se dá pelo artifício de encontrar um termo mediador entre a percepção do nativo e a do antropólogo presente nas duas concepções. Mecanismo que permite a associação e a conversão da primeira na segunda. Como no célebre exemplo da obra de Evans Pritchard, onde, a partir do termo “feitiçaria”, para o nativo, e “tensão”, para o antropólogo, e pela constatação que tensão social é algo presente nas duas sociedades, é possível fazer a tradução de “feitiçaria” como expressão de tensão entre vizinhos e pares numa determinada sociedade.

No entanto, para a autora, através desse arranjo que purifica o fenômeno, reduzindo-o a aspectos cognitivos e intelectivos, perde-se toda uma dimensão performática, imaginária e sensível deste. Algo que porta um componente chave de “participação” e “experiência”, e não necessariamente de “observação”. (SEGATO, 1992, p. 122)

A partir de algumas ideias recolhidas nesses dois textos, proponho colocar a noção de eficácia simbólica num modo mais alargado, não se referindo apenas a como cada cura tem sua explicação numa sugestão simbólica envolvendo o doente, o curador e a comunidade, mas como o discurso antropológico *contorna/desloca* o fenômeno singular e objetivo de cada uma dessas curas e, na forma de uma *problemática geral*, vai relacioná-las a um sistema social, cultural, econômico ou psicológico.

Sidney Greenfield, diante das “cirurgias do além” do médium Edson Queiroz – que incorpora o “Dr. Fritz” e, sem anestesia, assepsia, com um canivete,

promove incisões, promove retiradas de tumores e raspagens de órgãos –, diz não ter competência nem treinamento para avaliar o êxito ou fracasso desta terapia. Invocando sua condição de antropólogo, vai se refugiar nos aspectos simbólicos que conectam o evento a outra ordem de explicação, onde ele pode opinar. (GREENFIELD, 1999, p. 44, 82)

Rita Segato, no texto mencionado, faz uma “autocrítica” de ter privilegiado, em uma etnografia anterior sobre o culto Xangô do Recife, a interpretação da relação das pessoas com seu orixá como um mecanismo “descritor da personalidade”, “verdadeira tipologia psicológica”, desprezando o fato de que a atribuição de um orixá a uma pessoa se dá pelo oráculo do “jogo de búzios”. (SEGATO, 1992, p. 126) Isto porque, descrever esse evento a forçaria a tomar posição sobre a “coincidência” de os búzios sempre apontarem corretamente a correspondência entre o tipo do orixá escolhido e a personalidade da pessoa consulente. No seu caso pessoal, seu orixá foi apontado como Iansã, que, segundo ela, mantinha uma correspondência com sua personalidade, porém “não soube que papel dar na redação da etnografia ao fato de que cada vez que os búzios foram jogados para mim, efetivamente caíram na posição em que Iansã ‘fala’”. (SEGATO, 1992, p. 126)

A eficácia simbólica na antropologia da religião espírita-kardecista

Na gênese dos estudos sobre espiritismo no Brasil, a eficácia simbólica, como uma interpretação do fenômeno para além do registro nativo, atendeu pelo nome de *função terapêutica*. O conceito foi desenvolvido como parte dos esforços pioneiros de Cândido Procópio Camargo (1961, 1973) para implantar uma análise sociológica que desse conta dos fenômenos religiosos no país. Nesse sentido, visava detectar uma “função social” para as características mais marcantes das religiões brasileiras.

Para Procópio Camargo (1961, p. 93), a função terapêutica vem em par com outra, a “função de integração na sociedade urbana”, tudo dentro de um quadro mais geral do que, no seu entendimento, é o processo de *secularização* que atinge a sociedade brasileira no seu processo de modernização, onde a racionalidade passa a ser um dos critérios centrais de “orientação de vida e valores”. (CAMARGO, 1961, p. 112)

Este processo termina por engendrar religiões do tipo do espiritismo: religiões *internalizadas* para tomar o conceito weberiano que o respalda, ou seja, religiões de *escolha*, pelas quais o indivíduo opta pertencer. No entanto, essa religião apresenta nítidos aspectos mágicos que entrariam em contradição com a hipótese das tendências desencantadoras da sociedade. Procópio Camargo busca resolver essa contradição ao conciliar a dimensão mágica com o poder da dimensão da escolha racional de “organizar a vida íntima e atribuir valor e sentido às ações e experiências”: “A capacidade de poder combinar valores éticos internos, organizados de forma racional, com o estilo sacral de interpretação da vida, é uma das principais razões do sucesso das religiões mediúnicas”. (CAMARGO, 1961, p. 112)

Nesse sentido, a “função terapêutica” articulada à “função de integração”, diante de situações de crises no plano individual, muitas vezes de aspecto psicossomático, visava um “ajustamento da personalidade” deste indivíduo ao contexto da sociedade urbana. (CAMARGO, 1961, p. 93, 101) Seu propósito teórico é demonstrar que a diagnose espírita das principais doenças espirituais, e suas terapêuticas correspondentes, estão circunscritas aos contornos do subjetivo. No que tange às doenças: perturbações provocadas por espíritos na mente dos indivíduos, doenças cármicas (escolhidas ou induzidas pelo indivíduo no plano espiritual para o cumprimento do seu processo evolutivo) e “mediunidade não desenvolvida”. Já do lado das terapias: processo de desobsessão, compreensão doutrinária da origem da dor e do sofrimento, e “desenvolvimento mediúnico”. (CAMARGO, 1961, p. 105) É sempre no plano do subjetivo que ocorre o desajuste, e é nesse plano que se darão os processos terapêuticos e a cura, quando este indivíduo reencontra o seu equilíbrio.

Seguindo a trilha de focar o subjetivismo individual como a expressão da nova organização social no Brasil, Roger Bastide (1967, p. 13), por sua vez, sugeriu como método para se compreender a etiologia espírita das doenças espirituais uma combinação da psicologia com sociologia na qual as manifestações do “psiquismo individual” ganham sentido enquanto “representações coletivas”.

Ele interpreta o discurso “nativo” das doenças causadas por espíritos dentro do termo freudiano da “pulsão de si”. Estas representariam, de fato, “conflitos interiores da psique”. (BASTIDE, 1967, p. 14) Cada caso particular, sempre na forma de uma obsessão provocada por um espírito, revela uma “constância”,

que, para o autor, deve ser analisada no registro de uma “psicanálise coletiva” análoga ao que a “observação de massa” representa para a técnica sociológica. Um número expressivo de doenças espirituais nos indivíduos, que a etiologia espírita diagnosticava como uma recusa dos mortos em deixar a companhia de seus entes mais próximos, foi identificada pelo sociólogo como um “complexo de Édipo” proveniente dos próprios indivíduos que se julgavam “obsidiados”. Esta recorrência dos casos de “obsessão”, que Bastide observou dentro da “monotonia de uma sessão à outra” (BASTIDE, 1967, p. 14-15), revela a vontade involuntária nestes indivíduos de um dia terem desejado a morte desses parentes desaparecidos, que agora retornam como imagens de um “complexo de culpa” na mente deles. Para Bastide, o que existe é um recalque de sentimentos impregnados nos indivíduos, que tomam a forma dos entes mortos em torno dos quais se gestaram estes desejos e traumas: “tendências poligâmicas do pai, tendências castradoras da mãe, fantasias incestuosas da primeira infância”. Segundo ele, esses sentimentos, antes de irromperem descontroladamente, se encontram recalçados pelo que chama de “puritanismo da pequena burguesia” ou “de expressão simbólica de um certo *status* social”, “manifestação exterior de um ‘comportamento de classe’”. Aqui está um esforço dele para sociologizar este aspecto subjetivo em “representações coletivas” do que chamou de uma “psicologia das classes sociais”. Esta moral de classe, para Bastide, na verdade não é mais que um “verniz superficial” que não consegue de fato conter o fluxo destas pulsões psíquicas em imagens de “espíritos obsessores”. (BASTIDE, 1967, p. 14-16)

Marion Aubrée e François Laplantine tratam da questão da doença no espiritismo e da “medicina espírita” no capítulo V do seu extenso livro que aborda o espiritismo na França e no Brasil por seus aspectos históricos, culturais, sociais, científicos e estéticos. Examinando uma diversidade de “casos tratados [...] de técnicas utilizadas [...] da personalidade dos médiuns e das características próprias de cada centro espírita” (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 266), ancorados na narrativa espírita de sua doutrina, eles chegam a um padrão recorrente e a uma tipologia que pode ser associada à ideia de “eficácia simbólica”. Reproduzem a classificação espírita das doenças nos seus três tipos clássicos: “doenças cármicas”; doenças devido à “ação do próprio indivíduo em sua atual reencarnação” por sua “conduta depravada”; e “doenças causadas por terceiros [...] [devido] à influência

da ‘baixa espiritualidade’, de entidades ‘atrasadas’ que lhe causam a “obsessão”. Partem, então, da interpretação doutrinária espírita de que a grande maioria das doenças tem um fundo *moral* e são determinadas pelo processo de evolução do espírito nas sucessivas (re)encarnações. Dentro deste esquema, o indivíduo “para progredir na escala espiritual, para apressar o fim das perturbações e sofrimentos associados à retribuição cármica [...] deve reafirmar *ritualmente* suas relações [...] com protetores e guias”. (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 254, 256. grifo nosso)

Desta forma, correlacionam a adesão e imersão do indivíduo na cosmologia e no imaginário espírita como a maneira pela qual a doença é dissipada nele próprio. Segundo os autores, as doenças “provém de uma ruptura, ou, pelo menos, de uma alteração nas relações que o homem mantém com o Sagrado (aqui, os Espíritos superiores). Somente graças aos médiuns, reequilibrando os tensos liames entre o homem e os Espíritos, pode-se recuperar o próprio equilíbrio”. Portanto, é no plano do simbólico que as doenças são interpretadas, particularmente através do exame do ritual e de seus atores. O ritual da desobsessão é o mais exemplar da etiologia espírita, pois, segundo Aubrée e Laplantine (2009, p. 257, 263), sintetiza, à maneira de um *fato social total*, o sistema espírita da “mediunidade, educação e caridade”. Na cura da desobsessão, estão articulados num esquema de “troca generalizada” envolvendo todos os atores do que está em jogo: os Espíritos superiores, os médiuns, os doentes e os Espíritos inferiores. (2009, p. 264) Aqui fica evidente uma singular semelhança com o “complexo xamanístico” de Lévi Strauss com sua tríade de atores: o xamã, o doente e a comunidade. No caso, reencena-se o drama social, onde um médium toma o lugar do indivíduo obsidiado pelo Espírito inferior e revive toda sua aflição. Nesta encenação, o médium doutrinador exorta com argumentações morais o “espírito vingativo” a abandonar sua empreitada de obsessão, não sem resistência do obsessivo, que por fim termina cedendo, aceitando a “reeducação” doutrinária ministrada, e desta forma se restaura o equilíbrio do processo evolutivo de todos os implicados. No auge desta catarse simbólica, onde uma “equipe mediúnica” “sustenta” o trabalho de desobsessão, auxiliando o médium doutrinador e o incorporador, “quando a sessão é constituída por uma cadeia de pessoas de mãos dadas, a agitação se transmite [...] como se os erros cometidos passassem de uns aos outros e os conflitos fossem expressos e tratados no grupo”. (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 267)

Em um trecho de seus argumentos, os autores assumem o “ponto de vista etnopsiquiátrico”, no qual a “equipe mediúnica pode ser considerada como uma equipe psicoterápica e psicopedagógica que se esforça por canalizar e reorientar os desejos do paciente (a sensualidade e as pulsões simbolizadas por ‘Espíritos inferiores’), transferindo-os para um ideal normativo moral, “que os ‘Espíritos superiores’ representam”. Aqui, tal como no texto de Bastide, há um empreendimento baseado em “instâncias de identificação psicológicas e sociais”. (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 267)

Sidney Greenfield vai tratar das “cirurgias do além” e do sistema de cura por médiuns, como Edson Queiroz e José Carlos de Oliveira, que recebem o “espírito” de médicos falecidos, como o alemão Dr. Fritz ou o italiano Dr. Stams, e realizam operações sem assepsia, intervindo no corpo de pacientes com faca, bisturi ou serra.

Como primeira interpretação, num sentido mais alargado de “eficácia simbólica”, ele contorna a questão objetiva da terapia e suas implicações e vai focar no que chama de formação de uma “rede de patronagem” em torno do médium, o que propicia e reproduz o sistema de cura. Fazendo referência ao sistema de patronato e clientelismo na tradição da organização social e política do Brasil, ele desdobra seu argumento para o papel que a figura do médico desempenhou neste esquema, como alguém que prestava serviços terapêuticos gratuitos para a população carente, garantindo a lealdade destes atendidos para esquemas políticos tradicionais. (GREENFIELD, 1999, p. 48-50) No caso do médium Edson Queiroz (que também era médico de profissão), Greenfield se reporta à extensa articulação que ele mobiliza através de seus pacientes-dependentes, tratados gratuitamente como exercício de caridade, na formação de um grande esquema assistencial que gerou a instituição criada por ele: a Fundação Espírita Dr. Adolph Fritz. Aqueles mais ricos são instados a contribuir com dinheiro, mantimentos ou voluntariado, os mais pobres apenas com o voluntariado. Cita vários exemplos, como um casal de proprietários de restaurantes que contribuem com comida para a distribuição em favelas; como a doação por laboratórios farmacêuticos de remédios e materiais para abastecer os ambulatórios onde o médium consulta; como a intermediação do médium junto a empresários para fornecimento de empregos ou empréstimos a pessoas carentes, ou a conversão de presentes que ele recebe em gratidão pelas curas realizadas

(cavalos de raça, máquinas agrícolas e veículos) para gerar fundos destinados à sua Fundação assistencial. Enfim, “recursos que consegue intermediar em sua rede patronal para ajudar as necessidades médicas, materiais e/ou espirituais de seus clientes”. (GREENFIELD, 1999, p. 52)

Num segundo momento, Greenfield se concentra no aspecto da terapêutica e cura espírita, assumindo claramente o paradigma clássico da “eficácia simbólica” nos “rituais de cura”. Trazendo à baila as teorias dos “ritos de passagem” de Arnold Van Gennep e Victor Turner, ele considera que no ritual de cura espírita os pacientes saem de seu estado sociocultural anterior, onde se explicita a doença, para alcançar um estado liminar onde experienciam a realidade simbólica do universo espírita com seu corolário dos planos espirituais, reencarnação, carma, e retornam a uma situação pós-liminar, “reintegrados no novo mundo social redefinido em termos de suas novas crenças e visão de mundo”. (GREENFIELD, 1999, p. 111) Na fase liminar eles são introduzidos a um universo simbólico – narrativa de suas “vidas passadas” –, que “explica” a razão do seu sofrimento, e na sua recondução à fase pós-liminar, após a vivência do drama/catarse (encenado pelos médiuns que representam os papéis vividos em vidas passadas, quando se originou a doença), aderem ao novo modo de pensar. Citando Thomas Csordas e seu conceito de “retórica de transformação” para o caso de cura entre católicos carismáticos, Greenfield (1999, p. 111) diz que, ao “aceitar sua nova visão do mundo, o recém-convertido paciente se submete e é transformado pelo poder dos símbolos e da retórica do grupo”.

Num terceiro momento, Greenfield (1999, p. 115) encaminha-se para a incorporação de métodos da ciência médica que somados ao aspecto simbólico ajudariam na hermenêutica do fenômeno. Através do que chama de “combinação de biomedicina e antropologia comparada”, ele invoca os recursos da “endocrinologia, neurologia, imunologia e a psiconeuroimunologia”, particularmente do livro *The psychobiology of mind-body-healing*, de Ernest L. Rossi, que trabalha com a capacidade do “sistema límbico-hipotalâmico” da mente de transmitir informações a todo sistema motor e fisiológico do corpo. Nos encontramos aqui no terreno da sugestibilidade e da hipnose. Indivíduos sob hipnose, segundo essa corrente, podem alterar o fluxo e suprimento de sangue em partes específicas do corpo, podem liberar “beta-endorfinas redutoras da dor” e “estimular o sistema imunológico do corpo fortalecendo-o na luta contra infecções”. (GREENFIELD,

1999, p. 129-131) Com a ajuda de uma consultoria tanto de anestesiólogos quanto de mágicos profissionais, o autor chega à conclusão de que os pacientes dos médiuns curadores espíritas estavam hipnotizados. No entanto, ele reconhece que não havia uma “indução” ao estado de hipnose deliberada por parte destes médiuns. (GREENFIELD, 1999, p. 132-134) Aqui entraria, então, a antropologia, ao trazer os aspectos culturais e simbólicos propiciadores deste estado de hipnose e a “ampliação”, por Greenfield, da mediação da cultura e do símbolo, do modelo biomédico da “influência da mente no corpo” como fator de cura.

Para o autor, a cultura religiosa brasileira estimula um imaginário com derivações muito práticas no cotidiano das pessoas, estas “são capazes de imaginar e acreditar no que imaginam”. (1999, p. 139) E aqui, recuperando seu argumento do papel preeminente do médium curador como líder de uma “rede de patronagem”, ele conclui que estes pacientes, na presença destes curadores, pela força de sua autoridade simbólica, entram num estado de hipnose e mergulham num “estado alterado de consciência” com consequências benéficas na alteração de suas doenças, em geral de caráter psicossomático: “O respeito e o prestígio convencionalmente atribuídos ao patrono no Brasil, especialmente se ele [...] é um curador, quando combinados com [...] o apelo imaginativo do brasileiro, contribuem significativamente para aumentar a possibilidade de um cliente-paciente entrar num estado de alta sugestibilidade ou transe hipnótico”. (GREENFIELD, 1999, p. 90)

Sem serem submetidos a procedimentos formais da indução hipnótica, os pacientes, por partilharem da cosmologia e do imaginário veiculado pela ambiência espírita, “abraçam a realidade alternativa da tradição religiosa do médium-curador”, internalizando imagens que por sua vez vão influir nos sistemas de defesa do organismo com repercussões positivas nos problemas inflamatórios e imunológicos (1999, p. 140). Em suma, um modelo que combina nas suas hipóteses “fatores culturais, psicológicos e fisiológicos”. (GREENFIELD, 1999, p. 143) Neste particular, poderia-se de novo fazer uma remissão ao texto clássico de Lévi-Strauss da *Eficácia simbólica*.²

2 Aquele, já citado em nota anterior, que relata a atuação do xamã que com o auxílio dos seus ‘espíritos protetores’, através de uma canção, trava uma batalha com a potência Muu e seus espíritos dentro da vagina e do útero de uma parturiente para liberar o feto, o que o faz exitosamente. (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 215-236)

Pluralidade de interpretações e indeterminação quanto ao papel da eficácia simbólica

No que tange à busca de novas formas para abordar a doença e a cura no espiritismo, detecto um complicador que compromete o encaixe perfeito do uso pleno do símbolo como resolução do fato empírico da doença. Este complicador se encontra na *pluralidade* tanto de interpretações nativas quanto de interpretações acadêmicas *concorrentes* envolvidas no mesmo empreendimento. No mínimo, as querelas e controvérsias entre correntes espíritas, como também entre “espiritólogos”, sobre a melhor interpretação para a cura e a terapêutica estabelecem uma *tensão* entre as distintas versões, o que abala a possibilidade de uma representação totalizadora que dê conta do fenômeno. No caso, não existe mais um Quesalid que se imponha aos demais feiticeiros e suas magias, tampouco um Lévi-Strauss com o poder atrativo do estruturalismo cognitivo e simbólico sobre a antropologia, como nos anos 1960-1970.

Numa perspectiva histórica, como demonstrou Giumbelli, que estudou as estratégias de legitimação do espiritismo em contextos diversos, durante determinados períodos uma corrente logra estabelecer um ponto de vista hegemônico no espiritismo, como a de Bezerra de Menezes na Federação Espírita Brasileira (FEB) no final do século XIX e início do XX, ou o “Pacto Áureo” de 1949, uma ampla coligação com correntes umbandistas, com nítidas implicações sobre concepções doutrinárias e suas práticas, as terapêuticas incluídas. Da mesma maneira, no que diz respeito às teorias acadêmicas, o conceito de “*continuum* mediúnic” de Procópio Camargo foi hegemônico nos anos 1960-1970. No entanto, isto se mantém por uma faixa determinada de tempo, depois novas querelas e controvérsias abalam o sistema de plausibilidade hegemônico instaurando novas possibilidades interpretativas, seja no discurso “nativo” do espiritismo, seja no discurso acadêmico que o estuda.

Atualmente em contexto de (pós) modernidade, a crise “das grandes narrativas” (LYOTARD, 1988) e a crise “da autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 1998), no que diz respeito à disciplina antropológica, terminam por enfraquecer ou até desarmar os expedientes de controle e comando das explicações totalizantes.

No caso da Doutrina Espírita, segundo Anthony D’Andrea, o advento de novas tendências no campo religioso, destradicionalizadoras, reflexivistas,

expressivistas e plurais, impulsionam a “fragmentação do espiritismo”. Por seu lado, a ortodoxia espírita representada na Federação Espírita Brasileira (FEB) continua a oferecer uma “orientação padronizadora” baseada estritamente na obra da codificação kardequiana. Procedimento que “parece não estar mais atendendo às demandas existenciais e concretas de segmentos emergentes da classe média sofisticada no Brasil. Pressões reflexivistas e as necessidades expressivistas de indivíduos com tal inscrição social se chocam com o tradicionalismo e intelectualismo das instituições kardecistas oficiais”. (D’ANDREA, 1996, p. 205)

Por isso, segundo o autor, “mais e mais pessoas simpatizantes do kardecismo, pass[am] a incorporar práticas e representações de outros sistemas simbólicos, notadamente os das vertentes ligadas ao movimento *New Age* (espiritualismo, esoterismo, orientalismo, paraciências...)”. (D’ANDREA, 1996, p. 205)

Isto também pode ser exemplificado no livro de Jacqueline Stoll (2003, p. 199-277), quando se refere ao afastamento do médium Luiz Gasparetto da tradição espírita e sua aproximação com a rede *New Age*.

Passo agora a algumas considerações sobre a questão da diversidade nas explicações espíritas e acadêmicas sobre a cura e a terapêutica que derivam numa zona de suspensão em termos de uma interpretação satisfatoriamente conclusiva.

Em trabalho anterior apresentei – como demonstração da diversidade de interpretações que abalam uma plausibilidade monista no sistema doutrinário espírita – a *tensão* que o atravessa quanto à etiologia das doenças espirituais, entre uma ênfase no *carma* e outra na *cura*. (CAMURÇA, 2000, p. III-127) Para mim, isto se expressa na clivagem que se dá no movimento espírita brasileiro entre duas vertentes. Uma que chamei de vertente “espiritualista-doutrinária”, que imersa privilegiadamente na interpretação filosófica-“teológica” da Doutrina Espírita e se concentra primordialmente na hermenêutica do texto doutrinário face às situações de desequilíbrio e doenças vividas pelos indivíduos, explicando os seus infortúnios e exortando-os à conduta moral elevada e à busca de reforma interior como forma de enfrentá-los no caminho da evolução espiritual, no que poderia chamar-se de “espiritismo de teodiceia”. E outra, de vertente “espiritualista-científica”, que privilegiaria um espiritismo experimental, baseado na busca de provas laboratoriais empíricas (dos fluidos, vibrações, energias, planos e faixas espirituais mais elevadas), resultante de

processos de intervenção sistemática, logo voltado ao convencimento da ciência médica acadêmica das vantagens da incorporação da dimensão espiritual no seu corpo de conhecimentos.

Isto não quer dizer que no plano doutrinário e no imaginário dos espíritas estas duas dimensões não se acomodem e se complementem, embora guardando características próprias: o lugar da doença como questão inexoravelmente *moral* subordinada à lei espiritual da causa-efeito (carma), mas também o papel de uma terapia *objetiva* baseada na diagnose para detectar o desencaixe entre o corpo fluídico e o corpo material por perturbações energéticas e fluídicas, com seu tratamento por passes magnéticos e cura.

No plano das teorias antropológicas, a busca por uma interpretação simbólica, social ou cultural (que se esquia da questão crucial para os nativos, da precisão de sua demonstração de cura) também aponta para uma diversidade de ênfases. Estas (que escolhi), do mesmo modo que aquelas entre os espíritas, também se repartem ora numa dimensão “teológica-moral”, ora em questões do campo “médico-científico”. Menciono, então, os dois exemplos.

De um lado a formulação *simbólico-culturalista* de Donald Warren de que o Dr. Bezerra de Menezes, precursor do espiritismo brasileiro, influenciado pela crença generalizada na cultura brasileira do poder taumatúrgico de entidades superiores (almas, santos, etc), teria colocado a ênfase do espiritismo no Brasil na sua capacidade de *cura miraculosa* promovida pelos desígnios divinos e Espíritos superiores, por intermédio dos caridosos médiuns. Segundo Warren, Bezerra de Menezes, ao eleger a *desobsessão* como o mal por excelência que afligia as populações conflitadas que a ele acorriam, faz com que o espiritismo entre em consonância com a crença difusa do povo brasileiro que atribuía as origens de seus males à influência das “almas penadas” e “encostos”. Enfim, Bezerra teria adaptado o espiritismo à matriz cultural/religiosa brasileira, compatibilizando a “lei férrea da causa-efeito” à contingência da cura religiosa, que podia revogá-la mais pelo poder benfazejo dos Espíritos superiores do que pela renovação moral do indivíduo enfermo. (WARREN, 1984, p. 56-83)

De outro lado está a hipótese *simbólico-sociológica* de Sidney Greenfield, que se baseia na preeminência que o espiritismo confere ao campo *médico-científico*. Este trabalho de Greenfield demonstra a busca de legitimação pelo espiritismo de suas crenças e práticas diante da ciência médica acadêmica-

-formal. Estudando a Associação Médica Espírita de São Paulo (AMESP), ele remarca que o objetivo da entidade espírita é a aceitação de suas formas de tratamento pela comunidade médica brasileira e a importância de tratar o “espírito” como um modo alternativo de ciência médica, a “medicina da alma”. (GREENFIELD, 1992, p. 138-142)

A pluralidade destas teorias, diferentes entre si, podem conduzir a uma situação de *indeterminação*, onde, na condição de validade de todas, o paradigma da eficácia simbólica tende a se enfraquecer enquanto mecanismo heurístico de referência.

Por outro lado, pode ocorrer de todas elas lograrem conciliar-se em torno do paradigma da eficácia simbólica, como exemplos plurais de um mesmo princípio: o de que a verdade do evento em questão, no caso doença e cura espírita, não está no evento em si mesmo, mas no símbolo que remete às outras instâncias, estas sim realmente explicativas.

Neste particular, pode ocorrer algo de muito mais significativo para a crise deste paradigma, que é sua *banalização* pela alta frequência de respostas *previsíveis* aos desafios interpretativos lançados pelo fenômeno.

Se no passado houve a necessidade de firmar a prevalência de condicionantes sociais e culturais quando se tratava de estudos de religião nas Ciências Sociais brasileiras, face a contaminações “fenomenológicas” ou “teológicas”, hoje a insistência neste padrões *rotineiros* só leva ao seu descrédito. Urge novas experimentações!

Referências

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EdUFAL, 2009.

BASTIDE, Roger. Le spiritisme au Brésil. *Archives de Sociologie des Religions*. n. 24, p. 3-16, 1967.

CAMARGO, Cândido Procópio. Religiões Mediúnicas no Brasil. In: _____ (Org.). *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petropolis: Vozes, 1973. cap. 4, p. 159-184.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre o cármino e o terapêutico: dilema intrínseco ao espiritismo. *Rhema*, v. 6, n. 23, p. 113-128, 2000.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

D'ANDREA, Anthony. *O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*, 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia), IUPERJ, Rio de Janeiro, 1996.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GREENFIELD, Sidney. O Corpo como casca descartável: as cirurgias do Dr. Fritz e o futuro das curas espirituais. *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1-2, p. 138-142, 1992.

GREENFIELD, Sidney. *Cirurgias do Além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais*. Petropolis: Vozes, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Eficácia Simbólica. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991. p. 215-236.

_____. O Feiticeiro e sua Magia. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991. p. 193-213.

SEGATO, Rita Laura. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1-2, p. 114-135, 1992.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: EdUSP, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 56-83, 2002.

Música e possessão

Para além da eficácia simbólica?

Xavier Vatin

Charivari, tinido discreto de sino, tambores, gritos, encantações, cantos responsoriais, polifônicos, conjuntos instrumentais de todo tipo: se a música, sob as mais diversas formas sonoras, participa da “desordem ritual”, é para (re)ordená-la e reger comportamentos humanos aparentemente desprovidos de sentido ou fenômenos capazes de colocar em perigo certos indivíduos, ou a totalidade do grupo. Substrato sonoro das expressões corporais e coreográficas dos xamãs e dos possuídos, a música sincroniza as ações rituais, estrutura as cerimônias, ritma a encenação dos mitos e acompanha a viagem ritual do xamã como a vinda dos espíritos possessores.

Entre ordem e desordem, uma dialética culturalmente codificada confere à música um valor, uma função e um poder percebidos como mágicos e até mesmo terapêuticos pelos adeptos de diversos cultos. Em tais circunstâncias, entre efeitos catárticos, mágicos e terapêuticos do som musical, estaríamos aquém, no âmago ou além da “eficácia simbólica”, no sentido de Claude Lévi-Strauss (1958)? Esta parece ser uma questão crucial para o etnomusicólogo confrontado aos cultos de possessão e ao xamanismo.

A natureza das relações da música, da possessão e do xamanismo já foi objeto de numerosos estudos em diferentes campos científicos. A obra de Gilbert Rouget (1990) permanece até hoje uma referência na área da etnomusicologia. Durante muito tempo, acreditou-se – e alguns continuam acreditando – que música, possessão e xamanismo pertenceriam exclusivamente a um universo inefável e inexplicável, o da subjetividade, do afeto e das emoções, universo este, portanto, irreduzível a qualquer abordagem científica. Ora, impõe-se constatar que essas manifestações, profunda e universalmente humanas, são sempre regidas por um conjunto de regras complexas,

rigorosas e constrangedoras – explícitas ou, no caso frequente das civilizações de tradição oral, implícitas. No Ocidente, crenças religiosas e preconceitos etnocêntricos quase sempre levaram a assimilar a possessão a uma manifestação demoníaca, psicopatológica ou, então, da ordem do simulacro. Para a antropologia, no entanto, a possessão nas sociedades extra-europeias é um tema cuja pregnância parece particularmente sintomática de seu desaparecimento quase total do mundo ocidental ao longo do século XX. Seu reaparecimento no início do século XXI, no contexto da globalização, parece igualmente significativo de sua universalidade latente, expressão de uma necessidade profunda da humanidade de ampliar e ultrapassar os limites da “consciência ordinária”.

Código universal ou universalidade da codificação?

De fato, da *mania* grega ao *wajd* sufi, do candomblé baiano ao xamanismo siberiano, música, possessão e xamanismo compõem, conjuntamente, segundo diversas modalidades, o repertório meticulosamente codificado de uma humanidade em busca perpétua de experiência mística. Sua associação muito frequente não deve, contudo, nos levar à hipótese – errônea, em nossa opinião – de uma natureza intrínseca e necessária de suas relações: a *relação de indução* que existe entre música e possessão é fundamentalmente de ordem simbólica e não mecânica, condicional e não (somente) condicionada, extrínseca e não (somente) intrínseca. Para Roger Bastide (1972, p. 96, tradução nossa), “O transe africano ou afro-americano é uma linguagem (ao mesmo tempo motora e vocal) que se desvenda segundo um certo código; tem seu vocabulário, suas regras gramaticais e sua sintaxe.”¹ É nesta perspectiva bastidiana que nos inscrevemos.

Tomemos o exemplo dos gritos frequentemente emitidos pelos possuídos: em muitos cultos de possessão, estes constituem um elemento bastante significativo da “linguagem vocal” à qual Bastide se refere. Para além de seus efeitos catárticos, o grito se inscreve, como a dança, em um espaço mítico fortemente estruturado que atribui a este um significado particular. O sistema da possessão

1 “La transe africaine ou afro-américaine est un langage (à la fois moteur et vocal) qui se décrypte selon un certain code ; il a son vocabulaire, ses règles grammaticales et sa syntaxe”

transcende gritos aparentemente desarticulados e gestos aparentemente desprovidos de sentido, reunindo-os em um conjunto semântico coerente: cantos, ritmos, danças e gritos participam do mesmo discurso simbólico. O grito do possuído é uma manifestação significativa deste *théâtre sacré* que seria, para Michel Leiris (1995) ou Antonin Artaud (1995), o culto de possessão. O rito socializa aquilo que o homem tem certamente de mais íntimo, trazendo-o diretamente de volta para sua animalidade primordial. O grito de “homem-animal” se torna, através de um renascimento simbólico ligado ao processo iniciático, o do “homem-deus”, um grito carregado de um sentido e uma função simbólicos.

Condicionamento ritual e musical

A respeito dos cultos africanos e afro-americanos, Pierre Verger compara o possuído, após a iniciação, a uma placa fotográfica: ele carrega em si, em estado latente, uma imagem do deus que foi “plantado” na sua cabeça e que vai se manifestar durante as cerimônias rituais, cujo dispositivo agiria como um “revelador fotográfico”. O iniciado, porém, ignora a presença desta imagem, pois ele esqueceu tudo aquilo que aconteceu ao longo de sua iniciação. Durante o ritual, um “desencadeador cultural” – é neste sentido que a música parece exercer a sua função litúrgica e seu poder simbólico, através de cantos ou ritmos específicos – provocará nele, sob certas condições, os gestos e condutas associados à imagem inconsciente da divindade. Esta construção de uma personalidade segunda, cujas manifestações poderiam ser desencadeadas automaticamente a partir de certos *stimuli*, implicaria em um condicionamento de tipo pavloviano. A música serviria assim para veicular *stimuli* sonoros constituídos pelas fórmulas melódicas e rítmicas associadas a determinada divindade. Tais *stimuli*, existentes na cultura sob a forma de repertórios musicais, seriam inscritos e “gravados” nos iniciados para desencadear, após a aquisição de hábitos estereotipados, respostas automáticas de sua parte.

No entanto, essa teoria do condicionamento iniciático não pode explicar por si só a natureza das relações da música e da possessão. A observação minuciosa no campo mostra, de fato, que a audição das *devises* que deveriam, segundo tal teoria, funcionar como *stimuli*, desencadeando necessariamente a mesma resposta, não desencadeia sempre a possessão dos iniciados. O desencadeamento

da possessão depende manifestamente de vários fatores contextuais, tais como o respeito a proibições alimentares ou sexuais antecedendo a cerimônia, ou ter o “corpo limpo” – o que, para uma mulher, por exemplo, significa não estar menstruada. Para que a possessão de um determinado iniciado ocorra, é necessário, portanto, que certas condições externas sejam devidamente reunidas; uma vez reunidas, é também inegável que certos elementos, de naturezas diversas – sonora, visual, olfativa – possam ser qualificados de “desencadeadores” da possessão. Nesta perspectiva, poderíamos afirmar que a música constitui, de certo modo, um “desencadeador condicional”.²

Música e possessão nos candomblés da Bahia

Os candomblés da Bahia foram objeto de inúmeros estudos em diversas áreas do conhecimento: antropologia, sociologia, psicologia, etnomusicologia, entre outras. Contudo, o fenômeno da possessão permanece bastante controverso. As teorias até então formuladas, marcadas por um etnocentrismo de origem europeia e por diversas correntes teóricas – evolucionismo, culturalismo, funcionalismo, estruturalismo –, produziram explicações muitas vezes unívocas e parciais quanto à sua origem, sua natureza e sua indução, explicações estas cuja soma aponta para a complexidade de um fenômeno que só uma perspectiva transdisciplinar conseguirá, talvez, desmistificar e decodificar. No caso presente, tentaremos ver como se elaboram, nos candomblés da Bahia, as relações da música e da possessão, segundo o contexto ritual e o tipo de entidade possensora.

No candomblé, não são os homens que visitam os habitantes do mundo invisível – como seria no caso do xamanismo – mas, pelo contrário, espíritos divinizados que descem à terra, apoderando-se dos iniciados ritualmente preparados para recebê-los. No entanto, veremos que tal visão dicotômica do xamanismo e da possessão pode, do ponto de vista etnomusicológico, levar a certo impasse tipológico – quando, por exemplo, se procura introduzir uma oposição binária entre “*musicant*” (“musicante”) e “*musicé*” (“musicado”), para retomar a tipologia elaborada por Rouget (1990).

² Vale notar, a este respeito, que Bastide (1972), no final de sua obra, volta sobre o conceito de condicionamento iniciático ao vislumbrar a existência de ‘reflexos condicionais’.

A possessão, em seu contexto ritual,³ está intimamente ligada à música e à dança, tida muitas vezes como seu resultado direto. Segundo Rouget (1990, p. 89, tradução nossa), “Um rito de possessão é uma arquitetura do tempo que compreende diferentes fases as quais são associadas diferentes músicas.”⁴ Rouget afirma também que o possuído não é o “*musiquant*” de seu próprio transe e acrescenta: “A lógica do sistema requer, fundamentalmente, que o possesso não seja nem músico, nem *musiquant*, mas *musiqué*.”⁵ (ROUGET, 1990, p. 215, tradução nossa.)

Voltaremos a esta afirmação, ao tentar dar conta da diversidade dos comportamentos dos possuídos, de uma *nação*⁶ de candomblé para a outra, de um tipo de entidade para o outro: orixá, vodum, inquice, caboclo ou exu.

Os limites da abordagem estruturalista: pluralismo ritual e comportamental

De uma nação de candomblé para a outra, de uma entidade para a outra, o comportamento do adepto antes, durante e depois da possessão é extremamente polimorfo. Mesmo se cada iniciado manifesta certo grau de idiosincrasia, pode-se, contudo, evidenciar estereótipos comportamentais que caracterizam cada culto e cada tipo de entidade. Tais modalidades comportamentais são geralmente agrupadas, referindo-se às categorias empregadas por Rouget, sob a ampla denominação de “transe de possessão”, durante a qual o possuído é apenas o “*musiqué*” de seu transe – opondo-se, assim ao xamã “*musiquant*” –, tendo a dança como único modo de expressão.

Ora, um inventário detalhado desses comportamentos faz surgir a diversidade das relações entre a música e a possessão, colocando parcialmente em xeque uma perspectiva globalizante de inspiração estruturalista.

3 Veremos que não é necessariamente o caso em um contexto doméstico.

4 Un rituel de possession est une architecture du temps qui comporte différentes phases auxquelles s'attachent différentes musiques.

5 La logique du système veut que, foncièrement, le possédé ne soit ni musicien, ni musiquant, mais musiqué.

6 A nação, no candomblé, é um termo que designa as supostas origens étnicas e culturais de um determinado terreiro. Existem diferentes nações de candomblé, entre as quais permaneceram, até hoje, na Bahia: as nações Ketu, Nagô e Ijexá, de origem linguística yoruba, cultuam os orixás; a nação Jêje, de origem linguística fon, cultua os voduns; as nações Angola e Congo, de origem linguística bantu (essencialmente kimbundu e kikongo), cultuam os inquices (forma aportuguesada da palavra bantu *nkisi*). No caso presente, abordaremos a três nações principais: Ketu, Jêje e Angola.

A mesma pessoa, segundo o espírito que ela encarna, pode se comportar, de uma cerimônia para a outra, ou até durante a mesma cerimônia, quer seja em “*musiquant*” de seu próprio transe, assumindo, portanto, um comportamento musical muito ativo, quer seja exclusivamente em “*musiqué*”, tendo, de fato, a dança como expressão por excelência. Apesar da dificuldade de dar conta desta diversidade, uma descrição minuciosa permite apreendê-la. Acompanhemos, portanto, a possessão em seu contexto cerimonial, distinguindo diferentes etapas: em primeiro lugar, o desencadeamento da possessão, identificando seus “desencadeadores” potenciais; em segundo lugar, o comportamento do possuído; por fim, abordaremos o contexto doméstico da possessão.

Os “desencadeadores” da possessão: tentativa de tipologia

Para que a possessão de um iniciado advenha, numerosas condições extrínsecas devem ser reunidas; uma vez reunidas, é, contudo, inegável que certos elementos, de naturezas diversas – sonora, visual, olfativa, notadamente –, possam ser qualificados de “desencadeadores” da possessão. Para os oficiantes, trata-se, portanto, de “chamar o santo”, recorrendo a um ou vários desses desencadeadores elencados abaixo.

Desencadeadores sonoros

- 1) Uma ou várias cantigas específicas: certas cantigas podem ser utilizadas para desencadear a possessão em um, vários ou até em todos os iniciados ao mesmo tempo. Essas cantigas, altamente sacralizadas, são conhecidas como “cantigas de fundamento” ou “cantigas de chamar o santo”. Encontram-se nas três principais nações de candomblé (Ketu, Jêje e Angola), porém seus usos e efeitos variam sensivelmente de uma nação para a outra. Na nação Ketu, essas cantigas constituem um vasto repertório e a maioria delas é associada a uma divindade específica; deste modo, quando uma cantiga de fundamento é cantada, são prioritariamente os iniciados cujo “santo de cabeça” (orixá principal) está sendo “chamado” que podem “responder”, ou seja, entrar em transe. As possessões se sucedem, portanto,

segundo a ordem dos orixás invocados durante o *xirê* (primeira parte do ritual, destinada a saudar e chamar, um a um, os orixás). Na nação Angola, uma única cantiga – escolhida pelo cantor solista entre um repertório mais restrito de “chamadas” – basta para desencadear a possessão em todos os iniciados aptos a entrar em transe em uma ocasião determinada.⁷ Portanto, nas casas de Angola, todas as possessões costumam ocorrer ao mesmo tempo, no final da primeira parte da festa. Na nação Jêje, as possessões ocorrem geralmente antes da cerimônia – na manhã que antecede, durante um rito reservado aos membros da comunidade – de tal modo que os iniciados já chegam possuídos no barracão no momento da festa. Luiza Franquelina da Rocha, mais conhecida como Gaiacu Luiza, saudosa mãe-de-santo da nação Jêje Mahi, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, afirmava a este respeito que uma só palavra pronunciada por ela era suficiente para desencadear a possessão nos iniciados do seu terreiro – fato este que vem reforçar a teoria do condicionamento iniciático. No entanto, nesta mesma nação, certas cantigas também têm o efeito de induzir a possessão. No caso das festas para os caboclos – espíritos de índios literalmente reinventados pela cultura religiosa afro-brasileira – existem “cantigas de chamada”, que podem ser entoadas pelo solista ou por um caboclo já manifestado, para provocar a vinda de outro(s) caboclo(s) – pois, como veremos, os caboclos cantam e são, portanto, “*musiquants*” de seu próprio transe, aproximando tal prática do modelo xamânico.

- 2) Um ou vários “toques” (fórmulas rítmicas) específicos: esses toques, executados sem canto, são chamados “toques de fundamento”. A nação Ketu possui vários toques de fundamento, cada um associado a um orixá específico. A nação Jêje possui um toque, muito famoso, chamado *adarrum*. Raramente executado, este toque de fundamento tem por efeito desencadear de forma extremamente eficaz a possessão de todos os iniciados presentes na ocasião, independentemente de suas respectivas divindades e das condições geralmente necessárias para a ocorrência da possessão. Quanto à nação Angola, esta possui uma fórmula rítmica chamada *barravento*, usada geralmente para

7 Uma ‘chamada’ desta natureza foi gravada em contexto ritual no CD *Candomblé de Angola. Musique Rituelle Afro-Brésilienne*. (VATIN, 1999, faixa 7)

acompanhar as cantigas, mas que, tocada sem canto em circunstâncias especiais, tem como efeito desencadear a possessão em numerosos iniciados, assumindo, portanto, o papel de “toque de fundamento”.

- 3) Idiofones⁸ específicos: no contexto específico do candomblé, a maioria dos idiofones utilizados constituem essencialmente “instrumentos rituais” que se situam no limiar do conceito de música. Em nossa opinião, é nesta zona fronteira entre natureza intrínseca e extrínseca das relações da música e da possessão que se pode apreender, do ponto etnomusicológico, o conceito de eficácia simbólica.
 - a) O sino sagrado *adjá*: este sino, cujo uso é geralmente reservado à mãe ou ao pai de santo, encontra-se nas três principais nações de candomblé, para chamar orixás, voduns e inquices; seu poder de indução é estabelecido durante a iniciação. Sacudido insistentemente no ouvido de um iniciado, o *adjá* induz frequentemente a possessão; em seguida, este serve de “guia sonoro” ao possuído, pois a maioria das possessões pelas divindades de origem africana ocorre de olhos fechados. Segundo Nancy de Souza, filha de santo do Terreiro Ilê Axé Opô Aganju e membro da Fundação Pierre Verger, o som do *adjá* é ligado à ancestralidade e a Oxalá, pai de todos os orixás. Seria este, portanto, o motivo deste instrumento sagrado possuir o poder de “chamar” todos os orixás. Nancy explica como este instrumento, de alta eficácia simbólica, desencadeia, nela, a possessão: “O som do *adjá* me desconcerta, me deixa sem rumo. Ele provoca um mal estar bem maior do que se fosse alto. Este som é ligado ao silêncio. E quanto mais lento, mais baixo, pior!”
 - b) O sino *gã*: instrumento consagrado às divindades Omolu, Nanã e Oxumarê, o *gã*, quando é tocado na “casa” de uma desses três divindades, tem por efeito desencadear a possessão dos seus respectivos filhos e filhas. De origem Jêje, este instrumento era tocado para os Reis do Daomé.
 - c) O *arô*: esses dois chifres de búfalo, entrechocados, são exclusivamente usados durante a festa de Oxossi, na qual têm por efeito desencadear a possessão nos iniciados de Oxossi, Ogum, Iansã e Oxum. O *arô* é tradicionalmente utilizado pelo *afikodé*, homem consagrado ao culto de Oxossi. Proveniente da nação Ketu, é às vezes usado em terreiros pertencentes a outra nação.
 - d) O *kadakorô*: essas finas sinetas de ferro, consagradas a Ogum, desencadeiam a possessão nos iniciados de Ogum e Oxossi. O *axogum*, homem encarregado dos sacrifícios rituais, é habilitado a tocar este instrumento, na casa de Ogum, durante certos ritos privados.

8 Diz-se de um instrumento musical cujo som provém da sua própria vibração.

- e) O *xeré*: este chocalho de cobre, consagrado a Xangô, costuma desencadear a possessão nos filhos e filhas de Xangô, na ocasião de suas festas anuais.

No caso das possessões em que entram em ação esses “desencadeadores sonoros”, vale ressaltar que os adeptos encontram-se sempre em situação de “*musicués*” – exceto, como vimos, no caso de certas “cantigas de chamada”, nas festas de caboclos. Esses desencadeadores são usados por pessoas que, provavelmente, não serão possuídas, pelo menos neste momento específico do ritual.

Outros tipos de desencadeadores

- 1) Projeção de pipoca: na nação Ketu, durante o *olubajé*, cerimônia em que é servida à assistência a comida de Omolu (divindade masculina das doenças contagiosas, notadamente a varíola, da qual se representa acometido), a projeção de pipoca – que o povo-de-santo chama de “flor de Omolu”, pois dizem que acalma e refresca o corpo quente e coberto de feridas dele – desencadeia a possessão nos filhos de Omolu, Nanã e Oxumarê, pois os três são originários da nação Jêje. Este efeito desencadeador é estabelecido durante a iniciação, na ocasião de ritos secretos. Na nação Angola, durante as festas para a divindade Tempo, cujas roupas rituais, muitas vezes usando palha, se parecem com as de Omolu, a projeção de pipoca é frequente, tal como o seu efeito desencadeador, especificamente no caso dos filhos de Tempo e Insumbo (equivalente, na nação Angola, a Omolu).
- 2) Aspersão de perfume: nas três nações estudadas (Ketu, Jêje e Angola), é frequente que membros da comunidade borrifem com perfume⁹ as divindades femininas, no momento em que estas penetram no barracão, vestidas com suas suntuosas roupas rituais. Este cheiro forte teria por efeito, segundo alguns iniciados, estimular a possessão de certas pessoas presentes na ocasião, principalmente filhos ou filhas dessas divindades.
- 3) *Pemba* assoprada no rosto de um iniciado: a *pemba* é um pó argiloso, geralmente branco – neste caso, associado a Oxalá –, usado em todas as nações de candomblé, cujos usos rituais são diversos. Durante as festas de caboclos,

⁹ O perfume é frequentemente misturado com flores e arroz. Neste caso, a mistura é distribuída aos presentes antes da chegada das divindades.

como em certas cerimônias da nação Angola, é usada no início do ritual para “abrir” a cerimônia e expurgar o barracão da presença eventual de espíritos indesejáveis. Assoprada no rosto dos membros da comunidade, dos convidados e dos visitantes, ela tem, às vezes, o efeito de “chamar o santo” de alguns deles.

- 4) Projeção (“barrufada”) de bebida alcoólica (cerveja e cachaça notadamente): durante as festas de caboclos e exus, é frequente que um caboclo ou um exu tome cerveja “quente” ou cachaça na garrafa e a projete¹⁰ no rosto de pessoas susceptíveis a “receber” um caboclo ou um exu, o que, neste caso, tem o efeito muito eficaz de desencadear a possessão.
- 5) Abraço de um possuído: nas três nações estudadas, quando as divindades vêm dançar no barracão, elas têm por costume abraçar um a um os membros da comunidade, os convidados e certos visitantes. Para o povo-de-santo, este abraço permite a circulação do axé, podendo, portanto, desencadear imediatamente a possessão de certas pessoas da assistência. Esta prática é também frequente nas festas para os caboclos e os exus.
- 6) Visão de um possuído executando gestos particulares: a possessão pelas divindades de origem africana obedece a uma codificação ritual e mitológica muito rigorosa. Uma vez possuídos por suas respectivas divindades, os iniciados devem cumprir um conjunto de danças caracterizadas por gestos coreográficos codificados e altamente sacralizados. Em certas cerimônias, por exemplo, os filhos de Oxumarê – lembrando que esta divindade é associada à serpente, o Dan dos Fon do Daomé – abaixam-se até o chão, enchem a boca de água, preliminarmente posta em uma bacia no meio do barracão, levantam-se lentamente, imitando as contorções da serpente e projetam (“barrufam”) esta água na frente dos presentes, geralmente muito impressionados por esta singular coreografia sagrada. A visão desta cena relativamente rara é suficiente para desencadear a possessão de certos iniciados. De modo semelhante, o “banho de Oxum” – momento em que Oxum, deusa da beleza e dos rios, está tomando seu banho, contemplando sua beleza no seu espelho e,

10 A bebida alcoólica é vaporizada – na Bahia, o termo utilizado é ‘barrufar’ –, prática comum em vários rituais de possessão, notadamente nos cultos afro-cubanos.

tal como a Vênus anadiomena, sai das águas e se levanta de forma extremamente sensual – tem por efeito desencadear a possessão de certos iniciados, notadamente de Ogum, Oxossi e Xangô, orixás masculinos que, segundo as lendas, sucumbiram aos seus irresistíveis encantos. Nancy de Souza evoca a este respeito a ideia de um “transe emocional”, que seria suscitado por um gesto particular ou um canto específico. Segundo ela, seu desencadeamento depende também do grau de atenção da pessoa, pois estaria requerendo um “acúmulo de energia” suficiente para provocar este tipo de transe. Nancy menciona também a existência de um “transe estético” – sugerindo, portanto, que a emoção suscitada comportaria uma dimensão estética: é a beleza da cena ou do canto que, provocando uma emoção muito forte, estaria desencadeando a possessão. Tal tipo de transe aproxima o candomblé de outras tradições rituais, a exemplo do sufismo, movimento de ascese mística do islamismo que se espalhou, sobretudo, do século IX ao século XII, pelo Oriente Médio e que continua vivo até hoje. Vale ressaltar que Nancy de Souza é a única adepta do candomblé com a qual conseguimos abordar, ao longo dos 18 anos em que pesquisamos os candomblés na Bahia, o assunto da possessão de maneira tão frutífera.¹¹ Pois, de fato, quando se trata de abordar a vivência da possessão, a “regra da amnésia ritual” – ou talvez, mais precisamente, o “dever” de amnésia – que segue a possessão torna a investigação difícil ou até impossível. Vale ressaltar que a “amnésia pós-transe” parece ser uma característica comum aos cultos de possessão e às teorias êmicas do sistema da possessão (mesmo que raras exceções possam ser registradas): a amnésia vem confirmar a veracidade da possessão.

- 7) Ingestão de jurema: a jurema é uma planta cujas folhas são utilizadas para preparar uma bebida do mesmo nome, tida por fracamente alucinógena – porém, conforme mostra uma observação minuciosa, fortemente enteógena. Muito apreciada pelos caboclos, sua composição exata varia de um

11 A respeito de Nancy de Souza, vale ressaltar seu ‘duplo pertencimento’ ao candomblé e à Fundação Pierre Verger, lugar onde tem acesso, há mais de 20 anos, a uma imensa literatura sobre os assuntos do seu interesse: cultos de possessão na África, no Brasil, em Cuba, no Haiti, entre outros. Nancy tem sido, ao longo de 15 anos de pesquisas, uma inestimável colaboradora, fonte extraordinária de dados etnográficos, cujo discurso, contudo, deve ser constantemente analisado na perspectiva deste duplo pertencimento e deste duplo saber, tradicional e acadêmico.

terreiro para o outro. Durante as festas, os caboclos “manifestados” são levados para sua cabana – verdadeira cabana edificada na ocasião da festa, decorada com inúmeras frutas e diversos símbolos de procedência real ou supostamente indígenas – na frente da qual eles bebem a jurema, geralmente servida em uma cabaça, e a oferecem aos presentes. Em certos casos, a ingestão por uma pessoa ainda não “manifestada” desencadeia imediatamente a possessão, anunciando assim a chegada de um novo caboclo. Note-mos, contudo, que a ingestão e a possessão são *simultâneas* (a pessoa entra em transe quando a jurema entra em contato com seus lábios), simultaneidade esta que infirma a hipótese segundo a qual a substância alucinógena estaria na origem da possessão. Portanto, a indução é de natureza altamente *simbólica* e não meramente *fisiológica*, fruto de uma ação enteógena e não alucinógena. Estamos, neste caso, no âmago da eficácia simbólica.

O comportamento do possuído

A possessão, descrita pela expressão vernácula “estar de santo”, quando se trata das divindades de origem africana (orixás, voduns e inquices), assume formas diversas segundo o tipo de entidade. Pode-se dizer, preliminarmente, que o comportamento das divindades de origem africana se diferencia nitidamente da dos caboclos ou dos exus. A possessão pelos orixás, voduns ou inquices é essencialmente um “transe do corpo”, para retomar a expressão de Roberto Motta (1990). Cada divindade expressa e mima pela dança as lendas a ela associadas.¹² Isto não significa que as divindades de origem africana não se expressem de forma sonora; todas se expressam vocalmente através do grito (vernaculamente chamado *kê* ou *ilá*). Neste tipo de possessão, os possuídos agem principalmente como “*musiquês*”, no sentido em que cantos e ritmos de atabaques acompanham sempre suas danças. Eles mantêm, geralmente, os olhos fechados e falam somente em ocasiões raras, notadamente para transmitir mensagens e avisos importantes para certas pessoas ou para o grupo.

12 As coreografias rituais se diferenciam de forma mais ou menos patente de uma nação de candomblé para a outra. Vale notar que essas coreografias, ricas e complexas, ainda não foram objeto de estudo etnológico sistemático e aprofundado, notadamente no caso das nações Jêje e Angola.

Essas características gerais não devem, todavia, ocultar as diferenças significativas que distinguem orixás, voduns e inquices. Mesmo que estas três modalidades de possessão pareçam corresponder à categoria geral de “transe de possessão” utilizada por Rouget, constata-se que certas divindades manifestam uma atitude musical ativa, fato este que vem questionar a tipologia estruturalista segundo a qual, durante um “transe de possessão”, o possuído estaria exclusivamente na condição de “*musiqué*” – não sendo, portanto, de forma alguma, “*musiquant*” de seu próprio transe. De fato, os voduns da nação Jêje cantam durante as cerimônias rituais: o iniciado possuído se apresenta na frente dos atabaques e entoia a cantiga de sua escolha, geralmente retomada pelo sacerdote ou pela sacerdotisa e pelos membros da comunidade. No entanto, este mesmo possuído encontra-se, alguns segundos depois, na condição de “*musiqué*”, já que os atabaques e o canto, o qual este previamente entoou, vão acompanhar sua dança. Por sua vez, em princípio, orixás e inquices não cantam. Durante as cerimônias, só se expressam vocalmente pelo grito que caracteriza cada um deles.

A possessão pelos caboclos apresenta características bastante distintas. Mesmo se, durante as festas, a dança constitui um meio de expressão privilegiado do caboclo, este possui outras formas específicas de se expressar e de interagir com os membros da comunidade, convidados e visitantes. A possessão pelo caboclo é, ao mesmo tempo, um “transe do corpo” e um “transe da palavra”: o caboclo não se contenta em entoar em voz baixa as cantigas de sua escolha, tal um vodum da nação Jêje, mas assume também, muitas vezes, o papel de cantor solista, mesmo quando ele dança simultaneamente. Ele conversa com os outros caboclos e com a assistência, usando um português que lhe é próprio, qualificado de “embolado”. Ele costuma fumar charuto, ingerir jurema e tomar cerveja “quente” na garrafa, que ele gosta de compartilhar com os outros caboclos e oferecer aos presentes. No final das festas, o caboclo convida, um a um, com um gesto do ombro ou da ponta do pé, os membros da assistência a dançar com ele, ao som do “samba de caboclo”. A interação entre os caboclos e a assistência é, portanto, bem maior do que no caso das divindades de origem africana.

Os exus, que cantam raramente, dançam essencialmente no ritmo do samba e, como os caboclos, convidam os participantes da festa a dançar com eles. Eles costumam beber bebidas “quentes” (conhaque, uísque, cachaça) e, quando tais bebidas chegam a faltar, cerveja “quente”. Eles fumam charuto ou cigarro.

Seu comportamento é geralmente licencioso e provocador; não hesitam em fazer propostas indecorosas ou até indecentes a certos membros da comunidade, convidados ou visitantes.

As festas para os caboclos e para os exus possuem um caráter particularmente festivo, licencioso, em que a improvisação exerce um papel bem mais importante do que nas cerimônias para orixás, voduns ou inquices, fato este que pode explicar a grande predileção de que gozam entre os frequentadores dos terreiros de candomblé na Bahia. Além disso, vale acrescentar que, durante essas festas, membros da comunidade, convidados e visitantes têm quase sempre a ocasião de consultar, individual e graciosamente, um caboclo ou um exu.

Segue um quadro que permite comparar certas características do comportamento do possuído segundo o tipo de entidade:

COMPORTAMENTO	ORIXÁS	VODUNS	INQUICES	CABOCLOS	EXUS
Dança	Sim	Sim	Sim	Sim	Às vezes
Canto	Não	Sim	Raramente	Sim	Raramente
Grito característico	Sim	Sim	Sim	Sim ¹³	Gargalhadas
Uso da palavra	Raro	Raramente	Raramente	Sim	Sim
Jurema	Não	Não	Não	Sim	Não
Cerveja	Não	Não	Não	Sim	Sim
Cachaça	Não	Não	Não	Não	Sim
Charuto / Cigarro	Não	Não	Não	Sim	Sim

No intuito de compreender de forma mais abrangente a natureza complexa e ambivalente das relações da música e da possessão, vale enfim relatar um contexto de ocorrência da possessão relativamente comum, porém desconcer-

¹³ Os gritos dos caboclos não são tão característicos quanto os das divindades africanas; é, portanto, difícil identificar ao certo tal ou outro caboclo pelo seu grito.

tante para as teorias que defendem a preponderância do efeito fisiológico ou neurofisiológico da música – e, mais especificamente, dos tambores – para o desencadeamento da possessão, da viagem xamânica, do transe ou, de forma mais ampla, dos “estados modificados de consciência”.

A possessão no cotidiano

A possessão não ocorre exclusivamente em um contexto cerimonial: ela pode se manifestar em um ambiente doméstico, sobretudo no caso dos caboclos e dos exus que, pela sua propensão e predisposição para a fala, são frequentemente solicitados para consultas mais ou menos formais, no ambiente doméstico de certos iniciados.

Tomemos o caso de Jacira, filha de Obaluaiê e Iansã, iniciada em um terreiro da nação Ketu. Tendo se distanciado, ao longo dos anos, de sua comunidade religiosa de origem, Jacira “recebe” toda quarta-feira, na sua casa, uma exua (ou pomba-gira) chamada Maria Formosa, que várias pessoas vêm consultar para resolver diversos problemas pessoais. Formosa possui, no quintal da casa de Jacira, um pequeno “quarto” que lhe é exclusivamente consagrado, dentro do qual as consultas ocorrem. Na quarta-feira à tarde, quando vários “clientes” já estão presentes, Jacira os convida para se juntar a ela, na entrada do “quarto” de Formosa. Sentada na parte interna, Jacira se concentra e pronuncia algumas palavras rituais; após alguns minutos, Formosa a “pega” repentinamente, anunciando sua chegada com vigorosas gargalhadas características. Com os olhos exorbitados e uma aparência muito imponente, Formosa vem saudar, uma após a outra, as pessoas presentes. A consulta, individual, pode então começar.

Aquilo que, neste contexto, se revela particularmente significativo é a ausência de qualquer “desencadeador sonoro” semelhante aos elencados acima: nenhuma cantiga, nenhum toque de atabaques, nenhum tinido de sino vem desencadear a possessão. Segundo Jacira, a concentração e as palavras rituais que ela mesmo profere são suficientes para suscitar a chegada de Maria Formosa; esta “possessão doméstica” não requer, portanto, nenhum desencadeador externo.

Do ponto de vista etnomusicológico, este fenômeno de “autoindução” da possessão nos permite aproximar tal prática do xamanismo, pelo menos se este for concebido na perspectiva estruturalista notadamente adotada por Rouget.

Este exemplo, muito comum na Bahia, mostra que possessão e xamanismo, práticas consideradas, por muito tempo, como diametralmente opostas, possuem certamente tantas características comuns quanto diferenças significativas, fazendo assim da figura do “xamã-possuído”, verdadeiro “mestre da desordem”, o vetor por excelência da comunicação e da negociação com a “sobrenatureza” (*surnature*). Para Bertrand Hell (1999, tradução nossa), “a possessão, como o xamanismo, marca efetivamente o tempo da irrupção do selvagem na ordem da cidade.”¹⁴ Este asselvajamento (*ensauvagement*), esta desordem temporária, permite um reagenciamento necessário, promovido pela irrupção do divino, de modo que esta desordem aparente desemboca em uma nova ordem.

O caso de Jacira ilustra um cotidiano da possessão presente, sob diversas formas, de modo extremamente comum na Bahia. Dificultando qualquer tentativa de teorização globalizante, essas possessões tsingulares e plurais por exus, caboclos, inquices, voduns e orixás se inscrevem, em toda normalidade social, em um “império do imaginário” marcado pelas interpenetrações de civilizações, pela mestiçagem cultural e pelo pluralismo das práticas rituais e comportamentais.

As relações da música e da possessão nos candomblés da Bahia parecem resultar de uma “lógica mestiça”, que mescla o sistema da possessão africana, elaborado pela antropologia africanista, com o xamanismo ameríndio, teorizado pela etnologia americanista. Neste sentido, o culto aos caboclos parece o mais apto a ilustrar a materialização desse pensamento mestiço que funciona de forma contínua – e não segundo o “*principe de coupure*” elaborado por Bastide. O grau de interpenetrações ocorridas nas religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias aponta para a necessidade de apreender os fenômenos observados como elementos de um mesmo *continuum*, e não como entidades autônomas.

A “lógica mestiça” que fundamenta essas trocas múltiplas não nos parece descontínua. André Mary afirma a este respeito:

Lévi-Strauss considera que os processos de desestruturação e reestruturação obedecem a uma lei de discontinuidade. Isto significaria que a ideia de uma lógica ‘mestiça’ que estaria operando na ordem das categorias de pensamento

14 “la possession, comme le chamanisme, marque effectivement le temps de l’irruption du sauvage dans l’ordre de la cité”.

seria decididamente da ordem do impensável? Ou seja, que um sincretismo das formas do entendimento ou da sensibilidade não estaria remetendo a nenhuma realidade psicológica credível? (MARY, 1994, p. 86, tradução nossa)¹⁵

Parece-nos, portanto, que tanto o estruturalismo lévi-straussiano quanto o “*principe de coupure*” bastidiano apresentam certa inaptidão conceitual para pensar os processos “sincréticos” na sua dimensão contínua. Voltando ao tema abordado aqui, parece-nos que a etnomusicologia ainda tem uma certa dificuldade em apreender a complexidade e a continuidade das relações da música e da possessão, oscilando, aquém ou além, em torno do conceito de eficácia simbólica.

Uma eficácia musical intrínseca e extrínseca

Portanto, se os fenômenos de possessão são muitas vezes desencadeados, acompanhados e regidos pela música, não podem ser vistos como sua consequência direta, já que as relações que mantêm com esta são de natureza “essencialmente extrínseca”. Todavia, parece inegável que a dialética central envolvendo ordem e desordem encontra uma resolução no emprego recorrente de *devises* musicais culturalmente codificados às quais (cor)respondem certos comportamentos corporais e coreográficos igualmente prescritos, cujo conjunto vem restabelecer uma ordem terrestre (ou cósmica) colocada em perigo pela ação de forças invisíveis ligadas a uma desordem cósmica (ou terrestre).

Enfim, o caso frequentemente relatado de pessoas totalmente externas ao candomblé que, ao presenciar pela primeira vez uma cerimônia ritual, entram em transe ao som dos atabaques e das cantigas sagradas, vem levantar uma última interrogação, que atinge, a rigor, os limites da racionalidade científica: existiria, portanto, um poder sobrenatural da música, capaz de induzir, desencadear, *por si só*, o transe? Atingimos aqui os nossos limites conceituais e teóricos. Afinal de contas, tais limites nos remetem talvez à tradicional distinção entre natureza e cultura, evocando o ensinamento de Merleau-Ponty

15 Lévi-Strauss s'accorde avec l'idée que les processus de déstructuration et de restructuration obéissent à une loi de discontinuité. Est-ce à dire que l'idée d'une logique "métisse" qui opérerait dans l'ordre des catégories de pensée serait décidément de l'ordre de l'impensable ? Autrement dit, qu'un syncrétisme des formes de l'entendement ou de la sensibilité ne renverrait à aucune réalité psychologique crédible?

(1945, p. 220, tradução nossa): “Tudo é fabricado e tudo é natural no homem.”¹⁶ Portanto, de modo semelhante, podemos afirmar que a natureza das relações entre música e possessão é, ao mesmo tempo, intrínseca e extrínseca, natural e cultural, fisiológica e simbólica. Confrontados à possessão e ao xamanismo, verificamos que a música se situa, ao mesmo tempo, *aquém, no âmagô e além* da eficácia simbólica, em um jogo dialético que talvez constitua o verdadeiro segredo da busca universal do sagrado e da experiência mística.

Referências

- AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses. anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Bibliothèque Scientifique Payot, 1999.
- ARTAUD, A. *Le théâtre et son double*. Paris: Gallimard, 1995.
- BASTIDE, R. *Le Rêve, la Transe et la Folie*. Paris: Flammarion, 1972.
- HELL, B. *Possession et Chamanisme: les maîtres du désordre*. Paris: Flammarion, 1999.
- LEIRIS, M. *Miroir de l'Afrique*. Paris: Gallimard, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. In: _____. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, p. 213-234, 1958.
- MARY, A. Bricolage afro-brésilien et bris-collage post-moderne. In: LABURTHE-TOLRA, P. (Org.). *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*. Paris: L'Harmattan, p. 85-98, 1994.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1992.
- MOTTA, R. Transe du corps et transe de la parole dans les religions syncrétiques du Nordeste du Brésil. *Cahiers de l'Imaginaire*, n. 5-6, p. 47-62, 1990.
- ROUGET, G. *La musique et la transe*. Paris: Gallimard, 1990.
- VATIN, X. *Rites et musiques de possession à Bahia*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- VATIN, X. *Candomblé de Angola: musique rituelle afro-brésilienne*. Paris: Maison des Cultures du Monde, 1999. CD Inédit.

16 Tout est fabriqué et tout est naturel en l'homme.

Experiência religiosa e agenciamentos eficazes

Fátima Tavares

Seguindo as sugestões inspiradoras de Deleuze e Guattari (1995), ao invés de descrever essências, pode ser mais produtivo remeter os conceitos às circunstâncias em que são engendrados os fenômenos. Isto porque sempre intervêm nas circunstâncias potencialidades e associações – mediadores – a princípio “improváveis”, modificando e deslocando os cursos de ação. É com essa perspectiva não essencialista que problematizo, neste trabalho, certas dimensões das experiências do candomblé e da umbanda.

Pretendo, aqui, me valer de situações, contingências e passagens utilizando referências bibliográficas e dados etnográficos para avaliar a potencialidade de dois conceitos. O primeiro deles, de “acontecimento”: as diferenças nas experiências religiosas abordadas implicam em modos de individuação não delimitáveis através de coisas e pessoas enquanto entidades unívocas, mas de “acontecimentos” nos quais intervém uma infinidade de conectores: corpos possuídos, imprecisos e transformados; lugares e situações em sua ambiência humana, material e ecológica (festas, encontros, igrejas, terreiros, cemitérios, encruzilhadas, “matas”, residências, cidades); seres espirituais de ontologias variadas (“forças”, espíritos, entidades, guias, orixás).

Através do segundo conceito, o de “agenciamento”, exploro a ideia de que as experiências religiosas mobilizadas nos “acontecimentos” não podem ser consideradas numa perspectiva *tout court*, compondo uma espécie de “núcleo duro” a condensar pertencimentos e delinear fronteiras, mas são flexíveis e moventes, podendo ser replicadas (ou propagadas) numa multiplicidade de sinais diacríticos que extrapolam o espaço dos locais de culto, configurando controvérsias públicas sobre “identidades” religiosas.

O objetivo aqui é descrever, através de categorias mais adequadas, as experiências religiosas que mobilizam “agenciamentos eficazes”, ou seja, que não

envolvem representações sobre coisas (ou eficácia simbólica), mas transformações corporais importantes.

Estruturei o trabalho da seguinte forma: uma discussão inicial sobre o conceito de agenciamento para, em seguida, abordar as experiências de possessão conhecidas como “cair no santo”, no candomblé e na umbanda, com base em eventos descritos no livro *A cidade das mulheres*, de Ruth Landes, e em apontamentos de meu trabalho de campo sobre umbanda, desenvolvido em Juiz de Fora (MG).

Itinerários e agenciamentos religiosos

Como descrever através de categorias adequadas as experiências religiosas que mobilizam “agenciamentos eficazes”, ou seja, que não envolvem representações sobre coisas, mas transformações corporais importantes? Um caminho interessante para se recolocar essas questões é o de abordar as experiências no candomblé e na umbanda enquanto agenciamentos que combinam pensamentos, afetos, imaginários e formas de organização social. Rompe-se, assim, com a dualidade implicada nos conceitos de representação e prática, bem como com a discussão sobre a anterioridade de um sobre o outro.

Os agenciamentos são necessariamente complexos, pois são movimentos que *fazem fazer* (numa acepção latouriana), não podendo ser decompostos em sequências causais para serem supostamente compreendidos. Não são representações *sobre* coisas, nem formas de propriedade ou controle. No caso dos agenciamentos no candomblé, Goldman chama a atenção para a ontologia envolvida na mitologia sobre as divindades:

E não se trata aqui apenas – talvez seja preciso advertir – de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. (GOLDMAN, 2006, p. 110)

Seguindo nessa direção, o conceito deleuziano de agenciamento possibilita compreender as transformações nos “regimes de significação”.¹ (DELEUZE; GUATTARI, 1995) Entrever nos agenciamentos concretos as possibilidades que daí emergem parece ser mais promissor do que ancorar antecipadamente a análise em perspectivas dualistas. Se os agenciamentos sociais combinam as dimensões molares (sociais) e moleculares (individualizantes), é preciso compreender como se processa essa combinação: em que medida os agenciamentos locais coletivizam ou desterritorializam através das suas linhas de fuga.

Assim, para perseguirmos as experiências religiosas em processo, talvez o conceito de itinerário não seja o mais adequado, pois toma como *a priori* a ideia de sujeitos (ainda que “porosos” e de delimitação flexível) transitando e/ou construindo alternativas (o que poderia evocar uma experiência subjetivada). O conceito de itinerário encontra-se implicado numa concepção de experiência que confere primazia à contingencialidade, imprevisibilidade e negociação das escolhas efetuadas pelos sujeitos. Por outro lado, considerar o conceito de agenciamento configura uma aposta bem mais radical nas incertezas do processo, já que elas se distribuem por todo o social (e não apenas entre as intencionalidades dos sujeitos), problematizando a ideia de indecisões e incertezas segundo um modelo de sujeito individualizado. (LATOURE, 2006)

A contingencialidade implicada nos processos sociais não está “dada” (anteriormente à experiência) e nem se encontra “desencarnada” (sendo elaborada no curso mesmo do processo). Pode-se, então, considerá-la enquanto um agenciamento local, molecular, seja como fruto das pequenas irregularidades que os indivíduos imprimem, seja por esforços voluntários de desterritorialização dos agenciamentos sociais (ou molares).²

Assim, os agenciamentos concretos (e o indivíduo se constitui num agenciamento) são necessariamente instáveis, já que processam em graus variáveis esses dois movimentos, onde as “afecções” não são tomadas como “ruídos” de-

1 Algumas consequências podem ser destacadas: a) os agenciamentos concretos combinam em formas variadas os polos ‘molares’ – dos grandes agenciamentos sociais – e os ‘moleculares’, decorrentes da forma como os indivíduos neles investem; b) esse investimento dos indivíduos pode se dar no sentido da ‘territorialização’ ou da ‘desterritorialização’ dos agenciamentos.

2 Um paralelo interessante com relação à dinâmica dos agenciamentos locais parece ser o dos processos de simbolização coletivizante e diferenciador apontados por Wagner (1981).

sestabilizadores das ações, mas como possibilidades de desterritorialização de agenciamentos estabilizados, redefinindo corpos e enunciados.

Agenciamentos religiosos em *A cidade das mulheres*

O livro de Ruth Landes (2002) sobre a experiência dos iniciados no candomblé em Salvador é marcado por uma narrativa bem sugestiva. Seu trabalho desencadeou controvérsias ao registrar a importância da autoridade feminina nessa tradição religiosa e recusar uma abordagem que enfatizasse a integração da cultura afro no contexto local, preferindo descrever as lutas de significado empreendidas pelo povo-de-santo.

A narrativa recupera as disputas por prestígio e legitimidade religiosas, observando as arenas nas quais elas tiveram lugar. A Salvador do final dos anos 1930 que emerge no livro é marcada pela vivacidade de um relato acadêmico heterodoxo.

No entanto, a despeito da informalidade do livro, em vários momentos Ruth se depara com a “diferença” implicada na sua condição de pesquisadora estrangeira, pouco afeita às sensibilidades locais. É uma sensação que ela manifesta com certa tristeza, pois reconhecia configurar um limite para o “acesso” a outras percepções da experiência por ela descrita. Para outros agenciamentos, outras formas de percepção (e não exclusivamente cognitivas).

É o que se depreende do relato de sua visita à casa de Felipe Néri, primo de Martiniano do Bonfim. Lá a pesquisadora conheceu Vitória, esposa de Felipe, com quem se surpreendeu com a preparação de um despacho para a sua (dela) boneca-fetichê e com a sua preocupação em torno das fantasias para o “rancho” ou “janeiras” (festa popular que acontecia no mês de janeiro).

Por que, pensei eu, rabugenta, não canalizam toda essa energia para o trabalho? Por que não se esforçam mais por programas sanitários e sociais? Por que gastam tanto de si mesmos em brincadeiras ou imaginando deuses? Por quê? Bem, disse para mim mesma, uma das razões naturalmente era não serem doutrinados nesses objetivos mais sadios. Outra era a de serem realmente muito pobres e quase sem instrução. Outra ainda que encontravam algo de real nas janeiras, profundas satisfações pessoais que não podiam fruir de outro modo. (LANDES, 2002, p. 110)

Essa última observação de Landes indica uma sensibilidade que, a despeito de sua incompreensão, faz com que ainda lhe reste o reconhecimento de que existem outras formas de afecção. A certa altura do livro, Ruth explicita sua curiosidade com o que ela designa por filosofia, misticismo e emocionalidade do candomblé, reconhecendo que a vivência e conformação do catolicismo latino e medieval é parte integrante dessa experiência. Essa observação foi corroborada por Edson Carneiro (*cicerone*, amigo e parceiro de pesquisa) no seguinte comentário: “Acho que a educação e progresso na verdade empobrecerão a existência deles”. (LANDES, 2002, p. 134)

Em outro momento, a autora demonstra inquietação com relação à sua sensibilidade para captar as diferenças. Foi durante uma exibição de dança em Itapagipe (uma região peninsular da Cidade Baixa) que Carneiro pergunta a Landes (2002, p. 158-159) se o candomblé já não lhe parece tão estranho, ao que ela replicou, discordando:

Tudo me parece estranho – repliquei, pesarosa –, em especial à medida que aprendo mais. Mas estou começando a aceitar essas coisas como naturais, e isso ajuda. Após algum tempo poderei sentir-lhes a lógica. Ainda preciso lembrar a mim mesma que estou vendo a realidade, e não um maravilhoso espetáculo”.

Uma vez mais transparece sua angústia com o reconhecimento de uma diferença que não se restringe à apreensão intelectual. Aguardando a realização de um ritual de *axexê* no terreiro de mãe Menininha, Landes assim descreve a cognição possível implicada na sua condição de estrangeira:

Olhei para as árvores imponentes e tentei dota-las com as personalidades vivas que os pretos viam nelas, mas a imaginação não me ajudou. Tive de contentar-me com saber que os outros viam uma vida maravilha onde eu só percebia mato. Contudo, não podia dar de ombros ante a diferença entre a minha compreensão e a deles. Assim, voltei-me para olhar o templo atrás de mim e aí fui um pouco mais feliz. [...] Comparado com as igrejas católicas, não parecia uma casa de devoção; mas o esplendor de Pulquéria [mãe anterior a Menininha] lhe conferia importância para todos os entendidos. Para mim, era pleno de significação. (LANDES, 2002, p. 285)

Afinal, em que medida o trabalho do pesquisador é pensar e sentir como “eles”? Nesse caso, seria possível e desejável que a pesquisadora pudesse ex-

perenciar outra forma de realidade? A questão da afetação que Favret-Saada (1977) reivindica em seu trabalho parece abordar outra perspectiva da relação pesquisador-nativo. Nesse caso, não se trata de sentir e pensar como eles, mas assumir uma *relação* no sentido forte da palavra. Por outro lado, há ocasiões em que o pesquisador pode acabar implicando-se “involuntariamente” na pesquisa. Enfim, nessa perspectiva, ao invés de “saber sobre” algo, pode ser mais adequado “saber com” o nativo.

Para além das diferenças nas formas de percepção entre a pesquisadora e nativos, o livro destaca as controvérsias que envolvem disputas em torno da autoridade religiosa: sensibilidades, estéticas, corporalidades e modulações de subjetividades que implicam em agenciamentos diferenciados, delineando “estilos” de apresentação pública. A seguir, destaco três situações onde se explicitam as diferenças entre as mães-de-santo “tradicionais” e as “emergentes”.

Visitando Martiniano do Bonfim

A pesquisadora descreve a visita à casa de Martiniano Eliseu do Bonfim, velho *babalaô* cujo prestígio não o impede de se encontrar um tanto à margem do candomblé da época. Seus lamentos são bons indicadores das transformações em curso. Com ao falecimento de Aninha, autoridade religiosa do *Ilê Axé Opô Afonjá*, Martiniano se viu num processo de desfiliação das casas de culto em Salvador, recusando sua participação em razão de um julgamento bastante severo quanto à observância das tradições religiosas. Segundo a autora, ele ameaça regularmente abandonar o candomblé dizendo que não há mais lugar para ele, já que são todos falsos. (LANDES, 2002, p. 69)

Como exemplo das transformações em curso, Martiniano cita o seu afastamento do terreiro de Maximiana (“tia Massi”), do Engenho Velho, que toca para baixar as almas dos mortos, coisa que, segundo ele, só por ser feita por homens. Em outro momento, faz alusão à permissão dos homens para dançarem. Nessa visita, Martiniano explicita ainda sua posição quanto às mudanças etárias no exercício do cargo de sacerdotisa. Para ele geravam despreparo, não intelectual, mas de competência corporal: mulheres novas, sangue quente.

Para Martiniano as diferenças entre os cultos com “tradição” são marcantes; neles os homens não dançam, prática que vem se proliferando nos cultos

de caboclo. Esses são – segundo explicação de Edson Carneiro à pesquisadora durante uma conversa – cultos blasfemos, pois admitem baixar entidades ignorantes e indisciplinadas, inventam deuses e permitem a dança masculina. Por outro lado, Carneiro sublinha a alegria das cerimônias de caboclo em contraste com as iorubas, que são solenes. (LANDES, 2002, p. 77)

Como se pode observar, naquele momento já proliferavam as disputas em torno da legitimidade das práticas religiosas afro-brasileiras. O prestígio da tradição ioruba foi se construindo num processo que mobilizou um leque de variáveis mais amplo do que a autoridade religiosa em sentido restrito.

Mas é através da exposição de sinais diacríticos mobilizados pelas mães de terreiros de Angola (também chamados de cultos caboclos) que se agudizam as tensões com a ortodoxia ioruba. As controvérsias entre diferentes agenciamentos religiosos mobilizam processos de iniciação, autenticidade da experiência da possessão, autoridade sacerdotal, compleição corporal, hábitos e conduta pública. É o que podemos observar na narrativa da pesquisadora sobre o encontro com mãe Sabina.

Conhecendo Sabina

Em algumas passagens do livro, Landes faz referências a Sabina, controversa mãe-de-santo de culto caboclo. Para mãe Menininha, Sabina desenvolveu-se por conta própria, não possui “santo” e nem “mãe”, permite que os homens “caiam no santo”, querendo somente dinheiro e não oferecendo ajuda aos outros.

A primeira vez que a pesquisadora a viu passando pela Avenida Sete de Setembro, no centro de Salvador, ela assim a descreveu: “mulher moça, com um elegante vestido branco e bem talhado, turbante branco e sandálias de couro branco; estava maquilada, os cabelos pretos espichados e arrumados em ‘castanha’”. (LANDES, 2002, p. 212-213)

Edson Carneiro, que acompanhava Landes nesse dia, argumentou que Sabina não parecia uma “mãe” em decorrência do alisamento dos cabelos: “nenhum santo de verdade desce numa cabeça que tenha sido tocada pelo calor”, afirmou Carneiro. (LANDES, 2002, p. 213) Além disso, acrescentou que ela possui jeito de branca, parece limpa, brilhante e moderna, saída de uma fábrica,

e possui linhas esbeltas. Em outro momento do relato, a pesquisadora afirma que Sabina também era criticada pelo uso de *rouge*.

Nesse mesmo dia, num encontro fortuito com Sabina em outra região da cidade, ela (Sabina) também faz alusão ao descompasso entre a sua aparência e o que se espera de uma mãe-de-santo, mobilizando certa satisfação nesse comentário. Quando Carneiro pergunta sobre sua “feitura” (iniciação), ela responde que ninguém a fez: “O senhor sabe que nós, as mães caboclas, não somos tocadas por mão humana. Quem me fez foi o espírito de um índio que veio a mim em sonho”. (LANDES, 2002, p. 214) A autora indica, ainda, que esse era um assunto controverso e que a conversa se deu num tom cauteloso.

Outro encontro relatado por Landes ocorreu durante a festa da Mãe-d’Água, promovida por Sabina. Nessa ocasião, Carneiro teceu vários comentários a respeito da natureza do transe entre os seus filhos-de-santo. Dizia não dar valor ao que classificava como “transes fáceis”, oriundos de alterações emocionais, mas não genuínos. Considerava errada a possessão por mais de uma divindade e, emitindo julgamentos sobre a proliferação de transes sem a autorização prévia das “mães”, considerou o evento uma verdadeira “orgia”. Por fim, Carneiro admitiu que, apesar da sua admiração (talvez no sentido do espetáculo) pela festa que presenciava, não acreditava tratar-se de uma experiência genuína. Segundo ele, Sabina aparentava total controle sobre os deuses: “Ela me dá a impressão de estar apenas trabalhando com afinco” (LANDES, 2002, p. 224), diferentemente das mães iorubas, cujos corpos evidenciam agudamente os sinais da possessão.

A pesquisadora voltaria a procurar Sabina, intrigada com a mobilização de um “estilo” que a distanciava das referências de autoridade características das mães tradicionais. Resolveu visitá-la para conversar e conhecê-la melhor. Durante a conversa, Sabina contou à pesquisadora sobre uma disputa que tivera com Constância, uma mãe de culto caboclo. Ao longo da sua narrativa, Landes se surpreendeu com o mau humor e a irritação de Sabina, que tecia comentários sobre a medição de forças dos caboclos de ambas. Por fim, Sabina declarou: “Todo mundo me inveja. Não gostam de mim porque sou moderna e asseada e eles são antiquados e imundos! Dizem que sou rica. Aquele *ogã* traçava: – Os seus caboclos não sabem dançar com lampião de querosene, só com luz elétrica!”. (LANDES, 2002, p. 237)

A certa altura da visita, Sabina convidou Landes a retornar no dia seguinte para um aprendizado com a sua entidade a um custo considerável. Tendo recusado o convite, ela fez uma contraproposta a Sabina, solicitando os seus ensinamentos. A conversa, então, mudou de tom, tendo o caboclo de Sabina “baixado” para recusar essa possibilidade, respondendo: “Meu ‘cavalo’ não pode ensinar, meu ‘cavalo’ só sabe o que eu lhe ensino”. (LANDES, 2002, p. 247) Ruth narra em pormenores o seu embaraço e constrangimento diante de uma cena que ela qualificou como involuntária e absurda. Por sua vez, o comentário de Carneiro ao episódio também é carregado de horror e condenação à charlatanice envolvida em atitudes que apelam para as “entidades” com vistas a coagir possíveis filhas-de-santo.

Como é possível depreender do relato da autora, a avaliação da legitimidade de Sabina se estende por uma série de mediadores considerados inadequados: a inautenticidade da iniciação (não tendo sido “feita” por nenhum humano) e da “entidade” de Sabina; a corporalidade excessiva (cabelos alisados, maquiagem, roupas provocantes, jovialidade); o comportamento desequilibrado (oscilando entre o descontrole emocional e o aparente “fingimento” na manifestação da possessão); as características do seu terreiro (uso de luz elétrica durante as sessões ou “giras”).

No relato sobre Sabina fica explícita a afinidade da pesquisadora com a prestigiosa tradição nagô. Mas Sabina não é a única a mobilizar reprovação. Na mais popular festa de largo de Salvador, a festa do Bonfim, os comentários sobre a corporeidade e comportamento de outras mães e pais de culto angola possibilita-nos situar melhor a posição de mãe Sabina, entre vendo nela características partilhadas por toda uma nova geração de iniciados, que se contrapõem ao modelo tradicional de candomblé.

A festa do Bonfim

No relato sobre a festa da lavagem do Bonfim, Landes destaca os comentários de Zezé, filha-de-santo do Gantois, que a acompanhava na festa: quando avisou Mãe Idalice, chefe de um terreiro de tradição angola, Zezé a censurou, dizendo que “passava ferro” nos cabelos, atitude leviana que não se espera de alguém sério. Carneiro, por sua vez, defendeu-a, argumentado que tinha sido “feita” já há bastante tempo por Flaviana, mãe respeitável. Zezé rebateu o argu-

mento, alegando que provavelmente ela teria rompido com Flaviana (passando de ioruba para angola) e criticando seu comportamento público: seu colar de santo estava à mostra e ela dava a mão a beijar, conduta que, segundo Zezé, deveria ser reservada apenas para o espaço religioso do terreiro.

Foi durante essa festa que a pesquisadora conheceu João da Pedra Preta (posteriormente conhecido como Joãozinho da Goméia). Sobre a sua figura, Landes tece alguns comentários, como o cabelo espichado, a dança, a homossexualidade declarada e a incapacidade de manter a disciplina entre as suas filhas-de-santo. A autora também destaca seu jeito gracioso, imaginando-o um excelente dançarino. Carneiro de certa forma o defende, lembrando que se tornara chefe de terreiro muito jovem e, embora ambicioso, a seu modo tem procurado “abrir caminho no mundo”. (LANDES, 2002, p. 304)

Agenciamentos na umbanda e no candomblé em Juiz de Fora³

Em Juiz de Fora se destaca a “antiguidade” da tradição umbandista ou, como muitos entrevistados se referiram, do “espiritismo de umbanda”. Na memória dessa tradição, a “antiguidade” é compreendida como marcadamente autóctone e fonte de autoridade que demarca a experiência religiosa genuína. Contrastando com Salvador, nessa cidade a umbanda é depositária da autoridade legítima da tradição religiosa afro-brasileira.

A relação de continuidade entre a umbanda e algumas tradições consideradas anteriores à sua formação é acentuada pelos umbandistas da cidade. Não são raros os casos em que os adeptos, ao enfatizarem a antiguidade da tradição familiar umbandista na qual eles foram criados, utilizam designações como “espiritismo”, “cabula” ou “canjerê”.⁴

Contrastando com a antiguidade da umbanda, o candomblé é tido como uma religião estrangeira à tradição local, gerando controvérsias não proprie-

3 Nesse item do trabalho, desenvolvo a argumentação inicialmente apresentada em trabalho sobre as tradições afro-brasileiras na cidade. Confira Tavares e Floriano (2003).

4 A expressão ‘espiritismo de umbanda’, utilizada pelos entrevistados, também parece indicativa de uma certa apropriação, politicamente vantajosa, do termo ‘espiritismo’ para designar a umbanda, já que o espiritismo goza de prestígio na cidade. Por outro lado, essa percepção de continuidade com o espiritismo e com outras tradições muito antigas confere certa especificidade à umbanda de Juiz de Fora em relação àquela praticada no Rio de Janeiro e em São Paulo.

mente em torno de sua legitimidade enquanto religião, mas acerca da sua validade como “alternativa” religiosa no contexto local. É o que se pode depreender do breve relato abaixo.⁵

Tradição e alternativas religiosas

Em Juiz de Fora, a umbanda goza de prestígio e legitimidade, perfazendo uma linha de continuidade com antigas tradições religiosas da região. Como enfatizou um velho umbandista, nas primeiras décadas do século passado a designação de “canjerê” referia-se às práticas consideradas de “baixo espiritismo”,⁶ sendo assim identificadas pela elite local: “o canjerê não é outra coisa diferente. É o nome que o clero colocou como canjerê”, afirmou. Com isso, ele queria deixar claro que se tratavam apenas de diferentes designações – inicialmente canjerê e posteriormente umbanda – para a mesma prática religiosa. Acrescenta-se a isso o fato de que o termo “canjerê”, sendo utilizado pelo clero católico e pela polícia da época, configurava, para ele, apenas uma designação externa, pejorativa, para a religião que praticava desde menino, já no início dos anos 1920, no lendário centro de Dona Mindoca.

Já para outro entrevistado, um umbandista muito famoso na cidade e que foi iniciado no candomblé, o que se praticava no centro de Dona Mindoca era umbanda, e não canjira (ou canjerê). Ele aponta a seguinte distinção:

O altar dela é de umbanda, não é altar de canjira, porque é completamente diferente. [e o que é canjira?] A canjira... Ela... É como, é como o jurema. Monta-se uma mesa branca, é... Põe-se um jarro com água, flores brancas e aí... Aí você começa a fazer a invocação dos espíritos.

A discordância observada entre umbandistas com relação ao canjerê, no entanto, não diz respeito apenas ao caso específico desse centro, mas parece estender-se por outras localidades de Minas Gerais. Assim, ao recuperar a história de um pequeno povoado próximo de Diamantina (MG), Machado Filho (1964) aborda, entre outros assuntos, a polêmica em torno do significado do

5 Este relato encontra-se parcialmente publicado em Tavares e Floriano (2003).

6 Esse constituiu um termo acusatório muito utilizado na região sudeste. Sobre a utilização desse termo como estratégia de acusação, ver, especialmente, Maggie (1992).

canjerê. Citando as definições apresentadas por Renato Mendonça⁷ e Jacques Raimundo,⁸ o autor vai refutar a tentativa de compreensão do canjerê como um conjunto delimitado de práticas “fetichistas”: “Que saibamos, canjerê não é em Minas sinônimo de *macumba*, mas significa simplesmente feitiço. Designa também a dança do *Canjerê*, que, pelo menos em nossos dias, não tem nenhum sentido feiticista, sem embargo da evidente procedência afro-negra”. (MACHADO FILHO, 1964, p. 60)

Pode-se depreender que, atravessando essa polêmica, sendo canjerê ou umbanda o que se praticava no centro da Dona Mindoca, o que parece consensual é o reconhecimento da sua importância numa linha de continuidade que demarca a tradição umbandista na cidade. Vale observar que a memória da tradição afro-brasileira local é bastante dispersa e pouco conhecida dos adeptos dessas religiões. Em contraste com a tradição organizativa umbandista, observada no Rio de Janeiro e São Paulo, em Juiz de Fora poucos são aqueles que detêm informações dos centros mais antigos ou sobre o trabalho das associações afro-brasileiras locais. Considerando-se a dispersão da memória afro-brasileira em Juiz de Fora, é surpreendente que quase todos já tenham ouvido falar dela e, por vezes, tenham histórias ou detalhes de sua vida para contar.⁹ São histórias e fragmentos sobre a sua personalidade e seu pioneirismo: se ela não foi a mais antiga, certamente foi a que deteve mais prestígio.

7 ‘Reunião de escravos para cerimônias fetichistas, acompanhadas de danças’. (MENDONÇA, 1935 apud MATA FILHO, 1964, p. 60)

8 ‘Em Minas Gerais chama-se canjerê a uma reunião de indivíduos com práticas fetichistas, para atrair incautos, sob a promessa de livrá-los de moléstias e outros males, mas com o fito delituoso de, burlando-os, lhes extorquir dinheiro e outros haveres; no Rio de Janeiro é um sinônimo de macumba, dizendo-se também canjerê ou conjerê, e cremos que em Minas se usa igualmente nesse sentido mais restrito [...]’. (RAIMUNDO, 1936 apud MATA FILHO, 1964, p. 60)

9 O mesmo entrevistado que discordou da afirmação de que Dona Mindoca praticasse canjerê apresentou o seguinte relato sobre o início da mediunidade dessa médium: ‘ela trabalhava na casa de uma senhora que era médium, que recebia caboclo sem nome [...] e trabalhava com um tal Francisco de Aruanda... E essa senhora, que era médium, ficou doente [...] então, ela [Mindoca] estava na bica lavando roupa... E quando... A médium da entidade estava doente... acamada, não tinha condição de receber... Este caboclo veio e pegou ela na mina, lavando roupa... E foi atender as pessoas. Daquele dia em diante, a mediunidade dela foi aberta e ela começou a trabalhar.’ Vale ressaltar que, para esse entrevistado, o ‘caboclo sem nome’ seria a mesma entidade recebida por Zélio de Moraes, no Rio de Janeiro, nomeada de ‘caboclo das 7 encruzilhadas’. Referências sobre Zélio de Moraes podem ser encontradas em Brown (1985). Giumbelli (2002) apresenta uma biografia crítica sobre a importância de Zélio de Moraes na fundação da umbanda.

Segundo descreveu um dos entrevistados que lá se “desenvolveu”,¹⁰ suas “giras” contavam com vários médiuns que recebiam diferentes entidades.¹¹ As “rezas” abriam e fechavam cada sessão, sempre realizadas às segundas, quartas e sextas-feiras. Durante essas “giras” não havia toque de tambores. Somente nas “giras” para Oxalá, realizadas na primeira ou na última sexta-feira de cada mês, é que os tambores se faziam presentes. Eram “giras” bem demoradas, que começavam no início da tarde e costumavam se estender por toda a noite.

Contrastando com a antiguidade da umbanda na cidade, é somente na década de 1980 que o candomblé se constitui como uma alternativa religiosa em Juiz de Fora. Apesar da provável existência de terreiros de candomblé anteriormente a esse período,¹² na memória local, partilhada tanto pelos adeptos da umbanda como do candomblé, é nessa época que ele ganha visibilidade. O processo de “feitura” dos primeiros candomblecistas que “abriram barracão” em Juiz de Fora se deu através de contatos estabelecidos em terreiros da Baixada Fluminense e de Niterói, onde foram realizadas as primeiras iniciações. Passado algum tempo após a iniciação é que esses primeiros candomblecistas iniciaram seus filhos-de-santo (sob a supervisão de seus respectivos pais e mães-de-santo) em terreiros na cidade.

O “fundamento” da umbanda na experiência de “cair no santo”

A fama de Dona Mindoca explicita o reconhecimento da linha de continuidade que demarca a tradição local. Figura controversa, de personalidade marcante, seu prestígio assentava-se no reconhecimento público de que detinha grande

10 Ele ainda era criança quando passou por uma experiência traumática de desmaio, tendo sido levado pelo pai e pela avó ao centro da Mindoca para que ela o ajudasse. A entidade de Dona Mindoca, um preto velho chamado ‘Pai Mateus de Angola’, diagnosticou a necessidade de ‘desenvolvimento’ do menino. O pai, ainda que contrariado, resignou-se e acabou aprovando a sua entrada no centro.

11 Segundo nosso entrevistado, o número de médiuns costumava variar: algumas sessões contavam com 10 a 15 médiuns, enquanto que, em outras, o número não passava de 3 ou 4. Ele não soube precisar a época nem mesmo o motivo dessas variações.

12 Nas entrevistas encontra-se pelo menos uma menção com relação à existência de uma mãe-de-santo que praticava o candomblé na cidade há cerca de 30 anos ou mais. Tratava-se de uma frequentadora de um dos terreiros de umbanda mais antigos ainda em funcionamento, o ‘Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda’, fundado pelo conhecido ‘Mané pé-de-ferro’, falecido na década de 1960. Segundo suas filhas – que há várias décadas estão à frente do centro – essa mulher teria sido ‘desenvolvida’ quando o centro ainda era dirigido pelo ‘Mané’, se afastando, posteriormente, para se iniciar no candomblé. Ainda segundo as filhas do ‘Mané’, ela teria aberto um terreiro em Juiz de Fora há pelo menos 30 anos.

poder, na força do seu “feitiço”, e não propriamente de uma autoridade iniciática nos moldes das mães iorubas baianas.

Entre os umbandistas são lembradas histórias sobre sua capacidade de ludibriar a força policial ou mesmo de confrontá-la, episódios que envolveram morte em seu terreiro e disputas entre entidades espirituais, tendo, inclusive, sido envolvida como réu em processo judicial.¹³ Mas a legitimidade da sua experiência de incorporação, bem como o poder dela decorrente, são reconhecidos e valorizados por todos.

A força dos guias da umbanda é expressa através da ideia de “fundamento” dessa tradição. Para os umbandistas juiz-foranos, esses guias são entidades que demandam muita dedicação dos seus “filhos”, cujo abandono ou “troca de cabeça” para o candomblé pode gerar consequências graves, como o adoecimento ou a morte.

No tocante à iniciação também sobressaem as diferenças entre o controle iniciático, observado no candomblé, e a ausência de intermediação humana na “feitura” da umbanda. Os relatos sobre a iniciação na umbanda nessa cidade apontam experiências involuntárias, solitárias, ocorridas na infância ou juventude, cujo reconhecimento de características inatas (hereditárias ou não) compõe a “mediunidade de berço”. É o caso de Sebastiana, cujo início da sua mediunidade foi conturbado, pegando-a de surpresa. Na sua narrativa transparece um sentimento de resignação e de profundo desconhecimento da sua condição:

Comecei a cair... Comecei ali na Floriano Peixoto, n. 886...[...] Comecei... Comecei a pegar...[...] Dentro de casa...[...] Lá dentro da Igreja. [...] Não sei... Eu não tinha nada, eu sentava lá pra rezar e ele abaixava, ele dava o nome dele, o pessoal ficava, escrevia, punha lá na mesa, aí que eu fiquei sabendo os guias que tava recebendo. Tem o guia da criança, guia de velho, sete lagoas. [...] Mas eu entrei nessa linha porque eu comecei a passar mal, eu ia à missa na igreja, eu caía lá. O padre falou pra minha patroa: ó, você dá um jeito nela que o negócio dela não é igreja católica não, ela vai mexer com espiritismo. [...] Quer dizer que a minha linha não era católica, era espiritual.

13 Sobre o processo judicial de Dona Mindoca no contexto da regulação jurídica das tradições afro-brasileiras em Juiz de Fora no início do século XX, ver Dias (2006).

Contrastando com as desconfianças em torno do “estilo” de possessão de mãe Sabina, em Juiz de Fora (MG) as experiências de iniciação e de “cair no santo” umbandistas decorrem de outros acontecimentos. Mães e pais-de-santo que se dizem “médiuns de berço” – já nascem iniciados – incorporam “entidades” (ou “guias”) que gozam de enorme prestígio. Bem diferentes da exuberância corporal e comportamental que marca o relato sobre Sabina, eles vivenciam a umbanda nos termos de uma religiosidade ética, marcada pelo “compromisso”, “renúncia” e “restrição corporal”, e costumam diferenciá-la do candomblé, tida como uma religião “de festa”.

Por outro lado, embora as experiências religiosas comportem restrições variadas (sexuais, alimentares e de comportamento), as fronteiras corporais encontram-se abertas imprimindo contornos diferentes em relação ao corpo biológico. São efeitos decorrentes da incorporação dos guias que produzem demarcações corporais variadas e moventes. É o caso, por exemplo, da experiência de Dona Maria, ao tratar da ingestão de bebida alcoólica durante uma “gira” de caboclo: alguns efeitos são reconhecidos (pressão alta), outros não (ausência de “ressaca”). Nesse mesmo relato emerge a ideia de “corpo aberto”, com potencialidade de se conectar com outras subjetividades, como se observa no trecho abaixo sobre um tratamento realizado:

Então ela chegou aqui, foi em vários terreiros e o espírito do pai dela falava dentro da barriga dela. Você escutava a voz dele como nós estamos conversando aqui, todo mundo escutava a voz dele. [...] Então ela foi em vários templos, antigamente não tinha esse negócio de Universal, tinha Casa da Bênção e Assembleia de Deus, Metodista, Batista. Levaram ela, fizeram, na igreja, o padre e nada. Aí internaram ela, ela ficou pior ainda, hospital de doido. [...] Aí o espírito falava, falava, falava: – eu quero isso, eu quero te levar pra cama, quero fazer isso, quero fazer aquilo, falava uma porção de besteira com a própria filha. Aí o guia [da médium] veio, fez o transporte, aí o espírito dela, o espírito do pai dela, tirou o meu guia e fez o transporte para o meu corpo. Então o espírito veio e falou assim: – eu tô sofrendo, eu sou fulano de tal, eu tô sofrendo porque eu matei uma mulher...

Todas essas características imprimem um “estilo” à experiência umbandista, onde se observa um equilíbrio bastante precário entre forças “moleculares” (ou de “individuação”, decorrentes das muitas pequenas diferenças imprimidas pelas mães e pais-de-santo umbandistas) e “molares”, que demarcam as

diferenças entre a umbanda e o candomblé (o “recebimento” de pretos velhos e a prática da caridade, por exemplo).

No entanto, na umbanda os movimentos de desterritorialização parecem ser “absorvidos”, configurando uma característica marcante dessa religiosidade: cada terreiro, por mais idiossincrático que seja, não perde sua identidade pública de umbandista. Como indica Floriano (2009) ao abordar as transformações da umbanda na cidade: em certo sentido, ser umbandista é ser capaz de mudar. É o que se pode depreender da dinâmica das relações entre umbanda e candomblé em Juiz de Fora.

Da umbanda para o candomblé: passagens

A “chegada” do candomblé em Juiz de Fora não aconteceu de forma tranquila. Vários problemas foram enfrentados pelos primeiros “iniciados”, desenrolando-se em duas arenas. A primeira delas, interna aos terreiros, refere-se ao processo de reorientação pessoal de suas trajetórias religiosas e, conseqüentemente, do perfil conferido aos terreiros por eles dirigidos. A segunda, por sua vez, externa aos terreiros, processa-se nas relações entre o candomblé e a cidade, pouquíssimo familiarizada com essa religião.¹⁴

Como todos eram dirigentes de centros de umbanda, uma primeira dificuldade foi a de reorientar suas trajetórias de forma a não inviabilizar o andamento dos seus respectivos terreiros, evitando, com isso, constanger as atividades rituais dos seus médiuns. Muito embora a “feitura” no candomblé tenha produzido algumas mudanças nesses centros – como, por exemplo, a necessidade de se retirar todas as imagens de santos –, a solução adotada foi a da convivência das atividades rituais características de cada religião.¹⁵ Eles continuaram dirigindo as suas “giras” de umbanda, afastando-se apenas por ocasião do “recolhimento” de algum novo *abiã* (candidato à iniciação). Assim, a totalidade dos candomblecistas/

14 O tempo necessário entre a ‘feitura’ da cabeça e o ‘credenciamento’ para iniciar outros filhos-de-santo gira em torno de sete anos. No entanto, vários candomblecistas da cidade têm reduzido esse tempo para algo em torno de um ano. Segundo alegaram, isso se deve ao fato de já serem iniciados na umbanda, condição que os autoriza a diminuir o tempo de preparação.

15 Do ponto de vista do arranjo físico, no entanto, foram várias as opções adotadas: a coexistência da umbanda e do candomblé num mesmo espaço físico; a manutenção, no mesmo terreno, de um barracão de candomblé e de um terreiro de umbanda; ou ainda a opção de manter o barracão e o terreiro em bairros diferentes.

umbandistas entrevistados, tanto os antigos como os mais novos, continuou a “receber” as entidades de umbanda.

Em Juiz de Fora, o reconhecimento das diferenças entre a umbanda e o candomblé implicou numa forma específica de agenciamento das fronteiras religiosas. Diversamente da experiência paulista, onde a migração para o candomblé exigiu o abandono dos guias da umbanda, os umbandistas juiz-foranos construíram “passagens”, e não fronteiras, reconhecendo a autoridade dos seus guias conjuntamente ao prestígio da possessão pelos orixás.

Assim, a despeito dos diferentes rearranjos produzidos entre a “herança” umbandista e a iniciação no candomblé, de certa forma os candomblecistas não deixaram de ser umbandistas, mas tiveram que produzir articulações entre agenciamentos religiosos tidos como distintos. Nos relatos, as “composições” deram origem a novos contornos nos agenciamentos religiosos desses umbandistas recém-iniciados no candomblé: como bem sintetizou Belotti (2005), são “umbandistas de cabeça feita”.¹⁶ Uns, por opção, outros, por necessidade, para esses adeptos a iniciação no candomblé configura uma etapa do seu desenvolvimento espiritual, mas, para que seja bem sucedida, é necessária a manutenção dos laços de obrigações recebidos na umbanda. As raízes umbandistas são reivindicadas por todos como intrínsecas à sua herança pessoal (todos são “feitos de nascença” ou “desenvolvidos” ainda quando criança) e local (“a umbanda é a raiz de Juiz de Fora”).¹⁷

16 A construção dessa ‘nova’ identidade passa, sobremaneira, pela capacidade de ‘negociação’ com o passado umbandista, mas também pelo tipo de inserção pretendido no candomblé. A título de exemplo: um dos nossos entrevistados falou que era somente ‘15%’ candomblecista. Ele foi para o candomblé por ser filho de *Ifá*, o orixá dos búzios. O santo exigiu que ele ‘raspasse’ a cabeça, não tendo sido atendido. Ele somente ‘deu a obrigação’, tendo aprendido a cultuar o orixá. Atualmente, ele joga búzios e continua como chefe de terreiro de umbanda.

17 Talvez, numa hipótese comparativa com o Rio e São Paulo, se possa identificar uma especificidade do candomblé juiz-forano. A expansão do candomblé, verificada a partir dos anos 1980, tem como características a universalização e a dessincretização. Os estudos realizados no Rio e em São Paulo apontam, nesse processo, uma certa ruptura na ‘passagem’ da umbanda para o candomblé: entre muitos candomblecistas que foram umbandistas, verifica-se uma redefinição (por ‘escolha’ ou por ‘necessidade’) de suas identidades religiosas, que implica na ‘superação’ do ‘passado’ umbandista em direção ao candomblé. Assim, entrevistando pais e mães-de-santo de São Paulo, Reginaldo Prandi (1991) aborda os motivos e razões para o abandono da umbanda. Patrícia Birman também observa esse movimento no Rio: ‘Em todos os terreiros com que tive contato, os pais e mães-de-santo iniciaram suas carreiras praticando ‘umbanda’ e encaminharam-se mais tarde para o ‘candomblé’’. (BIRMAN, 1995, p. 28) No entanto, como temos observado em Juiz de Fora, nessa ‘passagem’ em direção ao candomblé, o ‘passado’ umbandista tem sido incorporado à nova identidade candomblecista, resignificando-o. Sobre essa questão, ver também, para o caso carioca, Capone (1999). Já para o caso paulista, ver também Silva (1995).

No que diz respeito à receptividade do candomblé na cidade, dificuldades diversas foram narradas: problemas com a vizinhança, que não vê com bons olhos a proximidade de um terreiro de candomblé, são bastante corriqueiros e também familiares aos umbandistas de uma forma geral. No entanto, denúncias e acusações mais graves também se fizeram presentes. Um episódio ocorrido em meados de 1991 é bastante indicativo dessas tensões iniciais: um pai-de-santo da cidade foi indiciado por extorsão, sendo condenado a quatro anos de prisão em regime aberto. A autora da denúncia: a mãe do jovem que estava sendo iniciado por esse pai-de-santo. Esse rapaz encontrava-se “recolhido” há vários dias no terreiro (o “recolhimento” faz parte das obrigações da iniciação), quando ocorreu a invasão do terreiro pela polícia e a consequente interrupção da iniciação desse jovem. A denúncia referia-se ao “exagero” dos gastos que foram exigidos para a sua “feitura no santo”. Segundo relatou esse pai-de-santo, por ser muito “jovem no santo” ele ainda não podia se responsabilizar integralmente pelo processo de iniciação do rapaz, tarefa que estava sendo conduzida por seu próprio pai-de-santo, que viera do Rio com esse objetivo. Essa “batida” policial causou, à época, uma grande repercussão, sendo largamente noticiada na imprensa local. O terreiro foi fechado e só em 2002 o acusado pôde reabri-lo.

Conclusão: agenciamentos e transformações eficazes

Quais agenciamentos emergem das experiências religiosas abordadas? Conformam identidades religiosas claramente delimitadas, com convicções subjetivadas e pertencimentos exclusivistas? Ou, ao contrário, apontam para um sincretismo generalizado, como se costuma dizer sobre tudo que é brasileiro? Podemos seguir outros caminhos que não essas saídas tradicionais.

Pode-se sugerir que agenciamentos diferentes irão conformar outros corpos e subjetividades. Na experiência da possessão do candomblé, filho-de-santo e orixá estabelecem relações por intensidades, e não por identificação ou semelhança. Observa-se a centralidade da mediação da mãe ou pai-de-santo para o sucesso dessa empreitada, que é longa e penosa, compreendendo uma concepção processual de subjetividade na construção da pessoa. (GOLDMAN, 2006) Já a iniciação umbandista valoriza a relação de

exclusividade entre entidade e filho-de-santo, sem a interferência de outros humanos no processo. A ideia de que se “nasce pronto”, vista com muita reserva para o povo do candomblé, é aqui ressignificada como um atributo de poder e autenticidade. A experiência de “cair no santo” se processa através da “incorporação” nos limites das fronteiras corporais do iniciado, fenômeno cujas fronteiras nem sempre são coincidentes, mobilizando, assim, corpos imprecisos e moventes.

Os agenciamentos religiosos também mobilizam diferentes controvérsias em torno das identidades públicas. Sobre as relações entre candomblé e umbanda, sugiro voltarmos ao trabalho de Ruth Landes, num trecho em que relata o final de sua estadia no Brasil, onde passou algum tempo no Rio de Janeiro, juntamente com Carneiro. Nesse período ela frequentou vários terreiros, tecendo os seguintes comentários sobre os cultos designados por “macumba” carioca:

Os templos eram dirigidos por homens e pareciam frios e espalhafatosos. Sentíamos saudade da simpatia e fortaleza de ânimo das mães [bairianas]. Mesmo Sabina, nas nossas recordações, ficava muito acima daqueles pais. Frequentávamos as casas de música à procura de discos de certo cantor de macumba chamado J. B., que cantava no estilo cálido e gutural dos velhacos como Arsênio Cruz, que atuavam nos templos tradicionais. Soubemos que J. B. tinha sido expulso do culto por algum tempo, por haver comercializado canções rituais. (LANDES, 2002, p. 315)

As possibilidades comparativas do desabafo acima são reveladoras das diferenças de legitimidade religiosa entre o candomblé de Salvador e o do Rio de Janeiro. A saudade de mãe Sabina, mencionada no relato, aponta a distância que se pretende demarcar: mesmo a controversa mãe-de-santo ocupa uma posição hierarquicamente superior à “tradição” carioca. Essa assimetria de legitimidade entre os candomblés baianos e a macumba carioca atravessou a diversidade religiosa afro-brasileira até bem recentemente, e ao mesmo tempo convida-nos a refletir sobre as diferenças nos “pontos de corte” em outros contextos geográficos. Foi o que pudemos observar no caso de Juiz de Fora, onde as disputas mobilizam outros agenciamentos nas relações entre umbanda e candomblé, bem diferentes das tensões entre os candomblés nagôs e de caboclos em Salvador. (GIUMBELLI, 2002)

Nas experiências religiosas fica difícil esquadrihar dimensões “internas” (subjetivadas) e “externas” (públicas), ou ainda “essenciais” e “secundárias”, na compreensão dos critérios de legitimidade e justificação evocados pelos adeptos. As polêmicas acerca das identidades religiosas pautadas em perspectivas essencialistas atravessam tanto as análises sobre religiosidades tradicionais quanto aquelas sobre novas religiosidades, revelando a tentativa de buscar paradigmas generalizantes que conferem sentido às experiências tidas como descontextualizadas. (MONTERO 2006)

No entanto, penso que a abordagem de Latour (2006), propicia uma saída para esse dilema na medida em que desloca os dualismos convencionais entre o geral e o particular para focar as mediações, os processos, o espaço intermediário. A ideia de que emoções, subjetividades e corpos são “feitos” através de agenciamentos eficazes, e não apenas “simbólicos”, propicia um deslocamento importante na compreensão das experiências religiosas. Esse deslocamento também possibilita reconhecer diferentes ontologias da diferença, considerando, além das diferenças identitárias, as diferenças intensivas (ou “devires”). Recusando a *démarche* tradicional que opõe emoção e afeto (ausência de significação) ao conhecimento (produção reflexiva), essas “dimensões” encontram-se necessariamente implicadas nos processos de ação.

Referências

- BELOTTI, Stefânia. *Umbandistas de cabeça feita: uma análise do trânsito religioso entre umbandistas e candomblecistas em Juiz de Fora*. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2005.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará; EdUERJ, 1995.
- BROWN, Diana, Uma história da umbanda no Rio. In: _____. *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro, ISER/Editora Marco Zero, 1985. p. 9-42.
- CAPONE, Stefania, *La quête de l’Afrique dans lè candomblé*. Paris, Éditions Karthala, 1999.
- CAROZZI, Maria Julia, Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión. *Religião & Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 77-92, 2002.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 2. São Paulo: Ed. 34. 1995.

- DIAS, Jaqueline Cristina. *Feitiços e feiticeiros: repressão à tradição religiosa afro-brasileira na Juiz de Fora do primeiro Código Penal Republicano (1890-1942)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, MG, 2006.
- DUARTE, Luiz F. D. Pessoa e dor no Ocidente. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 4, p. 13-28, 1998.
- DUARTE, Luiz F. D. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.
- ESCOBAR, Carlos Henrique, *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro, Holon Editorial, 1991.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard, 1977.
- FLORIANO, Maria da Graça. *As reuniões de dona Xzinha: trânsito religioso e espaço secreto, entre modernidade e tradição*. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade de Juiz de Fora. Juiz de Fora, MG, 2002.
- _____. *Religiões de matriz africana em Juiz de Fora: trajetórias, alianças e conflitos*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade de Juiz de Fora. Juiz de Fora, MG, 2009.
- GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner G. (Org.). *Caminhos da alma*. São Paulo, Summus, 2002. (Memória afro-brasileira, v. 1)
- GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidades e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 102-120, 2006.
- HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Paulinas, 1992.
- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2002.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Ed 34, 2005.
- _____. *Changer de société – refaire de la sociologie*. Paris, La Decouverte, 2006.
- MACHADO FILHO, Aires da Mata *O Negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1964.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. 255 p.
- MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, n. 74, mar. 2006.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, HUCITEC/EDUSP, 1991.
- RABELO, Miriam C. M. Rodando com o santo e queimando no espírito: a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 6, n. 7, p. 11-37, 2005.

RAIMUNDO, Jacques. *O negro brasileiro: e outros escritos*. Rio de Janeiro: Record, 1936. 188 p.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995.

TAVARES, Fátima R. G.; FLORIANO, Maria da Graça. Do canjerê ao candomblé: notas sobre a tradição afro-brasileira em Juiz de Fora. In: TAVARES, Fátima. R. G.; CAMURÇA, Marcelo A. (Org.) *Minas das devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora*. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF; PPCIR, 2003.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. revised and expanded edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

PARTE 3

Terapêuticas em contexto

Emoção e moralidade em grupos de gestante

Claudia Barcellos Rezende

As emoções podem ser vistas como um idioma socialmente construído para falar das relações de uma pessoa com os outros e com o mundo. Qualquer teoria local sobre emoção, como Lutz (1988) argumenta, reflete visões mais amplas de como e por que as pessoas se comportam, sentem, pensam e interagem. Implica também definições culturais sobre o modo ideal de estar com os outros, assim como modelos do que seja uma boa pessoa. Assim, discursos emotivos fazem mais do que apenas expressar estados subjetivos interiores, como quer uma etnopsicologia ocidental moderna. Afirmam, negociam ou contestam também visões de mundo e valores morais.

Neste trabalho, examino discursos emotivos apresentados em alguns grupos de apoio, com ênfase em grupos de gestante. Com o objetivo explícito de ajudar pessoas a lidar melhor com suas dificuldades, estes grupos tratam em última instância de mudanças no sujeito – do seu modo de pensar, sentir e agir. (MUNARI; RODRIGUES, 1997; PINHEIRO et al, 2008; SARTORI; VAN DER SAND, 2004) Em muitos grupos de apoio, como os que eu analiso aqui, busca-se essa transformação subjetiva através do recurso a gramáticas emocionais. Entendo por gramática emocional a noção de que as emoções formam uma linguagem – “signos de expressões compreendidas”, nas palavras de Mauss (1980, p. 62). Há regras e sentidos predefinidos que são usados pelas pessoas, que “manifestam seus sentimentos para si próprias ao exprimi-los para os outros e por conta dos outros”. (MAUSS, 1980, p. 62) Neste sentido, trago aqui tanto a ideia de que os sentimentos são culturalmente construídos como também a visão de que há um conjunto de regras em torno de sua expressão – uma gramática – associado a contextos distintos com os quais os indivíduos têm que lidar. Portanto, há uma dimensão moral presente no modo como estas gramáticas são acionadas nos grupos de apoio, que constrói como os indivíduos devem dar conta emocionalmente de suas aflições.

Desenvolvo este argumento através de alguns estudos sobre grupos de apoio e de dados de minha própria pesquisa de campo com um grupo de gestante no Rio de Janeiro, coletados em 2008.¹ Por meio de entrevistas e observação participante, estudei mulheres em suas primeiras gestações que frequentavam um grupo de gestante na zona sul da cidade. As gestantes eram todas casadas, tinham idades que iam dos 29 aos 41 anos, com uma concentração maior em torno dos 30-33 anos, e trabalhavam em ocupações dos estratos médios. Comparo, então, os estudos sobre grupos de gestante – que apresentam um discurso baseado em uma gramática emotiva claramente delineada – com minha experiência de campo em um grupo de gestante frequentado por mulheres de camadas médias, no qual pude acompanhar negociações entre as gestantes em torno de uma gramática mais sutilmente colocada. A dimensão moral das dinâmicas emotivas está fortemente articulada ao gênero e às construções de feminilidade – a uma maternidade vista como desejada – e também a uma visão mais ampla do indivíduo nas sociedades ocidentais modernas – como um sujeito que deve estar em controle de si.

Na próxima seção, discuto brevemente o valor dado à mudança subjetiva nas sociedades ocidentais modernas. Analiso em seguida alguns estudos da literatura biomédica que discutem as práticas e os efeitos dos grupos de apoio, tomando-os como um material discursivo cujos significados e noções examino aqui. Na seção seguinte, apresento dados da minha pesquisa de campo, em particular as emoções expressas recorrentemente.

Mudança subjetiva, emoção e moral

Em um pequeno ensaio, Duarte (1999) examina o que chama de “dispositivo de sensibilidade” desenvolvido nas sociedades ocidentais modernas a partir do século XVII. Destaca dois aspectos fundamentais e relacionados deste dispositivo: a perfectibilidade e a preeminência da experiência. O primeiro diz respeito à

1 Os dados resultam do projeto *A experiência da gravidez: corpo, subjetividade e parentesco*, apoiado pelo Programa ProCiência da UERJ e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Agradeço a Myriam Lins de Barros, com quem debati algumas ideias presentes aqui durante sua orientação de meu pós-doutorado. Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada e debatida na IX Reunião de Antropologia do Mercosul em Curitiba, julho de 2011, com o título de *Grupos de apoio: subjetividade e gramáticas emocionais*.

ideia de que os seres humanos são dotados de uma capacidade de se aperfeiçoar indefinidamente. Contudo, a perfectibilidade só se realiza através da experiência com o mundo exterior. Esta se dá através dos sentidos, entendidos tanto como “veículo de instrução das atividades da mente” – raiz da razão, como “emoções” e “paixões”. (DUARTE, 1999, p. 25) Assim, o movimento de aperfeiçoar-se implica em relacionar-se com o mundo pela razão e pelas emoções.

Esses temas podem ser encontrados nos grupos de apoio, presentes no cotidiano das sociedades ocidentais modernas. Apesar das diferentes temáticas – desde adições e doenças à gestação –, há em comum na maior parte deles, como disse acima, a percepção de que seus participantes experimentam dificuldades e crises e que buscam apoio e muitas vezes mudanças subjetivas. Aparece aqui a visão de uma subjetividade não apenas capaz de se modificar, mas principalmente que toma isso como um aperfeiçoamento de si, processo então valorizado. Além disso, esta transformação se opera na dimensão emocional, através de novas formas de sentir ou de controle dos afetos.

Essas mudanças tendem a buscar a adequação das emoções a modelos considerados apropriados a cada contexto, como revelam alguns estudos recentes sobre dinâmicas de grupos, seja de um grupo de apoio formalizado, seja em cursos de capacitação e formação. Menezes (2004), em seu estudo sobre uma unidade de Cuidados Paliativos, voltada para pacientes em situação limite, analisa como a preparação para a “boa morte” destes implica em uma pedagogia de suas famílias. Com reuniões semanais, a equipe de profissionais do hospital busca desenvolver nos familiares a exteriorização de certos sentimentos de forma controlada – a raiva, por exemplo, é sujeita a controle. Rosistolato (2011) examina programas de formação de orientadores sexuais e mostra como deve ser um “aprendizado no emocional” das questões em torno da sexualidade. Nas dinâmicas dos cursos de capacitação, os professores devem “soltar” suas emoções para que possam depois orientar alunos. Em seu estudo clássico sobre casais grávidos na década de 1980, Salem (2007) discute como os cursos de preparação para o “parto sem dor” trabalham as emoções do casal, com a intenção de afastar as “emoções nefastas”, como a raiva, o medo e a ansiedade, que podem interferir no trabalho de parto.

Nestes trabalhos, há a visão não apenas das emoções como construções sociais pautadas por regras culturais, mas também de que tais dinâmicas de

grupo buscam uma mudança no indivíduo que deve se operar principalmente por uma via emocional. É interessante, neste sentido, observar que apesar da razão/mente ser considerada muitas vezes o elemento definidor do sujeito (SALEM, 1992; CONDÉ, 2011), parece não ter, contudo, força suficiente para mudar o sujeito substantivamente. Ficam nítidos, assim, os termos conceituais acionados nestes grupos – subjetividade remete ao que seria de cada indivíduo, que por sua vez teria nas suas emoções sua verdade interior. (LUTZ, 1988) Deste modo, o aperfeiçoamento individual, aspecto central e valor na visão ocidental moderna de pessoa, parece se efetivar principalmente pelas emoções.

Esta noção de mudança subjetiva ganha uma dimensão moral em dois sentidos. Primeiro, torna-se parte de uma configuração ética que conforma um determinado modo de ser, estar e representar o mundo. (SALEM, 2007) Assim, a transformação subjetiva implicada no dispositivo de sensibilidade apresentado por Duarte é necessariamente moral – tanto porque coloca a própria mudança como algo a ser alcançado continuamente quanto porque sugere uma direção a ser seguida – para o “avanço”. Segundo, o aperfeiçoamento subjetivo se dá através da modificação das formas de sentir que são modeladas e ajustadas de acordo com cada contexto. Assim, há sempre noções sobre emoções “positivas” a serem buscadas e sentimentos “problemáticos” a serem deixados de lado no processo de transformação subjetiva. Veremos a seguir como a ansiedade é um destes sentimentos que é visto como causa de aflição e que deve ser trabalhado nos grupos de apoio.

Os grupos de apoio na literatura biomédica

A literatura biomédica sobre grupos de apoio, com muitos estudos na área de enfermagem, recorre a fundamentos da psicologia social, principalmente da terapia de grupos, para analisar e avaliar seus efeitos. Segundo Munari e Zago (1997), grupos de apoio ou suporte são como aqueles que se constituem com a participação de um profissional e cujo tipo de trabalho desenvolvido é definido pelo objetivo do grupo. Há, nestes, flexibilidade na dinâmica do grupo na medida em que os participantes apresentem suas necessidades. Neste sentido, os grupos de apoio se distinguem de grupos de autoajuda, que se caracterizam pela formalidade de sua dinâmica e pela não participação efetiva de um profissional de saúde.

De acordo com esta literatura, os grupos de apoio podem ter uma função terapêutica ao reunir em torno de um objetivo e tema específicos um conjunto de pessoas vivenciando crises ou se adaptando a mudanças e novas condições de vida. (MUNARI; RODRIGUES, 1997) A troca de informações, experiências e sentimentos é vista como um auxílio à diminuição da ansiedade gerada nestas situações, como afirma Pichon-Rivière (2000):

[...] pela mobilização das estruturas estereotipadas por causa do montante de ansiedade que desperta a possibilidade de mudança, chegamos a captar no aqui-agora-comigo e na tarefa do grupo um conjunto de experiências, afetos e conhecimentos com os quais os participantes do grupo pensam e atuam tanto em nível individual como grupal. (apud SARTORI; VAN DER SAND, 2004, p. 143)

Nestes grupos, a transmissão e a troca de informações não são vistas como suficientes para a mudança de comportamento desejada e esperada, embora seja parte importante da dinâmica grupal. (SARTORI; VAN DER SAND, 2004) Entretanto, na medida em que a informação atua para tornar mais familiar uma situação desconhecida, é tida como elemento que ameniza a ansiedade e traz tranquilidade.²

Outro elemento destacado nestes estudos é a possibilidade dos grupos de apoio fornecerem não apenas novos vínculos sociais, mas principalmente novas fontes de identificação. Uma vez que os participantes de um grupo encontram pessoas com experiências e sentimentos semelhantes, é possível sentir-se acolhido e compreendido pelo grupo, promovendo assim um sentimento de pertencimento ao grupo (SARTORI; VAN DER SAND, 2004) e de integração social. (PINHEIRO et al, 2008) Assim, a sociabilidade e o acolhimento pelo grupo são vistos também em termos dos efeitos emotivos para os participantes desses grupos.

Podemos ver a importância da dimensão emocional no processo de mudança em alguns estudos específicos. Por exemplo, Pinheiro et al (2008) analisam um grupo voltado para pacientes que tiveram câncer de mama, em Fortaleza. Para as mulheres entrevistadas, o grupo possibilitava trocar experiências,

² Destaco essa associação entre informação e diminuição da ansiedade, pois em minhas entrevistas encontrei a visão oposta.

receber informações, desenvolver atividades de lazer e ter apoio social, diminuindo e até revertendo a sensação de exclusão social. Nos encontros, havia a constatação de que outras não estavam sozinhas e esta percepção de semelhança e afinidade com outras mulheres por sua vez promovia o compartilhamento de sentimentos, entre eles, a ansiedade. Para as autoras, esta emoção está relacionada à percepção do câncer como doença imprevisível e à incerteza de sua cura, e “a procura de pessoas na mesma situação de ansiedade decorre da necessidade de estabelecer uma realidade social que sirva de base para avaliar a justificação do sentimento”. (PINHEIRO et al, 2008, p. 4) De forma semelhante, a experiência do grupo é vista como um modo de diminuir a dor e o sofrimento físicos e emocionais decorrentes do tratamento e da cirurgia de retirada da mama.

O trabalho no grupo de apoio buscava promover, assim, uma transformação psicossocial da mulher paciente de câncer. O grupo funcionava como um fator de integração social, criando não apenas um espaço de sociabilidade, mas também de identificação entre as mulheres, que com isso construíam novas identidades sociais. De um modo geral, na visão das autoras, “a convivência em grupo propicia em cada indivíduo uma modificação constante, que por meio da interação com os demais, se mostra dinâmica e contínua; mudam-se os hábitos, os pensamentos, os sentimentos e transformam-se comportamentos numa relação amigável e não de imposição”. (PINHEIRO et al, 2008, p. 6)

As mesmas características são apontadas por Sartori e Van der Sand (2004) em seu trabalho sobre um curso de preparação para o parto e noções de puericultura, realizado pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ) e denominado pelas autoras de “grupo de gestante”. Com dados de entrevistas feitas com participantes deste grupo – cinco gestantes, uma avó e um pai –, as autoras analisam positivamente os efeitos desta participação: um espaço para troca de informações e experiências e criação de vínculos sociais.

Neste estudo, a gravidez é considerada uma fase em que a mulher e seu companheiro passam por várias mudanças – corporais, no caso da mulher, emocionais e sociais, para o casal – para se adaptar a novos papéis. Por isso, Sartori e Van der Sand (2004) entendem que “a gestação é um período de crise, por constituir-se num momento de transição do que está em vigor, para o que

irá vigorar, re-significando vivências”. Este processo de adaptação mobilizaria emocionalmente o casal, podendo, por sua vez, gerar ansiedade e medo.

A ansiedade na gestação seria o principal sentimento a ser expresso e discutido no grupo de gestante. Por um lado, as autoras consideram-na importante para a elaboração dos novos papéis de mãe e pai, tornando-se um “mecanismo de segurança patológica”. Por outro lado, “é justamente a respeito dessas ansiedades que trabalha o grupo de gestantes, oferecendo a oportunidade para as pessoas elaborarem a melhor forma de minimizá-las, através do compartilhamento das mesmas”. (SARTORI; VAN DER SAND, 2004) Além do compartilhamento de sensações, informações sobre as situações futuras da gestação e o pós-parto trariam maior tranquilidade à gestante. Na visão das autoras, “este tipo de informação não sugestiona as pessoas, ao contrário, previne a instalação de ansiedades desnecessárias, provocadas pelo desconhecimento das situações próprias da gravidez, parto e puerpério”. (SARTORI; VAN DER SAND, 2004)

Assim, o trabalho realizado no grupo de gestante visa diminuir a ansiedade e o medo e desenvolver a tranquilidade para que a mulher tenha segurança no parto e pós-parto. Busca, em última instância, uma mudança da gestante “em relação a si mesmo, em relação às pessoas à sua volta e com relação ao meio em que vivemos”. (SARTORI e VAN DER SAND, 2004) Na avaliação das autoras, o grupo atinge este objetivo e tem, portanto, função terapêutica de assistir pessoas em um momento de “crise”.

Com esta breve revisão, destaco alguns pontos em comum nestes estudos sobre grupos de apoio. Primeiro, há como ponto de partida a ideia de uma transformação psicossocial necessária a quem busca este tipo de suporte. Segundo, esta ocorreria através da aquisição de novos conhecimentos, da modificação de certos sentimentos e também da criação de novas fontes de identificação, através das redes sociais. Apesar da conjunção de mudanças de ordem cognitiva e afetiva, é nas emoções – com destaque dado à ansiedade como objeto de trabalho – que os grupos atuariam principalmente. Em todos, a ansiedade é o sentimento a ser minimizado, como parte da resolução das aflições e da busca de uma nova forma de ser. Desenvolvo mais este argumento a seguir com os dados de minha pesquisa de campo.

Felicidade e ansiedade em um grupo de gestante

O grupo de gestante que acompanhei no Rio de Janeiro era coordenado por uma psicóloga e professora de ioga que trabalhava com gestantes há vinte anos. Os encontros do grupo aconteciam duas vezes por semana e tinham sempre uma sessão de ioga, com exercícios de relaxamento e preparação para o parto. Uma vez por semana havia, após a ioga, uma sessão de troca de informações e experiências, conduzida pela coordenadora do grupo, e nesta parte era esperada a participação dos maridos, que vinham ocasionalmente. A principal razão expressa para buscar um grupo de gestante era a vontade de trocar experiências com outras gestantes. Para algumas, a prática da ioga como forma de melhorar desconfortos físicos da gravidez e de se preparar fisicamente para o parto havia sido um motivo forte para entrar no grupo.

Nas sessões acompanhadas, havia sempre um breve questionamento sobre o estado das gestantes e era proposto um assunto, pela coordenadora ou pelas gestantes, a ser tratado, em geral, pela discussão e, às vezes, com dramatizações e desenhos. No período estudado, discutiram-se temas diversos, como a alimentação durante a gravidez, o parto, o pós-parto, a amamentação, o enxoval necessário, os cuidados com o bebê recém-nascido e a escolha da babá ou creche pela mãe que volta a trabalhar.

Havia frequentemente uma tonalidade moral nos comentários que permitia entrever um modelo de maternidade como ideal para essas mulheres, que implicava também certas percepções do feto. Este já era tratado como um bebê, com nome desde o quarto mês de gestação. Com uma concepção psicologizada do feto, como denominou Lo Bianco (1985), o neném era visto, assim, como um sujeito com vontades e desejos a serem atendidos sempre que possível – evitar posições que “ele não gostava”, ter um tempo só para ele nos encontros do grupo. A gestante deveria evitar durante a gravidez ingerir qualquer coisa que fizesse mal ao bebê, mesmo que fosse para seu alívio ou prazer. Mesmo no parto, que para o grupo deveria idealmente ser normal, havia o desejo de não receber anestesia, ou tomar o mínimo possível, para não afetar o bebê.³

³ Rohr e Schwengber (2010) também discutem a produção de ideias em torno da ‘mãe responsável’ em um grupo de gestante promovido em um ambulatório estadual no Rio Grande do Sul.

O parto normal era valorizado também por ser importante para a mulher. Apesar de muitas temerem sentir dor, algumas achavam que não passar pelas dores do trabalho de parto tornava-as “menos mulher”. Ou seja, o parto cesárea era igualado a “não parir”. De forma semelhante, a amamentação preocupava por possíveis problemas – não ter leite, o bebê “não pegar o peito”, sentir dor –, mas todas achavam que usar mamadeira também representava a perda de uma experiência significativa da maternidade. No mesmo tom, deixar o bebê aos cuidados de uma babá era a alternativa mais criticada pelas gestantes. Uma delas criticou uma amiga que sempre levava a babá de seus filhos para onde fosse e que esta fazia coisas que a mãe deveria fazer. Todas estas visões apareciam qualificadas, principalmente pela coordenadora, como sendo da “natureza” da mulher, como etapas e sensações que deveriam ser vivenciadas.

Este ideal de maternidade aparecia combinado a um modelo de paternidade, no qual os homens deveriam participar o máximo possível da gravidez, parto e pós-parto. Embora frequentassem pouco os encontros do grupo – apenas um frequentou três sessões durante a pesquisa –, quando foram, receberam instruções para auxiliar suas mulheres no trabalho de parto, assistiram vídeos de parto, fizeram exercícios de cuidado dos bebês. Apesar de falarem pouco em geral e de si próprios, ao contrário do casal grávido estudado por Salem (2007), todos pareciam valorizar receber as informações e dicas da coordenadora. Um deles expressou alívio ao saber que as preocupações e sensações de sua mulher não eram particulares a ela, mas das gestantes de um modo mais amplo.

Este modelo de maternidade – a mãe que se dedica ao bebê e suporta dor por ele – foi reforçado pelo sentimento de felicidade por duas vezes, em duas dinâmicas de grupo propostas pela coordenadora. Em um dos encontros, a coordenadora propôs que, como forma de apresentação, cada participante respondesse de forma curta à pergunta: “quem é você?”. Neste dia eram cinco gestantes e todas repetiram o roteiro usado pela primeira, Tatiana,⁴ que disse seu nome, sua idade, sua profissão. Descreveu-se também como “mãe de primeira viagem de uma menina”, muito realizada com a gravidez e muito contente com o grupo. As seguintes recorreram também à expressão “mãe de primeira viagem” e disseram-se felizes com a gravidez. Na outra dinâmica mencionada,

4 Os nomes são fictícios.

as gestantes tinham que completar o início de várias frases sobre o pós-parto, dentre elas a sentença: “meu bebê nasceu e eu...”. Muitas das presentes terminaram com a oração “eu estou feliz”. Assim, tanto a gravidez quanto o nascimento do filho eram eventos que causavam, ou deveriam causar, felicidade, sentimento manifestado pelo grupo como um todo.

Entretanto, embora este modelo de maternidade aparecesse nos encontros como consensual, contrastava com as emoções mais regularmente expressas – a ansiedade e o medo. A ansiedade aparecia em geral difusa, associada ao desconhecimento das mudanças em várias etapas da gestação. Como seria o final da gravidez – haveria muitos incômodos? Não saber como seria o parto – desde o reconhecimento dos primeiros sinais do trabalho de parto até o pós-parto – era outra fonte importante de ansiedade. Depois, havia as dúvidas em torno do bebê – como seria a relação inicial com ele e, posteriormente, o retorno ao trabalho? Era a ansiedade que em geral justificava a busca pelo grupo de gestante, pois as trocas de experiências com outras gestantes e as técnicas da ioga eram vistas como positivas para ajudá-la a diminuí-la.

O medo costumava ter foco mais específico. Havia o medo de “perder” o neném no início da gestação e também no parto; o medo do parto normal – das dores do trabalho de parto, do corte na hora da expulsão, do uso de fórceps –; o medo do parto cesárea – da reação à anestesia, de algum imprevisto na cirurgia, da dor do pós-operatório –; o medo da amamentação – de sentir dor ao amamentar, do leite empedrar –; e o medo do marido “perder” o interesse sexual na mulher após o parto, em função de o corpo estar “fora de forma”. Havia ainda medos mais pessoais, como o de uma gestante que tinha medo de ficar calma demais na hora do parto, ou de outra que teve medo que sua avó, que estava doente, falecesse antes do seu parto.

A ansiedade e o medo em relação ao parto apareceram de forma clara em uma dramatização de parto cesárea. Ana, que estava se despedindo do grupo já no final de sua gravidez, queria ter parto normal e tinha medo de ter parto cesárea. Foi a partir deste medo que a coordenadora sugeriu realizar uma “vivência” deste tipo de parto, que descrevo abaixo:

Ficaram as duas – Ana e a coordenadora – de pé, andando pela sala. Começaram imaginando que dia seria (05 de outubro), hora do dia (de manhã), onde estaria (em casa) e o que estaria sentindo. Ana falou que a bolsa teria estourado

e a coordenadora perguntou como ela saberia. De um modo geral, Ana ria, passava a mão na barriga constantemente e não respondia direito às perguntas da coordenadora ou era vaga. As contrações começaram, mas Ana não sabia dizer quanto tempo duravam nem o intervalo delas. Falaria com a médica que diria que estava tudo bem, para esperar um pouco antes de ir para o hospital. Ela estaria calma, mas seu marido estaria nervoso, pois ele é sempre mais preocupado com as coisas do que ela. Depois de algum tempo, já no início da tarde, Ana sabia que as contrações estavam mais frequentes, mas não sabia dizer mais que isso. Eles já tinham avisado à mãe dela e aos sogros, e ela foi para o hospital com o marido. Ela comentou que tinha medo de ter que ir para o hospital de noite e ter que subir a ladeira do hospital, que parece ter uma favelinha por perto. Ao chegar no hospital, Ana ficaria sabendo que a neném estava deitada e não poderia ser parto normal. Como saberia isso? A médica ia examinar e dizer isso. Ana então ficaria apavorada, mas a médica a tranquilizaria dizendo que ia correr tudo bem. A coordenadora perguntou sobre a posição para tomar anestesia, e Ana já sabia e se deitou de lado, com as pernas dobradas. Depois, já na sala de parto, a coordenadora disse para ela que teria que deitar-se de costas, com os braços abertos e as pernas esticadas. Explicou o que estaria em cada mão dela, que dariam beliscões na barriga para ver a sensibilidade, passariam polvedine na barriga e aí fariam o corte. Simulou a saída do bebê e perguntou a Ana como ela estaria. Ana achava que ia chorar muito nessa hora. Disse que estaria bem, pois o que importava não era o tipo de parto, mas sim o fato da neném nascer bem.

Esta “vivência” contrastou bastante com uma feita anteriormente, não apenas pelo tipo de parto dramatizado – normal –, mas principalmente pelo comportamento de Paula, que, como Ana, já estava no nono mês de gravidez e se despedia do grupo. Paula estava muito tranquila e bem informada sobre os estágios do parto, respondendo rapidamente a todas as questões colocadas pela coordenadora com muitos detalhes e clareza. Ana, por sua vez, logo expressou no início do encontro seu medo de ter um parto cesárea e a sugestão da vivência pela coordenadora teve o intuito de esclarecer como seria e, quiçá, atenuar seu medo. Durante a dramatização, Ana ria um pouco aflita e tinha dificuldade de responder às perguntas. Emoções mais intensas pontuaram seu relato – tinha medo de chegar ao hospital à noite, se apavorava diante da notícia da necessidade de cesárea, chorava quando o neném nasce –, em contraste com

a vivência de Paula, que se via calma, ainda que cansada. Paula parecia estar em controle da situação – de suas emoções, do seu corpo, do parto como um todo –, de forma distinta de Ana, que não sabia bem como ia ser e que imaginava várias emoções fortes durante a vivência.

Paula foi uma exceção entre as gestantes que acompanhei. Foi a única gestante que vi, durante o período estudado, se apresentar de forma calma, sem expressar preocupação com dor, medo ou ansiedade. Após sua representação, as outras comentaram que não conseguiriam não tomar anestesia, pois não tinham o domínio do corpo que Paula e a coordenadora apresentavam por já fazerem ioga há mais tempo, e por isso sentiam mais dor. Seu controle do corpo fazia crer que sentir dor não era uma preocupação nem motivo de medo. O que as outras gestantes expressavam é que, mesmo com as sessões de ioga, não tinham segurança sobre seu corpo, daí o medo de sentir dor.

Neste sentido, as duas dramatizações podem ser vistas como tentativas ou ensaios de “tomada de controle” das gestantes sobre uma experiência ainda não vivida, através do processo de definir todos os elementos do processo – dia, hora, local, participantes e desenrolar do parto. São também apresentações das emoções que elas esperavam sentir na hora do parto – ansiedade, medo, dor e, ao final, felicidade. A calma e tranquilidade de Paula foram excepcionais e, por isso mesmo, reforçavam, por contraste, os sentimentos esperados como mais normais, a serem vividos também com uma intensidade maior.

Assim, a felicidade mencionada na dinâmica de apresentação falava de um estado valorizado socialmente para as mulheres – a gravidez como antecipação da maternidade, e por isso desejado por muitas. Por outro lado, havia ansiedade e medo pelas mudanças por vir – corporais, subjetivas, conjugais e familiares, no final da gestação, no parto e depois, que pareciam, de algum modo, pôr em questão a maternidade (que seria seu desejo, seu ideal). Comparativamente, estes sentimentos estavam mais presentes do que o primeiro e pareciam assim tão modelares quanto ele. Não foi à toa que a calma apresentada por Paula causou estranhamento, como se o normal fosse mesmo estar muito ansiosa e temerosa.

Considerações finais

Há três pontos que gostaria de ressaltar nesta seção final. Primeiro, existe uma gramática emotiva operando no contexto dos grupos de gestante em questão. Segundo, no cerne desta gramática estão os sentimentos de ansiedade e medo. Por último, a mudança subjetiva esperada nestes grupos implica principalmente uma alteração e nova adequação nos modos de sentir – a redução da ansiedade e do medo para a vivência de uma boa gravidez. Em todos estes pontos, há um caráter moral implicado.

Primeiro, os grupos de gestante estudados por mim e por Sartori; Van der Sand (2004) tomam como foco de intervenção a ansiedade e o medo. Mesmo trinta anos atrás, Salem (2007) mostrou como o grupo de casais grávidos analisado buscava “um trabalho com emoções e sentimentos”. Ao longo do curso, os participantes eram estimulados a expressar suas emoções em relação à gravidez, em particular aquelas consideradas “nefastas” – ansiedade, medo, descontrole. A ênfase dada pelos coordenadores – médicos e psicólogos – estava na “colocação das emoções em discurso” (SALEM, 2007, p. 116), tanto pela gestante quanto por seu companheiro, para que o parto natural almejado transcorresse sem dor e com segurança.

É curioso que, nas entrevistas que fiz com mulheres grávidas que não participavam de grupos de gestante, o sentimento de ansiedade tem menos força, ou seja, divide presença com vários outros, como a irritação, a curiosidade, e em alguns casos nem aparece. Mesmo aquelas que frequentavam o grupo pesquisado, quando entrevistadas em casa, falaram mais de outras emoções. Ou seja, mesmo que a ansiedade fosse sentida e expressa com os sentidos analisados acima, o contexto da entrevista, cujo eixo estava na experiência subjetiva da gravidez, produzia relatos mais heterogêneos, mais singulares, em contraste com um comportamento mais homogêneo nos encontros do grupo de gestante.

Podemos pensar, então, que há nesses uma gramática das emoções – sentimentos que devem ser expressos naquele contexto particular por serem vistos como os mais adequados. Como argumentou Mauss (1980, p. 62), os sentimentos formam uma linguagem, sendo assim uma expressão de caráter coletivo e obrigatório: “Faz-se, portanto, mais do que manifestar os sentimentos,

manifesta-se-os para os outros porque é preciso manifestá-los para eles. As pessoas manifestam seus sentimentos para si próprias ao exprimi-los para os outros e por conta dos outros”.

Neste sentido, a busca por um grupo de apoio – sendo o grupo de gestante um desses – devia ser principalmente motivada, como visto na literatura biomédica pela experiência de situações que geravam ansiedade. No caso do grupo de gestante, a expectativa se confirmava com expressões recorrentes deste sentimento, considerado, então, normal às mulheres grávidas.

Por que seria a ansiedade o sentimento esperado no grupo de gestante, para ser manifestado para si e para os outros, como diz Mauss?⁵ Discuti em outro trabalho (REZENDE, 2011) como, em uma revista especializada para gestantes, a gravidez aparecia como um estado emotivo, particularmente marcado pela ansiedade e pelo medo. O foco dado a estas emoções parece se relacionar à vivência de uma experiência corporal desconhecida e, com isso, da dificuldade de não ter controle sobre o corpo, em uma sociedade e época nas quais o controle de si é elemento chave. Mais ainda, estes sentimentos apontam também para uma relação “desnaturalizada”, mais problematizada, com a maternidade, já apontada por Araújo e Scalón (2005), em contraste com estudos sobre gerações passadas (ALMEIDA, 1987; LO BIANCO, 1985) para as quais ser mãe era um papel pouco questionado e central na construção da feminilidade. Se ter filhos era um desejo de todas as mulheres que estudei, o lugar da maternidade diante da relação conjugal, da família, do trabalho e da própria autonomia individual não era claro. Mais ainda, o problema estava não apenas na conciliação destas relações com a maternidade, mas também com um ideal de mãe que, como mostrei, implicava grande dedicação e sacrifício pelo filho, mantendo também o controle de si. Diante destas tensões, ter questionamentos sobre o futuro próximo na gravidez seria, então, normal – até mesmo esperado – a estas mulheres – enquanto parte de uma geração e de um segmento social específico⁶ –, que os expressavam – para si e para os outros – através da ansiedade. Ou seja,

5 Aprofundo esta análise sobre a forte presença do sentimento de ansiedade em outro trabalho (REZENDE, 2009).

6 Barros e outros (2009) comparam as expectativas em torno da família e do trabalho de três gerações de mulheres de segmentos médios, mostrando como as mais jovens problematizam as expectativas tradicionais de casamento e maternidade.

estar calma e não ter dúvidas e certezas sobre a maternidade eram reações afetivas agramaticais para estas mulheres.

Ao mesmo tempo, este comportamento emocional também era algo a ser modificado de algum modo, daí a motivação inicial em buscar o grupo de gestante. Se sentir ansiedade e medo era esperado, parecia haver um limite além do qual eles eram vistos como excessivos e, por isso, prejudiciais. Por isso a preocupação da coordenadora em atenuá-los através de informações, técnicas de vivência e conversa. No estudo de Salem, a ansiedade do casal era vista como um dos grandes entraves ao parto natural, segundo o médico que conduzia o grupo pesquisado. Todo o trabalho do grupo pretendia, assim, preparar psicologicamente o casal para o parto, durante o qual se esperava a expressão “de forma adequada” de seus sentimentos: “Receba seu filho com amor. Acarinhe [...]. Tranquelize o bebê. Junte-se ao marido na alegria”. (LINS, s.d apud SALEM, 2007, p. 100) Assim, os grupos de gestantes propunham o trabalho individual desenvolvido em prol de uma “boa” gravidez e um “bom parto” – sem dor –, não apenas com exercícios físicos, mas principalmente com uma adequação emocional de acordo com um modelo das emoções esperadas e de intensidade normal.

Neste sentido, a decisão de participar de um grupo de gestante refletia uma intenção de fazer algo pela gravidez – preparar para o parto, reduzir a ansiedade e o medo, ao invés de simplesmente passar por ela. Havia, neste movimento, o princípio do aperfeiçoamento de si como um valor moral, discutido por Salem (2007) e Duarte (1999), que ganhava tons específicos para este segmento específico de mulheres. Em consonância com a própria opção pela maternidade, frequentar um grupo de gestante revelava também uma postura mais ativa da mulher – seja para melhorar desconfortos, reduzir a ansiedade e o medo ou se preparar para o parto e pós-parto, em contraposição à ideia de “esperar” passivamente um neném. Significava buscar um maior controle de si – elemento fundamental do modelo vigente de pessoa – diante de uma experiência corporal, emocional e social desconhecida e, assim, não controlável. Na medida em que a maternidade deixou de ser para estas mulheres um caminho a ser seguido “naturalmente”, tornou-se uma escolha, algo a ser desejado e conquistado, com investimentos subjetivos em direção a uma melhoria de si como sujeito equilibrado e à preparação para ser uma “boa” mãe.

Referências

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. *Maternidade, um destino inevitável?* Rio de Janeiro: Campus, 1987.

ARAÚJO, Clara; SCALON, Celi. Percepções e atitudes de mulheres e homens sobre a conciliação entre família e trabalho pago no Brasil. In: ARAÚJO, Clara e SCALON, Celi (Org.). *Gênero, família e trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.

BARROS, Myriam Lins de. et al. Mulheres, geração e trabalho. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, v. II, n. 2, p. 335-351, 2009.

CONDÉ, Geraldo Garcez. A dimensão emocional: mídia, emoção e felicidade. In: COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos (Org.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contracapa editora, 2011.

DUARTE, Luiz Fernando. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.) *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LO BIANCO, Anna Carolina. A psicologização do feto. In: FIGUEIRA, Sérvulo (Org.). *Cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LUTZ, Catherine. *Unnatural emotions*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: FIGUEIRA, Sérvulo (Org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond/Fiocruz, 2004.

MUNARI, Denize Bouttelet; RODRIGUES, Antonia Regina Furegato. Processo grupal em Enfermagem: possibilidades e limites. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 237-250, 1997.

MUNARI, Denize Bouttelet; ZAGO, Márcia Maria Fontão. Grupos de apoio/suporte e grupos de auto-ajuda: aspectos conceituais e operacionais, semelhanças e diferenças. *Revista de Enfermagem da UERJ*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 359-66, 1997.

PINHEIRO, Cleoneide Paulo Oliveira. et al. Participação em grupo de apoio: experiência de mulheres com câncer de mama. *Revista Latino-americana de Enfermagem*, v. 16, n. 4. jul./ago. 2008. Disponível em: <<http://ead.eerp.usp.br/rlae/>>. Acesso em 5 de fev. de 2013.

REZENDE, C. B. . Ansiedade e medo na experiência da gravidez. In: Reunião de Antropologia do Mercosul, 8, 2009, Buenos Aires... *Anais...* Buenos Aires: UNSAM, 2009.

_____. Um estado emotivo: representação da gravidez na mídia. *Cadernos Pagu*, n. 36, jan. /jun. , p. 315-344, 2011.

ROHR, Denise Raquel ; SCHWENGBER, M. S. V. . Grupos de Gestantes e a produção da mãe cuidadora e saudável. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 2010.

ROSISTOLATO, R. P. R. Aprendendo “no emocional”: uma teoria nativa sobre a relação dos adolescentes com a sexualidade. In: COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos (Org.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Contracapa Editora, 2011.

SALEM, Tania. *Manuais modernos de auto-ajuda: uma análise antropológica sobre a noção de pessoa e suas perturbações*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, p. 1-37, 1992. (Série Estudos em Saúde Coletiva, 7)

_____. *O Casal grávido: disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

SARTORI, Grazielle Strada; VAN DER SAND, Isabel Cristina Pacheco. Grupo de gestantes: espaço de conhecimentos, de trocas e de vínculos entre os participantes. *Revista Eletrônica de Enfermagem*, v. 6, n. 2, 2004. Disponível em: <http://www.fen.ufg.br/fen_revista/>. Acesso em: 10 de fev. 2011.

Invertendo a adesão, desdobrando o envolvimento

Envelhecimento, saúde mental e o cuidado oferecido ao paciente confiante

Annette Leibing

Quatro anos atrás, a autora deste artigo foi procurada pela equipe de saúde mental de um centro de saúde (CLSC)¹ de Montreal, especializado no tratamento de adultos mais velhos, para ajudar a investigar o persistente problema da não adesão ao tratamento.² A autora não se sentiu inicialmente atraída à pesquisa porque o assunto já havia recebido extensa atenção dos estudiosos da saúde pública e das ciências sociais. Paradoxalmente, o surpreendente número de artigos que apareceram através do motor de busca PubMed foi o que finalmente despertou o interesse da autora em embarcar no projeto. As conclusões de uma meta-análise publicada por Haynes, McKibbin e Kabani sintetizam as razões para a mudança de ideia da pesquisadora: embora a adesão tenha sido estudada intensamente desde os anos 1970,

mesmo as intervenções mais efetivas não levaram a melhorias substanciais quanto à adesão [...] embora a adesão e os resultados do tratamento possam melhorar por meio de certas – geralmente complexas – intervenções, os benefícios da medicação não podem ser plenamente atingidos com os níveis atualmente alcançáveis de adesão. (HAYNES; MCKIBBIN; KABANI, 1996, p. 1180)

1 Os CLSCs são clínicas de saúde comunitárias geridas pelo governo que oferecem uma gama de serviços. Para uma análise do movimento CLSC de Quebec, veja Cawley (1996). Para novos desdobramentos, como a fusão de CLSCs em Centros de Saúde e Serviços Sociais (CSSS), ver < <http://www.femmescentreduquebec.qc.ca/uploads/csss.pdf>>.

2 Neste artigo, o termo '(não) adesão' será empregado quando se tratar do fenômeno geral, e 'condescendência' [consentimento/obediência] e 'concordância' quando se tratar de contextos específicos para seus respectivos significados. No entanto, como tem sido argumentado, a diferença entre condescendência, concordância e adesão está radicada na moral mais do que em um raciocínio orientado pela prática.

Depois de ler outros artigos similares, a autora ficou com a questão de saber se – depois de mais de 40 anos de esforço e de milhões de dólares gastos – novas abordagens para a adesão deveriam ser desenvolvidas, ou melhor, se todo o conceito de “adesão” precisava ser radicalmente repensado.

Introdução: repensando a adesão

Condescendência, adesão e concordância (*compliance*, *adherence* e *concordance*, em inglês) são três dos muitos conceitos existentes para descrever as práticas e as atitudes dos pacientes quanto ao tratamento prescrito. Esta lista – nesta ordem – representa também uma evolução da igualdade entre médico e paciente: as noções iniciais, autoritárias, de *condescendência* do paciente deram lugar a uma conceituação mais democrática da *adesão* a regimentos médicos. Na maioria dos textos, o termo “adesão” é agora utilizado como politicamente correto, embora ainda se utilize “condescendência”, como é no caso das indústrias farmacêuticas. (APPLBAUM, 2009; TROSTLE, 2000) A mudança de condescendência para adesão demonstra uma crescente conscientização quanto às relações de poder presentes nas interações entre médico e paciente, assim como em relação à desconfiança, frequentemente alegada, diante de instituições como a biomedicina. No entanto, mesmo o termo mais igualitário, “adesão”, continua a carregar o “resíduo do estigma e da culpabilidade” (GREENE, 2004) comum ao seu antecessor, a “condescendência”. (TROSTLE, 2000) A adesão é, portanto, o reflexo um tanto inerte da consciência de um dilema moral, mais que um conceito fundamentado na prática (ver abaixo).

Concordância, um conceito mais recente e sobretudo britânico, parece ter a intenção de inverter a relação paciente-médico: da total responsabilidade dos médicos ao envolvimento do paciente nas escolhas do tratamento (STEVENSON, 2004; STEVENSON; SCAMBLER, 2005).³ “Concordância [...] se refere à criação de um acordo que respeite as crenças e os desejos do paciente, mais

3 Adesão: ‘A disposição com que o paciente dá prosseguimento ao modo de tratamento previsto, sob supervisão limitada, quando confrontado com demandas conflitantes, enquanto algo distinto de submissão ou manutenção’ (THE AMERICAN ... , 2004, 2007). Esta definição mostra uma maior responsabilidade do paciente, enquanto a concordância, teoricamente, parte de um processo que é compartilhado tanto pelo profissional de saúde quanto pelo paciente.

que à submissão – ao cumprimento das instruções”, explicam Marinker e Shaw (2003, p. 348).

Karnieli-Miller e Eisikovits (2009) chamaram esta insistência em partilhar a tomada de decisão de “o poder ilusório de decidir”. Concordância e adesão estão ambas fundamentadas na premissa de que os indivíduos preferem tomar suas próprias decisões no que se refere ao tratamento – uma premissa também encontrada na literatura crescente sobre a descentralização do poder [*empowerment*]. (Rifkin, 2007) Delegar autoridade aos pacientes é algo que pode ser considerado uma meta importante para muitos sistemas de saúde, mas também é possível que esta linguagem esteja omitindo cortes nos gastos com a saúde; em nome do *empowerment*, os indivíduos podem estar sendo encorajados a assumir tarefas anteriormente realizadas pelos profissionais de saúde. A suposição de que os indivíduos preferem fazer suas próprias escolhas pode ser verdadeira em muitas situações. No entanto, os pacientes e suas famílias são muitas vezes incapazes de decidir por si mesmos quando se trata de questões complexas de saúde. E é provável que, em situações de extrema angústia, pacientes e familiares desejem, mais do que temam, que um profissional de saúde assuma o comando – almejando um relacionamento que o bioeticista Franco Carnevale (2010) chama de “paternalismo benéfico”.⁴

Para Stevenson e Scambler, a questão da confiança está no cerne da discussão a respeito da adesão:

Diz-se que a confiança facilita a cooperação entre as pessoas para alcançar objetivos comuns [...] por razões complexas, a confiança que as pessoas instintivamente investiam na expertise profissional vem diminuindo substancialmente, criando pretextos para o ceticismo ou pelo menos para a cautela. Isto é naturalmente problemático em termos da possibilidade de se alcançar concordância. (STEVENSON; SCAMBLER, 2005, p. 1)

A confiança, na maioria dos casos, é tratada no nível individual: um foco comum dos estudos de adesão é o paciente sem direito de deliberar. Este enfoque ignora a forma como os doentes fazem ouvir seus interesses, por exemplo, formando grupos de pacientes para negociar melhores tratamentos. (LEIBING,

4 Confira também Mol (2008) e Grimen (2009).

2009b; TOURNAY, 2009) A relação médico-paciente é outro foco frequente da pesquisa de adesão. Estes estudos comumente não atentam para a presença de outros indivíduos e instituições que influenciam a forma como os tratamentos são disponibilizados, tais como orçamentos limitados de saúde e intervenções de saúde com fins lucrativos. (APPLBAUM, 2009; CONRAD, 1985; GREENE, 2004; OLDANI, 2004; TROSTLE, 1988, 2000)

Este artigo é o resultado de um estudo com enfermeiros comunitários que trabalham com idosos pacientes de saúde mental em Quebec; um estudo sobre como esses enfermeiros se referem à adesão. Os enfermeiros são figuras centrais na maioria dos sistemas de saúde; eles são a linha de frente profissional diretamente envolvida em auxiliar os pacientes na adesão aos seus tratamentos. A importância dos enfermeiros para a adesão também se revela em alguns interesses da indústria farmacêutica (BIG Pharma's..., 2006; JUTEL; MENKELS 2008, 2009), ligados à decrescente influência de seus “representantes de vendas”. Segundo o artigo da *Business Week*, *Big Pharma's nurse will see you now* (2006), muitos médicos estão limitando seus encontros com os “representantes” a apenas 90 segundos, por causa do número cada vez maior de visitas.⁵ A proximidade dos enfermeiros em relação aos seus pacientes coloca-os em uma posição privilegiada para o aconselhamento a estes. No entanto, aumentar a adesão de idosos pacientes de saúde mental parece ser uma tarefa especialmente difícil para enfermeiros e pacientes.

Pessoas mais velhas, adesão e saúde mental

Os enfermeiros entrevistados no presente estudo trabalham com indivíduos mais velhos com problemas de saúde mental. Os especialistas concordam que a não adesão pode representar um risco maior para os idosos, “resultando em

5 Jutel e Menkes (2008, 2009) – em suas análises da literatura científica sobre enfermeiros que recebem presentes da indústria farmacêutica – escrevem que os enfermeiros parecem aceitar prontamente o patrocínio da indústria, em parte porque parecem se sentir valorizados e mais iguais aos médicos por meio desses presentes. Os autores também afirmam que geralmente falta pensamento crítico em Enfermagem e insistem em uma melhor formação a este respeito. Nos EUA, embora isso apareça menos no Canadá, os enfermeiros são contratados diretamente pelas indústrias farmacêuticas para educar os pacientes a aderir ao tratamento, diminuindo, assim, a não adesão e as perdas para os fabricantes de medicamentos. Estes enfermeiros patrocinados pela indústria parecem preencher uma lacuna bastante necessária ao sistema de saúde dos EUA, e são positivamente avaliados por médicos e pacientes. (BIG PHARMA'S NURSE ..., 2006)

um pior controle da doença, o que pode ser agravado por morbidade múltipla e polifarmácia”. (HUGHES, 2004, p. 795) Os riscos seriam ainda maiores em indivíduos mais velhos que sofrem de problemas de saúde mental. Há uma série de razões pelas quais os profissionais de saúde consideram este grupo de pacientes particularmente desafiador em relação à adesão ao tratamento. Uma vez que a adesão está basicamente ligada à utilização de medicamento – objeto essencial na maioria das intervenções relacionadas à saúde –, os efeitos adversos em adultos mais velhos precisam ser compreendidos. Metabolicamente, as pessoas mais velhas são mais sensíveis a certos medicamentos (geralmente testados em jovens adultos), levando-as algumas vezes a abandonar o tratamento, mesmo quando a receita “correta” foi prescrita. (FEELY; COAKLEY, 1990; LIMA et al. 2005) Além disso, o grande número de medicamentos prescritos aos idosos aumenta a possibilidade de interações medicamentosas imprevistas. No Canadá, os idosos consomem uma média de três medicamentos simultaneamente (ROGOWSKI; LILLARD; KINGTON, 1997; HEALTH REPORTS..., 2006); nos EUA, foi reportada uma média de cinco medicamentos (QATO et al, 2008; TAMBLYN, 1996). Um estudo realizado por Beijer e de Blaey (2002) mostra que a probabilidade de hospitalização por problemas relativos a reações adversas a medicamento (ADR) é quatro vezes maior para idosos do que para jovens (16,6% contra 4,1%).

Vários autores têm chamado a atenção para o fato de que as elevadas taxas de uso de medicamento entre idosos não podem ser explicadas apenas por necessidades clínicas.⁶ Damestoy, Collin e Lalande (1999) mostraram que grande parte das práticas médicas de prescrição está baseada em atitudes fundamentalmente negativas, ou mesmo preconceituosas, em relação às pessoas mais velhas, o que justifica (para os médicos) o uso prolongado de medicamentos sem muita preocupação quanto a efeitos colaterais. Em uma meta-análise, Voyer et al. (2004) descobriram que os estudos norte-americanos com pessoas de 65 anos ou mais, residentes na comunidade, indicaram que 20% a 48% dessas pessoas usavam medicações psicotrópicas, e que mais da metade delas estava tomando psicotrópicos há mais de seis meses. Este número é paradoxalmente elevado, dada a menor prevalência de transtornos mentais em comparação com

6 Como exemplo, ver Collin (2001, 2003).

pessoas mais jovens, que, no entanto, tomam menos medicação psicotrópica do que as pessoas mais velhas. (PREVILLE et al., 2001)

Os profissionais de saúde poderiam supor que falta discernimento aos doentes mentais (APPLBAUM, 2009; MAXMIN et al., 2009), o que, portanto, explicaria a não adesão como parte de um problema de saúde mental. Este é especialmente o caso para pessoas idosas com tais problemas, uma vez que esta faixa etária está fortemente associada à doença de Alzheimer e a outras demências. A associação dos idosos à demência vai além das reais taxas de preponderância; Adelman (1995) chamou isto de “Alzheimerização do envelhecimento”. Outro estereótipo frequente é o de que as pessoas mais velhas são mais teimosas e desprovidas de flexibilidade, o que faz com que suas deficiências de saúde mental pareçam ao profissional de saúde mais “difíceis de lidar”. (BRODATY; DRAPER; LOW, 2003)

Por fim, uma vez que as intervenções de saúde em Quebec são compartimentadas (como em outros lugares), as questões de responsabilidade são frequentemente vistas como um conflito entre diferentes unidades de atendimento. Indivíduos mais velhos que precisam de cuidados de saúde mental podem facilmente incidir nas “fissuras do atendimento” (MOSCOVITZ, 2006), uma tendência agravada pelo apertado orçamento da saúde em Quebec.⁷ O sistema de saúde de Quebec, organizado em torno dos CSSSs, oferece dois serviços para pessoas idosas com problemas de saúde mental: os PALVs – a sigla em francês para serviços para a perda de autonomia relativa ao envelhecimento – e o Programa de Saúde Mental. A dificuldade surge quando esta clientela específica é encaminhada a um dos dois programas: o PALV geralmente não é especializado no tratamento de saúde mental, enquanto o Programa de Saúde Mental é concebido para adultos e jovens adultos, sendo carente de expertise geriátrica. Para as pessoas que sofrem de alguma demência, as coisas ficam ainda mais complicadas: uma vez que a demência é considerada um problema

7 Sobre o orçamento da saúde em Quebec, ver <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/budget/qc2007rev/sante.shtml>. Economistas da saúde, muitas vezes chamam a atenção para os custos de medicamentos para idosos, ligando isto à elevada carga sobre os sistemas de saúde, em correlação especial com uma maior expectativa de vida e com o sexo feminino. (CUTLER; ROSEN; VIJAN, 2006; ROGOWSKI; LILLARD; KINGTON, 1997) Para manter a perspectiva, no entanto, deve-se notar que, nos orçamentos de saúde ocidentais, os maiores encargos são decorrentes do enorme aumento dos preços dos medicamentos para todas as idades – 15% a cada ano nos EUA (ANGELL, 2000), 11,6% no Canadá (MORGAN, 2005) – e com novas e mais caras tecnologias médicas.

de saúde neurológica e não mental (diferentemente do que ocorre em outros países, como o Brasil), o Programa de Saúde Mental não se responsabiliza, e o PALV tampouco é suficientemente treinado. É neste contexto complexo que o estudo de adesão do Centro de Pesquisa e Especialização em Gerontologia Social (CREGÉS)⁸ foi conduzido.

O estudo de adesão do CREGÉS

O estudo exploratório do CREGÉS foi realizado em três etapas utilizando várias metodologias complementares. A primeira fase do estudo procurou determinar a generalidade da percepção da equipe de saúde mental de que a adesão fosse uma grande preocupação dos enfermeiros comunitários que trabalham com indivíduos mais velhos com problemas de saúde mental. Um total de 120 questionários curtos (em francês e inglês) foram enviados a enfermeiros comunitários em Quebec perguntando-lhes, nos termos mais gerais, na forma de perguntas abertas, sobre seu trabalho com este grupo específico de pacientes. O questionário não fazia qualquer menção à adesão. Trinta e nove (um terço dos) questionários retornaram.

A segunda fase envolveu entrevistas em profundidade, semiestruturadas, com 20 enfermeiros, cuja intenção foi provocar a discussão dos principais desafios que esses enfermeiros sentiam que enfrentavam em seu trabalho com os indivíduos mais velhos. Dezesete dos entrevistados foram contactados porque haviam concordado, no questionário que devolveram, com uma entrevista de prosseguimento; os outros três enfermeiros foram encaminhados por entrevistados anteriores. As entrevistas exploraram os dois maiores desafios nomeados por estes enfermeiros em suas respostas ao questionário.⁹ O tempo médio das entrevistas foi de 45 minutos, embora algumas entrevistas tenham durado 80 minutos. Os entrevistadores tiveram a impressão geral de que os enfermeiros estavam entusiasmados em falar sobre esse aspecto de seu trabalho que exigia

8 Grupo de pesquisa de Montreal sobre gerontologia social. Maiores informações, ver <<http://www.creges.ca/site/>>.

9 No caso das três entrevistas adicionais, a questão relativa aos dois maiores desafios foi colocada antes da parte exploratória da entrevista.

muito tempo e energia e para o qual os recursos eram limitados; muitos enfermeiros falaram do sentimento de frustração.

Paralelamente ao recolhimento destes dados, dois enfermeiros de saúde mental foram acompanhados por três dias, enquanto faziam visitas domiciliares em Montreal, com o intuito de observar as interações com sua clientela.

A terceira fase consistiu em cinco entrevistas em profundidade, face-a-face, realizadas pela autora deste artigo. Os enfermeiros entrevistados nessa terceira fase não faziam parte da coorte anteriormente contactada. Eles sabiam que se tratava de um estudo sobre a adesão e haviam recebido os resultados do estudo das duas fases anteriores para que comentassem.¹⁰

Estudando a condescendência

Os enfermeiros da província de Quebec se preocupam com a adesão? Os 39 questionários e as 20 entrevistas confirmam que sim, eles se preocupam. Ao descrever a questão mais desafiadora em seu trabalho com idosos portadores de transtornos mentais, os enfermeiros mencionaram os seguintes pontos:

1. Não adesão (16 enfermeiros).
2. A desconfiança das pessoas mais idosas (9 enfermeiros),
Além de outras menções à personalidade difícil.
3. Comorbidades; interação entre problemas de
saúde física e mental (7 enfermeiros).
4. Falta de formação psicogeriátrica (7 enfermeiros).

Estes dados mostram que a adesão ao tratamento foi espontaneamente mencionada como um desafio relacionado ao trabalho por quase metade dos enfermeiros comunitários. As citações que seguem, advindas do questionário, representam o tom geral das respostas à questão do que os enfermeiros consideram o principal desafio ao seu trabalho com indivíduos idosos com problemas de saúde mental.

10 Todas as entrevistas foram sistematicamente analisadas para extrair os temas principais. Cada tema foi apresentado com numerosas e extensas citações para contextualizar, tanto quanto possível, os dados. No primeiro nível, todos os elementos acerca do trabalho com adultos mais velhos com transtornos mentais foram listados; em um segundo nível, apenas citações relacionadas à adesão.

Enfermeiro(a) 1: *O principal desafio é conseguir superar os sentimentos de impotência e frustração experimentados quando se lida com esses clientes que não cooperam com o tratamento planejado. É preciso mais esforço para lidar com esses clientes e [...] para conseguir desenvolver uma relação de confiança com clientes que mostram problemas de comportamento e são reticentes a respeito do recebimento de nossos serviços.*

Enfermeiro(a) 2: *A resistência ao medicamento prescrito: eles podem se esquecer de solicitar sua medicação ou tomá-la incorretamente. Nós encontramos comprimidos nas mesas ou no chão. Às vezes se esquecem de renovar sua prescrição. Eles se recusam a tomar certos medicamentos, porque têm medo deles ou acreditam que não precisam deles.*

Enfermeiro(a) 3: *Falta de colaboração com o plano de tratamento: para esses pacientes, as soluções que propomos lhes parecem inúteis. Seus hábitos são difíceis de modificar e, se alguém insiste, eles ficam ansiosos. Problemas de saúde mental amplificam incapacidades cognitivas e vice-versa, o que torna difícil obter colaboração para estabelecer uma relação de confiança.*

Enfermeiro(a) 4: *Os profissionais de saúde da família estão cansados de enfrentar o repetido fracasso em garantir a cooperação do paciente idoso. A falta de motivação da pessoa idosa é uma fonte de frustração para o profissional da saúde. Seus filhos tendem a desistir; eles também têm outras obrigações e responsabilidades a cumprir dentro de suas próprias famílias e círculos sociais.*

Enfermeiro(a) 5: *Tomar a medicação regularmente: As pessoas são essencialmente deixadas a si mesmas, sem um médico para fazer o acompanhamento regular. Algumas pessoas vivem sozinhas, sem ninguém para ajudá-las a cumprir [o tratamento]. A medicação não é tomada adequadamente por falta de memória. Estes pacientes de saúde mental muitas vezes tomam um monte de remédios para problemas físicos (tais como diabetes etc.).*

Consistentes com as descobertas feitas por estudos anteriores, os enfermeiros mencionam uma série de fatores comportamentais, biológicos, sociais e estruturais relacionados à adesão. Uma parte substancial das respostas dos enfermeiros, no entanto, consiste em uma caracterização dos indivíduos mais velhos com problemas de saúde mental. Esses pacientes, de acordo com as respostas dos enfermeiros, são desconfiados, teimosos, (excessivamente) ansiosos, sem discernimento, esquecidos. “A pessoa idosa com problemas de saúde mental tende a demonstrar medo e desconfiança para com o enfermeiro (ou

outro profissional de saúde) e é igualmente receoso do tratamento prescrito”, observa uma enfermeira de uma pequena cidade nos arredores de Montreal. Receio, desconfiança e falta de cooperação parecem ser não apenas sinais de problemas de saúde mental, mas também estão associados à psicologia da velhice. (MARTIN; LONG; POON, 2002)

Quando os enfermeiros falaram de confiança e de desconfiança, raramente isto ocorreu no contexto do profissional da saúde aprendendo a confiar nas intuições do seu paciente ou em suas avaliações a respeito do tratamento. As questões de confiança circundaram o esforço de levar o paciente a seguir o seu tratamento conforme prescrito, como no exemplo a seguir, tirado do questionário:

Enfermeiro(a) 6: Grande resistência em tomar a medicação ou seu uso incorreto, com nítido desrespeito à dosagem ou à finalidade terapêutica do plano de medicação. Eles têm medo de desenvolver um “hábito” ou têm medo da reação à droga. Eles procedem tomando a medicação por meio de acessos de tentativa e erro, alegando que conhecem seu corpo melhor que qualquer outra pessoa. Para tentar normalizar seus temores, eu os abordo gradualmente para ensiná-los sobre a medicação. Eu tenho que repetir minhas lições em várias ocasiões e eu verifico se eles guardaram qualquer informação.

Neste sentido, a confiança e a adesão se referem à submissão [*compliance*] em seu sentido original: o paciente deveria aprender a aceitar o conhecimento e as ordens dos profissionais de saúde. No exemplo seguinte, retirado de uma entrevista, fica evidente que a confiança é mais um *modus operandi* que o estabelecimento de uma relação que permita a tomada conjunta de decisões:

Enfermeiro(a) 7: O que falta é um bom treinamento [...] Que ninguém tenha que se virar lendo sobre comprimidos... E como intervir não é fácil, a gente não sabe como lidar com eles – é preciso lidar com eles com mão de ferro e, ao mesmo tempo, com luvas de seda. Por um lado é preciso deixar que façam suas coisas, para ganhar confiança, por outro lado, você tem que enfrentá-los, colocá-los de volta na realidade... Eu tento. No que eu mais invisto é em não perder a confiança deles, para que eu possa voltar lá... Existem estratégias: Se você sente que tem que dizer o mesmo que eles, para que possa voltar à sua casa, então você diz a mesma coisa. Quando é possível enfrentá-los sem que eles me batam, a gente continua a enfrentar um pouco. Se você vê que isso não funciona de jeito nenhum, nenhum, nenhum, bem... Se a pessoa não tem tempo para

a intervenção, então ela faz uma intervenção de enfermagem focalizada. Você não tem tempo, meia hora, 45 minutos, para estabelecer uma relação terapêutica, não há tempo para isso. Temos que entrar na casa, e para isso precisamos da confiança deles.

Estas citações mostram a dupla lateralidade da confiança quando esta se torna uma questão central no estudo da adesão. Por um lado, as declarações destes enfermeiros desafiam as alegações dos discursos sobre a adesão (e a concordância) no que se refere à tomada de decisão compartilhada e à democratização do relacionamento entre paciente e profissional; por outro lado, desconstruir a confiança como um jogo de poder resultaria em culpar os enfermeiros (e outros profissionais de saúde) por oferecerem seus conhecimentos e tentarem realizar o que eles consideram as melhores práticas. Este tipo de argumento poderia também ignorar as vulnerabilidades e as experiências de alguns indivíduos com problemas de saúde mental com capacidade reduzida de cuidado próprio. Sem negar que os enfermeiros podem prestar atendimento ruim e sem negar as críticas feitas às melhores práticas (p. ex., TIMMERMANS, 2005), parece ser mais importante considerar as condições nas quais enfermeiros estão prestando cuidados e seus efeitos do que desconstruir (ou desmentir; “debunking”) (LATOURE, 2004) confiança e cuidado.

Confiança e cuidado

Quando os pacientes confiam nos profissionais de saúde, eles também aceitam que estes ganhem poder sobre seu corpo e seu bem-estar. Este tipo de relação de confiança, necessária a qualquer intervenção de saúde, dificilmente pode ser comparada às comuns reivindicações antipaternalistas de igualdade entre o paciente e o profissional de saúde. Confiar significa assumir riscos, enfrentar incertezas (LEIBING, 2009a), mas, em última análise, os pacientes permanecem em uma relação de dependência, mesmo que os indivíduos e grupos de pacientes, em numerosos contextos, disponham de muito mais poder quando comparado a 30 anos atrás. (GRIMEN, 2009) O(a) enfermeiro(a) 7, acima, descreve como a construção da confiança é literalmente a chave, aqui, para a casa dos pacientes que vivem na comunidade (*Se você sente que tem que dizer o*

mesmo que eles, para que possa voltar à sua casa, então você diz a mesma coisa). Muitas vezes, confiar não é uma escolha: os pacientes podem ser forçados à confiança, devido à falta de alternativas. O mau funcionamento do sistema de saúde de Quebec é parte integrante dos noticiários que reportam pacientes que morrem enquanto esperam tratamento, a falta de pessoal e uma organização geral caótica dos recursos relativos à saúde.¹¹ Este panorama da saúde, em que os pacientes muitas vezes têm de tomar o que recebem, interage com a confiança dos pacientes, mas também é relevante para a questão central de qualquer sistema de saúde: cuidado [*caring*].

Especialmente no final das entrevistas da segunda fase do estudo do CRE-GÉS, quando a adesão era explicitamente a questão, os enfermeiros falaram do cuidado como meio de aumentar a adesão. Este padrão também esteve presente no final das entrevistas da primeira fase, quando os enfermeiros foram questionados sobre como respondiam aos desafios que tinham descrito anteriormente. As respostas refletiram um quadro muito mais simpático do idoso paciente de saúde mental “problemático”.

Enfermeiro(a) 8: Eu vejo que as pessoas não estão obedecendo. Mas não é culpa delas. E, com o tempo, aprendi a cuidar delas como deveria (comme il faut). Demora mais, mas depois de um tempo [...] Eu aprendo muito com esses pacientes. Todos eles têm suas histórias para contar.

Enfermeiro(a) 9: Eles não cumprem [o tratamento] porque são solitários. Nós podemos vir de tempos em tempos, eles em geral não têm família. Eles são confusos, ou pensam que os medicamentos são ruins para eles, ou que não estão doentes. Se você realmente se importa, eles se abrem, é até bonito.

11 A força-tarefa Quebec 2008 [Québec 2008 Task Force], relativa ao financiamento do Sistema de Saúde, descreve o sistema da província: ‘O sistema de saúde de Quebec oferece uma ampla gama de serviços, com um alto nível de qualidade independentemente da capacidade do destinatário de pagar. A grande maioria dos cidadãos se declara satisfeita ou muito satisfeita com os serviços prestados, uma vez que receberam estes serviços. E há o problema: quebequenses não têm pronto acesso aos serviços do seu sistema de saúde. Em termos de acesso ao atendimento, os quebequenses são menos bem servidos do que os cidadãos de outras províncias. Apesar das melhorias recentes, esta situação persiste. Em termos de produtividade, o sistema de saúde de Quebec mal se compara com o que é observado em muitas outras jurisdições. Além disso, o sistema de saúde de Quebec enfrenta graves problemas de recursos humanos. O sistema de saúde de Quebec, com seus pontos fortes e suas fraquezas, confronta-se com um problema fundamental, nomeadamente, toda a questão de seu financiamento. Desde 1998-1999, a economia cresceu a uma média de 4,8% ao ano, enquanto durante o mesmo período os gastos públicos com saúde e serviços sociais aumentaram em média 6,4% ao ano’.

O cuidado é a atitude – e a teoria – central em enfermagem. (FAHRENWALD et al., 2005) Este é geralmente entendido como antípoda do reducionismo biomédico e dos tratamentos impessoais fornecidos por médicos.¹² “Os valores essenciais da enfermagem [...] incluem a dignidade humana, a integridade, a autonomia, o altruísmo e a justiça social”, escreve Fahrenwald et al. (2005) em seu artigo sobre o cuidado. A bondade absoluta do cuidado raramente é questionada, embora alguns autores tenham criticado ferozmente – não a atitude solidária, mas seu tom esotérico e idealista que, de acordo com John Paley (2002), é o sinal de uma “moral de escravos”. O argumento de Paley parte das reflexões de Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*, na qual Nietzsche mostra como os grupos mais fracos (“os escravos”) se revoltam contra os poderosos (“os nobres”) por meio da inversão de virtudes. No caso da enfermagem, isso significaria que o modelo biomédico (se houver algum tipo de modelo unificado) – descrito como objetivo – é mal visto e criticado como positivista, reducionista, mecanicista, tornando-se o contraponto perfeito à fenomenologia e ao holismo virtuosos da enfermagem – um “ato de autoengano”, escreve Paley (2001, 2002).

Alguns autores criticam a literatura de enfermagem a respeito do cuidado referindo-se a ela enquanto “cobertura de açúcar sobre as ambiguidades” (SEEDHOUSE, 1993 apud MULHOLLAND, 1995), “realidade entre parênteses” (MULHOLLAND, 1995), ou simplesmente “inanição filosófica”. (PALEY, 2002) Estes autores criticam, com razão, as limitações da literatura sobre o cuidado individual, a sua falta de visão político-econômica e suas, por vezes, surpreendentes referências “cósmicas” aos principais teóricos do cuidado.

Esta perspectiva favorece a união entre o espírito humano e a fonte infinita de amor cósmico. Uma vez que alguém se ampara nestas considerações a respeito da vida e da relação entre o Homem e o cosmos, mais próxima do *pertencimento* que do *ser*, então temos uma nova cosmologia para considerar o lugar do Homem no Universo, não separado do campo universal de amor infinito. (WATSON, 2005, p. 304, grifo do autor)

12 Para uma postura crítica, confira Keating e Cambrosio (2004).

Embora os textos escritos pelos críticos do cuidado tenham provocado reações iradas de muitos enfermeiros, quem sabe conduzindo a repensar algumas certezas, os argumentos trazidos por esses autores também ofuscam o fato de que a maioria dos sistemas de saúde na verdade precisam de *mais* cuidado e atenção, não menos. Bruno Latour (2004, 2008) se opõe ao “desmerecimento” [*debunking*], uma atitude que ele vê especialmente no desconstrucionismo, em algumas partes da teoria crítica. Latour (2004) condena corretamente como “terrível” e como “barbaridade crítica” o desmerecimento destrutivo de questões com as quais as pessoas realmente se preocupam. Ele propõe, ao invés disso, lutar por um realismo renovado que se aproxime da questão do envolvimento, isto é, uma análise de como as coisas que são de interesse de certos grupos se mantêm no tempo e no espaço. Um conceito como o de adesão é geralmente tratado como “dado”, como um ponto final “óbvio e indiscutível” das “negociações e institucionalizações”, como Latour (1999, p. 307) o define. Ao invés de definir a adesão como uma variação das recomendações em geral baseadas em evidências, esta poderia muito bem ser concebida como uma questão de envolvimento: as pessoas vêm se preocupando com a adesão há mais de 40 anos e sua íntima associação com o cuidado revela as qualidades emocionais do esforço a seu favor. Esta preocupação pode ser descrita de diferentes maneiras, dependendo do indivíduo ou instituição reunidos em torno das práticas de adesão (pacientes, profissionais de saúde, administradores, indústria farmacêutica, etc).

No caso dos enfermeiros comunitários entrevistados, as citações acima mostram que parece haver um componente normativo nas respostas dos enfermeiros a respeito do cuidado com pacientes não aderentes. Este pensamento normativo (“*comme il faut*”) está ligado à melhoria do estado do paciente produzida pelo enfermeiro através de uma força predominantemente emocional (“se você realmente se importa”). Novamente, um duplo argumento pode ser dado.

Os céticos irão questionar as capacidades emocionais enquanto normas que parecem desarticuladas da realidade do atendimento, por exemplo, em ambientes desfuncionais como o sistema de saúde de Quebec. Estes céticos podem vir a observar que parece haver um excedente de devaneios envolvido, especialmente quando se considera as citações acima, que mostram os limites do atendimento a pacientes não aderentes. Um estudo recente, realizado pelo sociólogo Angelo Soares (2010), mostra que os profissionais de saúde que pro-

veem esforços emocionais se encontram exauridos: em um CSSS em Montreal, 40% dos profissionais de saúde mostram um elevado grau de sofrimento psíquico. O esforço emocional feito por enfermeiros é parte da “comercialização de sentimento humano”, como Hochschild (1983) argumentou em seu estudo clássico, *The managed heart [O coração gerenciado]*. Esta comercialização não afeta apenas as capacidades do enfermeiro, mas também os trabalhadores (na maioria mulheres) que cobrem parte do que falta à capacidade de cuidado aos idosos em Quebec: em muitos casos, mulheres provenientes de países mais pobres, que oferecem mão de obra barata, algumas vezes em estado semilegal no Canadá, cuidam de idosos que não podem ou não querem contar com cuidados familiares e não recebem suficiente cuidado de seus sistemas de saúde. A crescente dependência destes trabalhadores imigrantes mostra o paradoxo do sistema de saúde de Quebec, que se baseia em uma premissa de igualdade.

Os críticos dos críticos, no entanto, podem vir a argumentar que cuidar profundamente de um paciente é exatamente o elo perdido em estudos de adesão. Uma série de estudos mostra que a adesão está ligada ao acompanhamento regular dos pacientes. (KNIGHT et al., 2009) No entanto, esta continuidade de cuidados é quase impossível de se prover com a organização atual dos recursos de saúde de Quebec. O cuidado não é apenas uma ideologia ou um devaneio, um “opcional extra” para a competência (PALEY, 2001; TIERNEY, 2003); ele se materializa em práticas, redes e leis concretas, em pílulas que agem sobre corpos em aflição. Estudos mostram que as principais atitudes de cuidado – aquelas que são muitas vezes depreciadas pelos críticos – podem ter um impacto concreto sobre o paciente: um estudo realizado pelo pesquisador de Harvard, Ted Kaptchuk et al. (2008), com placebos combinados a “uma relação paciente-profissional acrescida de afeto, atenção e confiança” para o tratamento da síndrome do intestino irritável, mostra que:

[...] o percentual de pacientes que relataram alívio suficiente (62% e 61% em três e seis semanas, respectivamente) é comparável à taxa de resposta em verificações clínicas de drogas atualmente utilizadas no tratamento da síndrome do intestino irritável [...] Estes resultados indicam que fatores como o afeto, a empatia, a duração da interação, e a comunicação de expectativas positivas pode de fato afetar significativamente os resultados clínicos. (KAPTCHUK et al., 2008, p. 999, grifo nosso)

Conclusão

O presente artigo destaca uma descoberta do ‘estudo do CREGÉS’ a respeito da adesão: a associação da adesão a comprometerimentos afetivos muitas vezes idealizados. A adesão torna-se problemática, de fato, quando ligada aos tipos ideais¹³ de “enfermeiros dedicados” e “pacientes confiantes”. Este ideal raramente é alcançado, pois com estes tipos ideais a complexidade do atendimento é reduzida às capacidades emocionais do indivíduo – cuidado e confiança. Estudar as relações terapêuticas idealizadas para explicar a não adesão convida a falácias conceituais, quando – como Max Weber argumentou em suas (contestadas) reflexões sobre a objetividade da ciência – a adesão se transforma em uma “utopia”: a “pureza conceitual”. (WEBER, 1997, p. 211) Embora esse tipo de crítica seja importante, reconceituar a adesão como uma questão de envolvimento em termos latourianos mostra que há muitos lados para se pensar a adesão. Ao invés de culpar pacientes (incrédulos) ou profissionais de saúde (paternalistas), a questão central se torna por que e como as pessoas estão interessadas na adesão.

Faria sentido inventar a adesão de profissionais de saúde ou a adesão do Estado (no sentido de fornecer o que é necessário para um bom tratamento)? Ou todo o conceito de adesão, até mesmo de concordância, está baseado em uma linguagem de culpa e deveria, portanto, ser abandonado para sempre? Inverter o conceito autoritário de condescendência/submissão/obediência [*compliance*] não parece ajudar. Reforçar o envolvimento, contudo, poderia idealmente permitir uma articulação da interação entre doença mental, os sistemas de saúde, paradigmas correntes na medicina, as “moléculas encarnadas” dos medicamentos (LEIBING, 2009a) em um corpo envelhecido e o papel desempenhado pelos profissionais de saúde neste cenário específico da saúde. Assim, cuidado e confiança perderiam suas posições limitadas e moralizantes em uma relação problemática.

13 Tipo ideal é um termo utilizado aqui para descrever as relações ‘ideais’ tanto no sentido comum do termo quanto no sentido dado por Max Weber (2007, p. 211), referindo-se à ‘ideia’ mais que ao ‘ideal’: ‘Um tipo ideal é formado pelo realce unilateral de um ou mais pontos de vista e pela síntese de um fenômeno individual concreto em grande medida difuso, discreto, mais ou menos vigente e ocasionalmente inexistente, organizado em um construto analítico unificado de acordo com aqueles pontos de vista unilateralmente enfatizados’.

Aproximar-se do cuidado significaria que agora podemos olhar para o efeito do cuidado sobre a adesão ao invés de apenas nomear suas virtudes (empatia, amor, e assim por diante), ou reduzi-lo a uma capacidade ou força emocional. Aproximar-se significaria também olhar para o cuidado (uma noção que inclui competências técnicas) justamente onde o cuidado (uma categoria predominantemente moral na teoria de enfermagem) se justapõe às reivindicações feitas em seu nome. Embora a maioria dos enfermeiros pareça se importar, eles trabalham em um ambiente que, em muitos casos, não oferece as condições adequadas. Se o cuidado continuar a ser definido apenas como uma relação emocional, excluindo-se o contexto mais amplo dos atendimentos de saúde, este será ainda menos útil pelas razões que o filósofo americano Eric Hoffer (1973, p. 18) delineou: “Melhorias sociais são mais facilmente atingidas pela preocupação com a qualidade dos resultados do que com a pureza dos motivos”.

O estudo do CREGÉS sobre a adesão, em primeiro lugar, resultou em recomendações metodológicas: para entender melhor a adesão, a confiança e o cuidado no contexto do sistema de saúde de Quebec, os pesquisadores devem evitar tanto o “desmerecimento” quanto a idealização. Reflexões sobre as observações – ou preocupações – dos enfermeiros em relação às pessoas mais velhas com problemas de saúde mental permitiram à autora discutir o que estava em jogo para estes enfermeiros e delinear questões de envolvimento. Infelizmente não há um final para este estudo; certamente não um final feliz. A equipe de saúde mental que solicitou esta pesquisa ficou decepcionada com a falta de recomendações concretas para uma melhor adesão ao tratamento.

Agradecimentos

Este artigo é dedicado aos estudantes de graduação que em 2009 e 2010 fizeram o curso *Dimensões sociais do cuidado* (SOI 6147) da Universidade de Montreal. Suas ricas e fundamentadas contribuições tornaram a autora mais consciente das muitas facetas do “cuidado”. Eu agradeço encarecidamente aos enfermeiros entrevistados que, apesar de suas agendas ocupadas, discutiram seu trabalho conosco. Este estudo foi possível através do financiamento fornecido pelo grupo de pesquisa do CREGÉS – Fonds Québécois de Recherche sur la Société et la Culture (FQRSC). Josette Wecsu ajudou a conduzir a primeira

etapa deste estudo, e Lucie Bouchard fez a maior parte das entrevistas na segunda etapa. As enfermeiras Catherine Lloyd e Doreen Whitehead discutiram a conceituação e os resultados deste estudo, assim como Nona Moscovitz, a administradora da equipe de saúde mental do Cavendish CSSS em Montreal.

Sou grata a Nancy Guberman e Jean-Pierre Lavoie, que apoiaram este estudo com sua experiência e amizade. Agradeço a Cuffe Jennifer por corrigir meu inglês alemão, ao leitor amigo anônimo que não teve sugestões a dar e, por último, mas não menos importante, Kalman Applbaum, por sua leitura cuidadosa e seus comentários. Esta pesquisa foi aprovada pelo comitê de ética da Cavendish CSSS em 2006.

Conflito de interesses: nenhum

Referências

- ADELMAN, R.C. The Alzheimerization of aging. *The Gerontologist*, v. 35, n. 4, p. 526–532, 1995.
- ADHERENCE. in: *The American Heritage Medical Dictionary*. Boston: Houghton Mifflin Company. 2007. Disponível em: <<http://medical-dictionary.thefreedictionary.com/adherence>> Acesso em: abr. 2010.
- ANGELL, M. The pharmaceutical industry – To whom is it accountable? *New England Journal of Medicine*, v. 342, n. 35, p. 1902–1904, 2000.
- APPLBAUM, K. Consumers are patients!: Shared decision making and treatment noncompliance as business opportunity. *Transcultural Psychiatry*, v. 46, n. 1, p. 107–130, 2009.
- BEIJER, H. J.; BLAEY, C. J. de. Hospitalisations caused by adverse drug reactions (ADR): a meta-analysis of observational studies. *Pharmacy World & Science*, v. 24, n. 2, p. 46–54, 2002.
- BIG Pharma's nurse will see you now. In: *Bloomberg Businessweek Magazine*. jun. 2006. Disponível em: <<http://www.businessweek.com/stories/2006-06-11/big-pharmas-nurse-will-see-you-now>>.
- BRODATY, H.; DRAPER, B.; LOW, L. F. Nursing home staff attitudes towards residents with dementia: strain and satisfaction with work. *Journal of Advanced Nursing*, v. 44, n. 6, p. 583–590, 2003.
- CARNEVALE, F. *Implication de parents dans les décisions de fin de vie en réanimation pédiatrique: qui doit décider?* 2010. Conference given at the MéOS research group monthly meetings, University of Montreal, 23 February, 2010. Abstract available in: <<http://meos.qc.ca/drupal/?q=en/node/75>>.

- CAWLEY, R. The incomplete revolution: the development of community work in Quebec CLSCs. *Community Development Journal*, v. 31, n. 1, p. 54–65, 1996.
- COLLIN, J. Médicaments psychotropes et personnes âgées: une socialisation de la consommation. *Revue québécoise de psychologie*, v. 22, n. 2, p. 74–98, 2001.
- COLLIN, J. Médicament et vieillesse: trois cas de figure. *Anthropologie et sociétés*, v. 27, n. 2, p. 119–38, 2003.
- CONRAD, P. The meanings of medication: another look at compliance. *Social Science and Medicine*, v. 20, n. 1, p. 29–37, 1985.
- CUTLER, D. M.; ROSEN, A. B.; VIJAN, S. The value of medical spending in the United States, 1960–2000. *New England Journal of Medicine*, v. 355, n. 9, p. 920–927, 2006.
- DAMESTOY, N. ; COLLIN, J.; LALANDE, R. Prescribing psychotropic medication for elderly patients: some physicians' perspectives. *Canadian Medical Association Journal*, v. 161, n. 2, p. 143–145, 1999.
- FAHRENWALD, N. L. et al. Teaching core nursing values. *Journal of Professional Nursing*, v. 21, n. 1, p. 46–51, 2005.
- FEELY, J.; COAKLEY, D. Altered pharmacodynamics in the elderly. *Clinics in Geriatric Medicine*, v. 6, p. 269–283, 1990.
- GREENE, J. A. 2002 Roy Porter Memorial prize essay therapeutic infidelities: 'noncompliance' enters the medical literature, 1955–1975. *Social History of Medicine*, v. 17, n. 3, p. 327–343, 2004.
- GRIMEN, H. Power, trust, and risk: some reflections on an absent issue. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 23, n. 1, p. 16–33, 2009.
- HAYNES, R. B.; MCKIBBON, K. A.; KANANI, R. Systematic review of randomised trials of interventions to assist patients to follow prescriptions for medications. *The Lancet*, v. 348, n. 9020, p. 383–386, aug. 1996.
- HAYNES, R. B. et al. Interventions for enhancing medication adherence. *Cochrane Database of Systematic Reviews* 2008, Issue 2. Art. n. : CD000011. DOI: 10.1002/14651858.CD000011.pub3.
- HEALTH Reports: Seniors' health care use. In: Statistics Canada – The Daily. Feb. 2006. Disponível em: <<http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/060207/dq060207a-eng.htm>>. Acesso em: abr. 2010.
- HOCHSCHILD, A. R. *The managed heart: commercialization of the human feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- HOFFER, E. *Reflections on the human condition*. New York: Harper and Row, 1973.
- HUGHES, C. M. Medication non-adherence in the elderly: How big is the problem? *Drugs & Aging*, v. 21, n. 12, p. 793–811, 2004.
- JUTEL, A.; Menkes, D. B. Soft targets: Nurses and the pharmaceutical industry. *PLoS Medicine*, v. 5, n. 2, feb. 2008.

- JUTEL, A.; Menkes, D. B. Soft targets: nurses and the pharmaceutical industry. Reprinted in *APORIA: The Nursing Journal*, v. 1, n. 2, p. 23–30, 2009.
- KAPTCHUK, T. J. et al. Components of placebo effect: randomised controlled trial in patients with irritable bowel syndrome. *British Medical Journal*, v. 336, p. 999–1003. may 2008. doi:10.1136/bmj.39524.439618.25.
- KARNIELI-MILLER, O.; Eisikovits, Z. Physician as partner or salesman? shared decision-making in real-time encounters. *Social Science and Medicine*, v. 69, p. 1–8, 2009.
- KEATING, P. ; CAMBROSIO, A. Does biomedicine entail the successful reduction of pathology to biology? *Perspectives in Biology and Medicine*, v. 47, n. 3, p. 357–371, 2004.
- KNIGHT, J. C. et al. Does higher continuity of family physician care reduce hospitalizations in elderly people with diabetes? *Population health management*, v. 12, n. 2, p. 81–86, apr. 2009. doi:10.1089/pop. 2008.0020.
- LATOURE, B. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- LATOURE, B. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, v. 30, n. 2, p. 246–248, 2004.
- LATOURE, B. *What is the style of matters of concern?* Spinoza Lectures, Assen, Holland: Van Gorcum, 2008.
- LEIBING, A. Lessening the evils, online: Embodied molecules and the politics of hope in Parkinson's disease. *Science Studies*, v. 22, n. 2, p. 44–63, 2009a.
- LEIBING, A. Tense prescriptions? Alzheimer medications and the anthropology of uncertainty. *Transcultural Psychiatry*, v. 46, n. 1, p. 180–206, 2009b.
- LIMA, C. M. et al. Effect of age and gender on citalopram and desmethylcitalopram steady-state plasma concentrations in adults and elderly depressed patients. *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, v. 29, n. 6, p. 952–6, jul. 2005.
- MARINKER, M.; SHAW, J. Not to be taken as directed. Putting concordance for taking medicines into practice. *British Medical Journal*, v. 326, p. 348–9, 2003.
- MARTIN, P. ; LONG, M. V. ; POON, L. W. Age changes and differences in personality traits and states of the old and very old. *Journal of Gerontology*, v. 57B, n. 2, p. 144–152, 2002.
- MAXMIN, K. et al; Mental capacity to consent to treatment and admission decisions in older adult psychiatric inpatients. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, v. 24, n. 12. apr. 2009. Disponível em: <<http://www3.interscience.wiley.com/cgi-bin/fulltext/122326207/PDFSTART>>. Accessed: oct. 2009.
- MOL, A. *The logic of care, health and the problem of patient choice*. New York: Routledge, 2008.
- MORGAN, S.G. Booming prescription drug expenditure: a population-based analysis of age dynamics. *Medical Care*, v. 43, n. 10, p. 996–1008, 2005.

MOSCOVITZ, N. *Program Manager of Mental Health Services*: personal communication. CSSS Cavendish, Montreal, Canada, 2006.

MULHOLLAND, J. Nursing, humanism and transcultural theory: the bracketing-out of reality. *Journal of Advanced Nursing*, v. 22, p. 442–9, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Genealogy of Morals*. Translation Horace Barnett Samuel. New York: Courier Dover Publications, 2003.

OLDANI, M. Thick description: Toward an interpretation of pharmaceutical sales practices. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 18, n. 3, p. 325–56, 2004.

PALEY, J. An archaeology of caring knowledge. *Journal of Advanced Nursing*, v. 36, p. 188–98, 2001.

PALEY, J. Caring as slave morality: Nietzschean themes in nursing ethics. *Journal of Advanced Nursing*, v. 40, n. 1, p. 25–35, 2002.

PREVILLE, M. et al. Correlates of psychotropic drug use in the elderly compared to adults aged 18-64: Results from the Quebec Health Survey. *Aging & Mental Health*, v. 5, n. 3, p. 216–24, 2001.

QATO, D. M. et al. Use of prescription and over-the-counter medications and dietary supplements among older adults in the United States. *Journal of the American Medical Association*, v. 300, n. 24, p. 2867–78, 2008.

RADIO-Canada.ca. Budget du québec: crise et dénouement 2007-2008 – santé. Disponível em: <<http://www.radio-canada.ca/nouvelles/budget/qc2007rev/sante.shtml>>. Acesso em: out. 2009.

REPORT of the task force on the funding of the health care system. Getting our money's worth, feb. 2008. Disponível em: <http://www.groupe.finances.gouv.qc.ca/financementsante/en/rapport/pdf/RapportENG_FinancementSante.pdf> .Acesso em: fev. 2013.

RÉSULTATS d'une enquête au CSSS d'Ahuntsic et Montréal-Nord – La santé du personnel durement affectée par la mauvaise gestion. mars 2010. Disponível em: <<http://www.newswire.ca/ft/releases/archive/March2010/23/C4041.html?view=print>>. Acesso em mar. 2010.

RIFKIN, S. B. Patient empowerment: increased compliance or total transformation? In: Porzolt, F.; Kaplan, R. M. *Optimizing health: improving the value of healthcare delivery*, New York: Springer, p. 66–73. 2007.

ROGOWSKI, J.; LILLARD, L. A.; KINGTON, R. The financial burden of prescription drug use among elderly persons. *Gerontologist*, v. 37, n. 4, p. 475–82, 1997.

SOARES, Angelo. *La qualité de vie chez les membres de l'apts, la csn et la fiq au csss ahuntsic/montréal-nord: la santé malade de la gestion*, Montréal (Québec): UQAM, 2010. Disponível em: <http://www.fiqsante.qc.ca/publicfiles/documents/2010-03-23_la-sante-malade-de-gestion_etude-soares_aps-csn-fiq_csssamn.pdf>.

STEVENSON, F. Concept. Concordance. *Social Theory and Health*, v. 2, n. 2, p. 184–93, 2004.

STEVENSON, F.; SCAMBLER, G. The relationship between medicine and the public – the challenge of concordance. *Health*, v. 9, n. 1, p. 5–22, 2005.

TAMBLYN, R. Medication use in seniors: Challenges and solutions. *Therapie*, v. 51, n. 3, p. 269–82, 1996.

TIERNEY, A. J. Comments on: 'A comparative analysis of lay-caring and professional (nursing) caring relationships'. *International Journal of Nursing Studies*, v. 40, p. 511–13, 2003.

TIMMERMANS, S. From autonomy to accountability. The role of clinical practice guidelines in professional power. *Perspectives in Biology and Medicine*, v. 48, n. 4, p. 490–501, 2005.

TOURNAY, V. *Vie et Mort des agencements sociaux: de l'origine des institutions*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

TROSTLE, J. Medical compliance as an ideology. *Social Science & Medicine*, v. 27, p. 1299–308, 1988.

TROSTLE, J. The ideology of adherence: an anthropological and historical perspective. In: DROTAR, Dennis. *Promoting Adherence to Medical Treatment in Childhood Chronic Illness: concepts, methods, and interventions*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2000, p. 37–55.

VOYER, P. et al. Factors associated with psychotropic drug use among community-dwelling older persons: a review of empirical studies. *BMC Nursing*, v. 3, n. 3, 2004.

WATSON, J. Caring science: Belonging before being as ethical cosmology. *Nursing Science Quarterly*, v. 18, n. 4, p. 304–5, 2005.

WEBER, M. 'Objectivity' in social science. In: Calhoun, C. et al. (Ed.) *Classical sociological theory* Malden, MA: Blackwell, 1997.

Morte e produção de sentidos

Rachel Aisengart Menezes

Pensa, por exemplo, mais na morte – e seria estranho em verdade
que não tivesse de conhecer por esse fato novas representações,
novos âmbitos de linguagem.

(Wittgenstein)

Nas últimas décadas do século XX e, em especial, no início do século XXI, observa-se uma crescente produção de significados em torno da última etapa de vida de pessoas com doenças crônico-degenerativas no Ocidente.¹ Tal elaboração é, majoritariamente, de autoria de profissionais de saúde dedicados à assistência desse tipo de enfermo e seus familiares. Como tantas outras esferas da vida em sociedade, o processo do morrer e a morte passaram cada vez mais a consistir um domínio de saberes e cuidados do aparato médico.

Aliada à secularização da sociedade ocidental, a progressiva medicalização social se tornou responsável pela prescrição dos comportamentos adequados e, conseqüentemente, das manifestações emocionais apropriadas, em todas as etapas da vida. Tais modelos de conduta, de sentimentos mais ou menos aceitáveis em situações esperadas e naquelas imprevistas (e/ou indesejadas, como acidentes, perdas, morte), propiciam uma extensa gama de ofertas de ajuda por parte de profissionais da medicina e da psicologia. Nesse cenário se destaca a atenção concedida ao processo de luto, tanto vivenciado pela família quanto pelo doente terminal.

1 Refiro-me aqui ao ocidente (SAID, 1990) ou à cultura ocidental moderna, nos termos de Duarte (1999, p. 22), como um sistema de significação específico que 'implica uma certa maneira de perceber e compreender os fenômenos de nossa vida e, sobretudo, de imaginar que podemos perceber e compreender os fenômenos de outras culturas'.

No que concerne ao término da vida, há uma crescente produção de diferentes formas de assistência em saúde, com o intuito de conduzir à pacificação dos temores da morte por meio de um controle sobre as circunstâncias que integram o processo do morrer. Às distintas maneiras de gestão contemporânea da morte são associados sentidos os mais variados, que podem (ou não) propiciar uma realização da meta almejada pelos atores sociais. A eficácia simbólica de discursos e de práticas articuladas a eles depende intrinsecamente da adesão dos sujeitos a cada sistema de significados, questão que se apresenta de extrema complexidade atualmente, dado o amplo e diversificado conjunto de ofertas.

Com a criação e o desenvolvimento de recursos tecnológicos aplicados à saúde, consegue-se atualmente postergar o término da vida por certo tempo, o que propicia um período no qual o enfermo efetua uma “despedida de sua vida”. (HENNEZEL, 2005) Diversos autores das ciências sociais (WALTER, 1997; CLARK; SEYMOUR, 1999; CASTRA, 2003; MENEZES, 2004, 2009, 2011; MENEZES; GOMES, 2011) têm se dedicado ao tema, com reflexões sobre a criação de significados para vida e morte, intimamente associados às formas inovadoras de ritualização do final da vida.

Este artigo se insere neste conjunto de publicações e aborda especificamente uma formulação em torno dos últimos momentos de vida. Com base em observação etnográfica em um congresso de Cuidados Paliativos (CP)² e na recente produção analítica das ciências sociais em estudos sobre a temática são examinadas as proposições de Marie de Hennezel e Christophe Fauré, profissionais de saúde mental franceses,³ especialistas no atendimento a doentes “fora

2 18th International Congress on Palliative Care, Montreal, outubro de 2010. Os Cuidados Paliativos constituem uma recente modalidade de atendimento a pacientes diagnosticados como ‘fora de possibilidades terapêuticas de cura’ (FPTC), o que significa um avanço inexorável da enfermidade na direção da morte, quando não há mais recursos para a cura ou controle da doença – como câncer, AIDS, demências, entre outras. Os profissionais paliativistas objetivam uma assistência à ‘totalidade bio-psico-social-espiritual’ do doente e seus familiares. O conceito de ‘dor total’, cunhado por Cicely Saunders, médica e enfermeira inglesa fundadora dos CP, fundamenta esta perspectiva de acompanhamento, empreendida por uma equipe multiprofissional. A meta do trabalho dos paliativistas é a construção de uma ‘boa morte’, sem dor nem sofrimento, pacífica e aceita pelos atores sociais envolvidos no processo do morrer. Daqui em diante passo a me referir a Cuidados Paliativos pela sigla CP.

3 Marie de Hennezel é psicóloga e psicanalista, pioneira na assistência psicológica a pacientes de serviços de CP, autora de muitos livros sobre o tema que vêm sendo traduzidos em diversas línguas. Confira em: <<http://www.toslog.com/mariedehennezel/accueil>>. Christophe Fauré é médico psiquiatra, especializado no acom-

de possibilidades terapêuticas de cura”, e seus familiares, militantes da causa da “boa morte” na França.

Por uma morte consciente

Como tantos outros profissionais de saúde dedicados à assistência no último período de vida, Hennezel e Fauré elaboram construções teóricas sobre o luto vivenciado pelo próprio doente no final da sua vida e por seus familiares e amigos durante o processo do morrer e após o falecimento do enfermo. A partir dessa perspectiva, postulam formas de acompanhamento, na direção de alcançar uma “boa morte”. De acordo com o ideário dos CP, para realizar esta meta é preciso atingir a etapa de aceitação do término da vida, o que significa uma elaboração subjetiva em torno da finitude da existência individual. Tal pressuposto baseia-se no modelo de estágios psicológicos formulado pela psiquiatra Elizabeth Kubler-Ross (1969), que se tornou referência central na assistência paliativa. De acordo com esta autora, quando o doente toma consciência do avanço de sua enfermidade, ele passa por cinco fases: negação, revolta, barganha (ou negociação), depressão e aceitação. A quinta e última etapa é considerada como condição primordial de uma “saída” tranquila e pacífica da vida. Em outros termos, trata-se da categoria tida como imprescindível para o “morrer bem”.

Em 2010, o 18º Congresso Internacional de Cuidados Paliativos contou, entre os principais conferencistas internacionais, com a presença de Hennezel e Fauré. Em 7 de outubro, os dois franceses integraram a Sessão Plenária intitulada *Mortalidade, negação e integração*, sob coordenação de Bernard Lapointe, médico paliativista canadense. O número de inscritos no evento foi de mil trezentos e oitenta e quatro pessoas (segundo informação veiculada no *site* do evento⁴), vindas de sessenta países. Por ocasião desta atividade, o auditório estava repleto (cerca de mil pessoas), uma vez que os dois profissionais são autores de renome entre os militantes da causa da “boa morte”, com uma extensa produção bibliográfica sobre a assistência paliativa. Vale mencionar que as línguas oficiais do

panhamento de pessoas no final da vida e de seus próximos. É autor de obras sobre o processo do luto. Confira em: <http://www.christophefaure.com/component/option,com_frontpage/Itemid,1/>.

4 Disponível em: <http://www.palliativecare.ca/sp/programme/programme_highlights.html>. Acesso em 30 set. 2011.

congresso eram inglês, francês e espanhol. Nas sessões plenárias havia tradução simultânea.

Em sua conferência *A vida mais forte do que a morte: entre a negação e a esperança*, Hennezel indagou sobre o que ocorre com certos pacientes, que se encontram na fase terminal da doença, quando apresentam um quadro que evidencia um aumento de sua vitalidade. A conferencista também se referiu ao fato de que muitos doentes, sobretudo os “morredores”,⁵ expressam uma grande capacidade de amar no final de suas vidas.⁶ A psicóloga levantou ainda outras questões: estariam estes doentes negando sua condição, em face de uma realidade inaceitável? Suas reações estariam relacionadas ao fato de que o inconsciente não acredita na morte e de que toda pessoa humana sente, no fundo de seu ser, que a vida é mais forte do que a morte? Qual o significado deste incremento de vitalidade? Teria um papel relevante a desempenhar na conclusão da vida humana? O que ocorre com estes pacientes? Como explicar o paradoxo: “sei que vou morrer, mas me comporto como se não acreditasse nisso”?

Para a psicanalista francesa, este tipo de comportamento observado em enfermos terminais consiste em indício de que a quarta fase (depressão) já teria sido ultrapassada. Portanto, trata-se da aceitação de seu destino: a morte. Apoiada nas reflexões de alguns psicanalistas, em especial de Michel de M’uzan, Sigmund Freud, Marie-Louise Von Franz, Lou Andréas Salomé e Carl Gustav Jung, Hennezel debate o lugar da morte no inconsciente humano. Aborda conceitos fundamentais da psicanálise e da psicologia jungiana, como narcisismo, representação e clivagem do eu, núcleos psicóticos, inconsciente coletivo, entre outros, além dos temas memória, história e temporalidade.

Ao final de sua fala, menciona “os outros” presentes neste processo: a família e a equipe que cuida do moribundo. Para familiares e profissionais de saúde, o desejo de viver e a “aparente melhora” do enfermo provocam incômodo. A palestrante ilustra sua apresentação com casos de pacientes acompanhados por equipes de CP que falavam da cura e do retorno para suas casas. Refere-

5 ‘Morredor’ é um termo muito utilizado por profissionais de saúde em referência ao doente com grande avanço da enfermidade, na iminência da morte. Esta palavra tem sido usada recentemente, em substituição a ‘moribundo’, por não ser considerada politicamente e medicamente adequada.

6 Este dado é recorrentemente referido entre profissionais de saúde que militam pela causa da ‘boa morte’, por exemplo, em Byock (1997) e Cesar (2001).

-se também a situações nas quais os doentes afirmavam seu desejo de viver, “custasse o que custasse”. Em suas palavras: “sentíamos vontade de chamá-lo à realidade e, portanto, à sua morte”.⁷ Para Hennezel, foi “somente quando a equipe tomou consciência, em uma reunião, de que ela poderia modificar sua atitude, respeitar este sopro de esperança, que traduz justamente o paradoxo e a experiência íntima de uma vida que não pode morrer”. Em sua opinião, o paradoxo escapa aos que vivem em boa condição de saúde.

A psicóloga indica também um risco presente nesta afirmação da vida pelo paciente. Em face da aparente melhora do enfermo, por vezes alguns médicos consideram a possibilidade de retomada do tratamento curativo ou a transferência da unidade paliativa para um serviço de assistência voltado à cura. De acordo com a conferencista, “somente a experiência clínica no acompanhamento do final da vida permite uma percepção do que está em jogo: esta força de vida”.

Henezel propõe uma interpretação baseada no pressuposto de que há um trabalho subjetivo empreendido pelo “morredor”: o “trabalho do falecimento”. Para ela, seria um último esforço na construção de “entrar vivo em sua morte”. Em outras palavras, trata-se da conclusão e elaboração da própria vida e morte. Nesse sentido, o acompanhamento por parte de profissionais de saúde, de familiares e/ou amigos é condição para possibilitar um “bom trabalho de conclusão da vida” e a produção de uma “boa morte”. Indo além, segundo a psicóloga, o acompanhamento do processo do morrer consiste em uma experiência iniciática, capaz de auxiliar na elaboração subjetiva da própria morte. Essa vivência associada a uma iniciação está relacionada à filosofia budista, sobretudo no que tange à formulação acerca da morte.

A psicóloga categoriza os pacientes: há os que aceitam o término da vida e há os que “morrem antes de morrer”. Estes últimos se dividem entre aqueles que se “deixam morrer” e os que “suplicam” que “abreviem seus dias”. Assim, os profissionais de saúde estão remetidos a um tipo ideal de doente. Portanto, provavelmente àquele que se afasta desse modelo é atribuído algum juízo de

7 Tradução de minha autoria, como de outros trechos da conferência, salvo menção expressa.

valor por parte de equipes paliativistas.⁸ Não somente o enfermo é categorizado, como também seus familiares. Assim, conseqüentemente, os paliativistas atuam com pacientes e familiares com o objetivo de orientá-los na direção da trajetória “ideal” da “boa morte”.

*Morrer com os olhos abertos*⁹ é o expressivo título de um dos livros de Marie de Hennezel, que divulga sua perspectiva e abordagem: cada pessoa pode preparar sua morte, vivendo o mais conscientemente possível. “Cada um pode se aproximar de sua morte com os olhos abertos se a morte não é negada, se os acompanhantes a aceitam; se há suficientemente verdade e amor em torno daquele que morre. Cada um pode fazer de sua morte uma lição de vida para os outros”. (HENNEZEL, 2005) Conclui-se, portanto, que, além da elaboração psíquica do doente, é necessário que seus próximos desenvolvam um trabalho subjetivo e intersubjetivo, para que aconteça uma morte consciente que, em última instância, é uma “boa morte”.

Christophe Fauré, em sua conferência *O luto plenamente consciente: entrar no coração do sofrimento*, proferida imediatamente após a de Hennezel, convergiu com a posição da colega francesa. Ele afirmou que é preciso construir a morte de “uma maneira inteira, calma e integrada”. O psiquiatra se apoia em concepções provenientes da filosofia budista¹⁰ – da mesma maneira que sua colega francesa –, por considerá-las de utilidade no entendimento do processo vivenciado pelo doente, nomeado como “desidentificação”. A ideia de que um esvaziamento progressivo da mente do paciente auxilia e conduz a uma aceitação do morrer é central para Fauré. Nesse sentido, aqueles que acompanham e cuidam do enfermo devem tocá-lo suavemente, com massagens, ao som de música para relaxamento, com o objetivo de conduzir a um estado de desligamento da realidade concreta.

8 A formulação de tipos ideais de pacientes e a estigmatização dos que se afastam desse modelo não é exclusiva de profissionais dedicados aos Cuidados Paliativos. O tema é recorrente em pesquisas sobre instituições e profissões de saúde, como em Becker (1992), sobre a formação médica; em Menezes (2001), sobre tomada de decisões referentes aos internados em centros de tratamento intensivo; e em Tornquist (2002, 2003, 2006), no que concerne ao modelo de parto humanizado em maternidades públicas no sul do Brasil.

9 Título original: *Mourir les yeux ouvertes*.

10 Diversamente de outros países, não há uma ênfase no referencial religioso nos Cuidados Paliativos implantados na França: a tônica recai sobre uma leitura psicológica e psicanalítica. (CASTRA, 2003) No entanto, recentemente observa-se a adesão e uso da filosofia em serviços de assistência paliativa neste país.

A importância da participação dos familiares e/ou amigos no processo de elaboração da vida e de seu término é justificada por um princípio teórico da física quântica, que afirma a influência do pesquisador sobre o objeto de investigação. Assim, a presença do outro possibilita que a pessoa alcance uma morte aceita e harmoniosa, o que significa que a aceitação dos próximos é condição para a produção da “boa morte” do enfermo. De acordo com ambas as falas, o trabalho do luto é concluído quando aqueles que acompanham o doente conseguem aceitar o falecimento. No entanto, para superar e ultrapassar o processo do luto, não basta alcançar a etapa da aceitação: é preciso, ainda, aprender a “lição de amor” transmitida pelo enfermo. Tal pressuposto converge com as formulações de Kubler-Ross (1975), que considera a morte como “etapa final do crescimento” individual do paciente e uma oportunidade de desenvolvimento “espiritual” para seus próximos.

Ao término das duas conferências, a audiência aplaudiu vigorosamente, expressando aprovação e admiração pelas mensagens transmitidas. Cabe referir que praticamente todos os inscritos no congresso eram profissionais de saúde dedicados aos CP. A coordenação da mesa abriu a sessão para perguntas, o que propiciou o desenvolvimento da ideia central da “morte consciente”. Tanto para Hennezel quanto para Fauré, nos últimos momentos de vida podem ocorrer dois fenômenos, intimamente articulados: o “desprendimento de si” e a “elaboração da própria vida”. Dito de outro modo, os conferencistas indicaram a possibilidade de uma “iluminação” acerca dos sentidos da vida e da morte. Segundo seu ponto de vista, o trabalho de equipes paliativistas deve ser dirigido a esta meta.

Uma indagação se destacou das demais, indicando as dificuldades de viabilização da produção de uma morte “pacífica e aceita”: “o que deve ser feito quando o doente apresenta agitação no final da vida? E a sedação?”. Marie de Hennezel respondeu como psicanalista, apresentando outra pergunta: “sedação para acalmar quem? O médico?”. O questionamento denota uma crítica ao uso de recursos para controle da agitação,¹¹ uma vez que as medicações utilizadas para

11 De acordo com manuais de CP, o quadro clínico de agitação terminal é frequentemente observado na assistência a doentes ‘fora de possibilidades terapêuticas de cura’. A conduta médica prescrita por este tipo de literatura é o uso de medicação sedativa.

este quadro clínico geralmente conduzem a uma alteração do estado de consciência, de maneira a dificultar ou impossibilitar uma “morte consciente”.

Esta – e outras indagações que se seguiram – evidenciaram posicionamentos discordantes ou ao menos com dúvidas acerca das possibilidades de viabilização, na prática, das proposições de Hennezel e Fauré. Antes de proferir a questão, cada pessoa se identificava – em geral, como membro de uma equipe paliativista, indicando o tempo de trabalho nesta área. A pergunta sobre a necessidade de sedação indica não somente a existência de múltiplos e complexos fatores que intervêm na trajetória do “morrer bem”, como também a formulação de distintas interpretações em torno de cada situação ou demanda expressa.

A plateia solicitou que Hennezel se posicionasse em relação às frequentes demandas de pacientes terminais por autorização de eutanásia e/ou de suicídio assistido.¹² Para a psicóloga francesa, pedidos pela interrupção de recursos para manutenção da vida constituem indício de que o doente não está sendo bem assistido por uma equipe bem treinada e habilitada em CP. Segundo seu ponto de vista, todo paciente bem acompanhado não pede ajuda para morrer. Além desta justificativa, a psicanalista postula a existência de alguma “problemática espiritual” expressa pelo pleito de morte. Desse modo, configura-se um *constructo* em torno da elaboração “espiritual” da vida e da morte. Cabe mencionar que Hennezel e Fauré se opõem radicalmente às propostas de legalização da eutanásia e/ou do suicídio assistido em seu país.

Os posicionamentos dos dois profissionais indicam o surgimento de novas formulações acerca da noção de pessoa, de sua interioridade, de seus direitos de autonomia e da produção de sentidos para sua dor e sofrimento.

Pessoa e trabalho na direção da morte: “desidentificação” e singularidade

De acordo com Strathern (1992, p. 64), “na cultura ocidental moderna, a morte não retira a identidade ou individualidade da pessoa, que continua a existir na

12 A eutanásia pode ser ativa ou passiva; voluntária ou involuntária. A ativa envolve a ação de um médico, coadministração de injeção letal; a passiva concerne à omissão de recursos (medicamentos, hidratação e alimentação). (HOWARTH; LEAMAN, 2001, p. 177) A eutanásia voluntária se refere ao desejo do doente e a involuntária está associada à sua incapacidade de expressar o consentimento. O suicídio assistido se distingue da eutanásia pelo sujeito que executa a ação: o próprio doente ingere as drogas prescritas pelo médico para o propósito de causar a morte.

memória dos que permanecem”. O indivíduo – como valor central – deve permanecer, assim como suas relações. Ainda segundo Strathern,

[...] a partir da premissa de que os ingleses encaram a pessoa como única, as relações nas quais ela está inserida contribuem para sua história individual. Mas a pessoa também é distinguível de suas relações. É precisamente porque os agentes individuais são assim concebidos como tendo uma existência à parte de suas relações que, após a morte, elas podem permanecer como eram. (STRATHERN, 1992, p. 65).

Em determinadas culturas não ocidentais, a morte determina um processo de “desconcepção” do sujeito pelo grupo social, quando o nome do morto é apagado, em um processo de despersonalização.¹³ Já na cultura ocidental moderna, o indivíduo consiste em valor central. Esta acepção se baseia no que Dumont (1985) nomeia de “ideologia do individualismo”. De acordo com Duarte e Gomes, o indivíduo ideal é caracterizado por

[...] uma autonomia primordial, garantida por uma série de atributos: o da ‘alma’ individualmente criada e portada; o da ‘razão’ naturalmente implantada em cada sujeito humano; o da ‘igualdade’, que deve presidir a sua posição no mundo; o da ‘vontade’ (ou ‘livre-arbítrio’), que permite à razão se expressar numa agência particular; o da ‘propriedade’ de si e das coisas do mundo; o da ‘interioridade’ em que se espraia sua autoconsciência; o da ‘singularidade’ que os torna insubstituíveis em relação a cada um de todos os demais seres humanos; e o da ‘criatividade’, que lhes permite inventar a singularidade de suas ‘vidas individuais’. (DUARTE; GOMES 2008, p. 242)

Em outros artigos (MENEZES, 2006, 2009, 2010, 2011; MENEZES; GOMES, 2011) são abordadas e analisadas a criação de diferentes maneiras de construção do processo do morrer e a produção de novos rituais em torno da morte (velório, funerais, cremação, cerimônias, missas, entre outros). Nas distintas formas de configuração do processo do morrer, de acompanhamento do paciente e de práticas referentes ao corpo e à memória do falecido, um elemento

13 ‘Do ponto de vista dos trobriandeses e de outras sociedades no Massim, isto representa uma curiosa inversão na conceituação de pessoa. Lá a pessoa é definida por intermédio de suas relações sociais ao longo da vida [...]. Com a morte elas não são destruídas. Quando a vida cessa – quando a pessoa não é mais ativa em suas relações com os outros –, os que se relacionaram com o falecido devem alterar a relação. Sem que isso seja realizado, o morto continua a influenciar os vivos.’ (STRATHERN, 1992, p. 64)

comum se apresenta: a preeminência da manutenção da identidade pessoal. Para tanto, faz-se necessário o respeito à autonomia individual.

Na retórica de Hennezel, assim como para outros militantes da causa da “boa morte”, a dimensão subjetiva e a singularidade do enfermo são de extrema importância para o “morrer bem”. Os profissionais de saúde e aqueles que cuidam do doente devem estar atentos à expressão de desejos e à sua concretização. De certo modo, às marcas pessoais de quem está em seu último período de vida são atribuídos sentidos muito especiais, quase sagrados.

Hennezel (e outros defensores da causa, como BYOCK, 1997) recomenda que a equipe estimule o doente a elaborar uma releitura da própria existência. Esta tarefa é dirigida à aceitação da morte e à “resolução das pendências” materiais, afetivas e relacionais, para conduzir a uma “boa conclusão da vida”. Mágoas, conflitos e desentendimentos devem ser enunciados e resolvidos no diálogo com as pessoas próximas. Os sentimentos positivos – como amor e generosidade – também devem ser expressos. Na prescrição do modelo da “boa morte”, todas as manifestações precisam contar com a singularidade da pessoa. Espera-se que o indivíduo moderno, autônomo e singular construa uma trajetória personalizada. Ele deve escolher sua religião, identidade sexual, parceria afetivo-sexual, se quer ou não ter filhos – em que momento, quantos, de que maneira –, optar por uma profissão e, por fim, aceitar a saída da vida. Contudo, não basta atingir a quinta etapa de Kubler-Ross, é necessário que ele construa um percurso adequado, de acordo com o ideário paliativista.

Trata-se de um processo sofisticado de normatização do morrer, que comporta a afirmação do indivíduo e da família como valores da ideologia dominante na cultura ocidental moderna. Como se dá em outras instituições (por exemplo, família e religião), o aparato médico-psicológico configura discursos e práticas a serviço da manutenção da cosmologia e da ideologia individualista. Assim, o trabalho subjetivo e as interpretações psicológicas/psicanalíticas estão inseridas em um projeto mais amplo, de afirmação do valor do indivíduo.

Nesse contexto, como entender a proposta de Fauré, de busca de um processo de “desidentificação” da pessoa, em sua trajetória na direção da “boa morte”? De acordo com o psiquiatra francês, para que o morrer seja construído de modo pacífico, o doente deve buscar um afastamento de sua realidade concreta, o que significa um estado de desligamento e de perda de controle sobre as circunstân-

cias do término de sua vida. Para ele, é preciso realizar um “desprendimento de si”. Trata-se de um paradoxo, pois, segundo o ideário paliativista, a capacidade de livre-arbítrio e de controle sobre a própria vida, sofrimento e morte são aspectos centrais para a construção do “morrer bem”. Para alcançar a “iluminação” o enfermo deve ser autônomo, efetuando escolhas nas diversas áreas de sua vida, como o local em que quer morrer; quem o acompanha; para quem deixar seus objetos; como será o ritual após o óbito; repensar sobre sua trajetória de vida; rever seus vínculos afetivos; despedir-se, expressando seu amor e generosidade; e, ao mesmo tempo, “se entregar espiritualmente”.

A tarefa do paciente é ampla e complexa, assim como a de seus familiares e da equipe paliativista. A dor e o sofrimento físico não carregam mais o mesmo significado que possuíam na sociedade tradicional. Assim, o controle dos sintomas é um dos princípios da assistência em saúde, para proporcionar “qualidade de vida” ao enfermo. No entanto, os recursos terapêuticos analgésicos (sobretudo derivados dos opióides, como morfina), em grande parte, acarretam certa perda de consciência e, por vezes, alucinações visuais. Além disso, em muitos casos os profissionais não conseguem um controle efetivo da dor e/ou dos sintomas, com o avanço da doença. Contudo, neste tipo de situação não há espaço para a escuta de pedidos por eutanásia e/ou suicídio assistido por parte dos doentes e/ou de seus familiares. Tais demandas são interpretadas pelos profissionais como evidência de falhas na atenção e no cuidado.

Neste modelo configura-se uma noção de pessoa ideal, que deve ser autônoma até determinado ponto. Ela não deve ultrapassar certos limites, como decidir como e quando morrer, o que é possível em contextos que possuem legislação que autoriza a eutanásia ou o suicídio assistido.

Produção de sentidos para a morte: limites e possibilidades de exercício da autonomia individual

A autonomia individual consiste em valor de extrema relevância e centralidade na cultura ocidental moderna. Para os militantes da causa dos Cuidados Paliativos, o exercício do livre-arbítrio está associado a uma vasta gama de escolhas, conforme referido: recursos terapêuticos, rede de sociabilidade que acompanha e compartilha o processo do morrer, rituais, delegação de tarefas,

mensagens para os que ficam, entre outras. Tal exercício não é considerado legítimo, ao se tratar de decisão pela interrupção da vida, o que é justamente o que reivindicam os defensores da eutanásia e/ou do suicídio assistido. Para estes últimos, o verdadeiro sujeito autônomo, na vigência de enfermidade degenerativa terminal sem possibilidades de cura, é aquele com capacidade para definir seus limites de suportabilidade de sofrimento. A partir de uma condição de existência avaliada como sem sentido, quando a dor e o desconforto ultrapassam a possibilidade de fruição do viver, o indivíduo deve ter o direito de optar pela morte.

A aprovação oficial pioneira da eutanásia voluntária ativa ocorreu no território do norte da Austrália em 1996, mas a prática vigorou por oito meses, até o embargo da lei pelo Parlamento federal. Em 2001 a Holanda foi o primeiro país a legalizar a eutanásia, seguido pela Bélgica, em 2002, e por Luxemburgo, em 2009. O suicídio assistido não é autorizado na Bélgica, sendo aceito na Holanda e Luxemburgo. Atualmente a Holanda e a Bélgica discutem sobre as possibilidades de ampliação da lei da eutanásia para crianças e pessoas com deficiência mental ou demência.

Em 2009 foi aprovado projeto de lei no Uruguai que autoriza pacientes terminais a optarem pela interrupção de tratamento, o que foi definido no país como “direito à eutanásia”. Em 2010 a Justiça da Alemanha deliberou que o suicídio assistido é legal no país, caso o doente efetue autorização expressa. Em todos os outros países do ocidente, como no Brasil, a eutanásia e o suicídio assistido são criminalizados. Na maioria dos estados do Canadá e dos Estados Unidos há leis que permitem a interrupção de tratamentos pelos médicos, com autorização do paciente ou de seu representante legal. As leis dos estados destes países contam com diferenças importantes em suas formulações. Os estados norte-americanos do Óregon e Washington são os únicos que permitem o suicídio assistido.¹⁴

14 O suicídio assistido foi aprovado no estado de Óregon em 1994 e, em 2009, no estado de Washington. Dois médicos devem atestar que o paciente se encontra em estado de doença terminal, com seis meses ou menos de vida. O doente deve expressar dois pedidos oralmente, no espaço de quinze dias, e assinar uma solicitação por escrito, testemunhada por duas pessoas. O requerente deve comprovar residência no estado, o que indica uma preocupação, por parte do governo, com o fenômeno do ‘turismo do suicídio’, como ocorre na Europa, em relação à Suíça. O tema do suicídio assistido tem recebido maior visibilidade nos Estados Unidos a partir da premiação do documentário *How to die in Oregon*, de Peter Richardson, na 27ª edição do Festival de Cinema de Sundance, em 2011.

A Suíça condena a eutanásia e o suicídio assistido é autorizado por lei desde 1941. A organização não governamental *Dignitas*, em Zurique, é a principal responsável pelo fenômeno nomeado de “turismo do suicídio”. Desde sua fundação, em 1998, a organização promove suicídios assistidos, após apresentação de atestado médico que comprove a inexistência de chances de cura, além de avaliação profissional de condições de decisão livre e autônoma do enfermo. Um conselho de médicos suíços associados à instituição verifica e corrobora o diagnóstico de doença incurável e/ou incapacitação física grave, autorizando institucionalmente a demanda.

A aprovação de leis acerca da interrupção voluntária da vida foi decorrente de movimentos em defesa do direito de autonomia individual, pela determinação em torno do final da vida. Para os defensores da eutanásia e/ou do suicídio assistido, a “boa morte” é aquela planejada e organizada detalhadamente pelo enfermo. No caso de suicídio assistido, as decisões recaem sobre diversos aspectos subjetivos e objetivos, como: o momento da compra das drogas letais; em que lugar elas serão guardadas; quem acompanha as consultas; quais pessoas assinam o requerimento como testemunhas. No que concerne às últimas decisões, há uma atenção especial para o local e a ambiência para o acontecimento da morte: as pessoas presentes, o horário, o destino do corpo, as cerimônias após o óbito, entre outras questões e possibilidades.

Da mesma maneira que os paliativistas, os defensores do direito de decidir pela interrupção da vida também elaboram uma trajetória na direção da “boa morte”. O suporte de um grupo de voluntários de movimentos não governamentais pela “morte com dignidade” desempenha papel central nesta produção. Assim como os profissionais de Cuidados Paliativos, os militantes da eutanásia e do suicídio assistido informam ao paciente e aos seus familiares os modos de controle sobre o morrer. No caso do suicídio assistido, quando a pessoa toma a decisão, entra em contato com um voluntário, que indaga sua certeza e expressa a possibilidade de mudança de decisão. A partir de resposta positiva, são transmitidos dados sobre o sabor da droga letal (no caso do suicídio assistido), acerca dos efeitos e sensações após a ingestão do medicamento, sobre o tempo de perda de consciência até o falecimento. Ao se tratar de eutanásia, seja ela ativa ou passiva, o médico também presta esclarecimentos detalhados para o enfermo e seus familiares sobre as sensações e os procedimentos adotados.

A diferença primordial entre os dois grupos de militantes – pró e contra a eutanásia e/ou o suicídio assistido – se centra no direito de interromper a vida. Duas categorias recebem distintas interpretações e sentidos: autonomia individual e valor da vida. Para uns, o direito de autonomia se estende até a possibilidade de deliberação sobre a interrupção de uma vida avaliada como “sem sentido” ou “sem dignidade”. Para outros, a vida consiste em valor maior e, portanto, o direito de autonomia está subsumido à sacralidade da vida. À expressão “morte com dignidade” são atribuídos diferentes significados, segundo o posicionamento dos atores sociais na polêmica em torno do direito de livre-arbítrio no morrer.

Na concepção dos direitos humanos se apresenta mais um aspecto: o direito de não sofrer tortura. Tanto os profissionais e militantes dos Cuidados Paliativos quanto os defensores da legalização da eutanásia e do suicídio assistido levam em conta o direito a não sofrer. Os dois movimentos se opõem às frequentes práticas, empreendidas em hospitais, de prolongamento e/ou manutenção da vida por intermédio de procedimentos que invadem o corpo do paciente ou mediante uso de aparelhagem, quando não há mais possibilidades de cura. O exercício de uma medicina excessivamente tecnológica consiste em objeto de críticas, veiculadas pelos dois grupos de militantes. Contudo, em contextos nos quais o acesso a tais recursos tecnológicos se restringe a uma parcela da população – como no Brasil, por exemplo –, por vezes a demanda do doente e de seus familiares recai justamente sobre a utilização de todas as possibilidades, sobretudo de aparelhos modernos. Diante desse tipo de situação, profissionais brasileiros de Cuidados Paliativos buscam informar e transmitir os valores de uma “boa morte” em casa, sem uso de aparelhagem. Em outros termos, trata-se de uma pedagogia a serviço de uma causa.

O sofrimento do doente “fora de possibilidades terapêuticas de cura” pode ter diversas origens e ser expresso de distintas formas, o que varia de acordo com o contexto sociocultural em que está inserido, com sua crença religiosa, com sua cosmologia, faixa etária, seus referenciais e, em especial, com sua rede de sociabilidade. Equipes de saúde efetuam diferentes leituras em torno do sofrimento, a partir das concepções de cuidado e de uma “boa assistência”. Na contemporaneidade, configura-se um panorama no qual a produção de uma “boa morte” – seja ela consciente ou não, de olhos abertos ou não, em casa ou

no hospital, provocada por medicamentos ou não – depende das ideias acerca de autonomia individual e de vida e dos valores conferidos a esses conceitos.

Eficácia simbólica e o “morrer bem”

A busca pela realização pessoal consiste em noção central na cultura ocidental moderna, e o livre-arbítrio é condição fundamental para atingir esta meta. Contudo, essa concepção se fundamenta em um sistema de crenças vigente, que atribui preeminência à ideia do *homo clausus* (ELIAS, 2001, p. 63), conduzindo a uma distorcida autoimagem de uma pessoa como um ser totalmente autônomo (ELIAS, 2001, p. 66), singular e sujeito e agente único de suas decisões. De acordo com Hervieu-Léger (1993, p. 143), a cultura moderna do indivíduo envolve um “direito individual à subjetividade”.¹⁵ Em sua abordagem sobre este tema, Luiz Fernando Duarte utiliza a expressão “individualismo ético”, que se remete tanto à ênfase na associação da racionalidade moderna com um *ethos* desencantado quanto a uma propriedade sociológica mais imediata, “já que, ao valor da liberdade de opção se acoplam a possibilidade legal e a prática de atualizá-lo, em tais ou quais condições”. (DUARTE, 2005, p. 155)

Trata-se, portanto, da viabilidade de autorização (ou não) de determinados procedimentos como condição para assegurar e/ou reforçar a crença no pleno exercício da autonomia pessoal. Na tomada de decisões em torno do final da vida estão em cena diversos atores sociais, com suas diferentes percepções sobre o “bem morrer” e acerca das possibilidades de alcançar esta condição. Para que qualquer modelo de construção da “boa morte” seja considerado eficaz são necessárias interações com negociações em torno dos distintos sentidos atribuídos pelos sujeitos e, sobretudo, em torno dos processos de interiorização, subjetivação e de elaboração acerca da trajetória a ser empreendida.

O conceito de eficácia simbólica, como definido por Lévi-Strauss (1996a, p. 193, 215), não contempla a multiplicidade de aspectos e questões que se apresentam sobre o tema em pauta. Entretanto, há elementos comuns a sociedades tradicionais ou complexas no que tange à eficácia simbólica de certas práticas

15 O estudo de Hervieu-Léger (1993) aqui mencionado se refere à possibilidade de escolha por adesão religiosa na França.

e procedimentos. A adesão a uma visão de mundo, que não necessariamente corresponde a uma realidade objetiva, é de suma importância, pois “a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita”. (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 228) Cabe acrescentar a relação entre símbolo e coisa simbolizada ou, em terminologia linguística, entre significante e significado. A autoridade (o xamã) fornece à “sua doente uma *linguagem* na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo informuláveis”. (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 228, grifo do autor).

No cenário contemporâneo, um conjunto diversificado e heterogêneo de serviços é oferecido em relação ao acompanhamento e assistência do processo do morrer.¹⁶ Conforme referido, as propostas são divergentes, demandando posicionamentos dos atores sociais envolvidos. Prosseguir ou não com o tratamento curativo? Manter ou não recursos para um prolongamento do tempo de vida? Direcionar a atenção para uma “qualidade de vida”? O que significa este conceito? Utilizar ou não medicamentos para controle da dor, uma vez que eles acarretam efeitos colaterais, como alteração do nível de consciência? Todos os doentes e seus familiares desejam receber informações detalhadas sobre a progressão da enfermidade e acerca das possibilidades terapêuticas? Quais os sentidos atribuídos à autonomia? Estas – entre tantas outras – indagações podem ser levantadas na gestão contemporânea do morrer.

A realização de metas concernentes ao término da vida depende necessariamente das concepções às quais os sujeitos estão remetidos. Indo além, não se trata somente de sistemas de crenças, mas de processos subjetivos que são constantemente atualizados em face de cada vicissitude que surge no desenrolar da doença/tratamento, no âmbito das relações entre os atores sociais envolvidos (equipe de saúde, rede de sociabilidade) e, em especial, diante da emergência de novas proposições de gestão do morrer, como leis, normas, resoluções, entre outras. Acrescente-se o papel central da mídia na contemporaneidade, no que tange às mudanças e transformações de mentalidades, condutas, comportamentos e produção de sentimentos em torno de cada novidade ou objeto de consumo.

16 O mesmo observa-se em relação a outras esferas da vida, como família, raça/etnia, identidade sexual, reprodução, sexualidade, conjugalidade, adesão e trânsito religioso, entre outras questões referentes à pessoa/indivíduo e à vida em sociedade.

A ideologia da saúde, da perfeição corporal e, em suma, da felicidade¹⁷ constituem referências centrais na cosmologia vigente no ocidente. À instituição médica e aos saberes científicos e biomédicos foi delegada a responsabilidade de provisão de recursos e de bens para atender às demandas de produção de indivíduos saudáveis.¹⁸ Outras instituições – como família, religião e Estado (instâncias legislativa, executiva e judiciária) – são encarregadas da construção de pessoas autônomas, remetidas à ideologia individualista. Essa trama de instituições e relações é operada em distintos planos da sociedade, em macro e microsferas políticas, com dinâmicas as mais variadas. Nesses processos destacam-se certas noções, no que tange ao tema aqui abordado, como direitos individuais e esperança na garantia de tais direitos.

O título da conferência de Hennezel no congresso de Cuidados Paliativos contém a palavra “esperança”, o que constitui indício da relevância dessa categoria no ideário da “boa morte”. Para os militantes dessa causa, trata-se da esperança de não sofrer (controle da dor e dos sintomas), de não morrer só (presença da equipe e de pessoas próximas), de efetuar uma “boa conclusão da vida” (“resgate”, expressão dos paliativistas brasileiros), com “despedidas”, e, talvez, de “passagem a outra esfera espiritual” (crença na existência de outra vida, após a morte). A eficácia simbólica dessa modalidade de assistência depende da transmissão e do compartilhamento desses ideais, o que é objeto de uma pedagogia e de um conjunto de práticas por parte de equipes de saúde. Indo além, cabe indagar de que maneiras os distintos atores sociais percebem a concretização dos objetivos desse tipo de assistência. Trata-se de uma eficácia para quem? Para o paciente terminal? Para seus familiares? Para profissionais de saúde?

As mesmas perguntas podem ser levantadas em relação à defesa de direito de eutanásia e/ou suicídio assistido, pois essas propostas se inserem no conjunto dos direitos humanos e na ideologia que prescreve a autonomia pessoal como valor. Seja qual for o sistema de crenças e/ou o posicionamento em torno do direito de deliberação individual no último período de vida, verifica-se a existência de uma construção ideológica/teórica/política, que informa os sujei-

17 A categoria felicidade merece uma discussão mais aprofundada, o que não é possível no âmbito deste artigo.

18 Esse processo de delegação social conduziu a um quadro de excessos de poder do médico, aspecto que tem sido abordado pela produção das ciências sociais.

tos sobre as possíveis vias de produção de realização ou de felicidade. Quando militantes em prol da eutanásia e/ou do suicídio assistido divulgam suas ideias, a esperança consiste no controle sobre as circunstâncias da própria morte. Tal esperança repousa sobre a concepção de uma extensão máxima da autonomia individual, abrangendo todos os detalhes envolvidos no término da vida e nas cerimônias após o óbito. Trata-se de uma crença/ilusão nos limites da determinação pessoal, já que o exercício autônomo depende basicamente de relações sociais, que proporcionam suporte para um morrer “conforme desejado pelo doente” e para a concretização dos rituais após o falecimento.

A morte e o morrer demandam – e sempre demandaram – uma produção de sentidos pela coletividade. As práticas e os rituais criados em torno desse processo/evento refletem os valores e as crenças compartilhadas por cada grupo, cultura ou sociedade. O destino concedido ao corpo e as formas pelas quais o morto é lembrado e/ou cultuado informam a identidade social dos vivos. (KAUFMAN; MORGAN, 2005, p. 323) Na cultura ocidental moderna, caracterizada pelo consumo, evidencia-se a oferta de um consumo dirigido à produção de uma “boa morte”. Contudo, para que um determinado produto se mostre eficaz social e culturalmente, é preciso um trabalho anterior ao seu lançamento no mercado, de criação de uma demanda. Esse processo conta com uma interiorização e incorporação individual de valores e ideias, o que consiste em tarefa complexa, empreendida ao longo do tempo, em interações sociais.

Não restam dúvidas acerca da produção de “necessidades” em torno da “boa morte” e do “bem morrer”, conforme indicam estudos recentes sobre a temática, que evidenciam o surgimento e a releitura de diferentes alternativas em face de uma doença crônico-degenerativa. O mercado oferece cada vez mais objetos, tecnologias, sentimentos, modos de conceber e guardar a memória – seja da vida de uma pessoa, de uma família, de um grupo ou cultura. O exame da gestão contemporânea da morte e da atribuição de sentidos para a vida/morte é capaz de revelar eixos e planos instituintes da vida em sociedade. Nesse artigo busquei contemplar alguns aspectos sobre a temática, uma vez que trata-se de questão complexa, em contínua transformação, que abarca dinâmicas múltiplas. Perguntas ainda permanecem à espera de respostas, a serem formuladas por estudiosos das ciências sociais.

Referências

- BECKER, Howard. *Boys in white*. Londres: Transaction, 1992.
- BYOCK, Ira. *Dying well: peace and possibilities at the end of life*. New York: Riverhead Books, 1997.
- CASTRA, Michel. *Bien mourir: sociologie des soins palliatifs*. Paris: PUF, 2003.
- CESAR, Bel. *Morrer não se improvisa*. São Paulo: Gaia, 2001.
- CLARK, David; SEYMOUR, Jane. *Reflections on Palliative Care*. Buckingham: Open University Press, 1999.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: Heilborn, Maria Luiza. *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira*. In: Heilborn, Maria Luiza et al. (Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; Gomes, Edlaine de Campos. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: FGV, 2008.
- DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- HENNEZEL, Marie de. *Mourir lês yeux ouverts*. Paris: Albin Michel, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Present-day emotional renewals: the end of secularization or the end of religion? In: SWATOS, W. (Org.). *A future for religion? new paradigms for social analysis*. Londres: Sage, 1993.
- HOWARTH, Glennys; LEAMAN, Oliver (Ed.). *Encyclopedia of death and dying*. Londres: Routledge, 2001.
- KAUFMAN, Sharon R.; Morgan, Lynn M. The anthropology of the beginnings and ends of life, *Annual Review of Anthropology*, v. 34, p. 317-41, 2005.
- KUBLER-ROSS, Elizabeth. *On death and dying*. New York: MacMilan, 1969.
- KUBLER-ROSS, Elizabeth. *Death: the final stage of growth*. New Jersey: Prentice Hall, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996b.
- MENEZES, Rachel Aisengart. Etnografia do ensino médico em um CTI. *Interface – comunicação, saúde e educação*, Botucatu, SP, v. 5, n. 9, p. 117-130, ago. 2001.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond/Fiocruz, 2004.

MENEZES, Rachel Aisengart. Religiosidade e interpretação da morte. *Religião e sociedade*, v. 26, n. 1, p. 174-196, 2006.

MENEZES, Rachel Aisengart. Preparação para a morte: entre religião, medicina e psicologia. In: GOMES, Edlaine de Campos (Org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

MENEZES, Rachel Aisengart. Autonomia e decisões ao final da vida: notas sobre o debate internacional contemporâneo. In: PEREIRA, Tânia da Silva; MENEZES, Rachel Aisengart; BARBOZA, Heloisa Helena. *Vida, morte e dignidade humana*. Rio de Janeiro: GZ, 2010. p. 9-29.

MENEZES, Rachel Aisengart. et al. Notas sobre a “experiência de quase-morte”: interpretações e sentidos. In: COELHO, Maria Cláudia; REZENDE, Cláudia Barcellos (Org.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. p. 143-167.

MENEZES, Rachel Aisengart; Gomes, Edlaine de Campos. “Seu funeral, sua escolha”: rituais fúnebres na contemporaneidade. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 54, n. 1, 2011.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

STRATHERN, Marylin. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

TORNQUIST, Carmen Susana. Armadilhas da Nova Era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 2, jul. 2002.

TORNQUIST, Carmen Susana. Paradoxos da humanização em uma maternidade no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 19, 2003. Suplemento 2.

TORNQUIST, Carmen Susana. Humanizando nascimentos e partos. *Interface*, Botucatu, v. 10, n. 19, jun. 2006.

WALTER, Tony. *The revival of death*. Londres: Routledge, 1997.

Sangue do meu sangue

Contrastando as práticas do serviço de saúde e as lógicas conjugais em situações de sorodiscordância para HIV/aids

*Mônica Franch
Artur Perrusi*

“Você está com AIDS”. Foi com estas palavras que o mundo de Sara¹ virou de ponta-cabeça. A notícia lhe foi dada pelo médico que acompanhava sua terceira gravidez, a segunda do atual marido. No pequeno município onde mora, situado na região do agreste paraibano, não há nenhum centro médico para tratamento do HIV, e Sara ainda teve que aguardar algum tempo até ser encaminhada para um Serviço de Atenção Especializada (SAE) em João Pessoa. Esperou, também, duas semanas para conversar com o marido, que, na ocasião, estava fora do município, a trabalho. Duas semanas de angústias e silêncios, pois nem com os mais próximos Sara quis compartilhar a terrível notícia. “Tinha medo do preconceito”, disse-nos na entrevista. Logo depois vieram as consultas, os remédios, os testes. E uma nova surpresa: ela estava com HIV, mas ele não. Desde então, conviver com essa diferença, invisível a olho nu, porém concreta o bastante para provocar uma reviravolta na vida do casal, não é apenas uma tarefa de Sara e de seu marido. Ela envolve outros atores, principalmente o serviço de saúde especializado no tratamento do HIV/AIDS. Neste texto, mostraremos de que maneira a sorodiscordância é significada por casais que vivenciam essa situação, na sua interação cotidiana com esses serviços. Deste modo, buscaremos articular a experiência subjetiva dos sujeitos e os enquadramentos normativos propostos pelo serviço de saúde, partindo da ideia de que tanto os casais como os serviços enfrentam uma situação nova, não cristalizada e, portanto, fluida e continuamente reescrita.

1 Todos os nomes utilizados neste texto são fictícios.

De acordo com a literatura sobre o assunto, entende-se por casal sorodiscordante ou sorodiferente² toda díade em relacionamento afetivo-sexual relativamente estável (namoro ou casamento), heterossexual ou homossexual, em que um dos membros é reconhecidamente HIV+ e o outro não. (POLEJACK, 2001; REIS, 2005; MAKSUD, 2007; FRANCH; PERRUSI, 2011) Embora insuficientemente conhecida, esta modalidade de relacionamento tem aumentado bastante nas últimas duas décadas, devido aos avanços no tratamento da AIDS e, conseqüentemente, ao aumento da expectativa de vida das pessoas com HIV. Se, na década de 1980, o diagnóstico de HIV configurava uma situação caracterizada como de “morte iminente”, pondo em cheque a continuidade de relacionamentos afetivos e familiares, no século XXI já é possível encarar o HIV/AIDS como uma condição próxima à de uma doença crônica ou de longa duração. A melhora na qualidade e expectativa de vida das pessoas com HIV permite que elas levem adiante sua vida afetiva, continuem ou construam projetos de formação de família, quer com pessoas da mesma sorologia, quer com pessoas de sorologia distinta. É nesse cenário que o casal sorodiferente adquire relevância.

O relacionamento afetivo e sexual duradouro entre duas pessoas com sorologia distinta para o HIV/AIDS suscita perplexidade e desafia o senso comum, constituindo, assim, um fenômeno “bom para pensar”. Isto porque a sorodiscordância põe em xeque valores e sentidos que dizem respeito, de um lado, ao amor e aos relacionamentos e, de outro, à relação saúde/doença, mais precisamente aos significados sociais da AIDS. De acordo com o ideário do amor romântico, o encontro amoroso exige a entrega mútua e a diminuição progressiva das barreiras que vigoram no mundo público, confluindo para uma simbiose em que as individualidades se suavizam ou até mesmo desaparecem – como muito bem condensa o ritual cristão de casamento: “Por isso que o homem deixa o seu pai e sua mãe para se unir à sua mulher; e já não são mais que uma só carne”. A sorodiscordância, ao vir acompanhada da norma preventiva do uso do preservativo, traz desafios para a atualização do ideal fusional romântico, uma vez que a camisinha é simbolizada como uma proteção não em

2 Os termos ‘sorodiscordante’ e ‘sorodiferente’ remetem a tradições distintas na literatura sobre o assunto, sendo o primeiro mais comum na literatura em língua inglesa, e o segundo, na de língua francesa. Neste texto, serão utilizados como equivalentes.

relação à doença, mas em relação ao outro, percepção para a qual contribui o fato de o preservativo estar simbolicamente atrelado à sexualidade extraconjugal, perigosa ou “suja”.

Por outro lado, a existência de casais sorodiscordantes revela questões sobre a maneira como lidamos com as diferenças, sobretudo no campo da saúde. Segundo Ivya Maksud (2002, p. 14), existe na sociedade brasileira uma “desvalorização simbólica da relação entre pessoas marcadas socialmente como diferentes”. Por isso, o relacionamento entre dois indivíduos com HIV percebe-se como mais adequado do que aquele entre uma pessoa soropositiva e outra soronegativa. Nesse sentido, a dupla sorodiscordante aparece como um “casal impossível”, provocando questionamentos a respeito dos motivos pelos quais o casal permanece junto – questionamentos que não são feitos quando os parceiros partilham a mesma sorologia. No fundo, a desvalorização do casal sorodiscordante reflete a rejeição social às pessoas que vivem com HIV. Ao pressupor a convivência entre uma pessoa “normal” e outra com o vírus, a sorodiferença dilui a fronteira entre nós/os saudáveis e eles/os doentes, fronteira que demarca o imaginário social da AIDS enquanto “doença dos outros”. Como afirma Daniela Knauth (2002, p. 38), “a existência de casais sorodiscordantes atesta o fato de que as pessoas infectadas pelo HIV são boas, desejadas, amadas e queridas e, portanto, não estão completamente excluídas, tanto que encontram parceiros”. Essa ideia desestabiliza uma das principais metáforas relativas à AIDS, isto é, a da poluição e seus correlatos: promiscuidade, vergonha, culpa, pecado. (SONTAG, 2007)

Do ponto de vista do casal, a sorodiscordância aparece frequentemente como um *turning point* (HAREVEN, 1991; FRANCH, 2010) que divide a vida conjugal em dois momentos – antes e depois do diagnóstico –, muitas vezes de forma dramática. Trata-se de uma situação que impõe novas questões aos casais, que vão desde as dúvidas quanto à continuidade do relacionamento até a reconfiguração das práticas sexuais. O medo de morrer, ou o medo de que o parceiro adoça e morra, a incerteza quanto à possibilidade de ter filhos saudáveis, o receio do contágio do membro soronegativo, acompanhado frequentemente por sensações de “impureza” pela pessoa com HIV, são questões que adentram o cotidiano do casal, impondo diversas mudanças no relacionamento afetivo, às vezes explicitamente negociadas, embora muitas vezes adotadas de modo tá-

cito. Outra ordem de mudanças diz respeito à gestão do segredo pelo casal, envolvendo reconfigurações das redes de apoio, que passam a ser ameaçadas pelo estigma e pelo preconceito. Nessas reconfigurações, há de se levar em consideração o peso que jogam outros marcadores, como as questões étnicas, de gênero, de idade e de origem social, tanto entre os casais como dentro do próprio casal.

A situação sorodiscordante não aparece apenas como um processo que diz respeito ao casal e ao seu contexto social mais próximo. Ela também sofre, direta ou indiretamente, a interpelação do serviço de saúde. Com efeito, os serviços de saúde emergem como instâncias privilegiadas na tentativa de impor uma nova normatividade sexual ao casal, norteadas pela noção de “duplo risco” (SILVA; COUTO, 2009): o risco da soroconversão do membro soronegativo do casal, através das práticas sexuais desprotegidas, e o risco da transmissão vertical, numa eventual gravidez. Para evitar a atualização desses riscos, o serviço tenta delimitar novas práticas sexuais, regidas pelas normas da prevenção, que se concretizam na exigência do uso da camisinha em todas as relações sexuais. Tais mudanças podem, entretanto, caminhar na contramão das crenças, valores, gostos e vontades dos usuários do serviço. Acontece, assim, uma discrepância entre as injunções do serviço de saúde e as reações dos casais.

Diante do imperativo da prevenção, o serviço espera que o casal implemente uma série de mudanças comportamentais no seu cotidiano. Mas para que essas mudanças sejam incorporadas, o casal precisa reconhecer e atribuir ao serviço de saúde o saber e o poder de determinar a terapia em relação ao HIV/AIDS, bem como o poder de ditar as práticas necessárias para prevenir o contágio. O reconhecimento e a atribuição necessitam de uma legitimação do serviço e, também, da adesão do casal às suas prescrições. Essa imputação de saber e poder tem consequências políticas, pois implica a capacidade de transformar comportamentos que têm por escopo o cotidiano: o espaço privado e de intimidade do casal durante seu dia a dia. A mudança, assim, envolve uma série de procedimentos que visam transformar o comportamento, perfazendo uma micropolítica do cotidiano. Ao aderir às prescrições do serviço, o casal torna-se corresponsável pela prevenção, logo, pelas mudanças de seu comportamento.

Nesse sentido, a micropolítica do cotidiano que surge no contexto da ação terapêutica para o casal sorodiscordante se baseia naquilo que Michel Foucault (1999) chamou de “governo de corpos” ou normatização de práticas em relação

ao corpo, isto é, uma autorregulação de comportamentos (um governo de si e para si) a partir de injunções de uma normatividade externa, neste caso específico, do serviço de saúde. Uma vez que esses serviços são a porta de entrada para os diversos direitos e políticas franqueadas aos portadores do HIV (benefícios, passe livre, medicações, etc.), a adesão à norma terapêutica recebe um reforço indireto dessas outras políticas.

Entretanto, o que se observa na prática é que a atribuição de poder e de legitimidade ao serviço não é garantia de adoção de suas diretrizes, principalmente em relação às práticas sexuais. Como mostraremos mais adiante, os casais não necessariamente seguem as recomendações sugeridas pelo serviço de saúde. Muitas mudanças no comportamento, principalmente aquelas relacionadas à sexualidade conjugal, batem de frente com a organização afetiva dos casais, podendo pôr em jogo diferenças no terreno da ética e da moral. Nesse sentido, a micropolítica do cotidiano é constantemente atravessada por situações imponderáveis e por questões de valores, que limitam e contextualizam a abrangência da ação do serviço de saúde. Pode-se dizer, deste modo, que as lógicas conjugais e os ordenamentos morais fixam o alcance da ação terapêutica. Há de se considerar, ainda, que as políticas institucionais a respeito da AIDS ainda não estão plenamente fixadas, apresentando uma relativa fluidez. (BIEHL, 2007) Essa situação gera impasses, desencontros e adaptações entre o serviço e os casais, que constituem o interesse principal deste trabalho.

O texto está dividido em três partes. Na primeira delas, apresentamos algumas das transformações que vêm ocorrendo no tratamento médico da AIDS e como se relacionam com processos sociais, incluindo aqui a sorodiscordância. Em seguida, apresentamos dados de uma pesquisa qualitativa realizada em João Pessoa, buscando desvendar algumas lógicas e valores que norteiam a ação dos serviços e dos casais. O texto encerra com algumas considerações, retornando ao campo das políticas públicas a partir dos dados analisados.

Aids e sorodiscordância no campo da saúde

Embora se trate de um fenômeno relativamente atual, decorrente do processo de cronificação da AIDS a sorodiscordância precisa ser compreendida no cenário da percepção social da doença e do doente surgida com o advento da AIDS.

Ao estabelecer ressignificações no processo saúde-doença, a AIDS se inscreve em transformações de longo alcance na sociedade moderna, que ultrapassam os limites das ações terapêuticas, envolvendo considerações a respeito das formas de individualização dos sujeitos. Na história da AIDS, misturam-se, reeditados, aspectos que marcaram o imaginário social de outras patologias. Assim, ela reatualiza elementos de doenças antigas, como a peste, e radicaliza aspectos que fazem parte de outros modelos de enfermidades, como a tuberculose e o câncer. Talvez seja esta radicalização, principalmente no campo da política, a maior originalidade da AIDS em relação a outras doenças. Como veremos, isso tem implicações diretas na forma como o serviço interpela o casal sorodiferente, e na reação deste às interpelações do serviço, abrindo espaço para ambiguidades, adaptações e reinterpretações.

Remontando-se à década de 1980, a história da AIDS é relativamente recente, emergindo, de forma inédita, como uma construção social. Pode-se dizer que a AIDS surge e se transforma sob nossos olhos. Cria medos e emoções, reatualizando outros mais antigos. Ocupa o espaço público e exige o reconhecimento do Estado. Torna evidente a articulação entre o biológico, o político e o social. Mais ainda: a apropriação científica do fenômeno foi e está sendo simultânea à sua captura pela opinião pública, em particular pela mídia. Nunca antes o jogo de relações, muitas vezes conflituoso e ambíguo, entre ciência e senso comum, mediado pela mídia, foi tão visível e explícito. (HERZLICH; PIERRET, 1988)

Mas seria, justamente, a articulação entre o biológico, o político e o social que relacionaria a AIDS a uma progressiva singularização do processo saúde-doença. A AIDS é uma doença moderna e se conecta a alguns modelos de individualidade típicos do mundo contemporâneo. Não causa surpresa a relação entre AIDS e responsabilização das pessoas com HIV. Tal relação torna explícita a visão do indivíduo como responsável por sua saúde e, conseqüentemente, pelo “cuidado de si”. (FOUCAULT, 2007)

Podemos perceber melhor essa questão ao contrastar a AIDS com a tuberculose e o câncer. Os processos de “metaforização”, analisados por Sontag (1984), além de relacionar a tuberculose e o câncer a diversas construções simbólicas que estigmatizam o doente, revelam uma mudança no campo imaginário das doenças. A novidade é o alvo das metáforas, que passa a ser o indivíduo, figura inexistente em doenças anteriores, como no modelo da doença-flagelo. Nes-

se sentido, pode-se dizer que ocorre uma “psicologização” nas representações dessas duas doenças. (LAPLANTINE, 2004)

No caso da tuberculose, talvez por ser “anterior” ao câncer, essa individualização seja mais ambígua, pois a tuberculose é vista, simultaneamente, como flagelo, quando ataca as classes populares, e como uma doença romântica, relacionada à elite intelectual do final do século XIX. No primeiro caso, ela é coletiva, no segundo, é individualista. Já o câncer, sendo, por excelência, uma patologia moderna, é uma doença do indivíduo. A doença silenciosa de um doente solitário: “tudo aquilo que rói, corrói, corrompe e consome lentamente e secretamente”. (SONTAG, 1984, p. 15) O corpo contra o próprio corpo, numa espécie de vingança autocontida. As metáforas são terríveis e desvelam uma culpa individual: o mal é causado pelo modo de vida, pela relação do indivíduo com a sociedade. Trata-se de falhas individualizadas, inclusive psicológicas. O câncer é o sintoma de uma vida mal vivida.

No caso da AIDS, o aspecto individualista do câncer vê-se radicalizado. Surgida como uma “peste gay”, logo, um flagelo, a AIDS foi sendo transmutada num “câncer gay”, encontrando, enfim, uma metáfora individualista. Assim como ocorre com o câncer, a AIDS responsabiliza o indivíduo ordinário, reativando neste caso ideias de culpa e pecado, e coloca em cena o doente sujeito de forma ainda mais aprofundada. No início da epidemia, a premência no tratamento individual do soropositivo se devia tanto a fatores ideológicos, relacionados à forma individualizante da medicalização da doença, como, principalmente, à urgência de uma situação clínica vista como de “morte iminente”. O hospital emergia como locus privilegiado da ação terapêutica, onde a autoridade médica podia ser exercida de forma absoluta, mesmo num cenário de poucas certezas quanto à resposta adequada. Com a progressiva cronificação da doença, ocorreram reconfigurações simbólicas e práticas, abrindo a possibilidade da responsabilização ser negociada e não apenas imposta, uma vez que a terapêutica se desloca do espaço hospitalar para a vida privada das pessoas com HIV. Paradoxalmente, a cronificação, ao multiplicar a possibilidade de interações sociais possíveis entre pessoas com HIV e sem HIV, tensiona a abordagem individual da doença, tensão esta especialmente presente no casal sorodiferente.

A responsabilização do indivíduo no campo da saúde possui uma afinidade eletiva com as mudanças nas instituições médicas. O doente responsável

tornou-se usuário de um serviço de assistência em saúde. Virou um cidadão com direito e deveres vinculados à sua bioidentidade. A medicina, como instituição pública, democratizou-se e se transformou numa assistência de massa no campo da saúde, fazendo parte dos diversos dispositivos de controle da sociedade. Boa parte de tais dispositivos são geridos pela lógica do risco. A AIDS insere-se nessa série de transformações, reconfigurando a lógica do risco e os espaços de atuação no campo institucional da saúde. Nessa reconfiguração, diversos atores sociais, principalmente as pessoas que vivem e convivem com o HIV, constituíram um espaço público inédito na história das doenças. A atuação política nesse espaço influenciou de sobremaneira a conduta médica e as representações da doença. Podemos perceber esse “novo” doente/usuário/ sujeito por meio da análise da gestão do risco.

O portador de HIV é visto pelo serviço de saúde como um indivíduo que gere, de forma racional, os riscos da soropositividade; inclusive, é cobrado por isso. É um parceiro da divisão técnica do trabalho médico e também, por meio das organizações da sociedade civil, das políticas públicas do Estado. Ele torna-se um sujeito ou é incentivado a sê-lo, pois precisa conhecer a doença e seu corpo, em suma, ter cuidado de si. (MONO NDJANA, 2010) A soropositividade e a doença tornam-se um momento de subjetivação. Ela é reconhecida como uma “experiência de vida”. Estamos diante de um processo identitário, baseado num tipo de reconhecimento social. É uma “bioidentidade positiva”. O usuário tem o direito de ser tratado, mas agora assume a responsabilidade pela gestão de sua saúde.

Contudo, a autonomia do sujeito pode representar um ônus. A responsabilização tem o seu preço. Pode ser interpretada, também, como a imposição de um biopoder. O “cuidado de si” pode mascarar a imposição de prescrições comportamentais ao usuário, sem considerar seus valores e seu contexto social. A gestão privada do risco implica, muitas vezes, a aplicação de meios compulsórios, traduzidos numa lista de “bons comportamentos” que, geralmente, normatizam a prevenção e se tornam “fator de proteção”. Essa prescrição é sempre externa, e frequentemente de caráter coercitivo, baseada numa polarização entre um elemento ativo (o médico ou profissional de saúde) e outro passivo (o “paciente”, ou seja, a pessoa com HIV/AIDS). A prescrição preventiva, inevitavelmente, atribui papéis sociais ao usuário, muitas vezes de subalternidade. De todo modo, é uma situação complexa e contraditória, até

porque a imposição da prescrição combina-se à responsabilização do usuário, visto como sujeito da gestão do risco. O indivíduo é o responsável por sua saúde e, conseqüentemente, pela adoção de comportamentos preventivos. O fracasso da prevenção é individualizado e deslocado para o usuário, que não foi capaz de assumir para si o modelo de prevenção.

A sorodiscordância introduz novas dinâmicas nesse cenário, já de por si complexo, ao incorporar um terceiro elemento na relação médico/paciente: o cônjuge soronegativo, cuja condição sorológica impõe-se como um limite à ação terapêutica – afinal, ele não é um “doente”. A relação conjugal, deste modo, se apresenta como um imponderável que põe em xeque o sucesso da gestão individual do risco. De que maneira essas dinâmicas podem ser observadas no cotidiano dos casais é o que abordaremos a seguir.

Casais no serviço: da invisibilidade à normatização

Nossa discussão tem por base os resultados de uma pesquisa qualitativa, realizada nos anos de 2007 a 2010, junto a casais sorodiscordantes para o HIV/AIDS moradores de João Pessoa, ou usuários de serviços públicos de saúde localizados nessa cidade.³ O termo “casais sorodiscordantes” deve ser entendido como uma “categoria de situação” (BERTAUX, 1997) que agrega experiências bastante diversas entre si. As trajetórias dos casais investigados, o tempo de existência do relacionamento, seu momento ou “fase” em relação ao ciclo familiar, a composição etária, a satisfação individual e/ou da dupla com o relacionamento conjugal são alguns dos aspectos que diferenciam os casais que participaram desta pesquisa. Ao todo, foram entrevistados 23 casais com sorologia diferente para o HIV (entrevistas individuais com cada um dos parceiros) e 19 pessoas vivendo com HIV/AIDS (casos em que não foi possível entrevistar o parceiro

3 A pesquisa ‘Casais sorodiscordantes no Estado da Paraíba: subjetividade, práticas sexuais e negociação de risco’ foi desenvolvida pelo Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura (Grupessc), da UFPB, com o apoio da UNESCO e do Ministério da Saúde/Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais. Os autores deste trabalho foram os coordenadores do projeto, que contou também com a participação, como pesquisadoras, das professoras Fátima Araújo (DCS/UFPB) e Luziana Marques da Fonseca Silva (DCS/UFPB – Campus IV), e de seis bolsistas da graduação em Ciências Sociais: Átila Andrade, Lindaci Loyola, Arthur Guimarães, Luana Santos, Juliana Carneiro e Clareanna Santana. O projeto contou com a consultoria pontual de Ivia Maksud (ISC/UFF) e de Madiana Rodrigues (PPGAS/UFRN), e também com a participação de Edson Peixoto (PPGS/UFPB) na realização das entrevistas.

soronegativo). Trata-se de casais, em sua maioria, oriundos de grupos populares e com predomínio de mulheres na situação de membro soropositivo do par.⁴ Muitos casais descobriram a sorodiferença depois de estabelecida a convivência (“casais pré-diagnóstico”), mas também foram entrevistados “casais pós-diagnóstico”, conhecedores da sua diferença sorológica antes mesmo do estabelecimento da relação afetiva. Além da observação direta nos serviços pesquisados e das entrevistas aos casais, foram entrevistados diversos atores do campo da prevenção e do atendimento ao HIV/AIDS, incluindo ativistas e profissionais de saúde, dentro e fora de João Pessoa.

Em todos os casos pesquisados, o diagnóstico ou o conhecimento da soropositividade, própria ou do parceiro, é um momento vivido em meio a um intenso sofrimento, constituindo uma crise vital sem precedentes na biografia dos indivíduos – um *turning point* que divide a trajetória individual e, no caso dos casais pré-diagnóstico, a trajetória conjunta em dois momentos diferenciados: antes e depois dessa descoberta. O impacto da revelação da condição sorológica não responde, apenas, ao medo do adoecimento e da morte – medo este vinculado às imagens da AIDS como doença mortal e incurável, oriundas da década de 1980 e primórdios dos anos 1990. Grande parte do impacto emocional deriva dos aspectos morais atrelados à AIDS, e que autorizam a considerar essa doença como um exemplo paradigmático do que Luiz Fernando Dias Duarte (2003, p. 177) chamou de “perturbação físico-moral”: “condições, situações ou eventos de vida considerados irregulares ou anormais pelos sujeitos sociais e que envolvam ou afetem não apenas sua mais imediata corporalidade, mas também sua vida moral, seus sentimentos e sua auto-representação”.⁵ Como se sabe, o diagnóstico da AIDS gera acusações diferenciadas por gênero, jogando sobre as mulheres a pecha da promiscuidade sexual e sobre os homens o fantasma da homossexualidade. Tratam-se de acusações que impactam frontalmente as bases morais da conjugalidade heterossexual, o que nos habilita

4 Os casais foram contatados através de dois serviços de saúde voltados ao HIV/AIDS em João Pessoa – o Hospital Clementino Fraga, especializado em doenças infecto-contagiosas, e o Hospital Universitário Lauro Wanderley, onde funciona um Serviço de Atendimento Especializado (SAE) materno-infantil e um SAE adulto. Alguns casais foram contatados através da ONG Missão Nova Esperança, que faz trabalho de apoio a crianças soropositivas e suas famílias. Isso explica tanto o recorte de classe (usuários dos serviços públicos de saúde são oriundos das classes populares) como o de gênero (foco no materno-infantil em dois serviços).

5 Ver, também, Duarte (1986).

a considerar a sorodiferença como uma perturbação físico-moral pertinente ao casal, superando, deste modo, a individualidade física da pessoa com HIV.

A sorodiscordância não afeta apenas aspectos intrínsecos à vivência do casal, mas também a relação deste com o mundo externo. Com efeito, a sorodiferença modifica a composição das redes sociais dos casais, que passam a ser reconfiguradas a partir do segredo compartilhado pela dupla: a condição sorológica do membro soropositivo do par.⁶ O estigma associado à condição da doença exige a manipulação da imagem pública do casal e, conseqüentemente, a gestão do segredo a respeito da sorologia – gestão esta que é enfaticamente recomendada pelo serviço de saúde a partir do momento do diagnóstico. Assim, todos os casais pesquisados manifestam um cuidado em definir que pessoas poderão ser ou não depositárias desse segredo. Esse cuidado leva os casais a estabelecer diversos níveis de relacionamento com terceiros, mediados por graus diferenciados de confiança. Revelar o segredo a outrem traz insegurança porque a informação pode fugir do controle do casal, gerando preconceito e isolamento social em torno da dupla. Na prática, isso implica um estreitamento das redes anteriores de convivência, em alguns casos acompanhado da abertura para novas redes, como grupos de ajuda mútua, ONGs e, não menos importante, o serviço de saúde, que passa a ocupar um papel importante entre os que conhecem a nova “verdade” do casal. Contudo, nem sempre é possível encontrar abertura para o tipo de demanda que o casal sorodiscordante pode apresentar.

Com efeito, apesar das mudanças na vivência do HIV/AIDS anteriormente referidas, o serviço de saúde continua individualizando o tratamento, percebendo apenas o soropositivo. Cabe, aqui, a ressalva em relação aos espaços com foco no materno-infantil, como foi o caso do SAE do Hospital Universitário Lauro Wanderley, onde recrutamos vários casais para a pesquisa. Nesse tipo de serviço, a individualização não é evidente, pois a atenção se volta à gestante em sua relação com o bebê, visando à prevenção da transmissão vertical.⁷ Nesse movimento, a mulher soropositiva, enquanto indivíduo dotado de necessidades próprias, sai de foco, voltando todos os esforços para sua função materna.

6 As questões relativas ao segredo foram melhor desenvolvidas por Franch e Perrusi (2010), e por Araújo e Carvalho (no prelo).

7 Muito poderia ser escrito quanto à visão dos serviços em relação à mulher soropositiva gestante. Aqui apenas nos limitaremos a aqueles aspectos diretamente ligados ao objetivo do artigo.

A possibilidade de dar à luz um filho saudável é apresentada a essas mulheres como uma escolha responsável, resultado da adesão à terapêutica recomendada pelo serviço, que inclui um cotidiano de exames e o uso continuado da medicação antirretroviral até o nascimento da criança. Os cuidados prosseguem após o parto, sendo a criança monitorada de perto pelo serviço até o momento em que sua condição sorológica definitiva seja estabelecida. A não adesão a tais prescrições pelas mulheres é apresentada como um comportamento desviante, egoísta e irresponsável, sobre o qual é lançada toda sorte de atributos negativos. A busca pela adesão das gestantes e mães à terapêutica preventiva vem acompanhada, assim, de um reforço de valores ligados a um exercício responsável da maternidade, calcado no “mito do amor materno” (BADINTER, 1985), que encontra forte eco entre mulheres de todas as camadas sociais, incluindo aquelas dos grupos populares, usuárias dos serviços públicos de saúde.

Entretanto, a introdução de um laço familiar no serviço (mãe/filho) não implica necessariamente a visibilidade do laço afetivo-conjugal. Pelo contrário, a ênfase no vínculo materno costuma excluir os parceiros das mulheres atendidas pelo serviço, ainda mais quando estes são soronegativos. A lógica materno-infantil, tão presente na atenção básica, se reproduz claramente nesse tipo de serviço, sendo reforçada pelo imperativo médico da prevenção à transmissão vertical. No Hospital Universitário, mais precisamente, os parceiros das usuárias somente ganharam espaço quando o serviço começou a fazer atendimento generalizado para o HIV/AIDS (SAE Adulto), o que atraiu homens soropositivos para dentro do serviço. Indiretamente, a incorporação de homens vivendo com HIV deu certa visibilidade aos casais soroconcordantes, pois em algumas ocasiões os homens que vinham em busca de atendimento eram parceiros de mulheres já atendidas pelo serviço. Já os homens soronegativos, bem como os casais sorodiferentes, continuaram sendo esquecidos; sua abordagem é supérflua num atendimento voltado para a individualidade biológica do doente. A individualização do tratamento aparece de forma explícita neste relato de uma médica entrevistada, a respeito das mudanças no serviço – de SAE materno-infantil para SAE Adulto, no Hospital Universitário:

Eu acho que mudou pela concepção de que as pessoas que estavam acostumadas a trabalhar só no SAE, elas não estavam acostumadas a lidar com o universo e

*a realmente atender e se preocupar, de buscar, embora antes fosse simplesmente pra dar o diagnóstico do parceiro. Mas a gente não tinha esse segmento do acompanhamento. O que nos falta hoje, ainda, é uma intervenção mais periódica com o discordante, que não se consegue fazer; na maioria das vezes, porque não tem o serviço. Ele realmente não vem. No momento em que ele se descobre que é soronegativo, não precisa vir. **O comparecimento é associado à condição de doença** (grifo nosso).*

Mesmo quando os homens acompanham as esposas ou namoradas ao serviço de saúde, é raro encontrá-los na sala de espera ou circulando pelo serviço, uma vez que eles se sentem duplamente externos àquele espaço: não são soropositivos, em serviços voltados para portadores do HIV; e são homens, em serviços que atendem preferencialmente mulheres grávidas e com filhos.⁸ No cotidiano do serviço, o membro soronegativo masculino pode até aparecer na gravidez, perfazendo o casal, mas desaparece quando a criança nasce: *Alguns que são mais participativos, particularmente durante a gestação, esses até vêm, e a gente tem a chance de atender, inclusive, até o casal junto no mesmo momento. Mas, normalmente, depois da gravidez, não vêm mais* (médica do Hospital Universitário).

Outros motivos que explicam a invisibilidade do casal sorodiferente ultrapassam a ordem da individualização do tratamento e revelam o caráter físico-moral da AIDS, pondo em foco concepções morais a respeito do casamento e dos relacionamentos afetivos. As observações realizadas no serviço sugerem a dificuldade, por parte dos profissionais, de compreender as lógicas afetivas da população atendida – não por acaso, população pertencente aos segmentos populares. Assim, a “mudança de parceiros” foi apontada como justificativa para a não inclusão do membro soronegativo do par no serviço, como pode ser visto no trecho a seguir:

Há uma mudança muito grande, muito frequente de parceiros; nem sempre a gente está atento pra isso. Assim, é muito comum a troca de parceiro, inclusive a gente tem paciente, por exemplo, que tem cinco gestações de cinco pais diferentes. Então, nem sempre a gente se lembra de fazer esse tipo de intervenção. No geral, quando a paciente quer, a gente registra, mas nem sempre a gente faz. E quando tem uma mudança de parceiro, a gente tem a missão de convocá-lo pra ser testado, mas está

8 A pouca presença de homens nos serviços de saúde já foi observada no atendimento básico, especificamente no Programa Saúde da Família (FIGUEREIDO, 2005; FRANCHI; LONGHI, 2005), fazendo parte dos debates e dos desenhos das políticas de saúde do homem.

subentendido que é uma paciente que não permanece muito tempo com o mesmo parceiro. Assim, essa noção é um pouco diluída, é diferente de uniões mais estáveis em que a gente consegue ter reuniões com o parceiro. Agora, no geral, nos discor-dantes isso se dilui com o tempo. Não verbalizamos a preocupação de que ele fique voltando ao serviço. A gente até recomenda o teste, mas não insiste nesse discurso de que ele precisa voltar ao serviço. (médica do Hospital Universitário)

Na fala da médica entrevistada é evidenciado o limite da ação terapêutica no que diz respeito aos casais – a “estabilidade” ou o casamento facilita a entrada do soronegativo no serviço, ficando as outras situações de fora da órbita dessa ação. Apenas quando o casal é percebido a partir do modelo de conjugabilidade monogâmica de longa duração é possível promover sua inclusão no serviço. Cabe perguntar, contudo, até que ponto a avaliação da “estabilidade” dos casais é informada por representações que aliam o HIV/AIDS à promiscuidade sexual, dificultando a visibilidade de relações do tipo namoro ou casamento que envolvem pessoas com HIV/AIDS.

Outro aspecto que contribui para a invisibilidade de relacionamentos “instáveis” no serviço diz respeito ao conflito que os profissionais enfrentam entre a garantia de sigilo do diagnóstico e a exigência de conter o avanço da epidemia, incluindo possíveis infetados na rotina orientação-teste-tratamento. Na fala acima transcrita, esse dilema foi explicitado pela médica com as seguintes palavras: *E quando tem uma mudança de parceiro, a gente tem a missão de convocá-lo pra ser testado, mas está subentendido que é uma paciente que não permanece muito tempo com o mesmo parceiro.* Como se vê, a exclusão das relações que não se encaixam no modelo normativo pode facilitar a forma como o serviço enfrenta o dilema de não poder revelar, sob nenhuma circunstância, o diagnóstico de um paciente para terceiros, mesmo naqueles casos em que há um risco de contágio. Existem formas mais ou menos sutis de forçar uma pessoa com HIV a revelar seu diagnóstico ao seu parceiro. Porém, desconhecer a situação conjugal do paciente, ou mesmo minimizá-la sob a rubrica de relação eventual, suaviza esse conflito para os profissionais de saúde.⁹ Esse tipo de solução encontrada pelos profissionais condensa o

9 A questão da obrigatoriedade da revelação do diagnóstico está presente nos debates atuais a respeito da possível responsabilidade dos soropositivos em relação a seus parceiros sexuais.

caráter fluido e pouco cristalizado de que as políticas da AIDS se revestem na sua dimensão cotidiana.

Quando, finalmente, o casal sorodiscordante ganha visibilidade no serviço, a ênfase no uso do preservativo em todas as relações sexuais (injunção aqui denominada “norma preventiva”) aparece como a principal interpelação por parte dos profissionais de saúde. Nesses casos, a noção de “risco” passa a permear as relações entre o serviço e o casal, notadamente através da pessoa com HIV/AIDS, responsabilizada pela salvaguarda da saúde do seu parceiro e, no caso das mulheres soropositivas, pelo não contágio de sua possível prole. A noção de risco utilizada pelo serviço de saúde ancora-se no “cuidado de si” (FOUCAULT, 2007) – a autorregulação, fundamentada na autonomia do sujeito. Cobra-se dos casais a prática de ações “responsáveis” que afastem a possibilidade de soroconversão do negativo. O modo como os casais reagem a tais interpelações não é, contudo, homogêneo, evidenciando frequentemente os limites da prática terapêutica.

Receber informações sobre os possíveis riscos não implica, necessariamente, em uma adoção da conduta preventiva promovida pelo serviço. De fato, o uso da camisinha inscreve-se na complexa negociação do risco no interior casal e com o serviço médico. Nesse sentido, um aspecto que se pode refletir a partir das entrevistas realizadas diz respeito à inconstância da adesão à norma preventiva por parte dos casais. Embora existam poucos casos em que o preservativo seja explicitamente negado em todas as relações, percebe-se que a incorporação desse elemento não acontece nos termos desejáveis pelo serviço, com os casais alternando momentos em que a camisinha está presente, e outros em que ela é abandonada. Assim, a adesão à norma proposta pelo serviço não pode ser entendida como uma escolha definitiva. Ela precisa ser entendida como um processo, em que vários aspectos se conjugam, desdobrando-se em práticas sexuais mais ou menos protegidas. Essa micropolítica do cotidiano é interpretada pelo serviço como uma resistência, uma falta de informação ou de “consciência” por parte dos casais do risco a que estão submetidos. A análise das entrevistas realizadas, entretanto, chama a atenção para a complexidade envolvida nas escolhas afetivo-sexuais dos casais, na

tentativa de fazer sentido de sua sorodiferença e dar continuidade (ou não) aos seus relacionamentos.¹⁰

Um dos aspectos que informam o terreno moral sobre o qual são desenvolvidas as práticas sexuais diz respeito ao modo como a diferença sorológica é significada pelo casal, de forma articulada a outras diferenças presentes na dupla. As entrevistas mostram que a condição soropositiva costuma criar hierarquias no casal, inferiorizando, com muita frequência, o membro soropositivo do par. Isso é especialmente percebido nos relacionamentos em que a mulher é soropositiva, nos quais a relação hierárquica pré-existente (de gênero) se vê reforçada pela condição sorológica “impura”. Deste modo, são relatados sentimentos como o medo do abandono e, paradoxalmente, o desejo de que tal abandono ocorra, outorgando-se ao parceiro negativo a “permissão” para que ele procure alguém “saudável” – uma “parceira de sangue”.

Pesquisadora: E o que representa pra você viver com alguém que tem a sorologia diferente da sua?

*Entrevistada (26 anos, soropositiva – casal II): Eu vejo... Eu converso com ele e digo: 'Não, procure outra pessoa – quando estou bem triste – **vá procurar uma pessoa que seja igual a você!** Às vezes eu me sinto um pouco diferente dele, às vezes. Peço pra que ele procure uma pessoa que seja negativa, que **tenha até uma vida sexual diferente com ele, não use preservativo como é comigo**, mas ele diz que não, que pra ele usar preservativo é normal; ele não tem aquela: 'ah, vou usar porque...'. Ele usa. Não é daqueles que diz: 'não, preservativo é ruim'. Ele não tem essa mentalidade pra dizer isso. A minha vida com ele, pra ele, sexual, não importa, não, mas eu, assim, **às vezes me sinto inferior**. Mas quando eu estou meia triste, eu peço pra ele arrumar outra pessoa. Pergunto se ele não quer arrumar outra pessoa, porque comigo vai ser sempre desse jeito, pois uma hora vou estar boa, **outra hora pode ser que eu esteja doente e ele quem vai ter que cuidar de mim**. Minha família mora perto de mim, mas tudo é ele. Meus pais sabem, mas é ele quem vai resolver, quem me leva na médica ou alguma coisa assim, quem me espera. Esse mês mesmo, eu tive um problema que eu fiquei no hospital de observação, e ele veio comigo. Mas **eu sempre tento passar pra ele que ele pode arranjar outra pessoa e levar uma vida melhor**. Ele diz que não,*

10 Chamamos a atenção para o fato de termos incluído na pesquisa apenas casais que continuaram juntos após a sorodiscordância – ou que se iniciaram já conhecendo esse fato. Isso exclui, obviamente, os casais que não se mantiveram juntos. Situações de instabilidade conjugal, anunciando um possível rompimento, foram encontradas, de forma explícita, num dos casais entrevistados e numa entrevistada (mulher soropositiva).

que não tem nada a ver o meu problema e que a gente vai viver o tempo que Deus quiser. (grifos nossos)

No trecho acima, aparecem alguns dos elementos mais comuns na inferiorização das mulheres com HIV: o fato de se considerarem “doentes” e precisarem de cuidado, invertendo sua posição tradicional de cuidadoras; a dúvida (implícita no exemplo acima) quanto à possibilidade de gerar filhos saudáveis; a impossibilidade de oferecer aos seus parceiros uma “vida sexual normal”, sem a exigência da camisinha. No que tange a esse último aspecto, tudo leva a crer que o sexo sem preservativo é considerado, por homens e mulheres do universo entrevistado, como um dos “privilégios” masculinos advindos com o casamento – abre-se mão (em tese) da possibilidade de ter várias parceiras para ganhar em troca a possibilidade de fazer sexo sem proteção, “carne com carne”, como foi verbalizado por um de nossos informantes. A interdição dessa possibilidade é percebida como uma irregularidade, uma anomalia, inferiorizando a mulher soropositiva, que se sente, assim, “incompleta” e em desvantagem em relação a outras possíveis parceiras para seu cônjuge. Assim, embora as mulheres possam também apresentar dificuldades com o uso do preservativo (incômodo e diminuição do prazer sexual), a reclamação masculina aparece, nas entrevistas e no cotidiano do serviço, como sendo mais legítima ou mais autorizada, pois está baseada num consenso interno entre os casais a respeito da forma adequada do relacionamento sexual no marco da conjugalidade.

Nesse sentido, o uso da camisinha é visto como uma concessão, dadas as circunstâncias da sorodiscordância. O preservativo pode se tornar uma fonte constante de mal-estar para o casal – pode ser uma “tortura”, como relata uma entrevistada a respeito de seu parceiro:

Entrevistada (soropositiva, 35 anos – casal III): Foi difícil pra ele, porque eu já era mais acostumada [a usar o preservativo]. Mas pra ele foi difícil, porque ele nunca tinha usado.

Pesquisadora: Ele nunca tinha usado?

Entrevistada: Não, porque essa pessoa [refere-se à ex-esposa do atual parceiro] foi a primeira mulher dele, com quem ele viveu 12 anos. Quando ele conheceu, ela

já tinha 25, e ele nunca usou camisinha. Pra ele foi uma tortura, porque ter que usar aquilo ali o tempo que esteja com aquela pessoa... foi difícil pra ele.

Pesquisadora: Foi difícil?

Entrevistada: Foi. Mas ele se acostumou já.

A imagem da “tortura” relacionada à camisinha aparece, sobretudo, entre os homens de mais idade, que tiveram sua iniciação sexual em tempos pré-AIDS (ou com pouco acesso ao discurso pró-camisinha), mostrando que a adesão à norma preventiva constitui uma “técnica corporal”, no sentido dado por Marcel Mauss (1974, p. 212): “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos”. Noção esta aplicável, segundo o autor, às diversas técnicas sexuais: “Há todas as técnicas de atos sexuais normais e anormais. Contatos por sexo, mistura de hálitos, beijos, etc. Aqui, as técnicas e a moral sexuais estão em íntima relação”. (MAUSS, 1974, p. 230) O caráter de aprendizado do uso da camisinha (é preciso “se acostumar” a ela) e seus aspectos morais, que supõem, para o casal, a neutralização da associação entre a camisinha e o sexo extraconjugal, bem como a aceitação da perda do “benefício” do sexo conjugal, costumam ser minimizados pelas equipes de saúde, que atribuem a não adesão à norma por parte dos homens a uma “resistência” de cunho psicológico ou a uma questão “da cultura machista” existente no nordeste. A psicologização da recusa do preservativo desconsidera uma das reclamações mais comuns na fala dos entrevistados: a mudança na qualidade do prazer sexual. Ao interpretar essa queixa como uma “resistência psicológica”, os profissionais de saúde minimizam os aspectos físicos ou corpóreos da relação sexual, enfatizando seu caráter “mental” ou “psicológico”, o que conduz a uma compreensão expressiva e relacional da sexualidade em detrimento de uma compreensão individualista da mesma, com foco na satisfação sexual¹¹ – compreensão esta trazida pelos homens em suas reclamações, como pode ser observado no trecho abaixo:

11 Ver Heilborn, Cabral e Bozon (2006) para as diferenças entre valorações individualistas e relacionais da sexualidade, no caso específico dos jovens brasileiros.

Entrevistado (40 anos, soropositivo – casal XVIII): Eu é que nunca me adaptei, pra falar a verdade. Nunca me adaptei. Eu me sinto muito desconfortável. Porque... aperta demais, quando termina a relação, o meu órgão está, né, muito inchado. É tanto que hoje o meu contato é de ano em ano. É uma crise. Essa minha esposa, que eu estou com ela agora, vai fazer o quê? Acho que um ano de dois meses que eu não tenho relação com ela.

Já as explicações baseadas no “machismo”, além de apresentarem a noção de cultura como uma força imutável e monolítica, causadora de um “determinismo cultural”, análogo ao popular “determinismo biológico”, se apoiam em dois pressupostos: que as mulheres sempre querem usar camisinha e que elas não conseguem “negociar”¹² esse uso junto aos seus maridos. Se, nas prescrições usadas para estimular a adesão das mulheres às normas para a prevenção da transmissão vertical, prevalece no serviço uma interpelação às mulheres enquanto indivíduos autônomos, responsáveis e responsabilizados pelas ações de proteção à criança; no discurso do “machismo”, as mulheres aparecem desprovidas de autonomia, na posição de vítimas submetidas à infecção pelo HIV (no caso de mulheres soronegativas) ou ao contágio de doenças sexualmente transmissíveis (no caso de mulheres soropositivas). Em contrapartida, os homens aparecem como aqueles que impõem sua vontade no relacionamento, vontade esta ditada por uma tradição irracional e, poderíamos arriscar, por uma mentalidade pré-lógica. Sem negar as diferenças de poder no interior dos relacionamentos conjugais, a análise da micropolítica do cotidiano, no que diz respeito à adesão à norma preventiva, mostra nuances que são despercebidas pelos profissionais.

Que a negociação feminina, nos relacionamentos afetivo-conjugais, ultrapassa em muito a lógica preventiva já foi sugerido por Regina Barbosa (1999). Nas entrevistas realizadas, encontramos algumas situações em que homens e mulheres assumem conscientemente os riscos simbólicos e práticos da quebra da norma preventiva em função de várias motivações. Em alguns casos, o abandono da camisinha ocorre em função da necessidade de confirmação da relação em situações de crise, tendo as mulheres um papel ativo, compartilhado com o parceiro, no abandono e na retomada do preservativo. Esse é o caso deste casal,

¹² Negociar é, neste caso, um termo nativo, pois já foi incorporado ao discurso dos atores de saúde do campo HIV/AIDS.

em que apenas foi possível entrevistar a esposa, soropositiva. Tratava-se de um relacionamento conturbado, com frequentes ausências do marido e posteriores reencontros, em que a necessidade de reafirmação do laço conjugal exigia o abandono da camisinha como “prova de amor”. Na fala transcrita embaixo, é possível perceber como o preservativo, no cotidiano dos casais, é mais do que uma barreira física contra o HIV – é uma fronteira com o outro:

Entrevistada (35 anos, soropositiva – entrevista individual): Agora, a gente já ficou várias vezes sem camisinha. Agora não. Mas quando a gente voltou, que a gente se separou e que voltou, a gente ficou um bom tempo sem camisinha. Ele: ‘não, não tem problema não, não sei o quê. Eu não peguei antes, vou pegar agora?’. A gente ficou um bom tempo sem camisinha, mas agora a gente só faz com camisinha.

Pesquisadora: E pra você, como era isso? De você transar com ele sem camisinha?

*Entrevistada: Eu ficava mais feliz, eu ficava. Eu uso a camisinha assim, **mas quando eu vejo que ele está colocando, assim, por mim, por medo, né?**, que ninguém quer, aí eu fico triste, às vezes. Aí eu fico pensando assim, ‘mas rapaz... [...]’, isso aconteceu comigo. Às vezes, sabia que eu ficava pensando que ele ficava comigo sem camisinha porque ele gostava realmente de mim? E ele não tinha medo? (grifos nossos)*

Outra situação comum em que o preservativo é posto de lado, e que nuança as ideias de vulnerabilidade feminina, diz respeito à existência de um projeto conjugal comum: gerar um filho. Os dois trechos abaixo revelam aspectos das negociações ocorridas no interior dos casais e com o serviço de saúde:

Pesquisador: Mas eu fiquei curioso com uma coisa. Você disse que tem dois filhos. Como é que ficou a questão da gravidez e dos filhos com essa condição do HIV?

Entrevistado (27 anos, soronegativo – casal XV): Rapaz... A gente planejou muito pra ter um filho.

Pesquisador: Mas como é que vocês fizeram? Foram ao médico pra saber dos riscos? Conta um pouco detalhadamente como é que foi essa coisa da gravidez.

Entrevistado: Rapaz, foi normal, eu não vou mentir. Eu vou... na verdade, foi normal. Não usei preservativo nenhum.

Pesquisador: Mas vocês conversaram antecipadamente com o médico?

Entrevistado: Não.

Pesquisador: Não, né?

Entrevistado: Eu já sabia de todo o risco, já.

Pesquisador: E aí vocês fizeram, e depois houve o acompanhamento do pré-natal, aquela coisa toda?

Entrevistado: Teve. Teve. O acompanhamento todinho da menina e do menino também, até o nascimento, e até hoje fazem.

Pesquisadora: E vocês, mesmo depois de saber que ele não tinha pegado, vocês decidiram ter outro filho?

Entrevistada (26 anos, soropositiva – casal II): Foi. A gente deixou de usar a camisinha pra ter o segundo filho.

Pesquisadora: Mesmo sabendo que ele podia se contaminar?

Entrevistada: Sim. Mesmo sabendo que ele podia se contaminar.

Pesquisadora: E ele aceitou?

Entrevistada: Foi. Aceitou.

Pesquisadora: E quis o segundo filho?

Entrevistada: Sim, foi.

Pesquisadora: E já fez o teste e deu negativo, né?

Entrevistada: Deu negativo.

Pesquisadora: Imunidade alta, né?

Entrevistada: É. Mas a gente tem muito cuidado agora, porque fiz laqueadura também, aí até pelo resultado dos meus exames, passei a ter muito cuidado agora. A carga viral não está tão bem como eu tinha antes. Então, a gente tem muito cuidado, que por mais...

Pesquisadora: Agora vocês usam?

Entrevistada: Sim, agora sim. Sempre.

Em ambos os casos, são os homens, e não as mulheres, que se percebem em risco (“eu já sabia de todo o risco”), mas aceitam essa situação em função do projeto parental. Embora as entrevistas facilitem racionalizações *a posteriori*, os trechos acima chamam a atenção para o caráter de escolha da quebra da norma preventiva (“a gente planejou muito”), sugerindo que o não uso da camisinha não é resultado de um desleixo, ou da imposição da vontade de uma das partes, mas sim uma decisão conjunta (e, poderíamos acrescentar, para estabelecer o diálogo com o discurso do serviço, “racional” e “consciente”), amparada nos valores da dupla conjugal.

Um aspecto que chama a atenção nesse processo é a autonomia dos casais que resolvem ter filhos em relação ao serviço de saúde. Isso foi observado, inclusive, entre os usuários do SAE do Hospital Universitário, instituição que sustenta um discurso oficial de oferta de orientação aos casais que querem engravidar (PINHO, 2011). Essa exclusão é um dado a ser refletido, sugerindo a predominância da norma preventiva (que não contempla o projeto reprodutivo) no serviço, inibindo outras possíveis demandas dos casais.¹³ Mesmo quando existe uma conversa sobre reprodução entre casal e serviço, pode-se encontrar espaço para decisões autônomas, que subvertem as orientações dadas. No exemplo abaixo, em que a mulher é soropositiva, o casal recebeu orientação para realizar uma “inseminação caseira”, que consiste em inserir no canal vaginal da mulher o conteúdo da camisinha depois da ejaculação do parceiro. Mas não foi esse o procedimento seguido:

Pesquisadora: E como foi essa coisa? Você contou pra ele logo [que era HIV+], ou... ?

*Entrevistada (25 anos, soropositiva – entrevista individual): Bom, na primeira semana eu não contei, não. Mas na primeira semana eu me preveni. Porque eu acho que não seria justo fazer com outra pessoa o que fizeram comigo [contraiu AIDS do ex-marido]. Aí eu contei pra ele. Aí ele falou que não tinha nenhum problema, que ele não tinha preconceito com nada. Aí **ele falava que a única coisa que ele ia ficar triste era porque ele não ia poder ter um filho. Que era o sonho dele.** Aí ele foi comigo na infectologista lá fazer o tratamento, aí ela disse que a gente poderia, sim, ter um filho. Ela explicou, aí... Só que, quando a gente fizemos o filho não fize-*

13 Andrea Rossi (2011), em recente pesquisa nacional sobre a acolhida dos serviços de saúde aos projetos reprodutivos de casais sorodiferentes e soroconcordantes, concluiu que, com raras exceções, existe uma estratégia de desmotivação dos casais, que fere frontalmente os direitos reprodutivos dessa população.

mos do jeito que era pra ser... A gente fez [normal]... [e não] como disseram no hospital... [risos envergonhados] Pra a gente se prevenir. Eu fiquei com medo e disse: 'vá logo fazer seu exame logo pra saber se você pegou'. Aí ele fez, ele fez o primeiro, o segundo e o terceiro. Aí deu negativo. No caso, foi um milagre, né? (grifos nossos)

A opção pelo não acompanhamento do processo de engravidar pelo serviço parece se ligar, deste modo, a uma valorização do “sexo normal”, sem camisinha, no momento em que se procura uma gravidez, levando o parceiro soronegativo a assumir voluntariamente o risco do contágio. Quando são os homens que assumem esse risco, caem por terra as teses da vulnerabilidade de gênero. A interpretação complementar, que defende que os homens não sentem, devido ao seu “machismo”, vulneráveis às doenças, desvaloriza o elemento “racional” ou “consciente” da aceitação do risco por parte deles. Tais interpretações ganham um novo sentido quando consideramos a importância social e simbólica de um filho para esses casais. Um filho consolida o projeto conjugal e dá continuidade à individualidade dos seus genitores (FONSECA, 1995). A exclusão da camisinha no momento especial de “fazer um filho” reordena simbolicamente o casal, afastando dele o elemento perturbador da conjugalidade, que lembra a diferença sorológica entre os componentes da dupla e sua excepcionalidade em relação a outros casais.

Outro elemento que se depreende da análise das situações de gravidez acima descritas diz respeito à manipulação das informações técnicas por parte dos casais entrevistados. Como disse a entrevistada de um dos trechos transcritos anteriormente, *passsei a ter muito cuidado agora. A carga viral não está tão bem como eu tinha antes*. Avaliações semelhantes foram encontradas em outros casais que não procuravam uma gravidez, sugerindo que existe, entre alguns deles, um maior uso de camisinha quando a carga viral aumenta, e uma diminuição nos momentos em que ela permanece indetectável ou muito baixa.¹⁴ A norma preventiva, no cotidiano conjugal, se torna, assim, mais complexa,

14 A entrevistada anteriormente citada (35 anos, soropositiva – entrevista individual), que lamentou a reintrodução da camisinha na relação, é um bom exemplo do uso da manipulação dessas informações: *'quando fiquei meio adoentada, aí eu vim pra cá [refere-se ao SAE] e comecei o tratamento de novo, e eu decidi que a gente tinha que voltar a usar a camisinha. Porque eu disse assim a ele: 'Oh, [nome do parceiro], vamos voltar a usar a camisinha, porque a minha imunidade deu muito baixa, a carga viral deu não sei quanto de vírus, já, né?, e a minha imunidade deu muito baixa, então [...], vamos parar com isso e vamos voltar a usar camisinha'. E foi aí que voltei a usar camisinha'.*

nuançada, menos determinada por uma única técnica (a camisinha sempre), acrescentando novas possibilidades no limiar entre prevenção e exposição.

Cabe destacar que o modo como as informações técnicas circulam entre o casal e o serviço é um exemplo elucidativo de como a AIDS, apesar dos controles, se constitui como um campo aberto a experimentações, não apenas em termos biomédicos, mas também de práticas sociais. Existe um discurso normativo, por parte do serviço, que insiste no uso da camisinha como único método possível de prevenção. Por outro lado, circulam informações, entre os profissionais de saúde e os usuários do serviço, a respeito da diminuição dos riscos em situações de controle da carga viral, associada ao uso da medicação. Embora essa não seja uma orientação explícita do serviço, essa circulação de informações constitui uma brecha para a apropriação por parte da população desse tipo de conhecimento, de modo a flexibilizar a norma preventiva e encontrar soluções mais viáveis, do ponto de vista das lógicas conjugais, para conviver com a sorodiferença. A recente divulgação dos resultados do estudo internacional chamado HTPN 052,¹⁵ que sugerem que a medicação antirretroviral diminui significativamente a chance de transmissão do vírus, pode resultar, a médio prazo, numa nova norma preventiva, mais próxima às estratégias espontâneas encontradas pela população. Contudo, o que podemos sugerir, a título de hipótese, é que uma nova norma exigiria uma mudança na relação entre o serviço e os casais, ainda não observável no horizonte atual das práticas terapêuticas, com a possibilidade de um diálogo a respeito das escolhas preventivas – que hoje ocorre muito pouco, apesar da diversidade de soluções encontradas pela população.

Considerações finais

Nos limites deste texto, tentamos mostrar como a sorodiferença emerge como uma situação particularmente reveladora dos alcances e limites dos processos de individualização atrelados à terapêutica da AIDS. Fizemos isso dando ênfase às negociações, implícitas e explícitas, ocorridas no interior dos casais e

15 Dados sobre o estudo começaram a ser divulgados na imprensa brasileira e também estão disponíveis em: <<http://www.hptn.org/web%20documents/AnnualMeeting2011/PresentationsHPTN/02HPTN052MCohenOK.pdf>>

entre estes e o serviço de saúde. Num primeiro momento, observamos como a individualização do atendimento é responsável pela não inclusão do parceiro soronegativo no cotidiano do serviço, exclusão esta baseada numa representação da doença como um fenômeno encerrado na individualidade corporal do soropositivo. Contudo, uma breve análise da terapêutica adotada nos casos de transmissão vertical mostrou o caráter paradoxal dessa individualização em relação às mulheres gestantes e mães: elas são interpeladas enquanto sujeitos responsáveis, parceiros do serviço na prevenção da transmissão ao filho, mas invisíveis no que diz respeito às suas necessidades individuais.

Já com a inclusão dos casais no escopo do atendimento, as questões relativas à individualização ganham novas feições, mostrando os limites desse modelo. Foi possível observar que o serviço de saúde, embora não consiga dar resposta às novas demandas que a sorodiferença introduz no cotidiano conjugal, é considerado pelos casais a instância legítima para a definição de uma terapêutica relativa ao manejo do vírus. Contudo, isso não implica uma adesão irrestrita às injunções do serviço, situação que fica particularmente clara quando se analisa a norma preventiva do uso da camisinha. Do ponto de vista do serviço, a insistência na norma preventiva sugere a dificuldade de negociação de alternativas preventivas junto aos casais, ou seja, o limite na consideração do usuário e seu parceiro enquanto sujeitos autônomos, parceiros na terapêutica da AIDS. O serviço de saúde aborda, de uma forma unidimensional, o risco de contágio que corre o casal sorodiscordante, utilizando um raciocínio implícito do tipo ou/ou – ou o casal se previne, ou não se previne. Daí que a camisinha seja exigida em toda prática sexual e o casal seja interpelado constantemente para se enquadrar nesse esquema binário de prevenção. A interpelação do serviço precisa, assim, ser sempre enfática; por isso, há uma ênfase constante no perigo da contaminação. Esse método elimina do campo preventivo toda uma série de ações que estão nos interstícios entre a prevenção e a exposição ao contágio, e que constituem o terreno habitual das decisões dos entrevistados. O casal, nesse sentido, sofre uma interpelação e não propriamente uma persuasão, que se transmuta, em termos de desejo do serviço, em vigilância e controle.

Do ponto de vista dos casais, tais interpelações precisam fazer sentido num cotidiano permeado por valorações morais e necessidades diversas e contingentes. A ideia de uma micropolítica do cotidiano, como esfera em que

ocorrem adaptações, resistências e reinterpretações à norma terapêutica, nos pareceu adequada para expressar os processos de escolha (nem sempre explicitados) que envolvem as decisões preventivas dos casais. Tais decisões não se ancoram num entendimento individualizado da doença, e sim numa compreensão mais próxima da ideia de perturbação físico-moral, ficando a diferença sorológica do casal intimamente atrelada a outros elementos da organização afetiva conjugal. Nesse sentido, os casais sorodiscordantes reagem à gestão médica do risco a partir de um lugar moralmente situado, o que pode acarretar uma maior ou menor aceitação da mudança de comportamento determinada pelos serviços de saúde. Questões de cunho religioso, diversas visões de relacionamento amoroso, relacionadas com atribuições de gênero, o momento na trajetória do casal, atuam como possíveis filtros que balizam comportamentos sociais.¹⁶ A dinâmica conjugal, principalmente, com seus movimentos de ruptura, ajuste e reafirmação do relacionamento, impõe contextos mutantes em que são inscritas as decisões preventivas.

Deste modo, é possível afirmar que os casais, diferentemente do serviço de saúde, não percebem o risco de forma unidimensional. Existe o conhecimento e, nesse sentido, a “consciência” do risco, mas a percepção da prevenção é vista de uma forma diferente da do serviço médico. O casal toma como referência uma hierarquia de prioridades que, muitas vezes, não coloca o contágio como o problema central da sua vida amorosa. Assim, relativiza-se a prevenção, ordenando-a como uma sequência de procedimentos que organiza as possibilidades de contágio. A cautela depende de fatores diversos e de circunstâncias que não podem ser controladas, de forma eficiente, pelo serviço médico. Esse dado é consistente com a literatura sobre o assunto, que chama a atenção para o englobamento da sorodiscordância pelas dinâmicas mais gerais da conjugalidade. (MAKSUD, 2002) Dito de outro modo, o casal é, antes de tudo, um casal, e a condição sorológica pode não aparecer como o aspecto definidor da relação no seu dia a dia.

16 Não foi possível, nos limites deste trabalho, arrolar todas as circunstâncias encontradas como contextos para a não adesão à norma preventiva, e que incluem também racionalizações de cunho religioso (a AIDS como um castigo relativo a um comportamento progressivo, logo não sendo possível uma nova contaminação) e a ‘banalização’ da doença (perda do medo da AIDS, devido à sua transformação em doença de longa duração).

Nesse sentido, acreditamos que uma perspectiva de saúde pública mais sintonizada com a realidade de vida dos casais deverá sair da interpelação (ou/ou) para ouvir o casal e, deste modo, ajudá-lo em sua busca de possibilidades para conviver com sua diferença. O modelo hierárquico de prevenção do HIV/AIDS para diferentes tipos de práticas sexuais pode ser uma abordagem útil. (RAXACH, 2011) Dessa perspectiva, cabe a cada pessoa e casal decidir individualmente que tipo de riscos está disposto a correr em suas relações conjugais. A ação do serviço consiste em compreender até onde vai a negociação possível e promover o diálogo. Neste tipo de terapêutica, o serviço de saúde perde seu saber/poder absoluto, mas, em contrapartida, se abre para uma pluralidade de experiências que ficavam ocultas sob a falsa aparência de obediência a todo custo. Cabe salientar, contudo, que existem riscos, desta vez para o serviço, nessa atitude: a possibilidade de serem legalmente responsabilizados pelo eventual contágio de um soronegativo. Uma perspectiva mais afeita à redução de danos no campo da AIDS precisa, assim, encontrar eco em novos acordos éticos e jurídicos que permitam uma prática mais acorde com os anseios da população assistida. As descobertas que começam a ser divulgadas, a partir da pesquisa HTPN 052, sugerem que essas mudanças podem já estar a caminho.

Referências

- BADINTER, E. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. 5.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARBOSA, R. M. . Negociação sexual ou sexo negociado? Poder, gênero e sexualidade em tempos de Aids. In: _____; PARKER, R. G. (Org.). *Sexualidade pelo avesso: direitos, identidades e poder*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 73-88.
- BARBOSA, R. M.; PARKER, R. (Org.) *Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- BERTAUX, D. *Les récits de vie*. Paris: Nathan, 1997.
- BOZON, M. A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência às experiências íntimas. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Família e sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 119-153, 2004.
- CASTIEL, L. D. Vivendo entre exposições e agravos: a teoria da relatividade do risco. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 3, n. 2, p. 237-264. 1996.

DUARTE, L. F. D. *Da vida nervosa* (nas classes trabalhadoras urbanas). Jorge Zahar Editor; CNPq, Rio de Janeiro, 1986.

_____. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.

FIGUEIREDO, W. Assistência à saúde dos homens: um desafio para os serviços de atenção primária. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 10, n. 1, p. 105-109, 2005.

FONSECA, C. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 1995

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. *Microfísica do poder*. 25. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

FRANCH, M. Três histórias – tempo, juventude e gênero em contextos de exclusão social. In: SOUZA, Márcio Ferreira (Org.). *Desigualdade de gênero no Brasil: novas ideias e práticas antigas*. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

_____; PERRUSI, A. A sorodiscordância em João Pessoa: conjugalidade e atendimento aos casais. In: FRANCH, M. et al. (Org.). *Novas abordagens para casais sorodiferentes*. João Pessoa: Manufatura, 2011, p. 51-69.

GAGNON, J. H. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

HAREVEN, T. Synchronizing individual time, family time, and historical time. In: BENDER, J.; WELLBERY, D. E. *Chronotypes*. The construction of time. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.

HEILBORN, M. L.; CABRAL, C. S.; BOZON, M. Valores sobre sexualidade e elenco de práticas: tensões entre modernização diferencial e lógicas tradicionais. In: HEILBORN, M. L. et al. (Org.). *O aprendizado da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond e Fiocruz, 2006.

KNAUTH, D. O vírus procurado e o vírus adquirido, *Estudos Feministas*, v. 5, n. 2, 1997.

_____. A 'sorodiscordância': questões conceituais e projetos em andamento – comentários. In: MAKSUD, I et al. (Org.). *Conjugalidade e AIDS: a questão da sorodiscordância e os serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, 2002, p. 37-41.

LANGLOIS, E. *L'épreuve du sida: pour une sociologie Du sujet fragile*. Rennes: Presse Universitaires de Rennes, 2006.

LAPLANTINE, F. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martin Fontes, 2004.

MAKSUD, I. Casais com sorologias distintas para o HIV: questões iniciais para debate. In: _____. *Conjugalidade e AIDS: a questão da sorodiscordância e os serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, 2002a, p. 11-20.

_____. Relacionamentos conjugais em tempos de AIDS: aspectos relativos à sorodiscordância. In: SANTOS, T. F. (Org.). *Saúde sexual e reprodutiva: uma abordagem multidisciplinar*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2002b.

_____. Em torno da heterossexualidade: notas sobre mídia e relacionamentos sorodiscordantes. In: UZIEL, A. P. ; RIOS, L. F.; PARKER, R. (Org.). *Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS*. Rio de Janeiro: Pallas: Programa em Gênero e Sexualidade IMS/EURJ e ABIA, 2004.

_____. *Casais sorodiscordantes: conjugalidade, práticas sexuais e HIV/Aids*. 2007. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva), UERJ, Rio de Janeiro, 2007.

_____; TERTO Jr., V. ; PIMENTA, M. C.; PARKER, R. (Org.). *Conjugalidade e AIDS: a questão da sorodiscordância e os serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, 2002.

MAUSS, M. As técnicas corporais. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974, p. 211-233.

PARKER, R.; GALVÃO, J. *Quebrando o silêncio: mulheres e AIDS no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA/IMS-UERJ/Editora Relume-Dumará, 1995.

NETO, Otávio Soares de Pinho. O SAE do Hospital Universitário Lauro Wanderley: relato de uma experiência pioneira. In: FRANCH, M. et al. (Org.). *Novas abordagens para casais sorodiferentes*. João Pessoa: Manufatura, 2011.

POLEJACK, L. *Convivendo com a diferença: dinâmica relacional de casais sorodiscordantes para HIV/AIDS*. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2001.

POLLAK, M. *Os homossexuais e a AIDS*. São Paulo: Estação Liberdade, 1988.

RAXACH, Juan Carlos. Modelo hierárquico de prevenção do HIV/Aids para diferentes tipos de práticas sexuais. In: FRANCH, M. et al. (Org.). *Novas abordagens para casais sorodiferentes*. João Pessoa: Manufatura, 2011.

REIS, R. K.; GIR, E. Dificuldades enfrentadas pelos parceiros sorodiscordantes ao HIV na manutenção do sexo seguro. *Revista Latino-americana de Enfermagem*, v. 13, n. 1, p. 32-7, jan./fev. 2005.

ROSSI, Andrea da Silveira. Planejamento da reprodução entre casais sorodiscordantes. In: FRANCH, M. et al. (Org.). *Novas abordagens para casais sorodiferentes*. João Pessoa: Manufatura, 2011.

SILVA, Neide Korokawa; COUTO, Márcia Thereza. Sorodiscordância para o HIV e decisão de ter filhos: entre risco e estigma social. In: HEILBORN, Maria Luiza; AQUINO, Estela Maria Leão de; BERQUÓ, Elza Salvatori. *Sexualidade, reprodução e saúde*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 75-96, 2009.

SINGLY, F. *Sociologia da família contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

SONTAG, S. *A doença como metáfora. A Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Sobre os autores

ANNETTE LEIBING. Professor Titular na Faculdade de Enfermagem da Université de Montréal. Faz parte dos Grupos de Pesquisa MEOS (Le médicament comme objet sociale) e do CREGES (Centre d'excellence et d'expertise en gérontologie sociale).

ARNAUD HALLOY. Maître de Conférence em Etnologia pela Université de Nice Sophia Antipolis, Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie "Mémoire, Identité et Cognition sociale" (LASMIC, E.A. 3179).

ARTUR PERRUSI. Doutorado em Sociologia pelo PPGS/UFPB. Professor do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba.

BERTRAND HELL. Professor Titular de Etnologia na Université de Franche-Comté. Membro titular do Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux (École des Hautes Études en Sciences Sociales).

CARLOS CAROSO. Ph.D. em Antropologia pela University of California, Los Angeles. Professor Associado do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFBA, pesquisador do CNPq.

CLAUDIA BARCELLOS REZENDE. Doutorado em Antropologia pela London School of Economics and Political Sciences. Professor Adjunto no Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

FÁTIMA TAVARES. Doutorado em Ciências Humanas (Antropologia) pela UFRJ. Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFBA, pesquisadora do CNPq.

FRANCESCA BASSI. Ph.D. em Antropologia pela Université de Montréal. Bolsista PRODOC/CAPES de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFBA.

FRANÇOIS LAPLANTINE. Professor Emérito da Université Lyon 2 Lumière.

MARCELO CAMURÇA. Doutorado em Antropologia Social (PPGSA-MN-UFRJ). Professor Associado da Universidade Federal de Juiz de Fora, no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião e Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais.

MICHAEL HOUSEMAN. Directeur d'Études na École Pratique de Hautes Études, seção de Ciências Religiosas (EPHE – Vème section). Diretor do laboratório Sistemas de pensamento na África negra (UMR 8048 da EPHE e do CNRS). Membro da equipe de Ivry CEMAF (Centre d'Études des Mondes Africains).

MÓNICA FRANCH. Doutorado em Antropologia pelo PPGSA/UFRJ. Professor Adjunto do Programa de Pós-graduação em Antropologia, do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. Atualmente, é vice-coordenadora do PPGA/UFPB.

OCTAVIO BONET. Doutorado em Antropologia Social (PPGSA-MN-UFRJ). Professor Adjunto do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ. Pesquisador do CNPq.

RACHEL AISENGART MENEZES. Médica e antropóloga. Doutorado em Saúde Coletiva (Instituto de Medicina Social da UERJ). Professor Adjunto do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da UFRJ (IESC/UFRJ).

SÔNIA WEIDMER MALUF. Doutorado em Antropologia (École des Hautes Études en Sciences Sociales). Professor Associado da Universidade Federal de Santa Catarina, docente do PPGAS/UFSC e do PPGICH/UFSC e pesquisadora do CNPq.

XAVIER VATIN. Etnomusicólogo, Doutorado em Antropologia Social e Etnologia (EHESS), Professor Adjunto de Antropologia na UFRB e no Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFBA. Pesquisador Associado no CNRS (Paris).

COLOFÃO

Formato	16 x 24 cm
Tipologia	Prelo e Milo Serif
Papel	Alcalino 75g/m (miolo) Cartão Triplex 300 g/m ² (capa)
Impressão	EDUFBA (miolo) Cian Gráfica (capa e acabamento)
Tiragem	400 exemplares

Este livro nasceu entre inquietações e conversas que provavelmente são partilhadas pelos pesquisadores “especializados” em temas tradicionais da antropologia, como rituais, religiões e práticas curativas, no qual o conceito de eficácia simbólica comparece na grande maioria dos trabalhos como uma espécie de “denominador comum” para compreensão das transformações relatadas nesses contextos. É possível descrever através de categorias adequadas as experiências rituais, religiosas e/ou terapêuticas que mobilizam “agenciamentos eficazes”, ou seja, que não envolvem representações sobre coisas (eficácias simbólicas), mas transformações corporais importantes? Em consonância com estes questionamentos e em busca de possíveis caminhos para os problemas que são colocados, esta coletânea tem como proposta disponibilizar para discussão, segundo abordagens teórico-metodológicas e dados empíricos variados, diversos paradigmas da eficácia em âmbito ritual, religioso e terapêutico que contribuam para a problematização de totalidades ou dualismos convencionalizados como representação e ação, símbolos e práticas, indivíduo e contexto.

